R G B WH GR BL Grey Scale #13 C M Y K
Part Code ST1316
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

Colour Chart #13
Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black
Inches Centimetres
DANES-PICTA.COM

FELIKS KONECZNY

ROZWÓJ MORALNOŚCI

LUBLIN — UNIWERSYTET
TOWARZYSTWO WIEDZY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
OGÓLNEGO ZBIORU TOM 42
1938

FELIKS KONECZNY

ROZWÓJ MORALNOŚCI

LUBLIN — UNIWERSYTET
TOWARZYSTWO WIEDZY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
OGÓLNEGO ZBIORU TOM 42
1938

Wydawnictwa Towarzystwa Wiedzy Chrześcijańskiej

LUBLIN — UNIWERSYTET

		Zł.
Tom 1.	**Małżeństwo w świetle nauki katolickiej.** Praca zbiorowa Profesorów Uniwersytetu Lubelskiego 1928 s. 390 . Treść: List Pasterski Biskupów Polskich o Małżeństwie do Duchowieństwa i wiernych. *O. Dr Jacek Woroniecki* — Ogólne podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie. *O. Dr Gomar Michiels* — Władza Kościoła i Państwa w stosunku do małżeństwa. *Dr Ignacy Czuma* — Źródła prądów, skierowanych przeciw małżeństwu katolickiemu. *Ks. Dr Piotr Kałwa* — Małżeństwa mieszane. *Ks. Dr Jan Wiślicki* — Śluby cywilne. *O. Dr Gomar Michiels* — Unieważnienie małżeństwa. *O. Dr Jacek Woroniecki* — Nierozerwalność małżeństwa. *Ks. Dr Antoni Szymański* — Socjologia rozwodów. *Ks. Dr Henryk Insadowski* — Separacja małżeńska. *Dr Roman Longchamps de Berier* — Zawarcie i rozwiązanie małżeństwa według prawa cywilnego, obowiązującego w Polsce.	4.00
Tom 2.	**Kodeks Społeczny.** Zarys katolickiej syntezy społecznej. Wydanie II-ie według przerobionego i uzupełnionego wydania z r. 1934. Przełożyli L. Górski i Ks. A. Szymański. 1934 s. 118	1.30
Tom 3.	*Ks. Dr Antoni Szymański,* **Zagadnienie Społeczne.** Wydanie drugie na nowo opracowane, 1929 s. 468 (wyczerpane).	5.00
Tom 4.	*H. Romanowski,* **Nowa Filozofia Bergsona.** 1930 s. 194 .	4.00
Tom 5.	**List J. Św. Piusa XI do Kardynała Bertrama o Akcji Katolickiej z 13 listopada 1928 r.** Tekst łaciński i przekład polski. Przekładu dokonał Ks. Stanisław Pszonka, wstępem poprzedził Ks. A. Szymański, 1929 s. 24 . . .	0.50
Tom 6.	*Prof. Dr Władysław Abraham,* **Zagadnienie Kodyfikacji prawa małżeńskiego.** Wydanie drugie 1929 s. 48 . .	0.50
Tom 7.	**Kościół a stowarzyszenia zawodowe.** Reskrypt św. Kongregacji Koncylium. Tekst francuski i przekład polski ze wstępem Ks. Antoniego Szymańskiego. 1929 s. 40 .	0.50
Tom 8.	**Zarys Filozofii.** Praca zbiorowa. 1929 s. 288 . . Treść: *Ks. Dr Prof. Kazimierz Kowalski*—Teoria poznania. *Ks. Dr Prof. Kazimierz Kowalski* — Metafizyka ogólna. *Ks. Dr Prof. Józef Pastuszka* — Filozofia religii. *Ks. Dr Prof. Kazimierz Kowalski* — Estetyka. *Ks. Dr Jacek Woroniecki O. P.* — Etyka.	3.00
Tom 9.	*Ks. Dr Józef Pastuszka,* **Niematerialność duszy u św. Augustyna.** 1930 s. 7 i 200	3.00
Tom 10.	**Umowy lateraneńskie.** Tekst włoski, przekład polski, List Piusa XI do Kard. Gasparri'ego, wstęp i przypiski opracował Ks. Dr Jan Wiślicki. 1930 s. 104 . .	1.50

ROZWÓJ MORALNOŚCI

UNIWERSYTECKIE WYKŁADY DLA DUCHOWIEŃSTWA

T. I. **Kościół.** Wykłady, wygłoszone w r. 1935, s. 224 (wyczerpane).

T. II. **Kultura i Cywilizacja.** Praca zbiorowa. Wykłady z r. 1936, s. 344.

Treść: *Ks. Józef Pastuszka*—Chrześcijaństwo a kultura. *Ks. A. Szymański*—Katolicyzm a kultura i cywilizacja. *Ks. J. Kruszyński*—Pierwotne chrześcijaństwo wobec cywilizacji żydowskiej. *Ks. S. Szydelski*—Pierwotne chrześcijaństwo wobec cywilizacji grecko-rzymskiej. *F. Koneczny*—Różne typy cywilizacji. *St. Stroński* — Cywilizacja rzymsko-łacińska w Europie. *B. Jasinowski*—O cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej. *F. Koneczny* — Napór Orientu na Zachód. *Ks. Antoni Szymański* — Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny. *Aleksander Kossowski* — Protestantyzm jako przejaw cywilizacyjny. *Leon Halban*—Narodowy socjalizm jako przejaw cywilizacyjny. *Ks. Jan Piwowarczyk* — Kultura wsi. *K. M. Morawski* — Kościół a cywilizacja polska. *Stanisław Kutrzeba* — Cywilizacja polska jako typ historyczny.

T. III. **Bolszewizm.** Praca zbiorowa. Wykłady z r. 1937. s. VIII + 325.

Treść: *Ks. Dr Józef Pastuszka* — Filozofia komunizmu—materjalizm. *Ks. Dr Piotr Stopniak*—Cerkiew rosyjska wobec bolszewizmu. *Inż. Antoni Kozłowski*—Stan religii chrześcijańskiej w Rosji Sowieckiej. *Dr Henryk Dembiński*—Kolektywizm i totalizm jako zasady życia. *Dr Ignacy Czuma*—Państwo sowieckie. *Ks. Dr Antoni Szymański*—Gospodarstwo socjalistyczne w Sowietach. *Dr Czesław Strzeszewski* — Rolnictwo w Rosji Sowieckiej. *Ks. Dr Józef Pastuszka*—Psychologia komunizmu. *Jan Dobraczyński* —Literatura i sztuka w Z. S. R. R. *Ks. Dr Zdzisław Goliński*—Małżeństwo i rodzina w Rosji Sowieckiej. *Ks. Dr Zygmunt Surdacki*—Metoda propagandy bolszewickiej.

T. IV. **Korporacjonizm.** Praca zbiorowa. Wykłady z r. 1938.

FELIKS KONECZNY

ROZWÓJ MORALNOŚCI

LUBLIN — UNIWERSYTET
TOWARZYSTWO WIEDZY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
OGÓLNEGO ZBIORU TOM 43
1938

17

SPIS ROZDZIAŁÓW.

		Str.
I.	Ujęcie problemu	1
II.	Generalia etyki	33
III.	Wykształcenie etyczne	66
IV.	Ciało a dusza	92
V.	Prawa przyrody a ducha	113
VI.	Etyki naturalne i sztuczne	135
VII.	„Na obraz i podobieństwo"	169
VIII.	Etyka a prawo	200
IX.	Zdrowie	238
X.	Dobrobyt	261
XI.	Sztuki piękne	297
XII.	Matematyka i beletria	318
XIII.	Nauka	341
XIV.	Kultura czynu	372

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.
39373/2
im. F. Dzierżyńskiego

Druk. „M. Kossakowska" — Lublin.

ROZDZIAŁ I

Ujęcie problemu.

Ogłaszając latem 1935 roku studium „O wielości cywilizacji", zapowiedziałem zarazem uzupełnienie, mianowicie roztrząsanie „O postępie moralności". Będąc z poza cechu filozofów, nie zapragnąłem bynajmniej dorobić jeszcze jeden podręcznik etyki; podejmuję tylko okruch z ich stołu, przez nich ignorowany. Lecz ten właśnie problem jest dla historyka zajmujący, i zaciekawienie moje do niego całkiem naturalne.

W toku prac nad tym tematem (przerywanych i wznawianych w ciągu lat ośmnastu) wyłaniał mi się coraz bardziej, prócz samego zainteresowania, wzgląd jeszcze inny, który dałby się wyrazić krótko tymi słowy: Odmówmy etyce przywileju, żeby jej wolno było pozostawać poza współczesnym rozwojem wiedzy! Etyka nie jest nauką gorszą lub niższą od innych, iżby miała nie korzystać z nowych materiałów naukowych i nie użyć ich za środek do wydoskonalenia swych metod.

Czas — by nie pozostawiać etyki w tyle za innymi naukami, a czyż nie brak jej do postępu prac monograficznych? Zagadnienie o postępie moralności może niewątpliwie stanowić całą gałąź, i to wielką gałąź, nauki moralności. Ileż w niej rozmaitości, co za bogactwo zagadnień i rozglądów. Każdy kąt tego gmachu wre życiem i z każdego punktu widzi się życie całe. Zdałoby się powołać tu od razu dziesiątki współpracowników.

Jakimkolwiek jednak okruchem się zająć, zawsze zachodzi potrzeba jednakowego wstępu, trzeba mianowicie wpierw ustalić swój pogląd na kwestię wolnej woli, tudzież opowiedzieć się w sprawie, czy oprzeć etykę na rozumie, czy też na uczuciach. Potem dopiero można przystąpić do zagadnień szczegółowych tematu niniejszej książki. Wyliczę je z góry zaraz w tym pierwszym rozdziale. Pragnę wyrozumować tutaj z czytelnikiem garść tez, które mają posłużyć za rusztowanie pod wywód dociekań i twierdzeń, objętych następnymi rozdziałami.

Przypuszczam, że co do wolnej woli dyskusja jest już wyczerpana, a każdemu z czytelników znane jej argumentacje. Co do mnie, uznaję wolną wolę w całej pełni. Godnymi zaś większej uwagi są dwa fakty, dowodzące, jak silną jest ta wola, i to w obu kierunkach, w dodatnim i ujemnym. Oto zahipnotyzowani buntują się przeciw nakazom niemoralnym i nie spełniają ich; nie zdołano nigdy zmusić hipnozą do kradzieży.[1] A z drugiej, z przeciwnej strony, wola ludzka staje się silniejszą nad porządek rzeczy naturalny, odwraca go według własnego zachcenia, i to tak dalece, iż zdoła ducha poddawać materii i trzymać siły duchowe w pognębieniu z pomocą fizycznych, co jest wywracaniem przyrodzonego porządku rzeczy. Wolności w wolnej woli aż do zbytku. Wspaniale wyraził to Mickiewicz, że Pan jest wprawdzie wszechmocny, lecz bez naszej woli nie może nas zbawić.

Zresztą determinizm psychologiczny chwieje się coraz bardziej w posadach i nawet piśmiennictwo antyreligijne szuka już formuły kompromisowej, by uznając z konieczności wolną wolę, móc jednak pozostać przy areligijności. Moment religijny ma przestać w tym decydować. Przypuszczam, że przyjmie się powszechnie pogląd, jako duchowe kategorie bytu nie są zgoła deterministyczne, cielesne zaś są wpawdzie z natury rzeczy deterministyczne i determinizmowi podlegać mogą, lecz nie muszą, gdyż czynniki duchowe mogą zmienić bieg rzeczy.

[1] Nie mniej zastanawia, że nigdzie nie stwierdzono dziedziczności żyłki złodziejskiej. E. P e i l l a u b e, *Caractère et personnalité*. Paris 1935 s. 51.

Przechodzę do kwestii „serca a rozumu". Gdyby się zgodzić z kierunkiem Westermarcka, który opiera moralność na uczuciach, i gdyby pójść np. za Władysławem Biegańskim, głoszącym, jako „praktyczna reforma obyczajów może tylko powstać przez wpływ na uczuciową stronę życia duchowego człowieka",[1] byłoby zastosowania etyki tyle, ile rozwoju uczuć. Zobaczmy, czy byłoby tego wiele.

Oczywiście czułe serce będzie praktykować moralność lepiej, niż natura gruboskórna, ale ani serce Boga nie odkryło, ani też nie wytworzyło etyki. Biada rozumowi, pozbawionemu towarzystwa serca, ale przewodnictwo należy do rozumu. Uczucia dzielą się życiem według kryterium radości i smutku, a to dało pochop jednemu z francuskich moralistów wyrazić się radykalnie w te słowa: Kierować się przyjemnościami czy przykrościami, „to moralność zwierzątek, dziatwy, dzikusów, wogóle istot ograniczonych do bezpośrednich sugestii swych instynktów".[2] A przytem serce jest zmienne i na dobitkę uczucia wywodzą się nie tylko z miłości, lecz również z nienawiści. Jakżeż zostawić etykę na ich łasce i niełasce? Nadto jeszcze uczucie bywa samowolne i nieobliczalne. Gdyby tedy stosunki ludzkie oprzeć wyłącznie na uczuciach, wszystko „rozleciałoby się".

Nie lekceważmy uczuć; dodatnie pielęgnujmy i uważajmy nadal za podstawę wychowania dzieci, a za najlepsze uszlachetnianie osób w wieku dojrzałym; uwielbiajmy uczucia wzniosłe i korzmy się przed nimi, ale nie liczmy na nie przy urządzaniu spraw życiowych. Sprawy to zbyt indywidualne, więc jak tu szukać wspólnego mianownika? Bardziej obliczalny jest intelekt, wobec czego bezpieczniej oprzeć moralność na rozumie. Uczucia mogą stanowić tylko szczebel wstępny do świata etyki, ale nie zajdzie się nimi daleko, a w pewnym

---

[1] Władysław Biegański, *Etyka ogólna*. Wyd. II. Lwów 1922 s. 133.

[2] Camille Hémon, *Essai sur la philosophie des moeurs*. Paris 1929 s. 59.

miejscu staje się, jak w labiryncie, w którym można się orientować tylko rozumem.

Na wzniosłej zasadzie „miej serce i patrz w serce" da się urządzić tylko życie prywatne. Choćby panowały powszechnie jak najszlachetniejsze uczucia, dużo spraw leżałoby odłogiem, mianowicie wszystkie niezawisłe od uczuć. Całe działy życia uległyby zanikowi, albowiem życie publiczne nie jest bynajmniej prostym amplifikowaniem prywatnego. Tak więc stopień moralności wobec społeczeństwa zależy bezwarunkowo od pojęć i stanu rozumu, oddanych w służbę etyki.

Takim też jest stanowisko katolickiej doktryny. Ażeby się o tym upewnić, wystarczy sięgnąć do małego popularnego podręcznika. Jakże krótko a węzłowato określa rzecz ks. Szymeczko: „Władzą poznającą porządek moralny jest rozum"... „Stąd etyka jest nauką o rozumnych celach człowieka i rozumnych czynnościach, służących do ich osiągnięcia", albowiem zajmuje się „porządkiem rozumnym w działaniu człowieka", oczywiście w działaniu moralnym.[1] A skoro to weszło już w mały podręcznik, widocznie stoi ono ponad wątpliwościami. Zakonkludujmy więc: Rozum z etyką pozostają w związku nierozerwalnym; rozum bez moralności byłby kalectwem, moralność bez rozumu niedorozwojem.

Największa obecnie u nas powaga w tej materii, prof. o. Woroniecki zwraca uwagę, że „etyka, jako nauka filozoficzna, rodzi się dopiero w chwili, gdy umysł ludzki zaczyna analitycznie badać ogólnie przyjęte zasady życia moralnego, gdy zacznie szukać ich głębszego uzasadnienia i łączyć je z podstawowymi zagadnieniami bytu i myśli". Tego dokonywać nie można inaczej, jak rozumem! Zresztą rozum jest „nie tylko od rozumowania, ale też od kierowania (w czym uczestniczy wola").[2]

Skoro etyka jest sprawą rozumową, a zatem można się

---

[1] Ks. Jan Szymeczko, *Etyka katolicka*. Kraków 1930 s. 6, 25. Wzór zwięzłości: 128 stronic małej 8-ki.

[2] O. Jacek Woroniecki, o. c., *Etyka* w dziele zbiorowym pt. *Zarys filozofii*, Tom II. Lublin 1930 s. 179, 198.

jej uczyć podobnież, jak każdej innej nauki; skoro moralność jest wyrozumowana, więc można nabywać jej i rozwijać ją z pomocą darów rozumu, słowem można się w niej kształcić. Istnieją rozmaite szczeble wykształcenia etycznego, podobnie jak literackiego, naukowego, muzycznego itp. W rozwoju zmysłu moralnego znachodzimy też szczebli nie mniej, niż w muzycznym wyrobieniu od czułości na rytm oberka do Beethovena. Należy też traktować etykę metodami najzupełniej świeckiej nauki. „Teodycea i etyka zajmują się tymi samymi zagadnieniami, co i teologia, traktując je jednak jedynie w płaszczyźnie poznania przyrodzonego".[1]

Wywód urządzeń życia z uczuć stanowi stary błąd... chiński. Ci sami Chińczycy, którzy dotychczas nie posiadają świadomości praw przyrody, ani nie wytworzyli logiki, u których fundamentem myślenia asocjacja, gdzie utwory umysłowe nie obejdą się dotychczas bez motywów artystycznych,[2] chcieliby wykrzesać rozum z założeń uczuciowych. Oto Ku-Hung-Ming zaręcza, że „przeżywają swe życie całkowicie lub prawie całkowicie sercem", a nawet „język ich jest uczuciowy".[3] Z pomieszania tego otrzymali jednak Chińczycy i myśl niedokształconą i uczucia stępione z etyką koślawą (np. dzieciobójstwa dozwolone). Zresztą Chińczyk inaczej pojmuje „serce", niż my, skoro ideałem największego ich mędrca, Laotsego, mogło być „serce puste", ażeby zabezpieczyć się od pożądań na zewnątrz.[4] Próżno łamalibyśmy sobie głowę nad tym, jakim sposobem serce może nie udzielać się na zewnątrz?

Zajmijmy się raczej pytaniem, czy zaniedbanie w nauce etyki sprawy o postępie moralności nie stanowi jeszcze przeżytku z czasów doktryny Buckle'a, jako moralność wykluczona jest z prawidła ciągłego postępu (jakiemu wówczas hołdo-

[1] O. J. Woroniecki, *Etyka* s. 189.

[2] Laotse, *Tao-te-Kong, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben.* Aus dem chinesichen verdeutscht und erlaeutert von Richard Wilhelm. Jena 1911 s. XXVII, XXVIII.

[3] Ku-Hung-Ming, *Duch narodu chińskiego.* Tłum. z angielskiego Józef Targowski. Kraków 1928 s. 6—8.

[4] Laotse, *Tao-te-Kong.* s. XVIII.

wano) i że jako wyjątek pozostaje odwiecznie niezmienną? W takim razie skostniałość tkwiłaby w samej istocie moralności? Opiera się to wszystko na przekonaniu o błędzie pojmowanej niezmienności natury ludzkiej. A tymczasem stosunek ciała do duszy jest wielce zmienny, a czyż natura ludzka nie na tym stosunku jest oparta?

Jest w niej zawsze ciało i dusza i ten dualizm nasz miał na myśli moralista francuski, pisząc: „Do niczego niezdatne są pomysły utopijne czysto wyrozumowane, czy wywołane żądzami lub marzeniami, lecz bez fundamentu realnego, bez uzgodnienia z naturą ludzką".[1] Znaczy to, że etyka ma się trzymać metody aposteriorycznej. Zgadza się z tym nawet filar „ruchu kół etycznych", wymierzonych przeciw etyce religijnej, Feliks Adler, określając etykę, jako naukę o następstwach przez się wytwarzanych;[2] a skoro ocena zależy od następstw, więc jest aposterioryczną. Trzeba tedy uwzględniać nie „naturę ludzką" filozoficznie, lecz po prostu stosunki ludzkie, a te były i będą zmienne. Sam Adler wyraził się pięknie, jako w etyce zachodzi prawo lewitacji w przeciwieństwie do grawitacji materii, że chodzi tu o to, by z niższego stanowiska wznosić się na wyższe, a to w stopniu takim, w jakim się schylamy, by podnieść tych, którzy stoją jeszcze niżej, niż my sami.[3] A zatem zmienność, zmienność ciągła.

U Adlera spotyka się często ustępy, przypominające starszego o całe pokolenie Boutroux'a, u którego Universum składa się z „form" ustawionych jedne nad drugimi, a związanych szczeblowaniem. Rozróżniał „światy hierarchiczne", nie dające się zamieniać wzajemnie w siebie, a każdy zależny od niższych, bo czerpiący z ich natury istnienie swe i prawa, jako przejaw postępu i wzajemnej wymiany: niższe istoty dostarczają warunków bytu wyższym, a wyższe podnoszą tamte

---

[1] Hémon, *Essai sur la philosophie des moeurs.* s. 13.

[2] Felix Adler, *Ethische Lebensphilosophie, dargestellt in ihren Hauptlinien.* Autorisierte Uebersetzung aus dem Englischen von O. Ewald und Graf I. Matuschka. Muenchen 1926 s. 252.

[3] Tamże, s. 212.

ku doskonaleniu.[1] System godny bądźcobądź i dziś zastanowienia, bo ujmujący w ramy etyczne wszystko, co żyje. Tu także uznano ciągłą zmienność.

Dawne stanowisko Buckle'a pokutuje jeszcze czasem u spóźnionych epigonów pozytywizmu, ale już nie warto polemizować; tak dalece zarzucone jest nawet przez zwolenników etyki „autonomicznej".

Ale istnieje jeszcze drugi pogląd, tamujący wielce dociekania o postęp moralności, gdyż rozwiązujący je na poczekaniu „praktycznie", niejako „po gospodarsku": Należy jak najwięcej jednostek pozyskiwać indywidualnie dla moralności, a będzie postęp; gdyby wszyscy byli moralnymi, Civitas Dei byłaby gotową. Propaganda indywidualna środkiem jedynym i niezawodnym.

Pogląd ten jest teoretycznie nie do zwalczenia, ale w praktyce przedstawia się to nieszczególnie, a doświadczenie wieków podszeptuje uwagi pesymistyczne. Widocznie metody propagowania moralności były niewystarczające, niedostatecznie rozwinięte, i obok propagandy indywidualistycznej trzeba czegoś więcej. A powodzenie czegokolwiek zależy zawsze od trafności metody. Trzeba ruszyć poza granice propagandy od osoby do osoby, gdyż liczebność osób pozyskanych tym sposobem jest zbyt mała. Wymiera pokolenie za pokoleniem, i szerzy się coraz bardziej... niemoralność.

Musimy tu wychodzić najpierw ze stanowiska ogólnoludzkiego, ale doznamy przykrego wrażenia, iż w takim razie właściwie nie wiadomo, czym jest moralność. Czy istnieje jakieś ogólnoludzkie poczucie moralności, któreby obejmowało wszystkie dziedziny życia? Gorąco wojował o to ks. Wiktor Cathrein, profesor insbrucki, a jednak zmuszony był stwierdzić, co następuje: „Może niema takiej zbrodni, któraby nie uchodziła za cnotę gdzieś kiedyś u jakiegoś ludu". A więc zabijanie dzieci,

---

[1] Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Sixième édition. Paris 1908, s. 132, 138, 139, 143.

uśmiercanie starców, rozpusta na cześć bóstwa, ofiary z ludzi, ludożerstwo, wielożeństwo, wielomęstwo itd.[1]

Poszukiwanie tej życiowej i we wszystkich dziedzinach wspólności przedstawia się tym trudniej, iż zawiodło nawet do mniemywanie wspólnego gruntu ogólno-religijnego, choć istnieje powszechne poczucie religijne, jak istnieje poczucie zła i dobra moralnego, mimo różnorodności i sprzeczności w życiu. Ku-Hung-Ming oświadcza bez osłonek: „Chińczycy nie czują braku ni potrzeby religii".[2] A japoński historyk zaznacza, jako trudno oznaczyć, do jakiej który Japończyk należy religii.[3] Buddyzm zaś przeczył zawsze istnieniu Boga wiecznego, a zatem nie przypuszczał też boskiej interwencji w wynagradzaniu lub karaniu uczynków.[4] Ależ to istna wichrowatość mniemań.

Do nadzwyczajnej rozmaitości poglądów na godziwość i niegodziwość zgromadzili stosy materiałów Bastian i Westermarck, ale panuje w tym zupełny chaos. A jakież to ciekawe, że metoda, dozwalająca uporządkować ten rozgardiasz, znalazła się... w Kościele, i że Kościół pracuje nad tym już od św. Alberta Wielkiego (1198—1280) i św. Tomasza z Akwinu (1225 — 1274). Obaj wiedzieli już o czynach, uchodzących u pewnych ludów za godziwe a potępianych w chrześcijaństwie. Wielki systematyk kazał odróżniać cztery grupy uznawanych praw moralnych, stwierdzając, że co do niektórych „praw moralnych przyrodzonych mogą ludzie błądzić i rzeczywiście błądzą", ale „prawo przyrodzone co do najwyższych ogólnych zasad jest znane wszystkim narodom. Również najogólniejsze wnioski, z zasad tych wynikające, wyryte są

---

[1] Victor Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit.* Eine etnographische Untersuchung. Freiburg 1914 T. I, s. 11.

[2] Ku-Hung-Ming, *Duch narodu chińskiego*, s. 14.

[3] Katsouro-Hara, *Histoire du Japon des origines à nos jours.* Paris 1926 s. 219.

[4] Louis de la Vallée Poussin, *La morale bouddhique.* Paris 1927 s. 7, 11.

w sercu każdego człowieka" – natomiast wnioski dalsze „mogą być mniejszości nieznane z różnych powodów".[1]

Owe najwyższe ogólne zasady, są to pojęcia abstrakcyjne, z których atoli w rozmaitych stronach świata wysnuwa się wcale nie jednakie wnioski. Są to generalia etyk, nie wychodzące poza abstrakty. Jedności w osądzaniu etycznym danych faktów bardziej złożonych i zawiłych często nie ma, i dlatego zachodzi niesłychana rozpiętość w pojęciach o godziwości i niegodziwości, o ile chodzi nie o pojęcia abstrakcyjne, lecz o fakty konkretne.

W tym samym społeczeństwie ileż różnic w praktykowaniu moralności, jakaż przepaść między dołami a szczytami etyki! Postęp moralności zachodzi, gdy doły podnoszą się coraz wyżej, a szczyty bynajmniej nie opadają. Przy takiej zmienności stanu moralnego zmienność staje się postępem, doskonaleniem. Poznaje się je po zwiększanych wymaganiach etycznych, gdy niedopuszczalnym staje się niejedno, co przedtem uchodziło.

Przejdźmy do praktycznych przykładów, żeby pytaniu: czy istnieje postęp moralności, nadać tło realne, konkretne.

W przemyśle w Norwich zatrudniano w XVIII wieku dzieci 6-letnie, a jeszcze w r. 1857 pracowały tam dzieci od lat 8 od godziny 6 rano do 9 wieczorem. W r. 1866 pracował robotnik francuski 12 — 15 godzin dziennie; w niektórych zaś przędzalniach zajęte były dzieci 7-letnie po 15 i pół godzin dziennie.[2] A dziś wierzyć się temu nie chce.

Warto się przyjrzeć, z jakich dołów ma się moralność dźwigać w górę.

Poziomy pojęć moralnych są tak nierówne, iż ciężko pogodzić się z myślą, że to wszystko „jednako" ludzie i że trzeba zdawać sobie z tego (boleśnie) sprawę. Ani nawet miłość macierzyńska nie wyrównywa tych nierówności. Przesąd co do walorów, jakich można nabyć, zjadając serce pokona-

[1] Ks. Stanisław Zegarliński, *Źródła moralności. Moralność katolicka a skrajnie ewolucyjna.* Poznań 1914 s. 11, 53, 62.

[2] Karol Letourneau, *Rozwój moralności.* Przekład J. F. Warszawa 1891.

nego stworzenia, zwierza lub człowieka, jest we francuskiej części Afryki zachodniej mocniejszy od uczuć macierzyńskich, skoro natrafiono tam na kobiety zjadające serca dzieci.[1]

Jeszcze okrutniejszym jest zwyczaj zakopywania ludzi w fundamenty budowli, z przesądu, że zapewni to szczęście mieszkańcom domu. Najczęściej zakopywano dzieci. Robi się to obecnie wśród tubylców części Sahary (o czym pisałem w innym miejscu), robiło się w Meksyku i w dawnej Palestynie. Przypuszczano, że dopuszczali się tego tylko autochtonowie palestyńscy, lecz prof. Obermaier w r. 1912 wystąpił z twierdzeniem, że udzieliło się to także Żydom. W Gezer w Palestynie znaleziono ciałka małych dzieci pod podłogą w naczyniach glinianych głową w dół; po większej części noworodki. Pod jednym murem odkopano także dwóch dorosłych mężczyzn i połowę ciała młodzieńca mniej więcej 17-letniego, tudzież dorosłą kobietę z dzieckiem. Obermaier twierdzi, że Izrael przejął ten zwyczaj od ludności podbitej, a omawiany często i gęsto ustęp z Biblii — Reges I 16,34 — odnosi się nie do autochtona, lecz wprost do samychże Żydów.[2]

Otóż ohyda ta była niegdyś wielce rozpowszechniona, znana i w Indiach i w Europie środkowej. Kiedy władze angielskie stawiały most na rzece Gandaku w prowincji bengalskiej Bihara, wieśniacy hinduscy byli przekonani, że rząd będzie potrzebował dzieci pod fundamenty mostu. Ależ w Halle a/S w r. 1843 pospólstwo podejrzewało, że poszukuje się dziecka, ażeby je zamurować w fundamentach wznoszonego gmachu publicznego. Bo też znaleziono szkielet dziecka w bramie miejskiej w Bremie. A zatem w wiekach niedawnych, przed kilkuset laty, robiło się to, a tradycja w Niemczech jeszcze w połowie wieku XIX była żywa. U Rzymian

---

[1] Jerzy Giżycki, *Biali i Czarni*. Fragmenty kolonialne. Warszawa 1934 s. 25.

[2] *Der Mensch aller Zeiten*. Natur und Kultur der Voelker der Erde. Von Hugo Obermaier, Ferdinand Birkner, P. Wilhelm Schmidt, Ferd. Hestermann und Theodor Stratman S. O. D. Berlin 1912. Regensburg 1924 T. I, s. 539, 541.

jednakże spotykamy się tylko z przeżytkiem, mianowicie zakopywano pod domy posążki.

Bardzo ciekawa forma przeżytku znaną jest z Walii i ze szkockiej wyspy Jona w wiekach średnich; wtedy więc, kiedy w Niemczech zdarzało się jeszcze zakopywanie dzieci, tam na obszarze celtyckim zakopywano już tylko miarę cienia jakiego przygodnego przechodnia, który się nawinął w danej godzinie; ale bo też wierzono, że taki umrze niebawem, więc jest ofiara. W Rumunii i w Bułgarii praktykuje się to dotychczas.[1] A Jakuci nie pozwalają dzieciom drażnić własnego cienia, skakać przez niego, rzucać kamykami, zmuszać cień do robienia nieprzyzwoitych gestów itp.[2] Dodam z własnej pamięci, że około roku 1870 zupełnie tak samo ostrzegało się dzieci w Krakowie.

Bądźcobądź stopnie ewolucji tego okrucieństwa i zabobonu zmuszają do wniosku, że w wielu krajach nastąpił postęp moralności. To samo spostrzegamy na polach bitew. Niegdyś w Europie zdzierano ubiór z poległego nieprzyjaciela, żeby samemu się w to ubrać, jako w trofeum. Równocześnie w Azji odcinało się głowy poległym strony zwyciężonej, o czym wiadomo także z wojen polsko-tureckich. W Japonii panował ten zwyczaj aż do końca okresu Tokugawa, a więc aż do wieku XVIII.[3] Nie dziwmy się przeto rodzajom trofeów wojennych u ludów prymitywnych. Murzyni francuskiej Afryki zachodniej zjadali do niedawna trupy poległych nieprzyjaciół, ale bo też tam ludożerstwo jeszcze grasuje (w jednym roku administracja wyłowiła ich czterdziestu).[4] Strzelcy senegalscy podczas wojny powszechnej poprzestawali na odcinaniu Niemcom uszu.[5] A zatem w Japonii nastąpił co do tego postęp zupełny, u Senegalczyków niezupełny; bądźcobądź postęp objął krajów dużo.

---

[1] Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe*. Deutsch von Leopold Katscher. Leipzig 1907 T. I, s. 384, 385.

[2] Wacław Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*. Warszawa 1900 s. 382.

[3] Katsouro-Hara, *Histoire du Japon des origines à nos jours*. s. 227.

[4] Jerzy Giżycki, *Biali i Czarni*. s. 25.

[5] Tamże, s. 75.

Ażeby uznać postęp moralności w Europie, wystarczy zastanowić się nad rozszerzaniem zakresu V-go przykazania. Niegdyś wyjątkowo tylko nie godziło się zabijać, a dziś godzi się to (poza wojną) w tak wyjątkowych tylko wypadkach, iż właściwie nie godzi się nigdy. W niedawnych stosunkowo czasach wolno było w wielu prawodawstwach zabić gwałciciela kobiety,[1] a dziś? Gdy ktoś zabije zbója, który na niego się rzucił, musi wykazać przed sądem, jako naprawdę działał „we własnej koniecznej obronie" i że nie przekroczył „granicy niezbędnej obrony". Jeżeli się przyłapie złodzieja we własnym mieszkaniu, trzeba obejść się z nim ostrożnie i grzeczniutko: inaczej biada... właścicielowi mieszkania.

Pamiętam szereg takich wydarzeń. A oto co dopiero dnia 16 lipca 1935 r. odbywała się w wileńskim sądzie apelacyjnym sprawa o to — jak doniosły tamtejsze dzienniki — że złodziej, włamawszy się do mieszkania, oczywiście nie swojego, został tam przyłapany i poraniony. Pierwsza instancja—w Lidzie— skazała właściciela mieszkania na dwa lata więzienia i kazała wypłacać okaleczonemu złodziejowi 50 zł. stałej miesięcznej renty; dopiero apelacja uniewinniła okradanego.

Ja sam zaś miałem sposobność stwierdzić ciekawe rzeczy, kiedy w Wileńszczyźnie grasował zorganizowany bandytyzm. Doktrynerstwo co do nieuszkadzania ciała bandytów doszło do tego stopnia, iż sami żołnierze policyjni ujęli to sobie w formułę: pierwszy strzał należy do bandyty. Mądre to nie było; mnie też chodzi tylko o przykład, jak dalece może owładnąć umysłami troska, by nie zawinić wobec V-go przykazania. A nawet wobec zbrodniarza nie dopuszczaj się zbrodni! Bo czy mało jest prawników, publicystów, moralistów, przeciwnych zasadniczo sądowej karze śmierci? Są kraje, w których kara ta nie istnieje. A przypomnijmy sobie, jak niegdyś zabójstwa były najpowszedniejszym zjawiskiem w krajach zachodniej Europy; nie było dnia, żeby sobie nie zadawano śmierci, a dziś? Nawet pojedynków nie ma w armii angielskiej od

[1] Westermarck, op. cit. s. 246.

półtora wieku. Wspięliśmy się tedy w tych sprawach wysoko w górę.

Spójrzmy dalej dla przykładu na zwyczaj zabijania chorych starców. Spotykamy się z tym u niektórych koczowników, na prymitywnych szczeblach cywilizacji. Czynią to z litości, skoro zniedołężniali nie mogą nadążyć w wędrówce rodowi swemu i vis maior zmuszałaby porzucać ich w drodze. Jeszcze pod koniec wieku XIX stwierdzono ten zwyczaj u Czukczów, podczas gdy u Jakutów był tylko wspominany w podaniach o starych czasach. Wówczas, gdy syn pozwalał rodzicom umrzeć własną śmiercią, poczytywali mu to za ujmę, że złym duchom pozwolił zjeść rodziców.[1] Czyż to nie eutanazja na dziko?

Otóż gdzie się uważa za obowiązek synowski, żeby skrócić dni zniedołężniałego ojca, tam syn staje się odpowiedzialnym wobec własnego sumienia i wobec całego rodu, gdyby nie zadał śmierci zgrzybiałemu rodzicowi — gdy tymczasem gdzieindziej odpowiedzialnym będzie, jeżeli nie przedsięweźmie środków, by życie to przedłużyć. Można więc twierdzić, że zachodzą diametralne różnice zapatrywań w kategorii zabójstwa i mordu? Nie koniecznie! Zabójstwo może być surowo potępiane, a pomimo to może skracanie żywota słabowitym starcom uchodzić za obowiązek—jako wyjątek od reguły. Syn, zabijający (w takich okolicznościach) własnego ojca, może być zupełnie niezdatnym do popełnienia jakiegokolwiek innego zabójstwa, uważając je z reguły i w zasadzie za niegodziwość. I tak też mają się rzeczy według wszelkiego prawdopodobieństwa, albowiem nie odkryto jeszcze ludu, u którego zabójstwa (nie wojenne) uchodziłyby za coś chwalebnego.

A z przeciwnego bieguna obyczajów czerpiąc, zastanówmy się, w ilu krajach dozwolonym było dzieciobójstwo i w ilu dozwolone jest dotychczas i to nie tylko pośród „dzikich", lecz w cywilizacjach „wysokich", jak np. w hindusko-bramińskiej i w chińskiej.

---

[1] Wacław Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*. s. 375.

Ograniczając się do ludów prymitywnych, stwierdźmy, że w miarę szerzenia się chrześcijaństwa podnosi się etyka na najgłębszych nawet „dołach". Czyż mogłoby zresztą być inaczej? Ale odkrywa się wciąż jeszcze nowe doły. Np. u madagaskarskich Malgaszów z powodu niezmiernego zepsucia nie możnaby dać dziecku lalki do zabawy, „bo z pewnością zaraz byłoby to powodem jakiejś niemoralności".[1]

Otwierają się nowe nietknięte pola misyjne, z takimi wybojami co do etyki, iż doprawdy nikt nie byłby pomyślał, że możliwą jest taka bezdeń. Zdumieni zadajemy sobie pytanie, czy nasi przodkowie z przed kilkunastu wieków również byli takimi? Aleć nie wszędzie bywało jednako.

Ażeby wskazać przykład skrajny, sięgnijmy do najtrudniejszego chyba na świecie kraju misyjnego, do Indian i Eskimosów północnej lodowej Kanady. Tam jeszcze nie tak dawno Eskimosi zamordowawszy dwóch misjonarzy, „odcięli nogi, ręce, głowę konającego, poczem z obu martwych ciał wydobyli wątroby i pożarli je" (znany w etnologii przesąd, podobnież jak spożywanie serca).[2]

Nadzwyczajna wrogość przyrody przeciwko człowiekowi stanowi okoliczność łagodzącą, bo stawia tamte ludy często w położeniu bez wyjścia. Gdyby nas tam na jeden rok przenieść, popadalibyśmy w obłęd. Zimą roku 1887/8 jadano trupy. Plemię „Bobrów" już wytępione głodem; tam zdarzyło się, iż podczas największego głodu misjonarz sam pozwolił zjeść trupa. A „Psie Boki" głodują zawsze, ilekroć w wędrówkach swych miną się z pochodem reniferów. U „Zajęczych Skór" stwierdzono przed rokiem 1840, że zjedzono tam 90 osób zarżniętych w tym celu, a około r. 1866 zjadanie dzieci z głodu było tam powszechne. Trudno w takich warunkach wymagać łagodności uczuć.

U Denesów przed 60 laty kobieta, „niewolnica mężczyny,

---

[1] *Listy* O. Jana Beyzyma, T. J., apostoła trędowatych na Madagaskarze. Wydanie piąte. Kraków 1927 s. 370.

[2] Cecylia Walewska, *W krainie grozy, strachu i cudów przyrody. Dzieje Braci Oblatów na misjach pod biegunem.* Poznań, s. a. s. 19.

była przez niego brana za żonę; pożyczana, zamieniana, odrzucana, wedle fantazji.[1] Dziś jeszcze bywa tak tu i ówdzie w Azji i w Afryce, a zatem Denesi przez lat 60 poczynili już postępy w etyce. „Zanim biali nauczyli dzikich zaprzęgać psy, kobiety ciągnęły sanie, podczas gdy mężczyźni szli obok swobodnie". Potomstwo żeńskie lekceważono, jako ponadliczbowe, ponad potrzeby gospodarstwa i rasy, często też tracono. „Matka sama dusiła dziecinę, mężczyzna bowiem czułby się poniżony tak marną czynnością". Dziewczynki jadały z psami. W głodowym roku zaczynano od dziewcząt (tak samo w innych stronach świata). „Mężczyzna wskazywał kobiecie ofiarę na dany dzień przeznaczoną, wręczając jej nóż". „Sieroty obu płci zostawiano w lesie wilkom na pożarcie, a jeśli znaleźli się krewni, którzy pozwalali dziecku przyłączyć się do obozu, los jego był gorszy od śmierci samej". A oto inny obraz: „Koło misji św. Rafała dużo kobiet bez nosa, bo — jak wyjaśnia jedna z kobiet — nie były grzeczne według mniemania ich mężów. Obcina się im nosy, aby je poprawić".

Starców trzyma się za drzwiami, „za progiem szałasu, na przejściu ludziom, psom i wichrom". Śmierci przez opuszczenie sami się poddawali. Wyobraźmyż sobie głód, gdy tym bardziej trzeba spieszyć za zwierzyną. „Cóż wtedy począć z biednym niedołęgą, którego nieść trudno? Czy cała rodzina ma skazać się na śmierć głodową, czy raczej go pozostawić"?[2]

Ażeby mieć porównanie, przypomnijmyż, jak w latach wojny krymskiej (1854 — 58), kiedy to równocześnie odbywał się na Dalekim Wschodzie żmudny pochód ekspansji rosyjskiej od Mikołajewska nad ujście Amuru, zdarzyło się, że żołnierze w ucieczce żywili się trupami zmarłych kolegów. A w Nerczyńsku we wschodniej Syberii w latach 1877 — 1880 zjadały

---

[1] Victor Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit.* T. II, s. 513, lecz tyczy się to już tylko północnych Denesów.

[2] O. Piotr Duchaussois, *Wśród lodów polarnych u Indian i Eskimosów.* Z 86 tysiąca oryginału francuskiego, nagrodzonego przez Akademię Francuską, tłumaczyła Jadwiga Korzeniowska. Wydawnictwo O. O. Oblatów M. N. Krobia 1931 s. 38, 39, 180, 228, 280, 319.

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit. im. F. Dzierżyńskiego

matki własne dzieci.[1] Ależ bliżej nas i za naszych niedawnych dni warto wiedzieć, że na Ukrainie pojawiło się także ludożerstwo w r. 1922.[2] Podobnież nad Wołgą po przewrocie bolszewickim matki zjadały własne dzieci; w niektórych okolicach ograniczano się jednak do ich trupów, gdy już zmarły z głodu.[3] Z opowiadania zaś pewnej osoby wielce wiarogodnej i poważnej wiem, że w pewnym procesie, wytoczonym także wkrótce po wojnie powszechnej przez władze czeskie Cyganom na Orawie o morderstwa — chodziło właśnie o ludożerstwo uprawiane systematycznie.

Jeżeli chodzi o okrucieństwa, któż dorówna Mandżurom, którzy tyle złej sławy narobili Chińczykom. Aleć i sami Chińczycy. A blisko nas, jakichże bestialstw dopuszczał się lud ruski podczas wojny. Ale o kilkadziesiąt lat dawniej (1846) co się działo w pobliżu Krakowa?

Nie potrzebując mnożyć przykładów, bo chodzi tylko o schematyczny rzut oka, przerzucam się na drugi koniec pasma tej przykrej kazuistyki i zaczerpnę ze stosunku człowieka do zwierząt.

Gdzieś koło Orenburga chłopcy wybierają na wiosnę z gniazd młode ptaszęta, wtykają im pręciki przez oczy i sporządzają w taki sposób całe girlandy z ptaszków jeszcze żywych—albo też przywiązują młodym wróbelkom kamyki do nóżek—ot dla zabawy! Okrucieństwo z pogranicza Azji? Ależ to samo we Włoszech! Na Capri poluje się na wędrówki ma-

[1] A. Maurizio, O. Prof. der Botanik und Warenkunde an der K. K. Technischen Hochschule in Lemberg, *Die Getreide-Nahrung im Wandel der Zeiten.* Zuerich 1916, s. 114.

[2] Erazm Majewski, *Nauka o cywilizacji.* Tom IV. Warszawa 1923 s. 148.

[3] Aleksandra Rachmanowa, *Studenten, Liebe, Tscheka und Tod. Tagebuch einer russischen Studentin* VII Auflage, 21 — 25 Tausend. Salzburg s. a. (die erste Auflage erschien im October 1931). T. II, s. 233, 269. Istnieje przekład polski: Janina Stefanowa Zakrzewska, *Studenci, miłość, czereszwyczajka i śmierć.* Katowice 1936.

[4] Maria Dunin-Kozicka, *Burza od Wschodu.* Wspomnienia z Kijowszczyzny 1918 — 1920. Kraków 1925 s. 148, 155, 159, 169, 170; Małaczewski, *Koń na wzgórzu.* s. 119—121.

łych śpiewaków, zdążających z północy w południowe kraje i wykłuwa się im oczy, bo „ślepe piękniej śpiewają" i łatwiej znajdują kupca, trzymającego je w klatce.[1]

Ależ sięgnijmy do zwierząt domowych, mianowicie do konia; obchodzenie się z nim uchodzi powszechnie w Europie za kryterium wartości etycznej człowieka. Otóż Chińczyk „wybija koniowi rozmyślnie oczy, aby ten był posłuszniejszym i ciągnął lepiej! Jeżeli koń zanadto obładowany nie może pociągnąć arby, rozzłoszczony Chińczyk chwyta, co ma pod ręką, siekierę, młot, nóż lub kamień i na miejscu wybija koniowi oczy".[2] Za mej młodości wmawiali Żydzi w chłopów to samo, że ślepy koń lepszy; żeby sobie ułatwić handel ślepymi końmi.

Przejdźmy na drugą stronę świata. Na wyspie Porto-Rico „woźnica nielitościwie bił i smagał konie i obsypywał je kamieniami". Hiszpanie i ich potomkowie są bardzo okrutni dla zwierząt; to też hiszpańskiemu koniowi gorzej się jeszcze dzieje na świecie, niż żydowskiej u nas szkapie.[3] Są to chrześcijanie, w nabożeństwach skrupulatni, lecz jakżeż o niskim stopniu pobożności! Ale z tym tematem możnaby objechać podobno świat cały i nigdzie nie brakłoby przykładów; tyle dobrego, że ludzie wyczuwający tę różnicę, nie należą już nigdzie w chrześcijańskim świecie do rzadkości.

Co tu mówić o koniach! Wspomnijmy ludzi, lecz chorych umysłowo. Obok czci oddawanej im w Azji Przedniej i w Rosji, w Egipcie i w Marokku, u Bąrolongów, w Afryce i wśród Indian południowej Ameryki, zabija się ich w Wiktorii zachodniej i w Nikobarze. W Chinach wariaci są odpowiedzialni za

---

[1] Aleksandra Rachmanowa, *Studenten, Liebe, Tscheka und Tod. Tagebuch einer russischen Studentin.* VII Auflage, 21 — 25. Tausend. Salzburg s. a. (die erste Auflage erschien im October 1931). s. 197.

[2] Stanisław Gerlach, *Z Taszkientu do Krakowa na około świata.* Pamiętnik ucieczki oficera Polaka z niewoli rosyjskiej. Kraków 1923 s. 179.

[3] Witold Szyszło, *Pod zwrotnikami. Porto Rico.* Warszawa (przed 1914), Biblioteka dzieł wyborowych. Nr 679, 680, s. 278.

zbrodnie główne, ale zwykle ułaskawiani (z wyjątkiem, gdy chodzi o zabójstwo rodziców i dziadków). W Islandii odpowiadają przed sądem na równi ze zdrowymi.[1] Ależ wystarczy wspomnieć, jak się niegdyś w naszej Europie obchodzono z chorymi umysłowo. W Szekspirze i u Swifta mamy dowody, że się ich więziło w ciemnicach, przykutych łańcuchami, i że byli okładani batami. Trzymano ich w więzieniach ogólnych, a jeśli w zakładach specjalnych, w jakichże warunkach! Furjat, dla którego ruch stanowi konieczność nieuchronną, siedzi łańcuchem przywiązany w tej samej sali, co ofiara melancholii, która od obłędu tamtego towarzysza niebawem również stanie się furiatem. Obraz cel ciasnych, ponurych, wilgotnych, z mieszkańcami głodującymi, chorymi, nagimi, a których zmusza się do posłuszeństwa batem, a także podjudza się ich do szału na uciechę zwiedzających nygusów. To ostatnie: zwiedzanie na uciechę — jest najwymowniejsze.[2] Podobno w traktowaniu obłąkanych islam wyprzedził narody chrześcijańskie.[3]

Jeżeli tedy etyka wznosi się od obcinania kobietom nosów poprzez dobre obchodzenie się z koniem aż do obmyślania, czegoby jeszcze można wymagać od chrześcijanina — w takim razie widocznie istnieje postęp moralności; długa drabina tego rozwoju aż nazbyt widoczna.

A jednak żadną miarą nie możemy tryumfować, jakośmy przebyli tak długą drogę, od ludożerstwa do towarzystw ubezpieczeń. Przede wszystkim nie ma na to dowodu, jakoby ludożerstwo bywało wszędzie, raczej przeciwnie są wskazówki, że należało tylko do mniejszości rodzaju ludzkiego. Na olbrzymiej większości powierzchni naszej planety ludożerstwo nigdy nie było znane, nie można go tedy uważać za powszechny spodek drabiny etycznej.

---

[1] Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe*. Deutsch von Leopold Katscher. Leipzig 1907 T. I, s. 230—232.

[2] tamże s. 233.

[3] Władysław Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*. Starożytność i wieki średnie. Kraków 1930-32 s. 173.

A czy wszędzie jest postęp? Owa nieustająca ciągłość postępu, który „być musi", jakby automatyczny i nieuchronny, niesiony samą siłą czasu, jest pomyłką, obecnie słusznie zaliczoną pomiędzy przesądy. Postęp zawsze być może, lecz nigdy nie musi, a również może zachodzić cofnięcie, upadek. Okazów cofnięcia nie trzeba szukać daleko. Czyż w całej Europie nie narzeka się na „powojenny" upadek obyczajów? A bolszewicka Rosja, urągająca wszelkiej etyce? W samym polskim piśmiennictwie ileż o tym wspomnień, od których krew mrozi się w żyłach. Lecz poprzestańmy na świadectwie rosyjskim, i to od najspokojniejszego widza. Sam fakt zagrzebywania żywcem potwierdza nam jeden z władyków „żywej cerkwi", a na każdym kroku objawia się bestialstwo sprzężone ze zwierzęcą głupotą; bo oto zabijano tam ludzi za to tylko, że używali prześcieradła, bo to „po burżujsku"; a w zakładzie ginekologicznym nie pozwalano położnicom używać własnej czystej bielizny, bo to „przesąd burżujski"; obchodzono się zaś z pacjentkami w taki sposób, iż człowiek najzimniejszej krwi i z nikczemnościami najbardziej obyty musi uznać, co cicha, spokojna, spragniona tylko cichego domu i spokojnej pracy młoda Rosjanka zmuszoną była powiedzieć o nich: „Nie! nie! to nie są ani nawet zwierzęta! Byłoby to niesłychaną obrazą dla najokrutniejszego ze wszystkich zwierząt, dla najbardziej krwiożerczego, czy najbardziej podstępnego i najtchórzliwszego gdyby je porównywać z jakimś komunistą!"[1] Gdzież więc podział się postęp?

I co do owej drabiny od ludożerstwa do towarzystw ubezpieczeń, trzeba zrobić zastrzeżenie: trzebaby mianowicie odnaleść całą tę drabinę gdzieś na jednym miejscu. Cóż z tego, że w zestawieniu z etyką labradorskich Eskimosów wyżej od nich stoją w moralności afrykańscy Pigmejczycy, jeszcze wyżej

---

[1] Aleksandra Rachmanowa, *Studenten, Liebe, Tscheka und Tod. Tagebuch einer russischen Studentin.* VII Auflage, 21 — 25 Tausend. Salzburg s. a. (die erste Auflage erschien im October 1931). T. II, s. 96, 176, 302 i wiele innych miejsc.

mieszkańcy oaz saharskich, i jeszcze wyżej Jakuci itd. itd., aż po dalszych szczeblach doszłoby się poziomu moralności w jakim szwajcarskim kantonie; cóż z tego, skoro te rozmaite szczeble nie wszędzie się znajdą? Gdybyż można było taką drabinę etyczną, naukowo ustaloną, przykładać wszędzie jednakowo i oznaczyć, do jakiego szczebla wspięto się w danym społeczeństwie, w danym czasie i w danym kraju — ale nie! Każdy lud ma swoją taką drabinę, odmienną od innych; od jednych całkiem różną, od drugich tylko w szczegółach, lecz bądź co bądź odmienną.

Czy istnieje powszechna historia moralności, skoro nie może być stałego schematu na jej postęp? Powoływanie się na przykłady, z których każdy czerpany z innej strony świata, nie dowiedzie w dziedzinie etyki niczego. Postęp musi być wykazany na tym samym miejscu.

Sam też „spodek" drabiny trzeba za każdym razem osobno wybadać, określić go oddzielnie dla każdego kraju i ludu. Zaczynano od początków rozmaitych, a zatem drogi przebyte też nie jednakowe. Pytanie, czy nasi przodkowie byli co do moralności z początku grubymi dzikusami, może wywołać odpowiedzi najrozmaitsze.

Postęp bywa, ale jaki, to musi być dopiero badane za każdym razem osobno; może zaś badacz natrafić na kraj, w którym moralność od czasów prehistorycznych jakoś utknęła na pewnym niskim szczeblu. Np. w Chinach: „Zwyczajem o wiele powszechniejszym, niż sądzi Europa, jest porzucanie dzieci przez rodziców, gdy ich nie są w stanie wyżywić. Biedne stworzenia albo topią, albo kładą poprostu na murach miasta, gdzie je zjadają psy i nierogacizna. Uderza to tym więcej, że Chińczycy niezmiernie kochają swe dzieci, gdy zaczną chodzić i mówić. Do tego czasu jednak mają je za bezduszne zwierzęta, a gdy umrą, nie kładą do trumny, lecz grzebią owinięte w słomę". Stwierdza to znakomity Sven-Hedin, a nieco dalej dodaje taką ilustrację: „Pewna szwedzka rodzina miała starą sługę, która dziewięcioro dzieci natych-

miast po przyjściu na świat porzuciła, tak, że żadne nie utrzymało się przy życiu".[1]

Porzucanie dzieci znane jest i u narodów cywilizacji łacińskiej, lecz z ograniczonymi wielce możliwościami: nagminnie zdarza się względem dzieci nieślubnych. Ale nędza wyżera etykę i nie ma na to innej rady, jak podniesienie dobrobytu, bo to bywa walną etyki podporą.

Dzieją się rzeczy nadzwyczajne w imię zdobycia kawałka chleba. Np. zaprzedanie dorastającego, 18-letniego syna w niewolę, zdarzyło się pod koniec marca 1932 roku w Polsce niedaleko Warszawy. Chłop Pietrzykowski postanowił z nędzy sprzedać jednego ze swych synów i dokonał tego na jarmarku w Zduńskiej Woli; nabywcą stał się wieśniak ze wsi Wróblewo, a cena kupna wynosiła 50 zł od razu gotówką, a jeśli sprzedany parobczak dobrze będzie się sprawować, miał Pietrzykowski otrzymać jeszcze 20 cetnarów żyta. Policja, dowiedziawszy się o tym, przeszkodziła tranzakcji[2].

Niechaj syci się nie chełpią, bo nie wiadomo, gdzie jutro mogą nastać podobne stosunki. Ani też nie należy uważać rasy białej za moralniejszą z urodzenia. Murzyński nauczyciel, który po ogłoszeniu emancypacji przybrał nazwisko Washingtona, zapisuje w swych pamiętnikach, jako Francuzi nie górują moralnością ponad Murzynów. Zwłaszcza „pod względem prawdomówności i poczucia honoru przeciętny Francuz nie góruje nad Murzynem; w łagodności zaś i litości względem zwierząt ustępują mu z pewnością."[3]

Bywają ludy prymitywne, stale uczciwe, jakby z natury rzeczy nie mogły być złymi. Np. w Sudanie Górnym przez całe pokolenia ludzkie nie słyszy się o kradzieży,[4] gdy nato-

---

[1] Sven Hedin, *Przez pustynie Azji*. W przekładzie skróconym Wiktora Doleżala, z przedmową Juliana Ochorowicza. Warszawa 1900 s. 169.

[2] Krakowski „Głos Narodu" z 26 marca 1932; telefonat z Warszawy z daty 25 marca.

[3] Ws. 144.

[4] Leo Frobenius, *Das Sterbende Afrika. Die Seele eines Erdteils*. I. vollstaendige Auflage. Frankfurt a/M. 1928 s. 169.

miast Tangutowie są powszechnie znani jako rabusie i złodzieje i plądrują ze szczególnym upodobaniem swych spokojnych sąsiadów.[1] A o kanadyjskich Eskimosach powiedziano, że to „urodzeni złodzieje, kradną nawet bez potrzeby".[2] Jak tu dochodzić, czemu są tacy a owacy? którzy od czego zaczęli, którzy postąpili a którzy się cofnęli?

Zalety i wady nie koniecznie stanowią ilość trwałą w psychice osobnika czy ludu całego; zmienni jesteśmy, a zmieniamy się i na korzyść i na niekorzyść, może nam przybywać i zalet i wad; co więcej, gdy jedna zniknie, może narastać inna. Dzieją się pod tym względem największe niespodzianki u osób nawet bardzo dorosłych.

W moralności bodaj najtrudniej o postęp. Tym ciekawsze tedy dochodzenie tej sprawy, badanie przeszkód, wykrycie warunków. Jeżeli wypadnie przyznać słuszność pesymizmowi, że w historii z reguły bywa górą gwałt i zgnilizna, tym bardziej należy tę niemoc zbadać i godzi się zadać nauce pytanie: czyż tak już źle z nami, iż nie ma sposobów, by ruszyć z bagna?

Pesymizm jest bodaj najmniej szkodliwy w sprawach moralności. Twierdził H. Delbrück, jako nie było jeszcze w chrześcijaństwie takiego stulecia, w którym by się nie narzekało na upadek obyczajów. Ależ był wyjątek! I to kiedy? Wyjątkiem była doba „oświecona", bo była pewna postępu.[3] Ta jednak właśnie doba nie przyczyniała się wcale do postępu moralności.

Uznając możliwość postępu, nie trzeba atoli mniemać,

---

[1] Sven Hedin, *Przez pustynie Azji.* s. 141.

[2] Cecylia Walewska, *W krainie grozy, strachu i cudów przyrody. Dzieje Braci Oblatów na misjach pod biegunem.* Poznań s. 18.

[3] Paul Barth, *Die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit* (Vierteljahrschrift fuer wissenschaftliche Philosophie. 23 er Jahrgang. Leipzig 1899) s. 103; tenże, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.* Erster Teil: Grundlegung und Kritischen Uibersicht. Zweite durchgesehene und sehr erweiterte Auflage. Leipzig 1915 s. 779, 780.

jakoby istniał jakiś generalny środek na postęp moralności, bez względu na czas i miejsce. Albowiem tak okresy postępu, jako też upadku, miewają niejednakowe tego przyczyny. Bieg dziejów, wystawiony pod światło zagadnień etycznych, okazałby wiele stron nowych, zgoła nieprzeczuwanych, a których roztrząsanie okaże się kiedyś jak najpożyteczniejszym życiu zbiorowemu. Ale generalnego środka na rozwój moralności nie może być tym bardziej, skoro nie istnieje etyka jedna, powszechnie od początku przyjęta.

A zatem nie ma mowy ani o jakiejkolwiek stałej kolejności poglądów etycznych, a wobec tego nie ma też żadnych prawideł powszechnych na rozwój moralności. Utopią beznadziejną jest wykrycie jakiegoś obowiązującego wzoru na początki, na rozwój lub na upadek etyki wszędzie i gdziekolwiek, bez względu na epokę i część świata. Nie ma pod tym względem żadnego stałego schematu.

Co do etyki katolickiej, ma ona stałe, niezmienne zasady, ale rozwija się przez wewnętrzną, logiczną rozbudowę. Nadto etyka musi być nie tylko abstrakcyjną, lecz stosowaną i to przede wszystkim stosowaną, bo gdyby taką nie była, nie byłoby jej w ogóle. Geneza jej w abstraktach, lecz nie przechodzi w istnienie, póki się nie zetknie z życiem praktycznym. A życie jest zmienne, nie doskonałe, lecz doskonalące się w rozwoju, z czego coraz to nowe okoliczności, sytuacje, powikłania, nieznane pokoleniu poprzedniemu, a zatem coraz więcej kwestji etycznych nowych, bo coraz więcej nowych przejawów życia, które trzeba poddać naświetleniu etycznemu. A zatem katolicka etyka wchłaniająca coraz nowsze strony życia, rozszerza swój zasięg, wyłania z siebie nowe zastosowania, czyli rozwija się także wraz z życiem. Mogłoby zaś zdarzyć się, iżby nie nadążała życiu, a wtedy pomniejsza swój zasięg i może się nawet cofać.

Tak jest, etyka Kościoła ani nawet nie jest dotychczas etyką wszystkich jego wyznawców. Nie od razu przejmują się nią dokładnie katolicy i do dnia dzisiejszego zachodzą w tym

braki dotkliwe. Społeczeństwa katolickie przyswajają sobie etykę katolicką krok po kroku. Nowo nawróceni nie od razu obejmują wszystko. Katolicy muszą czynić katolickie postępy z pokolenia w pokolenie i postępowi temu nie wolno nigdy się skończyć.

Katolicyzm niesie pomiędzy wszystkie cywilizacje cztery postulaty: małżeństwo jednożenne—dożywotnie, zniesienie msty, szacunek dla pracy fizycznej (zaczym dążenie do zniesienia niewolnictwa), wreszcie niezawisłość Kościoła od władzy świeckiej. O historycznym znaczeniu tych postulatów pisałem w poprzedniej książce.[1] Tu zwrócę uwagę, jak żaden z nich nie uskutecznia się szybko. Msta trwała w nawróconej Europie bardzo jeszcze długo, chociaż pod innymi postaciami, przemycana niejako. Pośród rycerstwa odbywały się krwawe zwady gromadne, wojenki prywatne niejako, lokalne walki wielmoża z wielmożą, rodu z rodem, osady z osadą. Na przełomie wieków X i XI mnisi burgundzcy obmyślili nowy sposób opanowania tego nieustannego stanu wojennego. Licząc się z możliwościami i niemożliwościami swej epoki, wymagali tylko, by nie dobywać broni od środy wieczorem do poranku w poniedziałek, tudzież w każde święto, w wigilie święta i w oktawę. W r. 1041 przyłączyło się do tej akcji już całe duchowieństwo francuskie, po czym zaczął się pochód tej idei na inne kraje chrześcijańskie. Treuga Dei — boży rozejm — rozszerzyła się następnie na cały adwent i cały post wielki, a wreszcie pozyskano też władze świeckie. Nastąpiło (po długim czasie) tępienie krwawych zwad w imię zwierzchnictwa państwowego i państwowego wymiaru sprawiedliwości, co stopniowo doprowadziło w końcu pod koniec XV wieku do proklamowania powszechnego bezpieczeństwa publicznego (w Niemczech Landfrieden).

Podobnież zajmowało całe okresy przeprowadzenie ścisłej monogamii i stopniowe znoszenie niewolnictwa. Postęp moralności idzie... opornie.

---

[1] *O wielości cywilizacyj*. Gebethner i Wolff. Kraków 1935.

Np. w ciągu wieku XIX ileż moralnych skutków wydało równouprawnienie kobiet w kodeksach cywilnych, ile towarzystwa ubezpieczeń, międzynarodowy „Czerwony Krzyż“ itp. Ale obok tego wszystkiego kwitnie ciągle handel kobietami. Bądź co bądź jest mniej źle, niż bywało, przynajmniej o ile chodzi o wagę grzechów dawnych, lecz ileż powstało grzechów nowych. Nowe czasy, nowe stosunki wywołują niemało nowych powikłań etycznych.

Największe etyki powikłanie wynika z mieszanek cywilizacyjnych. Wiemy, jako każda cywilizacja ma swą etykę (łacińska katolicką). W pięciu cywilizacjach (chińska, bramińska, turańska, arabska, bizantyńska) zachodzi rozbieżność etyki w życiu prywatnym a publicznym; tylko bowiem łacińska cywilizacja wymaga etyki także w publicznym życiu.

Chińska cywilizacja, uznając cesarza (czy obecnie „prezydenta”) patriarchą nad całym społeczeństwem, niby w zasadzie tak konserwatywna, przyznaje władcy prawo zarządzania choćby najgłębszych zmian, wprost prawo robienia rewolucji. W bramińskiej cywilizacji maharadża musi stosować się do swego doradcy, znawcy sakralizmu, w sprawach kultu, a poza tym posiada władzę despotyczną. Szeik arabski łączy despotyczną władzę świecką z prawem interpretowania koranu. Turańska zaś cywilizacja wyprowadza całe życie publiczne z władzy obozowej i jest ono zasadniczo bezetyczne. W bramińskiej etyka nie wysuwa się poza przepisy formalistyczne sakralne i istnieje możność zrzucenia z siebie każdej chwili wszelkich obowiązków. Żydowska zaś cywilizacja wytworzyła trzy etyki: jedna jest na Palestynę dla swoich, druga dla swoich w golusie i trzecia dla gojów.

Wobec tego mnóstwo spraw traktuje się w każdej cywilizacji odmiennie ze stanowiska etycznego.

Zastanawiając się nad rozmaitością etyk, widzimy tym jaśniej, że nie ma syntez pomiędzy cywilizacjami (mogą zajść zaledwie między kulturami tej samej cywilizacji). Wystąpiłem z tym twierdzeniem wbrew wszystkim uczonym, podobnież jak zarzuciłem matriarchat i totemistyczność. Sam Ferrero stał się

wyrazicielem powszechnie od czasów Micheleta (berlińskiego) przyjętego mniemania, jako zmierzamy ku jednej powszechnej cywilizacji, wspólnej światu całemu. Otóż ta „wszechświatowa cywilizacja, która jutro nad ludzkością zapanuje",[1] to fikcja. Jakżeż może nastąpić synteza odmiennych ustrojów życia zbiorowego? A dociekania etyczne utwierdziły mię tym mocniej w tym przekonaniu negatywnym. Gdyby mogła zachodzić synteza cywilizacji, natenczas musiałaby nastać synteza etyk, tj. synteza odmiennych poglądów na to, co dobre a złe, co wzniosłe a nikczemne. Czy może będziemy obliczać wypadkową na równoległoboku sił, jak w fizyce? niechże kto wpierw spróbuje ułożyć taki równoległobok etyczny! Na razie każdej etyce musimy przyznać odmienność kierunku.

Łacińska cywilizacja jest dziełem samego Kościoła, który ocalił zarazem z ginącej cywilizacji rzymskiej wszystko, co dało się pogodzić z chrześcijaństwem. To, co Ferrero zowie „syntezą ducha greckiego, rzymskiego i chrześcijańskiego", można nazwać krótko cywilizacją łacińską, bez obawy nieporozumienia. Myli się atoli ten uczony, mniemając, jako te trzy „duchy" mogą dziś jeszcze współzawodniczyć, „ścierać się";[2] boć jeżeli zachodzi jakieś „ścieranie się" z „duchem chrześcijaństwa", nastaje widocznie jakieś przechylanie się poza chrześcijaństwo, a zatem także poza cywilizację łacińską. A chodzi zazwyczaj o tę jej cechę, że stawia ona siły duchowe ponad fizyczne, a w pewnych razach wymaga nawet, żeby się sprzeciwić sile fizycznej w imię duchowej.

Skoro zaś najwyższe prawo historii brzmi: nie można być cywilizowanym na dwa sposoby, a zatem cała etyka pewnego zrzeszenia musi również być czerpana z jednej i tej samej cywilizacji. A gdyby etyka nie miała wytkniętego wyraźnie kierunku rozwoju -- jakiż postęp bez kierunku? Niemożliwość. Postęp moralności wymaga przeto decyzji, do jakiej

---

[1] Guglielmo Ferrero, *Jedność świata*. Autoryzowany przekład z V wydania Stan. Dembińskiego. Warszawa 1929 s. 12.

[2] Tamże, s. 145, 157.

należy się cywilizacji, jaką uznaje się etykę. Inaczej nieuchronnym będzie chaos moralny i w końcu zobojętnienie na moralność.

Nie rozumiejąc zasady różnic cywilizacyjnych, liczyli uczeni często na dobroczynne skutki wzajemnych wpływów, sądząc, jako „w miarę postępu kultury duchowej" mnożą się „łączniki" naukowe, artystyczne, filantropijne, nawet religijne, z czego dobroczynne skutki „ku wielkości i ku powszechnemu ładowi".[1] Dodam, że pod jednym warunkiem: żeby te wpływy wzajemne wyłaniały się z rozmaitych kultur tej samej cywilizacji; inaczej mieszanka cywilizacyjna mechaniczna, bo innej być nie może — poprowadzi ku pogrzebaniu wszelkiej wielkości i ku zniszczeniu wszelkiego ładu.

W takiej mieszance najcięższa właśnie przeszkoda do rozwoju etyki katolickiej, a zatem do rozwoju wyższego cywilizacji łacińskiej. Od czasów reformacji wysuwają się wykluczające się nawzajem systemy etyczne. Do różniczkowania się cywilizacyjnego etyk przybyła w ostatnich dwóch stuleciach etyka sztuczna, głosząca niezawisłość od religii, zwąca się autonomiczną, podająca się fałszywie za rzekomy ciąg dalszy etyki naturalnej. Dzięki tej nowości wytworzył się w Europie istny galimatias etyczny, który możnaby określić, że „co głowa, to etyka" i skutkiem tego także „co głowa, to rozum". Mamy w całej Europie wszędzie po dwie cywilizacje: łacińską i żydowską, w Niemczech nadto bizantyńską, również w Polsce; skoro każda ze związanych z cywilizacjami etyk może być religijną, lub „autonomiczną", tj. antyreligijną, a zatem jest już etyk sześć, do czego dodać należy jeszcze siódmą, turańską bezetyczność w Rosji i Polsce. Jakżeż tedy dążyć do jednego celu? Rozmaite etyki wiodą ludzi rozmaitymi szlakami, z czego rozwichrzenie życia zbiorowego. Toteż od anarchii etycznej wre koło nas. Piętrzą się łamigłówki etyczne i robi się z tego istny zator cywilizacyjny. Przybywa nam coraz więcej wątpliwości i często nie tylko nie wiemy, co dobre,

[1] Witold Rubczyński, *Zarys etyki*. Kraków 1916 s. 284, 310.

a złe, ale ani nawet co korzystne a szkodliwe. Pokpiliśmy nie tylko w kategoriach duchowych, ale nawet w materialnych. W samym gospodarstwie społecznym zabrnęliśmy w położenie jakoś bez wyjścia.

Z ekonomią społeczną (zwaną także polityczną) etyka sąsiaduje o ścianę. Udowodniłem gdzie indziej, jako etyka wytwarza ekonomię, więc tu nie będę się powtarzać. Ile zapatrywań etycznych na własność, na pracę i na dorobek, tyle systemów gospodarstwa społecznego. Mamy na ziemi systemy tak sobie przeciwne, iż wykluczają się wzajemnie. Gdy każdy z nich panuje gdzie indziej, może być wszystko w porządku; ale czy może być porządku cokolwiek, gdy sprzeczne systemy chcą panować w tym samym kraju, np. równocześnie solidaryzm i „walka klas"? Każdy z tych kierunków powołuje do życia inne instytucje, jedne do lasa, drugie do sasa. Co za gmatwanina stosunków ekonomicznych, gdy równocześnie rozwijają się i pielęgnowanie własności osobistej i komunizm (którego socjalizm jest pierwszą połową)!

To i tamto nie da się zmieścić razem w jakiejś wspólnej etyce, a zatem popada się w kłębowisko i w rozgardiasz etyczny taki, aż w końcu nieznaczna tylko cząstka społeczeństwa ceni moralność i dba o nią. U ogółu moralność marnieje wśród wątpliwości, co dobre a co złe; pozostają mu tylko kryteria korzyści i straty.

Walka klas bywała w historii, lecz tylko czasem i nigdy nie trwała długo, bo gdyby trwała gdziekolwiek naprawdę dłużej, byłaby musiała rozmieść to społeczeństwo na strzępy; nie pozostałby tam kamień na kamieniu, rozprzęgłyby się wszelkie stosunki. Biada krajowi, gdzie ona w ogóle się zjawi, a cóż dopiero, gdyby miała stanowić oś rzeczy!

Odrębne kierunki ekonomiczne wytwarzają odmienne instytucje. Czyż mogą być również dobrze na miejscu instytucje z kierunku własności indywidualnej i komunistyczne? Czy może być równocześnie i to i tamto jednako trafną dla danego społeczeństwa metodą? Dobrze powiedział Le Bon: „Los narodu zależy od jego charakteru, a instytucje nie bę-

dące wypływem tegoż charakteru, są tylko przejściową maskaradą, w dodatku w pożyczanym stroju".[1]

To pewna, że dążenie do dobrobytu (w uczciwy sposób) stanowi bezwarunkowo obowiązek moralności, a tyczy to i osoby i społeczeństwa; zawinilibyśmy grubo przeciw etyce, gdybyśmy nie dbali o dobrobyt ogółu. Już Goethe wiedział doskonale, jako wykształcenie bez niezawisłości materialnej wiedzie do niezadowolenia. Dbałość o dobrobyt nie jest bynajmniej czymś niższym od dbałości o oświatę.

Etyka zobowiązuje oczywiście do pieczy dobra publicznego, tj. do troski o dobro bliźnich w każdym dziale życia. Licha to etyka, żeby nie czynić nic złego, ale też zgoła nie działać dla dobra powszechnego. Albowiem uczciwość — to niedopuszczanie zła na długość własnej ręki. Wszystko, co dobrego da się urzeczywistnić, winno stanowić przedmiot naszych dążeń. Dobrze to wyraził Boutroux: „Selon la conscience morale le bien possible est obligatoire".[2] Należy nie tylko być dobrym, lecz także walczyć o dobro. Wielkim obowiązkiem jest walka ze złem, zwłaszcza dla katolika w imię urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi. Czyli po prostu: każdy obowiązany jest do pewnego udziału w życiu publicznym, w sposób stosowny do swych zdolności i możliwości, wynikających z okoliczności swego życia. Na busolę wystarczy etyka. Gdyby oprzeć na niej życie publiczne, nie byłoby „kryzysu" w żadnej a żadnej dziedzinie życia.

„Od etyki zależy zapał, gorliwość, poświęcenie, wiara w dobroć, a choćby tylko we właściwość, w trafność czynu, a bez tych walorów nie da się zorganizować żadna społeczność, ani nawet hordy nie uda się utrzymać w gromadzie przez czas dłuższy bez tych przymiotów, choćby w najgrubszej postaci".

---

[1] Gustave Le Bon, *Psychologia tłumu*. Autoryzowany przekład z 36 wyd. francuskiego Bol. Kaprockiego. Lwów 1930 s. 77.

[2] Emile Boutroux, *De la contingeance des lois de la nature*. Sixième édition. Paris 1908 s. 151.

„Nie może więc wykształcić się Ethos należycie tam, gdzie zachodzą dwie etyki i wzajemnie sobie zawadzają; dlatego to silne Ethos możebne jest tylko przy ścisłym, bezwzględnym przeprowadzeniu jednolitości cywilizacyjnej".[1]

Od prawa dziejowego, że nie można być cywilizowanym na dwa sposoby, nie ma wyjątku. Tyczy to zrzeszeń dużych jeszcze bardziej, niż drobnych, państwa jeszcze bardziej niż rodziny. Państwo, chcące być cywilizowanym na dwa sposoby, skończy na stanie acywilizacyjnym.

Powiedziano przed półtora tysiącem lat: quid sunt civitates remota iustitia, nisi magna latrocinia? (św. Augustyn) Państwo musi trzymać się etyki, bo inaczej stanie się obojętnem własnym obywatelom, jako latrocinium (jak to stało się w Rosji). Poprawa państwa, rozwój jego, doskonalenie jego walorów — to umoralnianie go. Tego zaś można dokonywać tylko w koleinach jednej etyki. Państwo, które by uprawiało coraz to inną etykę, wykrzywi wszystkie swe spoidła i zawiśnie na łasce losu.

Albowiem moralność jest jakby krótszym końcem dźwigni dwuramiennej, a bardzo nierównoramiennej; wszelkie poruszenie na końcu krótkim wywołuje całe obszary w łuku końca dłuższego. Każde — ale — to każde — uchybienie etyce osłabia siłę państwa i zaburza jego składniki; stałe lekceważenie zasad moralnych musi doprowadzić do rozsadzenia państwa z wewnątrz, choćby nawet nie było wystawione na niebezpieczeństwa zewnętrzne. Ale też silna moralność stęża wszystkie składniki państwa (armii bynajmniej nie wyjmując), a powszechny postęp w wykształceniu etycznym mógłby — a raczej musiałby — renovare faciem terrae.

Może więc wreszcie i państwo zacznie być oglądane ze stanowiska moralności?

Jeden z najwybitniejszych współczesnych myślicieli niemieckich twierdzi, że moralność nie stanowi odrębnego czynnika bytu, lecz tylko formę życia, która może mieć lub nie mieć

---

[1] *Polskie Logos i Ethos.* I. s. 160.

znaczenia we wszystkich życia dziedzinach.[1] Od naszej woli zależy, czy powołamy etykę do budowy naszych zrzeszeń, czy też ją wykluczymy, ale następstwa decyzji nie będą się stosować do naszych życzeń. Aut — aut.

A w sprawach publicznych etyka jest jeszcze potrzebniejsza, niż w prywatnych. Musi też być w publicznych znacznie surowsza. Nawet nie ma w nich przedawnienia, ani nawet z tytułu śmierci. Tylko w sprawach prywatnych de mortuis nil, nisi bene; gdybyśmy to stosowali do publicznych — nie godziłoby się uprawiać historii. Ten przykład surowości zwiększonej, wielce zwiększonej, winien stanowić regułę, a surowość historyczna musi obejmować nie tylko zmarłych.

Czyż w państwie należącym do cywilizacji łacińskiej można uprawiać w życiu publicznym etykę inną, jak katolicką? Znów zachodzi tu groźne aut aut. Czyż tedy mógłby Kościół nie towarzyszyć życiu publicznemu? Przede wszystkim zaś rugować musimy z umysłów dziwny przesąd, jakoby życie publiczne nie mogło kierować się etyką, właściwą życiu prywatnemu. Albowiem „katolicki obywatel, robotnik, urzędnik, oficer, żołnierz, poseł, senator, członek rządu, nie może mieć dwu sumień, katolickiego dla życia prywatnego, a niekatolickiego dla spraw publicznych".[2]

Dopóki nie wynajdzie się środka na to, żeby państwo mogło kwitnąć w rozmaitych etykach równocześnie i nie zatracać kultury czynu w galimatiasie kierunków, dopóty antypaństwową jest dla Polski wszelka czynność państwowa, niezgodna z cywilizacją łacińską. Tak brzmi prawda historyczna.

To też problem moralności państwa musi z natury rzeczy stanowić ciągły przedmiot roztrząsań w studium poświęconym postępowi moralności. Dlatego dobrze będzie porozumieć się zaraz na początku co do pewnego szczegółu nomenklatury.

---

[1] Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persoenlichkeit.* Sechste Auflage. Halle 1927 s. 279.

[2] Prymas August Kardynał Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego.* Płock 1932 s. 33.

Do języka gazeciarskiego ostatnich lat wkradł się ciężki błąd, iż wyrazy „państwo" a „państwowość" uważa się za synonimy. Mniemanie mylne, bo „państwowość" znaczy po polsku: urządzenia państwowe. To samo państwo może istnieć w różnych czasach z rozmaitymi państwowościami. Najdroższe sercom państwo może posiadać państwowość najgorszego rodzaju, wzbudzającą nawet wstręt. A zatem będąc najwierniejszym i to gorliwym obywatelem danego państwa, można walczyć w danym razie z jego państwowością. Najlepsi obywatele mogą zarzekać się państwowości w danym państwie i pragnąć jej zmiany. Jest to straszne i arcyniemoralne bałamuctwo, jakoby walka z jakąś państwowością mieściła w sobie niechęć do państwa. Rozumowanie takie, z rozumem niezgodne, może stać się zarodkiem całego pasma czynów dla państwa coraz szkodliwszych, gdyż od rozumu politycznego coraz odleglejszych, a i moralności publicznej wyrządzających coraz więcej szkód. Przyczyni się tedy do postępu moralności w jakiejś cząstce każdy, kto będzie zwracał uwagę na odmienne znaczenie tych dwóch wyrazów.

ROZDZIAŁ II

Generalia etyk.

Przechodząc do analizy szczegółowej problemu o postęp moralności, ażeby zbadać bliżej jego czynniki składowe, zacznę od pytania, czy da się z wielości etyk wyłuszczyć coś im wszystkim wspólnego. Sprawa wydaje mi się zawilszą, niż dotychczas ją przedstawiano, a doszedłem do wyników negatywnych. Tym bardziej przeto należy rozważyć całą argumentację tych, którzy twierdzą, jako istnieje taka etyka ogólna. Zdaje mi się, jako w tym wypadku lepiej będzie przyjąć słownictwo filozofii niemieckiej: idziemy na poszukiwanie „etyki jako takiej." Trzeba tedy wyłuszczyć z rozmaitych etyk to, co zachodzi w każdej z nich, dawniej czy obecnie i co na przyszłość będzie musiało pozostać, gdyż tkwi w samym przedmiocie „jako takim", bez względu na rodzaj i szczebel cywilizacji.

Chodzi o to, czy etyki nie posiadają jakiego wspólnego rusztowania. Czy nie natrafimy na pewne linie, takie jak w geometrii analitycznej, pozwalające oznaczać położenie w jakiejkolwiek przestrzeni; czy etyka nie posiada może także swoich rzędnych? Byłyby to jej generalia.

Trzeba by na nich poprzestać, gdyby okazała się pomyłką „jedność etyczna ludzkości", na którą winny składać się fakty, a nie pojęcia tylko same, w których umieścić się dają fakty nawet biegunowo przeciwne. Sądziłbym, że w imię postępu nauki moralności należy starannie odróżniać fakty od pojęć;

pomieszanie tych dwu kategoryj zatarasowuje bowiem drogę do tego postępu.

Wielu uczonych powoływało się i powołuje na to, że mimo wszelkich różnic, jednak pewne czyny uważane są za chwalebne, inne zaś za naganne jednakowo na wszystkich szczeblach drabiny etycznej, „od dzikiego aż do świętego"[1] i że to stanowi ów trzon moralności, świadczący o moralnej jednolitości wszystkiej ludności świata—jak to nazwał ks. Cathrein: Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Ja jednak wątpię, czy można wykazać istnienie trzonu etyki poza granicami utylitarnego rozsądku. Być może, że poszukiwania „jedności etycznej" przyczyniają się pośrednio do wykazania, jako wszędzie świta jakieś, choćby niejasne, pojęcie Boga Jedynego i przekonanie o nieśmiertelności duszy; być może, że i moje „generalia etyki" upoważnią do tegoż wnioskowania. Ale to sprawa ściśle teologiczna, z której nie da się snuć wniosków dotyczących wprost etyki. Miejmy też na uwadze całkowitą areligijność cywilizacji chińskiej.

Głoszący jedność etyczną okazują nam atoli ów trzon etyczny ogólnoludzki nader wątły. Z całego ich rozumowania, zazwyczaj rozwlekłego, zanurzanego w powodzi wywodów pośrednich, zdołałem wyłowić zaledwie cztery etyczne fakty.

Pierwszym faktem powszechne potępienie kradzieży; lecz czyż do wyjaśnienia tego nie wystarczy prosty rozsądek? Trudno, żeby gdzieś wychwalano tego, kto wyrządza szkodę. Fakt ten świadczy natomiast o powszechności własności osobistej.

Drugim faktem powszechne potępienie cudzołóstwa; ale jest to tylko szczegółowe zastosowanie normy poprzedniej, gdyż żona stanowiła i stanowi jeszcze dziś w znacznej części globu własność mężowską. Bezwzględnie wszędzie stanowiły dzieci własność ojca i stanowią ją dotychczas w olbrzymich odłamach rodzaju ludzkiego; nikt nie chciałby żywić dzieci,

---

[1] Victor Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit.* T. I. s. 13.

do których można by mu zakwestionować prawo własności. Pojęcie czystego łoża wyrobiło się z tego właśnie. Sprawa godna jest badania z nowego punktu obserwacyjnego. Trzeba by zrejestrować ludy niechrześcijańskie, które czczą dziewictwo i przekonać się, czy nie u nich właśnie doszło się do postulatu czystości łoża, już bez względu na związane z tym kwestie własności. Zdaje mi się, że tu może zachodzić taki związek, a w takim razie potępienie cudzołóstwa stanowiło by istotnie drugi fakt z „trzonu", fakt samoistny.

Potępienie powszechne zdrady swego zrzeszenia stanowi natomiast prostą sprawę o wyrządzanie szkody i tłumaczy się dostatecznie utylitarnym rozsądkiem. Nie mogło by być inaczej. Czy zaś zdrajcami gardzą wszędzie nawet ci, którzy z nich korzystają, to pewnym nie jest, i to wymaga wyższego rozwoju etycznego. Odróżnić zaś należy pogardę od nieufności i niechęci, wywoływanych przez sam rozsądek, że zdrajca może zdradzić ponownie, a w przeciwnym kierunku.

Czwartym faktem trzonu jedności etycznej ma być to, że wszędzie nakazuje się czcić rodziców i starszych. Gdy atoli policzymy się z tym, że cały świat przechodził przez ustrój rodowy, a większość świata tkwi w nim dotychczas i że starosta rodowy jest właścicielem swych potomnych i wszelkiego ich mienia, cześć owa wyjaśni się zawisłością i w ogóle dyscypliną ustroju; nie bardzo nadaje się przeto do tego, by w niej dopatrywać się momentów etycznych. Dopiero po emancypacji rodziny cześć starszych staje się prawdziwie etyczną, a cześć rodziców—w naszym rozumieniu tego wyrażenia—uznać można za fakt etyczny dopiero po dokonaniu wynalazku pełnoletności osobistej i rzeczowej i po zaprowadzeniu prawnym tej pełnoletności. W ustroju rodowym syn nigdy pełnoletnim nie jest, póki ojciec żyje; jakżeż można nie liczyć się z tą okolicznością? Tam dopiero rodzice bywają naprawdę czczeni, gdzie synowie od rodziców nie są zależnymi, gdzie nie mają żadnych utylitarnych przyczyn okazywać im cześć. Te okoliczności zachodzą zaś dopiero na tak wysokim szczeblu cywilizacyjnym i po tak długim etycznym rozwoju, iż fakt

ten nie zda się na nic w przeglądzie rzeczy „od dzikiego aż do świętego".

I oto cały zapas faktów, jakimi operuje „jedność etyczna". Wszystkie tłumaczą się utylitarnie, a nie było by przesady, gdyby je odnieść wszystkie do obrony własności.

Nie rozporządzając faktami, szukajmy form, ażeby dojść do pojęć. Zbliżył się do właściwej drogi już przed laty 15 Florian Znaniecki: „Przy całej różnorodności i zmienności treści życia moralnego, znanej nam z badań etnograficznych i historycznych, istnieją jednak pewne formy powszechne i stałe, w których ta treść się zawiera; istnieją pewne ogólne zasady, którym podlega wszelka moralność... Tak samo, jak logika poznania bada formalną stronę twórczości teoretycznej, budującej systemy wiedzy — odrębna logika moralności, umiejętność filozoficzna, badać może i powinna formalną stronę twórczości, budującej systemy moralne".[1]

Zróbmy krok dalej, ku większej dokładności, a co ułatwią nam studia nie filozoficzne, lecz (w tym wypadku) historyczne: wstawmy na miejsce „form" ściślejsze tych form określenie i powiedzmy: pojęcia. Tak jest. Istnieją pewne pojęcia, stanowiące generalia etyk.

Są to pojęcia następujące: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy. Gdy się zna tych siedem rzędnych, można określić rodzaj i szczebel etyki.

Znamiennym jest, że nie należy do tego szeregu kwestia prawdomówności, o którą długo kruszono kopie. Okazało się atoli, że bywa rozmaicie. Np. na obszarze Indyj stwierdzono ją u górali Malerów (po angielsku Hillmen) i w Radźmohalu, gdy tymczasem sami Hindusi są wielce kłamliwi.[2] Turek nie

---

[1] Florian Znaniecki, *Wstęp do socjologii.* Poznań 1922 s. 1.

[2] Gustave Le Bon, *Les civilisations de l'Inde. Nouvelle édition.* Paris 1900 s. 110, 178, 189.

kłamie, a kradzież jest w Anatolii nieznana;[1] przeciwnie u Malgaszów.[2]

U Westermarcka znajduje się istny skarbczyk wiadomości do tej ciekawej sprawy, na 26 stronach bitego druku. Okazuje się, jako jedni potępiają kłamstwo zawsze i bezwzględnie, drudzy wcale nie zawsze, a jeszcze innym jest ta rzecz obojętna. Podobnych trojakości znalazło by się niemało, a jednak nie można przystać generalnie na wniosek Westermarcka, że „stanowisko w danej sprawie, wykluczane przez jeden lud jako niesłuszne, bywa uważane przez inne ludy za coś chwalebnego, a nawet obowiązkowego, gdy tymczasem jeszcze inni zachowują wobec tej sprawy obojętność".[3] Jak czasem. Np. nigdzie nie natrafiono na zachwalanie kłamstwa, a co dopiero wyliczyliśmy cztery fakty, co do których panuje jednomyślność wszędzie. Ważną dla nas jest okoliczność, jako jednomyślność ta urywa się od razu na kresach grubego utylitaryzmu, widocznego każdemu bezpośrednio; sprawa prawdomówności a kłamstwa, już bardziej skomplikowana i nie nasuwająca utylitaryzmu bezpośrednio, wywołuje już sądy rozmaite.

Po tej uwadze dokonajmy przeglądu naszych siedmiu „rzędnych". Zaczynamy od pojęcia obowiązku, w które zbrojna jest wszelka etyka. W filozofii zajmował obowiązek z biegiem wieków stanowisko coraz wyższe w układzie filozoficznym, aż wreszcie Kant wyprowadził całą ideę Dobra z poczucia obowiązku i obwieścił swój „imperatyw kategoryczny" z formułą: Spełń obowiązek, cokolwiek by się działo.

Stosunek do obowiązku może być rozmaity. Są obowiązki bezwarunkowe, ale są też warunkowe; są dziedziczne i osobiste; powszechne i stanowe, zawodowe. Bywają też bardzo rozmaitej natury: braminizm i judaizm nakładają istne sterty obowiązków sakralnych formalistycznych, z czego bywają

---

[1] Jan Rostafiński, *Autem i arbą przez Anatolię*. Warszawa 1927 s. 77.

[2] *Listy* O. Jana Beyzyma, T. J. s. 234.

[3] Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe*. Deutsch von Leopold Katscher. Leipzig 1907 s. 58—84, 587.

zwały grzechów, zwłaszcza „nieczystości" (otrzeć się o pariasa, dotknąć słoniny itp.). Obok zaś obowiązków stałych, ciążących zawsze, istnieje mnóstwo czasowych, a jest ich tym więcej, im wyższy szczebel rozwoju. Czasowość obowiązku daną bywa nieraz przez samą naturę rzeczy, a przybywa ich w miarę komplikowania się życia zbiorowego. Najrozmaitszego rodzaju umowy dostarczają w tej dziedzinie przykładów tym więcej, im żywsze tętno życia zbiorowego; dlatego też najwięcej dla nich pola w cywilizacji łacińskiej. Powaga umowy wzrasta ze wzrostem cywilizacji i pociąga za sobą doniosłe następstwa w jurisprudencji; tu np. źródło tezy, jako ustawa nie może działać wstecz. Oczywiście, bo inaczej można byłoby kuć ustawy przekreślające umowy. To się zdarza tylko w cywilizacjach upadających.

Szczególny obowiązek istnieje w cywilizacjach bramińskiej, żydowskiej i chińskiej: obowiązek spłodzenia syna. Wiedzie to oczywiście do rozmaitych licencji w prawie małżeńskim, a w Chinach doszło do tego, że choć prawych małżonek wolno mieć dwie tylko, jednakże obok tego wolno każdemu trzymać jawnie dowolną ilość konkubin. Bywają więc obowiązki, torujące drogę niemoralności w rozumieniu innej cywilizacji.

Surowość w przestrzeganiu obowiązków jest w każdej cywilizacji zależna od szczebla społecznego. Nauka katolicka głosi, że im wyższy szczebel, tym więcej obowiązków i tym surowsze ich przestrzeganie, gdy tymczasem braminizm trzyma się prawidła wręcz przeciwnego.

W łacińskiej cywilizacji obowiązek raz na siebie wzięty, czy też przypadający komu z natury stosunków, nie może być zawisłym od tego, czy brzemię jego słodkie czy cierpkie. Tyczy się to zwłaszcza stosunków życia zbiorowego, których nie można puszczać na los trafu, czy się komuś nie odechce robić, co do niego należy. Żaden też obowiązek zobowiązanego nie może być motywowany jego szczęściem lub nieszczęściem.

W przeciwieństwie do tego cywilizacja bramińska zezwala na zrzucenie z siebie wszelkich obowiązków, jeśli porzuca się zarazem całe życie światowe, ażeby poświęcić się zupełnie zbożnym medytacjom gdzieś w obcym zakątku i to w stanie żebraczym. Jest to tedy sakralne porzucenie obowiązków. W takim razie wolno nawet porzucić żonę i dzieci, nie dbając wcale o zaopatrzenie ich.

W tym punkcie etyki rozszedł się z braminizmem buddyzm. Sam Budda, z braminizmu wyszedłszy, rozpoczął swój zawód od porzucenia rodziny (bogatej zresztą, bo książęcej), ale potem zwyczaju tego do swej nauki nie przyjął—i buddyście w ogóle nie wolno zrzucać z siebie obowiązków. W braminizmie zaś wszystkie obowiązki są czasowe, na czas nieoznaczony, bo można się od nich zwolnić kiedykolwiek, doraźnie. Wobec tego sama podstawa etyki jest niepewna, nader ruchoma i niczym nie ubezpieczona, zwłaszcza, że nagłe powołanie do medytacji na odludziu może służyć za pokrywkę do rozmaitych nadużyć.

Zwracałem już indziej uwagę na pewne związki braminizmu z rosyjskim prawosławiem. Dodam w tym miejscu nowe spostrzeżenie, że na Rusi średnich wieków zrzucanie obowiązków było znane. Raz wraz czyta się w latopisach, jak ten i ów kniaź „zrzucił krestnoje cjełowanie", tj. unieważnił i odwołał swoją przysięgę. Takich wypadków w „Połnom Sobraniu ruskich lietopisiej" setki całe. Nie miałem sposobności śledzić tej sprawy w wiekach nowszych, ale widocznie przetrwało to pojęcie „etyczne" i dotrwało do naszych czasów, skoro z Petersburga przywiózł je pewien Polak petersburski do Wilna, a zrzucając swój obowiązek w sposób dla sprawy publicznej wielce szkodliwy, motywował to (w najlepszej wierze, z całą naiwnością) tym, że „przecież można się zrzec obowiązku". Podobno mniemanie to, genezy bramińskiej, rozszerzyło się i gdzieindziej w Polsce.

Osobny jest dział obowiązków „względem samego siebie", znany wyłącznie cywilizacji łacińskiej, zgoła odmienny od sobkostwa, bo narzucający często znaczne brzemiona. Ten

dział etyki może rozwinąć się tam tylko, gdzie wysoko wzbił się personalizm. Ponieważ wykracza to już daleko poza nasze generalia, więc nie tutaj będziemy tę sprawę rozważać; podobnież kwestię hierarchii obowiązków odkładamy na później.

Po wiele kroć łączy się z obowiązkiem bezinteresowność, a jasne poczucie obowiązku przyznać można tylko takiemu, kto wznosi się do bezinteresowności.

W nauce o moralności odbywa się od dawien walka dwóch systemów: czy etyka opiera się na bezinteresowności, czy też geneza jej w utylitaryzmie? Monizm nauczając, jako nie istnieje nic takiego, co by nie stanowiło części przyrody i nie podlegało prawom przyrodniczym, jako przez całe życie nie mamy nigdy (ani myślą, ni uczuciem) do czynienia z niczym, co by nie było zjawiskiem przyrodniczym, przesądza tym samym istotę norm moralności; bo jakiż ma być nasz stosunek do przyrody, jeśli nie utylitarny? A już do dna utylitaryzmu dotarł socjalizm. Pod czerwonym sztandarem zeszła etyka na przygodną towarzyszkę „walki klas", zależna od „stosunku sił społecznych", a więc istna chorągiewka na dachu. Chorąży ich w świecie naukowym, Menger, autor prac o „nowym państwie" i o „nowej moralności", wyraża się w te słowa: „Ponieważ cnota znaczy tyle, co stosowanie się do stosunku sił społecznych, a zbrodnia i występek tyle, co sprzeciwianie się mu, przeto sumienie zasadzać się może jedynie tylko na bojaźni przed szkodliwymi następstwami takiego sprzeciwiania się".[1] Czyli innymi słowy: w życiu zbiorowym służy sumienie i etyka cała utrzymaniu status quo; a do czego służy tedy w życiu prywatnym? Staje się przy takim rozumowaniu na istnej równi pochyłej, aż wpadnie się w doktrynę etyki jednostkowej. Każdemu może wypaść co innego z rachuby utylitaryzmu, któremu w prywatnych stosunkach brak nawet etykiety jakiejś „dla decorum".

Do jakichże postępów może być zdolna taka etyka? Im

---

[1] Antoni Menger, *Nowa nauka o moralności.* Lwów 1907 s. 23.

ktoś mocniejszy materialnie, zdrowszy i bardziej przedsiębiorczy, im mniej krępuje się w swych przedsięwzięciach, im bezwzględniejszy (conditio sine qua non), im mocniej tratuje „niższych", tym wyżej sam sięgnie, tym większy odniesie pożytek z życia. Stare to rzeczy, a zawsze zaczynało się od pięknego decorum, od „filozofowania" jakiegoś.

Bezinteresowność przestrzega obowiązków wbrew interesom własnym, a więc bezinteresowny mniej dba o swe prawa. Przeciwko temu wystąpił w swych dawnych pracach rosyjskich Leon Petrażycki, którego naukę przyswaja się obecnie nauce polskiej z ogromnym opóźnieniem.

Petrażycki zwraca uwagę, że zachęcając w etyce do bezinteresowności, czyli jego słowy do działania bez roszczeń, zaniedbuje się równocześnie wychowania ludzi ku temu, by strzegli należycie swych słusznych praw; etyka zaś nie może być jednostronnie bezroszczeniowa, lecz należy włączyć do niej również dążność do zrealizowania wszystkiego, co się komu należy, a z tego powstaje drugi dział etyki: roszczeniowa. Stanowi ona właściwie walkę o prawo i można ją tedy wyodrębnić od etyki ścisłej. Albowiem „psychika prawna jest psychiką roszczeniową; moralna — psychiką bezroszczeniową".[1] Tak brzmi teza zasadnicza.

Pozwoliłbym sobie wstawić dwa uzupełnienia. Przede wszystkim prawo nie zawiera samych roszczeń, co przyznaje sam autor w innym miejscu tego dzieła. Wytykając, jako należy obok moralności szczepić u dzieci także „mocną i żywą psychikę prawną"... żąda „poszanowania praw cudzych, ale taksamo i własnych".[2] Lecz czyż poszanowanie cudzych zmieści się w „roszczeniowej"? Prawo traktuje również o obowiązkach względem innych, a zatem psychika prawna nie jest wyłącznie roszczeniową. Brak tu po prostu jednego sło-

---

[1] Leon Petrażycki, *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa.* Warszawa (po 1918) s. 38.

[2] Tamże, s. 86.

wa, mianowicie wyrazu: „także". Któż się nie zgodzi z tym, że psychika prawna może być bezroszczeniowa, ale bywa także roszczeniowa?

Z tą poprawką nie odmówimy słuszności takiej uwadze prof. Petrażyckiego: „Zapewne, psychika moralna, bezroszczeniowa, jest wzniosła i idealna, ale dla normalnego i zdrowego rozwoju charakterów potrzeba jeszcze drugiej psychiki: roszczeniowej, prawnej. I ją należy wielce cenić i szanować w życiu indywidualnym i społecznym".[1]

Można wątpić, czy dobrze było by pielęgnować w młodzieży tę psychikę prawną, gdyby ona była wyłącznie roszczeniowa. Ludzie lubujący się w roszczeniach gotowi wysnuwać wniosek, jakoby wszelkie roszczenie mogło nabywać charakteru „prawnego", co stanowiło by jaskrawe przeciwieństwo wszelkich a wszelkich tendencyj całego życia śp. Petrażyckiego; czyż atoli mało jest przykładów podobnego „nieporozumienia" między „mistrzem" a „szkołą" (Malthus, St-Simon, np.)? Wszelkie bezprawie jest typowo roszczeniowe.

Owo jedno słówko: „także", wsunięte do definicji, zapobiega nadużyciom, gdy tymczasem brak tego słówka sprowadza na etykę ruinę, a prawo dekompletuje.

Zapewne, etyka zaniedbuje dziedzinę roszczeń (słusznych) od strony jednostki, mającej za sobą prawo i specjalizuje się niejako do obowiązków. Ludzie etycznie wyżej ukształceni nie korzystają często ze swych praw i korzystać często nie chcą. Ale nie ma w tym wcale jakiegoś niebezpieczeństwa dla ogółu, dla postępu moralności w życiu zbiorowym. Zachodzi bowiem znowu nieporozumienie. Etyka, upominając się o spełnianie obowiązków, choćby zaniedbała prawo jednej strony, usunie to zaniedbanie automatycznie i natychmiast, przechodząc do obowiązków strony drugiej, boć do jej obowiązków zaliczy przede wszystkim szanowanie praw strony tamtej. Straż praw, spełnianie roszczeń (słusznych, bo ciągle o takich się mówi) stanowi punkt pierwszy obowiązków. Etyka mieści te-

[1] Leon Petrażycki, *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa*. Warszawa (po 1918) s. 80.

dy w sobie wszystko, i to i tamto, a wszystko po stronie właściwej.

Gdyby (bez tych poprawek i uzupełnień) można było wywołać dwie odrębne kultury, jedną moralną, a drugą roszczeniową, musiałyby się z tego wytworzyć dwie odrębne metody życia zbiorowego, a zatem umieszczając to i tamto w tym samym społeczeństwie, wywołało by się rozłam cywilizacyjny. Psychika wyłącznie roszczeniowa zdeptałaby w końcu i unicestwiła psychikę moralną. Sądzę atoli, że z proponowanymi poprawkami teorya Petrażyckiego zajmie należne sobie stanowisko w dziejach naukowego rozwoju etyki.

Z przeciwnego bieguna wyrasta „etyka wyrzeczenia", której poświęcił był w r. 1925 bliższą uwagę Henryk Elzenberg w Warszawie. Wychodzi z założenia, że w życiu wciąż mamy do wyboru po kilka sposobów załatwienia danej sprawy, a wybrawszy jeden z nich, zrzekamy się tym samym innych. „Etyką wyrzeczenia staje się to jednak dopiero, jeżeli przedmioty, których (ta etyka) nie pozwala wybierać, są przez ogół pożądane". Wyrzeczenie nie bywa atoli utrapieniem, a przynajmniej nie zawsze. „Etyka wyrzeczenia może nie być eudemonistyczną, ale może również nią być. Wyrzeczenie w zasadzie może być wprost uważane za źródło szczęścia lub rozkoszy; faktycznie zaś często bywa uważane za ich pośredni warunek, w szczególności za nieodzowny czynnik korzystnego bilansu hedonicznego, jak np. w epikureizmie, a tym bardziej w utylitaryzmie nowoczesnym".[1]

Tak jest, wyrzeczenie wywołuje często błogość, zadowolenie, staje się doprawdy źródłem szczęścia i rozkoszy, i to wyrzeczenie się czegoś pożądanego nie tylko przez ogół, ale co ważniejsze, przez siebie samego. Aleć to nie są rzeczy zwykłe: są to poświęcenia, są to pierwsze szczeble na drodze ku świętości, ku szczytom etyki. Uczymy tego od razu dziatwę, skłaniając drobiazg nasz, by się wyrzekał, czego pożąda, ażeby sprawić drugiemu przyjemność lub obdarzyć go pożytkiem

[1] Henryk Elzenberg, *Etyka wyrzeczenia, czym jest i jak bywa uzasadniana*. Przegląd Filozoficzny 1925 s. 67, 72, 73.

i w żadnym domu katolickim cnota wyrzeczenia nie jest nieznaną; ale uprawianie jej na wielką skalę, a konsekwentnie i wszechstronnie, to już wznosi się ku świętości, ku temu szczytowi, do którego ogół nie jest obowiązany.

W jaki sposób wyrzeczenie może stanowić „czynnik hedoniczny w utylitaryzmie nowoczesnym"? Zrozumieć można to w taki tylko sposób, że przyjmie się stanowisko monistyczne: wszystko przyroda, i to więc przyroda; nie ma przyjemności innej, jak w obrębie warunków przyrodniczych (miłe połechtanie nerwów itd.); robi się to więc dla przyjemności, a skoro dla przyjemności, więc jest to rodzaj utylitaryzmu. Szczyt poświęcenia byłby tedy szczytem utylitaryzmu — gdyby nie jedna okoliczność: oto wyrzeczenie nie zawsze bywa eudajmonicznym, a naprawdę bywa nim tak rzadko. Regułą bywa natomiast, że płacz następuje po wyrzeczeniu się dobrowolnym rzeczy, do której ma się jak najsłuszniejsze roszczenie; żal i smutek nieraz długoletni ciągną się za poświęceniem, bo jakżeż często wynikiem etyki wyrzeczenia bywa złamane życie? I to wszystko świadomie, przewidziane, zrobione z premedytacją. Albowiem istnieje pewien system etyczny, którego gwiazdą przewodnią nie jest szczęście. Ono może runąć, ale obowiązek musi pozostać nienaruszonym. Minęło szczęście, minęły uczucia radosne—a obowiązek trwa i nie ustaje. System to właściwy cywilizacji łacińskiej, a która przyjęła go od katolicyzmu. Ten system nie z utylitaryzmu wyszedł!

Powtórzmyż atoli, że utylitaryzmu nie można w czambuł potępiać, bo nie było by miejsca na walkę o byt materialny.

Podczas gdy nikt nie popełni niegodziwości bezinteresownie, godziwie można postępować bezinteresownie i utylitarnie. Handel np. uprawiany bywa wyłącznie dla zysku, ale przez to jeszcze wcale nie kłóci się z etyką. Określił to jędrnie a wybornie Leon W. Papież (440—461) już przed lat półtora tysiącem: „Rodzaj zysku usprawiedliwia kupca albo oskarża. Istnieje bowiem i uczciwy zysk i haniebny".[1] Nie brak kup-

[1] Halban, *Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach.* Poznań 1930 s. 94.

ców, którzy nie popełnią nieuczciwości wbrew wszelkim widokom zwiększonego zysku, bo uważają to za niegodziwość; działają tedy pod hasłem etyki. Zresztą kupiec ten i jałmużny udziela i czynny jest w stowarzyszeniach charytatywnych i nie szczędzi grosza na cele publiczne. Oczywiście musi wpierw sam go mieć, ażeby móc dawać. Ale kto nigdy nie zdoła być bezinteresownym, ten nie zdoła utrzymać w utylitaryzmie granicy etycznej.

Słowem, etyka nie jest utylitarną, lecz utylitaryzm winien być etyczny.

Nie jest to egoizmem, gdy ktoś pilnuje swoich interesów; staje się samolubem dopiero wtedy, gdy go prócz swoich interesów nie obchodzi nic a nic na świecie całym; a można stać się zbrodniarzem, gdy się dopilnowuje tych swoich interesów ze szkodą bliźniego.

Żadna też etyka, ani żadna z tych, które są odległe od związków religijnych, żadna nie pochodzi z wyrachowania. Oczywiście nie trudno było dojść z czasem doświadczeniem, do wniosku, jako lepiej dzieje się ludziom dobrym z dobrymi, niż złym ze złymi; ale gdyby etyka miała była powstać na podstawie tego doświadczenia, nie powstałaby nigdy. Chcąc bowiem wysnuć taki wniosek, trzeba było wiedzieć już przedtem, co uważać za dobre a złe. Pojęcia etyczne są starsze od samej możliwości obmyślania utylitaryzmu etycznego. Źródło etyk w dążnościach bezinteresownych.

Siła bezinteresowności jest nadzwyczajna. Na niej opierają się zrzeszenia rodzinne, pełne przykładów zupełnego poświęcenia; a od ilości tej cnoty w społeczeństwie zależą w znacznej mierze losy narodu i państwa. Bądź co bądź nie zawsze i nie wszędzie wystawiano Ojczyźnie rachunki. Nawet w polityce zdarzają się tacy, jak Washington, Kościuszko, Dąbrowski, Cavour, Seipel. Twierdził zaś Bismarck, jako zawód dyplomaty w wielkim stylu polega na bezinteresowności; wynagrodzeniem najwyższym przekonanie o trafności i skuteczności pracy, osiągnięcie celu.

Ale bezinteresowność powinna być jak ów gołąb biblijny,

obdarzony zarazem chytrością węża—inaczej bowiem wysługuje się częstokroć złu. Zło samo z siebie siły twórczej nie wytwarza; zło jest pod tym względem jałowe. Zło nie dało by się uskuteczniać, zło nie zdołało by panować, gdyby nie pomoc ludzi dobrych, pomoc bezinteresowna do spełnienia zła. Runęło by zło szybko w gruzy, gdyby nie powiodło mu się wyprowadzić w pole odpowiedniej ilości bezinteresownych, którzy naiwnie uwierzą obłudnym zapewnieniom zła, jakoby chodziło o dobro. Np. czyż bolszewizm mógłby się utrzymać choćby rok, gdyby nie to, że rozporządza odpowiednią ilością bezinteresownych działaczy, pełnych poświęcenia na trzeciorzędnych głodowych stanowiskach, którzy wierzą, że w tym systemie zbawienie ludzkości? Nigdzie a nigdzie nie dochodziło by zło do władzy, gdyby nad tym nie popracowała gdzieś czyjaś bezinteresowność, dobra wola ludzi zbłąkanych.

Niestety jest to faktem, że można służyć złu w dobrej wierze. Non est peccatum sine voluntate peccandi: można tedy być szkodnikiem i ciężkim winowajcą wobec bliźnich, nie będąc grzesznikiem. A najbardziej daje się we znaki życiu publicznemu dobra intencja głów pomylonych. Nawiasem mówiąc, co za ilustracja do kwestii „serca a rozumu".

Na życie publiczne próbował określić formułę etyczną Janet. Jego zdaniem doktryna utylitaryzmu może być w tej dziedzinie „szczerą i konsekwentną tylko wtedy, gdy interes każdej jednostki i interes ogółu jest identyczny. Lecz w tym leży właśnie całe zagadnienie".[1]

W podobnych mniej więcej słowach spotyka się mniej więcej to samo nader często w dyskusjach i książkach politycznych. Lecz sprawa nie jest tak prostą. Przede wszystkim ogół nie tak często rozumie interes sprawy publicznej, a nawet często ma o tym zupełnie fałszywe mniemanie. Gdzież instancja mająca orzec, czy interes jednostki zgodny jest w danym wypadku z dobrem ogółu? I której jednostki, jakiej,

---

[1] Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym.* Przeł. J. Rutkowska. Poznań 1926 s. 97.

gdzie i kiedy? Popadlibyśmy łatwo we wszystkie niebezpieczeństwa etyki jednostkowej. Lecz w każdej bajce jest coś prawdy. Zgodność tendencyj i zgodność podstawy etycznej w działaniu może zachodzić, lecz pod dwoma warunkami: jeżeli zrzeszenia publiczne, zrzeszenia wielkie, ogół, społeczeństwo, państwo, naród, uznają i wyznają jakąś etykę, jeżeli nie są bezetyczne, a zatem jeżeli nie panuje gdzie zabobon, jakoby państwo mogło być bezetyczne, i powtóre, jeśli cały ogół, nadający barwę wielkim zrzeszeniom, należy do jednej i tej samej cywilizacji. Inaczej o systematycznej ogólnej jedności etycznej pomiędzy jednostką a wielkim zrzeszeniem mowy być nie może, a wobec różności cywilizacyjnej bardzo łatwo o rozbieżność życia prywatnego z publicznym. To też definicja Janeta jest złudna.

A nie łudźmy się, że mimo rozbieżności w ideach mógłby zapanować między jednostką a państwem wspólny interes materialny i zadecydować o zgodzie w utylitaryzmie. Poglądy ekonomiczne są bowiem zależne od cywilizacji i jej poglądów etycznych, a zatem zgodność w materialnej walce o byt wymaga zgodności w kategoriach duchowych. Inaczej może nastać zgodność z państwem tylko w grupie kombinatorów, spekulantów, wyzyskujących państwo dla swej prywatnej kabzy. Gdzie państwowość nie jest związana cywilizacyjnie i etycznie z ogółem obywateli, tam państwo stanowi przedmiot grubego ordynarnego wyzysku ze strony kilkuset spekulantów, którzy opanowują w tym celu państwowość, wiodąc państwo do zguby, tym bardziej zagrażającej, iż ogół obywatelstwa popada w takim państwie w zobojętnienie polityczne i moralną apatię.

W taki sposób trzeba dorobić komentarz do ostatnich słów Janeta i określić ściśle, „w czym leży całe zagadnienie".

Apatia moralna, brak zainteresowania sprawami publicznymi, stanowią istny skir życia publicznego, albowiem zacierają potrzebę tego, co w całym życiu zbiorowym najpotrzebniejsze, mianowicie odpowiedzialności. Przechodzimy tu do trzeciego punktu generaliów wszelkiej etyki.

Odpowiedzialność stanowi dopiero istotną etyczną sankcję w wypełnianiu obowiązków. Cóż by z nich pozostało, gdybyśmy odrzucili tamto? W etyce, jako takiej, nie chodzi o to, jaka kara czeka kogo za zlekceważenie obowiązku, lecz o samo poczucie odpowiedzialności. Odpowiedzialność „tylko" moralna musi być uważana przez człowieka moralnego za dostatecznie ciężką. Jest się odpowiedzialnym pod grozą lichego rozumienia o samym sobie. Kto nie ma w sobie wzbudzonej i rozżarzonej takiej odpowiedzialności, nie ulęknie się odpowiedzialności wobec prawa, gdyż znajdzie sposoby, żeby sobie z prawem dać radę. Najsurowsze sankcje prawne nie przywiodą do obowiązkowości ludności kraju, w którym olbrzymia większość nie odczuwałaby odpowiedzialności „tylko" moralnej. Na nic wszystkie prawa, gdzie brak odpowiedniego poczucia. Dlatego też kraje religijne stoją wyżej w etyce, bo religia wytwarza szereg poczuć etycznych — a nie najmniej poczucia odpowiedzialności.

Ten sam Janet, którego dopiero co uzupełnialiśmy, widząc lukę w poprzedniej jego definicji, podał przepiękny a prawdziwy etyczny opis odpowiedzialności w słowach krótkich a jędrnych: „Odpowiedzialność, największy ciężar, ale też najobfitsze źródło przyjemności najbardziej męskich i najszlachetniejszych".[1] Ani słowa ująć, ni przydać! To naprawdę powiedziane doskonale.

Nasz Biegański zwrócił zaś uwagę na związek odpowiedzialności z aktywnością życia. Rodzą się z tej krynicy najtęższe siły duchowe, rodzi się zapał do czynu i chęć posiadania warunków, wiodących do czynów. „Odpowiedzialnym może być tylko twórca celów i czynów– tylko osoba, jako przyczyna ostateczna". O kilka zaś wierszy niżej spotykamy uwagę oryginalną a głęboką, wzbogacającą naprawdę skarbiec wiedzy moralnej: „W powiązaniu przyczynowym odpowiedzialności nie ma"; może zachodzić tylko przy działaniu celowym.[2]

---

[1] Paul Janet, *Philosophie de bonheur*. Paris 1913 s. 224.

[2] Władysław Biegański, *Etyka ogólna*. Wyd. II. Lwów 1922 s. 63.

Zmarły przedwcześnie autor „Etyki ogólnej“ (lekarz z zawodu) nie wysnuł sam wniosków ze swych tez, a nasuwają się wnioski dalekosiężne. Śp. Biegański znajdował się widocznie w rozwoju swym na drodze ku wielkim odkryciom w dziedzinie studium życia zbiorowego o podłożu etycznym, a na drodze zbliżającej się do filozofii katolickiej, skoro sam doszedł do personalizmu, głosząc, jako tylko osoba może być przyczyną ostateczną w tej dziedzinie. Jakżeż trafnie zoczył, że wyjaśnianie świata samą przyczynowością musi zawieść do odrzucenia odpowiedzialności, a w konsekwencji unicestwić „twórców celów i czynów”. Tak jest. Można śmiało twierdzić, jako z zanikiem odpowiedzialności moralnej zanikają zdolności twórcze w społeczeństwie. Spostrzeżenie o dalekim zasięgu wychowawczym, socjologicznym i... politycznym.

Z czyich myśli dadzą się wysnuwać nowe, a coraz dalej i wyżej, ten sam obdarzony był widocznie żywą zdolnością twórczą i „nie cały umarł”, bo duch jego działa dalej pośród nas. Niechaj więc tych kilka uwag będzie hołdem złożonym cieniom uczonego, nie dość jeszcze wyzyskanego dla postępu nauki moralności.

Jeśli gdzieś przy organizacji życia publicznego znać brak twórczości w wyznaczaniu celów, a w wymierzaniu czynów, jeśli czyny stają się nieodpowiednimi, tj. niewiodącymi do wzmocnienia społeczeństwa i państwa, warto będzie zarządzić tam dociekania, czy tam nie jest odpowiedzialności za mało i czy nie tym tłumaczy się upadek.

Luki w poczuciu odpowiedzialności stanowią kalectwo moralne, które wcześniej czy później pociągnie za sobą niedomagania nie tylko duchowe, ale aż nazbyt dotykalne, szerzące spustoszenia w kategoriach cielesnych.

Jak w społeczeństwie, urządzonym zupełnie prawnie, nie ma gruntu niczyjego, lecz najmniejszy skrawek ziemi ma swego właściciela, podobnież w społeczeństwie umysłowo dojrzałym nie ma sprawy, chociażby najdrobniejszej, za którą ktoś nie byłby odpowiedzialny, ze wszystkimi konsekwencjami odpowiedzialności; im zaś sprawa większa, tym większa też

odpowiedzialność. Cały byt i całe ruchliwe życie takiego społeczeństwa składa się z różnolitości tysiącznych odpowiedzialności. Trutniem jest i znajduje się poza społeczeństwem, kto za nic w nim nie jest odpowiedzialny.

Wszelka cząstka życia społecznego, narodowego, państwowego, w ogóle publicznego, pokryta być winna czyjąś publiczną odpowiedzialnością. Miejsca żywego ciała narodu, nieposiadające takiego pokrycia, są chore — i może z nich wyniknąć gangrena.

W życiu zbiorowym musi być odpowiedzialność spotęgowana, inaczej zrzeszenie będzie się staczać do upadku. Po czymżeż poznaje się kraj naprawdę cywilizowany? Po tym, że nie ma w nim sprawy, przypadłości, rzeczy, w ogóle nie ma niczego takiego, za co nie byłby ktoś odpowiedzialny. Zanik tego warunku, iluzoryczność odpowiedzialności, wiodą do najgroźniejszego z nieszczęść publicznych: do bezkarności zła. Gdzie nie wiadomo, kto jest odpowiedzialny i na czym ta odpowiedzialność polega, co ona za sobą pociąga, gdzie odpowiedzialnego trzeba dopiero poszukiwać wśród wirów i mętów, a które mogą łatwo pochłonąć poszukującego, a chronią poszukiwanego, gdzie odpowiedzialność i wszelkie jej okoliczności nie są każdemu z daleka widoczne i aktualne na czyjekolwiek zawołanie — tam kraj jest co najwyżej na pół ucywilizowany (o ileby o łacińską chodziło cywilizację).

Albowiem w najprostszym stosunku ilościowym i jakościowym do złóż odpowiedzialności w społeczeństwie pozostaje: *sprawiedliwość* — czwarta gałąź naszych generaliów. Jakaż mogłaby panować sprawiedliwość w społeczeństwie, gdzieby zagarnęli władzę nieodpowiedzialni kombinatorzy, gromadzący fortuny prywatne na ruinach życia publicznego? Sprawiedliwość nie jest rzeczą sobków, tych (jak ich oznaczył doskonale Hémon), w których goreje „miłowanie samego siebie i wszystkich rzeczy ze względu na siebie".[1] Skoro pojęcie

---

[1] Camille Hémon, *Essai sur la philosophie des moeurs*. Paris 1929 s. 58.

sprawiedliwości znachodzimy nieraz u najprymitywniejszych, widocznie nie brak prymitywom ludzkim bezinteresowności, obowiązkowości, choćby w najskromniejszych zakresach, według zakresu ich świata i życia zbiorowego, jeszcze nie skomplikowanego.

Wszystko to razem wzięte składa się na pojęcie sprawiedliwości, które umysły wykształcone etycznie mają stale w sobie. Jest ono w genezie swej bezinteresowne. Dopiero potem, gdy prawo zacznie „wymierzać sprawiedliwość", staje się ona utylitarną: a więc działa dla spokoju i bezpieczeństwa obywateli, dla dobra całego zrzeszenia, dla utrzymania ładu w społeczeństwie i państwie. Moraliści monistowscy mieszają w tym etykę a prawo, i dlatego nie uwzględniają wcale pojęcia sprawiedliwości, jako takiej — a które z natury rzeczy jest starsze od utylitarystycznych zastosowań go w prawie. Jak odkrycie naukowe musi być starszym od wynalazku, jak nie byłoby zgoła wynalazków, gdyby przedtem nie było odkryć — podobnież odpowiedzialność i sprawiedliwość musiały być wpierw ujęte etycznie, niż prawnie.

Pojęcie sprawiedliwości stawało się jakby syntezą poprzednich, tu omawianych. Co jest obowiązkiem? Dopilnowanie sprawiedliwości. Za co jest się odpowiedzialnym przede wszystkim? Za stosowanie się do sprawiedliwości, za pomoc do jej stosowania. A pomoc musi być bezinteresowna i nieść ją trzeba ludziom i sprawom, które nas bezpośrednio wcale nie dotyczą, w których nie jesteśmy materialnie zainteresowani.

Walną część każdej etyki stanowi tedy poczucie sprawiedliwości; można śmiało powiedzieć, jako bez niego nie ma w ogóle żadnej etyki. Z nadzwyczajną rozmaitością wszelkich możliwości w tej dziedzinie będziemy się spotykać nieraz w ciągu niniejszego dziełka. Skoro zachodzą różnice w poglądach na godziwość i niegodziwość, a zatem nie może być zgodności co do tego, co jest sprawiedliwym, a co niesprawiedliwością. W rozważaniu generaliów chodzi o to, czy rozróżnianie takie w ogóle uwzględnia się w danym zrzeszeniu. Je-

żeli tylko da się to stwierdzić, choćby w największej prymitywności, stwierdzi się tym samym zawiązki etyki.

Trzeba mieć na uwadze, że im elementarniejsze stosunki społeczne, tym mniej nastręcza się sposobności, żeby się powoływać na sprawiedliwość; zbyt wązkie bowiem pole do tarć, do sporów. Członkowie takiego zrzeszenia mogą nawet nie posiadać nazw na okoliczności związane z pojęciem sprawiedliwości, co nie przeszkadza, iżby mieli poczucie sprawiedliwości, a o to poczucie tu chodzi. O ile starczą w tym moje studia etnologiczne, zdaje mi się, że nie ma ludu, który by zgoła był pozbawiony tego poczucia. Ale badania etnologiczne w tym właśnie kierunku wykazują pewne zaniedbanie, jakby nie dostrzegano i nie doceniano tej kwestji; a niesposób przesądzać, jaki będzie wynik badań, gdy zostaną przedsiębrane systematycznie ad hoc.

Syntezą omówionych dotychczas składników etyki, jako takiej, jest *sumienie*. Posiada ono charakter podwójny, narzędzia etyki i jej strażnika. Pięknie i trafnie wyraził się o nim Natanson: „Nad greckie piękno, ponad rzymski ład i porządek, wzbija się aż do nieba wysoko moc prawd moralnych i majestat ludzkiego sumienia".[1]

W syntezie tej odnosi bezinteresowność całkowite zwycięstwo nad utylitaryzmem, którego sumienie nie zna. Ciekawa też rzecz, że ci z pośród inteligencji, którzy wywodzą etykę z utylitaryzmu, nie orientują się w zagadnieniu sumienia. Niektórzy posuwają się aż do zaprzeczenia jego istnienia, powiadając, że ono im nic nie mówi, a oni słyszą i słuchają tylko prawa i wolą prawo wyraźne od fantazyjnego sumienia. Jest to doktrynerstwo i do tego od razu absurdalne, bo w takim razie wypadało by zmieniać pogląd na godziwość i niegodziwość wraz ze zmianą prawa. Ażeby jednak dowiadywać się od „góry", co jest dobre a co złe; ażeby nowe rozporządzenie ministerialne mogło wywoływać zmianę poglądów etycznych, do tego trzeba wpierw zgłuszyć w sobie sumienie.

---

[1] Władysław Natanson, *Oblicze natury*. Kraków 1924 s. 185.

Lecz takim nie trzeba wyświadczać zaszczytu wliczaniem ich do szkoły utylitarystów w nauce o moralności. Tacy nie zwykli wogóle wchodzić w teorie etyki. Utylitaryści zaś „filozoficzni“ kręcą się wprawdzie w kółko około zagadnienia sumienia, lecz w praktyce ulegają mu zazwyczaj bez oporu.

Co to jest sumienie? Ileż dawano odpowiedzi na to pytanie. Nie orientując się w problemie wielości cywilizacyj, mniemano, że rozmaitość głosów sumień stosuje się do danych stosunków zewnętrznych i robiono spostrzeżenie, jako „imperatywy kategoryczne" wypada ze stanowiska historycznego uznać imperatywami hypotetycznymi.[1] Zwolennicy etyk „autonomicznych" uważają, jako „sumienie jest skłonnością nabytą w dawnych czasach przez rozum, doświadczenie, wychowanie, stosunki towarzyskie itp., a otrzymane przez nas w spadku na mocy prawa dziedziczności".[2] Teolog katolicki rozróżnił sumienie „przeduczynkowe" i „pouczynkowe"; tamto „ocenia moralność czynu i nakłada obowiązek" — to zaś „stwierdza czyn dokonany i wymierza nagrodę lub karę"; po czym dochodzi do konkluzji, jako przeduczynkowe „jest sądem praktycznym rozumu".[3] Inni znów radziby dotrzeć do wytłumaczenia sumienia „czysto historycznie i ewolucjonistycznie"; wśród tego zaś znalazł się badacz, próbujący ustalenia teoretycznego etyki na podstawie darwinizmu (w latach 1877 — 1885, Paweł Rée).[4]

U nas zajmował się tym pytaniem najwięcej Struve, ale nie doszedł do żadnego rezultatu. I szczególna rzecz, jak ten głęboki skądinąd uczony nie miał szczęścia do tego problemu, bo ani nawet nie posiadał stałego określenia na sumienie. Chcąc przedstawić kwestię popularnie, jął się wywodzić, jako

---

[1] Hermann Bertele, *Paul Rée's Lehre vom Gewissen und die Kritik derselben bei Theodor Elsenhaus und H. G. Stater.* Inaugural-Dissertation. Muenchen 1927 s. 9, 10, 14.

[2] Ks. Stanisław Narajewski, *Odczyty z zakresu etyki ogólnej.* Główne podstawy etyki. Cz. I. Lwów 1929 s. 157.

[3] Tamże. s. 122.

[4] Herman Bertele, dz. cyt. s. 7, 40 sq.

„posiadamy sumienie nie tylko moralne... ale mamy również sumienie logiczne i estetyczne, domagające się od każdego rozumnego człowieka, aby szczegółowe objawy myśli i uczucia stosował do praw ogólnych, rządzących tymi objawami".[1] W takim razie sumienie nie było by niczym więcej ponad rozsądek i... znajomość fachu. To samo da się powiedzieć o definicji podanej przez Struvego innym razem: „To, co nazywamy sumieniem, z istoty swej nie jest niczym innym, jak bezpośrednią reakcją zdrowych czynników ustroju psychicznego przeciwko wszelkim nienormalnym zboczeniom".[2] Przy trzeciej definicji ograniczył się jednak do etyki samej i zbliżył się bądź co bądź do prawdy, pisząc: „Sumienie nie jest niczym innym, jak wyrazem przekonań etycznych, jakie się w nas tą lub inną drogą urobiły co do właściwości lub niewłaściwości naszego postępowania".[3]

Ta ostatnia definicja jest już całkiem bliską istoty rzeczy, lecz do zupełnej ścisłości brak jej jeszcze zwięzłości: albowiem gdy coś wie się dokładnie i na pewno, umie się to wyrazić krótko i węzłowato. Drugim brakiem jest brak wyjaśnienia co do stosunku sumienia do władz umysłowych.

Katolickie definicje brak ten uzupełniają. Ostatni, który w polskim piśmiennictwie tym się zajmował, prof. o. Woroniecki nazywa sumienie wprost rozumem praktycznym. Sumienie „nie ma władzy prawodawczej, lecz tylko wykonawczą i sądowniczą", a zależy od „wiedzy teoretycznej i od objektywnych wiadomości".[4] Nadto zacytuję dwa określenia, zaczerpnięte umyślnie z książek popularnych; boć widocznie

---

[1] Henryk Struve, *Anarchizm ducha u obcych i u nas*. Warszawa 1899. Odbitka z Biblioteki Warszawskiej. s. 7.

[2] Henryk Struve, *Zasadniczy charakter etyki jako nauki*. Kraków 1902 s. 12.

[3] Henryk Struve, *O najwyższej zasadzie postępowania etycznego*. Lwów 1934. Przedruk z Przeglądu Filozoficznego. Rocznik VI, 1903; Biblioteczka filozoficzna. Nakł. Pol. Tow. Filozof. we Lwowie. Nr 2 s. 18, 19.

[4] O. Jacek Woroniecki, O. P., *Etyka* w dziele zbiorowym: *Zarys filozofii*. T. II. Lublin 1930 s. 223.

przyjęte jest już za pewnik coś, co z aprobatą władzy duchownej popularyzuje się. W jednym z podręczników popularnych czytamy, co następuje: „Akt rozumu, mocą którego stosujemy zasady moralne do poszczególnych naszych czynności, nazywamy sumieniem" — po czym dodano, jako główną akcją sumienia jest wnioskowanie, a zatem „sumienie jest aktem rozumu wnioskującego".[1] W podręczniku zaś dla szkół średnich znajdziemy krótko wyrażone, jako „sumienie jest to sąd naszego rozumu o moralności czynów".[2] Doprawdy, jeśli proponuję własną definicję, robię to tylko dla jeszcze większej krótkości: Sumienie jest to autokrytyka moralna.

Tu zastanawia fakt, że nawet gdzie przy niskiej inteligencji nie może być mowy o jakiejś autokrytyce w jakimkolwiek kierunku działalności, tam zjawia się jednak autokrytyka ze stanowiska etycznego. Czyż to nie nowy dowód starszeństwa etyki ponad wszystko? Nie ma tak niskiego szczebla cywilizacji, iżby nie było w nim miejsca na sumienie.

Autokrytyka etyczna objawia się żalem i wstydem przed samym sobą. Pozbył się sumienia, kto nie wie, co to znaczy zawstydzić się samemu wobec siebie samego. Wyrażono to pięknie w aforyzmie buddyzmu starszego („małego wozu") w te słowa: „Nikt nie widział, jak grzeszyłem, ni ludzie, ni bogowie; ale grzech mój mnie zna i ja znam swój grzech". A poczucie dobrego i złego wyrażają trafnie przysłowiem: „Ażeby rozróżnić dobro od zła, ani pariasi nie potrzebują książek".[3]

---

[1] Ks. Jan Szymeczko, *Etyka katolicka*. Kraków 1930 s. 26.

[2] Ks. Józef Lubecki, *Etyka katolicka*. Podręcznik dla szkół średnich. Wydanie trzecie. Tarnów 1930 s. 31. Książka ks. Lubeckiego godną jest największego uznania z wielu względów. A przytym co za wszechstronność, jaki związek z życiem! Znajdujemy tam np. takie ustępy: obowiązki względem ciała, względem majątku, dotyczące używania rzeczy, wzgl. ciała zmarłego; Ojczyzna, państwo, obowiązki rządzących i urzędników, posłowie i senatorowie; kwestia społeczna, o prawie strajku i o reformie rolnej, o liberalizmie ekonomicznym, o kwestii żydowskiej; życie polityczne, międzynarodowe, międzypaństwowe.

[3] Louis de la Vallée Poussin, *La morale bouddhique*. Paris 1927 s. 10, 30.

Ażeby jednak uznać błąd własny, musi poczucie sprawiedliwości być wyższe ponad miłość własną i stąd poddawanie się wyrzutom sumienia, wytwarzanym przez żal i wstyd. Wygórowana miłość własna podgryza bowiem korzenie sumienia, a za tym wiedzie do zaniku generaliów etyki u takiej osoby. Niechaj by pedagogika snuła dalej wątek tego związku rzeczy. Przez miłość własną nie dopuszczamy w sobie wstydu, tłumimy go, jako poniżającego nas, a niebawem odrzucimy w konsekwencji wszelką możliwość autokrytyki.

Zapewne, stosunek sumienia bywa różny do przedmiotów i spraw, stosownie do rodzaju etyki pośród rodzajów cywilizacyj. Ale nam tu chodzi o sumienie, jako takie. Musi ono uwzględniać zawsze i wszędzie roztrząsane tutaj generalia, bo z nich składa się ideał wszelkiego dobra. Strzeże go sumienie. Zawisł ten ideał od cywilizacji, ale zawsze mieści się w granicach generalnych rzędnych etyki.

Tego nie wywróci żaden „Uebermensch"! Skoro zaś odrzucamy etykę jednostkową, musimy również odrzucić odrębność sumienia u jakiejś jednostki. Pobłądził tedy Biegański, kiedy oświadczał: „Są jednak jednostki bardzo samodzielne, które tworzą własny ideał dobra... Ich sumienie może nie być w zgodzie z sumieniem ogółu".[1]

Zaniechał zacny autor dodać w tem miejscu jedno słówko, „czasem". Istotnie sumienie człowieka nieprzeciętnego może czasem, wyjątkowo, w pewnym szczególe, nie pozostawać w zgodzie z sumieniem ogółu, to znaczy z ogólnie przyjętą praktyką obowiązków i sprawiedliwości. W ten sposób powstają wszelkie reformy w obrębie danej cywilizacji, lecz któraż z nich oznacza zmianę etyki? Różnica tyczyć może samych tylko faktów etycznych, lecz nigdy zasad.

Całego zaś „własnego ideału Dobra" żaden człowiek wytworzyć nie może, gdyż musiałby tworzyć całą odrębną cywilizację. Podjął się tego za naszych czasów Rudolf Steiner, twórca antropozofii, ale pomnożył tylko ilość cywilizacyj niedo-

[1] Władysław Biegański, *Etyka ogólna*. Wyd. II. Lwów 1922 s. 292.

szłych. Nie było i nie będzie człowieka, który by uniósł na swych barkach cały ciężar historii, cywilizacyj rodzicielki jedynej.

Oznaczywszy syntezę generaliów etycznych, czy dotarliśmy tedy do końca tego wątku? Formalnie tak — ale właściwie jeszcze nie. Wysuwają się jeszcze dwa składniki związane z generaliami pośrednio, mianowicie praca i czas—chociaż tylko w jednej tego olbrzymiego zagadnienia obserwacji. Nie o samą pracę bowiem tu chodzi, lecz o stosunek człowieka do niej i podobnież o stosunek człowieka do czasu. W tym ujęciu stanowią te problemy jeszcze jedną rubrykę naszych generaliów.

Rodzaj i szczeble cywilizacji, pośrednio tedy także rodzaj etyki, zawisły mianowicie również od tego, co się gdzie rozumie przez pracę, a zwłaszcza czy poza materialną walką o byt uznaje się wogóle pracę i z drugiej strony i jak ludzie pracujący umysłowo odnoszą się do pracy fizycznej. Czyż każdy z nas nie spotkał się z mniemaniem, że ludzie tego pokroju, jak np. autor i czytelnik niniejszego dziełka, „nie robią nic", a z czego niby wniosek prosty, jako żyjemy „z cudzej pracy", dobrze więc byłoby zapędzić uczonych do taczki i łopaty, ażeby nie zjadali drugim chleba za darmo. A drugiej strony wzgarda dla robotników fizycznych, z ich zaś strony jedno marzenie: żeby się od tego uwolnić per fas et nefas. Tak było w starożytności nawet u Greków i Rzymian, gdzie „panującej wśród sfer wyższych pogardzie pracy odpowiadała nieprawdopodobna niechęć do niej i wytrwałe jej unikanie przez pospólstwo".[1] Obecnie aż cztery cywilizacje gardzą pracą fizyczną: chińska, bramińska, arabska, turańska. Dziedziny pracy umysłowej a fizycznej są tam jakby odrąbane od siebie, stanowiąc dwa światy, pełne przeciw sobie pogardy i nienawiści. W cywilizacjach bramińskiej i chińskiej nosi się demonstracyjnie arcydługie paznokciska u rąk, żeby każdy z daleka widział, że to ręka nie do pracy.[2]

---

[1] Halban, *Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach*. Poznań 1930 s. 88.

[2] Ciekawe ilustracje podaje Kung-fu-tse, *Gespraeche (Lunyu)*. Aus dem chinesischen verdeutscht und erlaeutert von Richard Wilhelm. Jena 1910.

Skutki poglądów na pracę są dalekosiężne. Klasycznym przykładem jest olbrzymi skutek historyczny uszanowania roboty fizycznej przez chrześcijaństwo, co następnie pozostało w katolicyzmie i zostało przyjęte przez córę Kościoła, cywilizację łacińską. Oświadczenie św. Pawła: Kto nie pracuje, niech nie je—wzbogaciło etykę postulatem pracy. Ponieważ nie każdego stać na pracę umysłową, starczy etyce fizyczna. Skoro zaś ta nie hańbi, może ją wykonywać wolny obywatel, a zatem mieści się w tym in nuce zniesienie niewolnictwa. Ale są skutki jeszcze dalsze. Szacunek dla prac ręcznych, szacunek dla rękodzieł podnosił stan rzemiosł, sprzyjał ich rozwojowi coraz wyższemu, z czego następnie wyłoniła się cała technika. Homo faber przestał być pomiotłem w społeczeństwie i wyrósł z niego w cywilizacji łacińskiej faber maximus, wynalazca, zmieniający cudami techniki oblicze ziemi. Przedtem nie brakło światu starożytnemu odkryć naukowych, ale nie było techniki, która by je zamieniała w wynalazki, bo źródło techniki, praca ręczna, zasypane było pogardą. A my dzisiaj doszliśmy już do tego, iż ekonomista polski oświadcza: „Praca potrzebna jest do szczęścia“[1] — i jakżeż ma słuszność! O ileż mniej sposobności do radości życia w krajach długich paznokci. A pierwsza przyczyna ekonomicznego zacofania krajów wyliczonych poprzednio czterech cywilizacyj tkwi w pogardzaniu pracą fizyczną.

Dziwna rzecz, jak bardzo wahają się pojęcia o pracy, nawet u takich, którzy by się obruszyli, gdyby im zarzucić, że św. Paweł na darmo żył dla nich. Najfałszywiej interpretując przykaz pracy w pocie czoła, rzucony na pierwszych rodziców przy wygnaniu ich z raju, zastanawiają się jeszcze nieraz tacy zaściankowi „bibliści“, czy też praca nie jest klątwą życia. karą za grzech pierworodny? Więc klątwa według jednych, a według innych błogosławieństwo życia! Co za rozdźwięk! Nie dziwujmy się owemu pastorowi murzyńskiemu, który sam

[1] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. Warszawa 1931 s. 302.

niedawno nawrócony, pouczał swych ziomków, jako „grzechem jest pracować, ponieważ Bóg w raju jeszcze uważał pracę za klątwę“[1] — ale dziwujmy się wiele, że i wśród nas pokutować mogą podobne poglądy. Sam to nieraz słyszałem na kazaniach, że nie musielibyśmy pracować, gdyby nie owa Ewa. A słowa takie, głoszone do audytorium spracowanego robotą fizyczną, jakżeż często nadmierną, spragnionego i dłuższego wypoczynku i innej organizacji pracy, przemieniają się w ich umyśle w pożądanie takiego stanu rzeczy, żeby w ogóle nie pracować, „jak to było w raju“... i „będzie w niebie“.[2] Panuje w tej kwestji przeraźliwy przeskok między inteligencją a bezmyślnym tłumem. Tamci uważają niebo za *stan duszy*, umożliwiający doskonalenie się do najwyższych stopni (gdy ciało duszy przestanie zawadzać), dopuszczenie duszy za łaską Boską do szczebli takiego wzniesienia, o jakich ani marzyć nie może, bo nawet nie zdaje sobie sprawy z ich istnienia, póki kto nie znalazł się w niebie — gdy tymczasem ci uważają niebo za *miejsce*, w którym się nie ma nic do roboty. Czy nie było by dobrze zdobyć się na wysiłki, choćby największe, żeby ten rozdźwięk usunąć? Od episkopatu wyszedł już przykład dobry i ks. biskup Kubina dziwi się „skąd mniemanie“, jako „praca jest nieznośnym ciężarem, który dźwiga się tylko z przymusu” i stawia kwestię jasno: „Nie jest prawdą, że Bóg rzucił klątwę na pracę”.[3]

Cywilizacje pogardzające robotą fizyczną, a innej nie wiele znające — to ów Orient, z którego rozmaici amatorzy każą nam wyczekiwać oświecenia, bo ex Oriente lux. Nawet w kraju młodotureckiego „postępu”, „w rozumieniu Turka nie wolno nikomu wzbraniać jego zachcianek, ale także nie warto pracować”.[4] Zdaje się, że w Azji tylko w cywilizacji chińskiej

---

[1] Booker Washington, *Autobiografia murzyna*. Warszawa Bib. Dzieł Wyb. 1905. s. 84.

[2] Zwracał na to uwagę już M. H. Baudrillart, *Philosophie de l'économie politique*. s. 173.

[3] Ks. Dr Teodor Kubina, biskup częstochowski, *Akcja katolicka a akcja społeczna*. Poznań 1936 s. 66, 67.

[4] Jan Rostafiński, *Autem i arbą przez Anatolię*. Warszawa 1937 s. 75.

„warto pracować", z zastrzeżeniem atoli pogardy dla zmuszonego pracować ciężko fizycznie; inne trzy wielkie cywilizacje Wschodu patronują jakby zasadniczo lenistwu. Przeciwnie, cechą zasadniczą Zachodu jest dobrowolność pracy.[1] W naszej cywilizacji wyszukuje się pracy. Zastanawiając się np. nad historią skolonizowania olbrzymich obszarów Stanów Zjednoczonych i usuwania Indian stopniowo aż do „rezerwatów" trudno nie obliczać, ile razy więcej pracy włożyli w te kraje przybysze biali, niż autochtoni. Sto razy więcej? napewno! I co za praca, jak zorganizowana, przemyślana! Zwróciła już Sienkiewicza uwagę u skwaterów „niespożyta energia połączona dziwnym sposobem z niejaką powolnością i flegmą... Płyną one tak z zimnej krwi, wrodzonej anglosaskiej rasie, jak i ze zwyczaju zastanawiania się głębokiego nad każdym zamierzonym celem". Albowiem „szacunek i zamiłowanie niesłychane pracy, to potęga niezwalczona, oto przyszłość świetna i światowładna yankesów... Yankes, to robotnik, czasem milionowy, czasem biedny, ale zawsze robotnik".[2] Ze strony polskiej można się pochwalić pewnym faktem z czasów grożącej inwazji bolszewickiej. Na całym Wołyniu szlachta, wiedząc doskonale, że nie dotrwają do wiosny, zasiała oziminy a nadto „wszędzie pozostawiono zasiew wiosenny w spichlerzach... poczucie obowiązku obsiania ziemi niezależnie od tego, komu plon przypadnie".[3]

Zdaje się, że dość tych wskazówek, jak dalece postęp moralności zawisł od ilości i jakości pracy, wykonywanej chętnie. Dlatego też doliczam stosunek do pracy do generaliów etyki. Nawet o najdonioślejszych dla cywilizacji sprawach rozstrzygają pojęcia powiązane z kwestią stosunku człowieka

---

[1] Zygmunt Wasilewski, *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej*. Wstęp do rozważań nad programowymi zagadnieniami doby obecnej. Warszawa 1921 s. 81.

[2] Henryk Sienkiewicz, *Listy z podróży*. Wyd. VI. Pisma. T. II. Warszawa 1903 s. 98, 102.

[3] Zofia Kossak-Szczucka, *Pożoga*. Wspomnienia z Wołynia 1917—1919. Wyd. II. Kraków 1923 s. 67.

do pracy. Np. Mongołowie nie mogą być rolnikami, bo ich zdaniem nie godzi się kopać ziemi, ni w ziemi.[1]

Zachodzą jeszcze różnice zapatrywań pod innymi względami: ile godzi się pracować ilościowo; ile wolno z pracy zbierać owoców; czy to godziwe, żeby być zapobiegliwym i pracować wydatniej od innych — słowem istnieją rozmaite poglądy etyczne co do rozmiarów i owoców pracy. A skoro z różnic w zapatrywaniach etycznych wywodzą się odmienne systemy ekonomiczne, nie brak więc w naszych czasach chaosu gospodarczego, który uporządkować mogło by tylko uporządkowanie cywilizacyjne.

Podobnież jak nie ma etyki bez jakiegoś poglądu na stosunek człowieka do pracy, nie ma również zupełności w określaniu jakiejś etyki, jeżeli nie jest znany stosunek ludności danego kraju i danego okresu do pojęcia czasu. Toteż czas stanowi jeszcze jedną, ostatnią pozycję naszych generaliów.

Związek ten widoczny jest na całej kuli ziemskiej. W świecie muzułmańskim co za różnica między ludami cywilizacji turańskiej, gdzie poprzestano na czasomiernictwie (i to niedokładnym), a islamitami cywilizacji arabskiej, która doprowadziła aż do ery historycznej. Zważmy, czy mogą zdobyć się na jakiś wielki czyn zbiorowy a trwały ci Hindusi, pozostający na tak mizernym szczeblu w swym stosunku do czasu. Za żadną cenę nie dotrzyma terminu rzemieślnik hinduski, bo oni wogóle nie wiedzą, co to jest termin; tam nikt nie zajmuje się swym jutrem, bo to za dalekie i zbyt niepewne, żeby się tym zajmować.[2] Hindusi umieją już obsługiwać koleje żelazne, a Chińczycy nawet stawiać je. Linia kolejowa z Nanku do Kałganu „jest pierwszą budowaną przez chińskich inżynierów i chińskich robotników wedle chińskich projektów", a po pierwszej już łatwiej będzie o drugą itd. we wszystkich

---

[1] Kamil Giżycki, *Przez Urianchaj i Mongolię.* Lwów 1929 s. 90, 235.

[2] Gustave Le Bon, *Les civilisations de L'Inde.* Nouvelle édition. Paris 1900 s. 188.

gałęziach techniki. Ale Chińczyk „nie umie pracować", bo kulis chiński nosi przy budowlach „po 2-3 cegiełki", a zarazem „nie ma chyba drugiego narodu, który by tak mało znał wartość czasu i nie znałem Chińczyka, który by gdziekolwiek i kiedykolwiek na czas przybył". Toteż „dopóki Chińczyk będzie tak pracował, dopóty trudno mówić o niebezpieczeństwie żółtym".[1] Czas należy w Indiach i w Chinach do spraw obojętnych. „W Chinach, jeżeli zaproszą cię na dwunastą (na obiad z 46 dań), nie możesz pójść wcześniej, niż o drugiej, bo nie zastałbyś w domu nikogo."[2]

Chiński uczony Ku-Hung-Ming, mówiąc o mętności chińskich opowiadań historycznych, wyraża się tymi słowy: „Tylko chińska umysłowość, która się zupełnie z czasem nie liczy, może takie historie komponować i pamiętać".[3] Nie darmo przyznają się Chińczycy: „W naszym kraju czas nie ma znaczenia".[4] A dla przykładu z drugiej strony weźmy kraj najwyższego wyrobienia w opanowywaniu czasu, Szwecję, gdzie „w całym kraju panuje kult zegara".[5]

Czyż nie zachodzą pomiędzy tymi krajami zarazem różnice diametralne we wszystkim a wszystkim? Czyż nie we wszystkim jest Szwecja po jednej stronie, a Chiny, Rosja, Indje, Arabia itd. po drugiej? Toćto różnice cywilizacyjne, i to jak największe, a 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

---

[1] Stefan Władysław Bryła, *Daleki Wschód*. Lwów 1923 s. 175, 176, 180.

[2] Sven Hedin, *Przez pustynie Azji*. W przekładzie skróconym Wiktora Doleżala z przedmową Juliana Ochorowicza. Dwa tomy. Warszawa. Biblioteka dzieł wyborowych. Nr 149. 1900 s. 50.

[3] Ku-Hung-Ming, *Duch narodu chińskiego*. Tłumaczył z angielskiego Józef Targowski. Kraków 1928.

[4] Pearl S. Buck, *Spowiedź Chinki*. Warszawa 1935 s. 197.

[5] Zdzisław Dębicki, *Z północy i południa*. Finlandia, Włochy, Szwecja, Rumunia, Turcja. Warszawa s. 204.

z Europy są bardzo dziwni, nigdy nie można ich zrozumieć. Nawet ci prości koloniści polscy i niemieccy, którzy przyjeżdzają do nas, są bardzo dziwni; pracują po kilkanaście godzin dziennie na to, aby, jak często powtarzają, dzieci miały majątek. My tego nie rozumiemy. Nasze dzieci same sobie dają radę".[1] A z drugiej strony Murzyn amerykański, oświecony, opowiada w swych pamiętnikach, jak się urządzał, ażeby być „panem swego czasu i rządzić godzinami pracy, zamiast być ich niewolnikiem" i dodaje: „Poczucie, że się jest panem swego czasu, sprawia zadowolenie fizyczne, umysłowe i moralne".[2] A zatem i... moralne!

Społeczeństwo osięga rozwój tym wyższy, im więcej jest w nim osób, panujących czasowi. Oszczędzanie lub marnowanie czasu jest marnowaniem lub użytkowaniem życia. Wytwarza się pilność w imię oszczędzania czasu, zapobiegliwość, oszczędność, oględność, myśl o dalszej przyszłości, wreszcie poczucie obowiązku względem następnego pokolenia. Ludzie patrzący poza własny zgon, a wykonujący zadania życiowe szybciej od innych, czynią możliwym postęp, bo pozwalają potomnym zaczynać aż tam, dokąd sami zdążyli byli opracować dany dział życia. Wytwarza się ofiarna skłonność do poświęceń dla osób sercu drogich, wzrost uczucia a uszlachetnienie czynu.

Wysoki altruizm stanowi koronę w dziele opanowania czasu, wykwitając na tym podłożu nowymi kwiatami górnej etyki. A jakżeż rozległym jest pole stosowania opanowanego czasu w socjologii, w ekonomii, w pedagogii, niemal we wszystkich dziedzinach bytu; co atoli leży już poza bezpośrednim naszym tematem. Chodziło o wykazanie, jako niesposób określić gdziekolwiek rodzaju i szczebla etyki, jeżeli się nie uwzględni, jakim jest tam stosunek ludzi do czasu. A zatem czas zaliczamy także do generaliów etyk.

---

[1] M. B. Lepecki, *Oceanem, rzeką, lądem.* Przygody z podróży po Argentynie. Warszawa 1929 s. 183.

[2] Booker Washington, *Autobiografia murzyna.* Warszawa. Biblioteka dzieł wyborowych. 1905 s. 34.

Wszędzie i zawsze do powstania moralności — prywatnej i publicznej równocześnie — potrzeba, żeby istniały pojęcia obowiązku, bezinteresowności, odpowiedzialności, sprawiedliwości, sumienia, i żeby był oznaczony stosunek do pracy i czasu.

Dla zagadnienia o postęp moralności wypływa stąd wniosek, że komu brak którego z tych generaliów, u tego moralność niekompletna, defektowna; w praktyce atoli rzędne te łączą się tak ściśle, iż towarzyszą sobie nieodłącznie; można tylko jedną z tych cnót posiadać w stopniu wyższym, inną w niższym, ale u człowieka posiadającego czułe sumienie zrodzi się też zawsze tendencja samokrytyczna do wyrównania tych nierówności. Osobno stają dwie ostatnie rzędne; niedostrzegane dotychczas w tym polu, uprawiane nie pod tym hasłem, mniej są rozwinięte, jako obowiązek moralny, jako jeden z warunków moralności. Sprawa to niezmiernie ważna dla pragnących postępu moralności, ponieważ caeteris paribus moralniejszym będzie ten, kto bardziej opanowuje czas i dokładniej stosuje się do etycznego pojęcia pracy, tj. w cywilizacji łacińskiej do katolickiego o pracy pojęcia.

Bardzo zajmującym byłby temat, czy postęp w tych dwóch ostatnich rzędnych moralności, jako takiej, przyczynia się zarazem do podniesienia postępu w tamtych generaliach; czy może w pewnych wypadkach nie stanowiłby zalążka etycznego do zorientowania się w tamtych i do lepszego ich praktykowania? Bądź co bądź czyż może zachodzić właściwy stosunek i do pracy i do czasu bez sumienności? czy nie musi się w takim razie rozszerzyć poczucie odpowiedzialności, za czym pójdą inne generalia, bo jedno z nich ciągnie za sobą wszystkie inne?

Niejeden z czytelników zapyta może zdziwiony: jakżeż autor mógł był pominąć wśród generaliów to, co jest generalissimum, mianowicie miłość? Otóż jest to generalissimum tylko w etyce chrześcijańskiej i dlatego nie należy do powszechnych generaliów etyki. Źle i boleśnie, że tak jest — ale tak jest.

Coś o miłości była już mowa w tym rozdziale, bo jak-

żeż pojmować bezinteresowność bez miłości? Miłością też przepojony jest altruizm, rodzący się z należytego opanowywania czasu. Ale są to miłości zaczątki, którym daleko do tego, by przenikać wszystko — jak tego wymaga chrześcijaństwo. Czy jednak całe chrześcijaństwo naprawdę? Bo chrześcijaństwo chrześcijaństwu, niestety, nierówne! W ciągu dalszych rozdziałów nie zabraknie sposobności, by to stwierdzać.

Gdyby roztrząsania nasze ograniczone były do samej etyki katolickiej, natenczas wielkie przykazanie miłości byłoby czymś, co się rozumie samo przez się; rozpisywanie się o nim w tej książce byłoby truizmem. Skoro zaś wszystkie rozdziały poświęcone są sprawie o postęp moralności, traktują tedy tym samym o zwiększeniu miłości bliźniego i to nie w uczuciu tylko, lecz badają, jak powiększyć ilość uczynków zgodnych z miłością chrześcijańską.

Tu trzeba wyższego wykształcenia etycznego; od tej więc kwestii zacznijmy.

ROZDZIAŁ III

Wykształcenie etyczne.

Określone w poprzednim rozdziale generalia zachodzą zawsze i wszędzie, gdziekolwiek i kiedykolwiek wytworzy się jakieś ludzkie zrzeszenie, choćby najdrobniejsze i najprymitywniejsze. Etyka jest przejawem protohistorycznym; nie ma bez niej w ogóle życia ludzkiego. Ale generalia stanowią dopiero kanwę pod ściegi faktów moralnych. Można generalia te stosować rozmaicie, wykonywać je rozmaitymi metodami, a od wykonania zawisła moralność i widoki jej postępu. Metoda mieści się przede wszystkim w cywilizacji, która sama nie jest niczym innym, jak metodą ustroju życia zbiorowego; to też każda cywilizacja ma swoją etykę (łacińska katolicką). W określonym rodzaju cywilizacji zachodzą jeszcze rozmaite szczeble, z czego wniosek, że etyka również bywa rozmaitych stopni, w każdym ze swoich rodzajów. Nie trzeba długich wywodów, wystarczy spojrzeć koło siebie; czyż pośród ludności niewątpliwie katolickiej wszyscy ludzie moralni posiadają ten sam szczebel moralności? Istnieje pewne minimum moralności, któremu nie przeczymy, iż jest moralnością, ale chcielibyśmy jednak więcej, a zwłaszcza wyżej. Sami w sobie dążymy również do osiągania coraz wyższych szczebli moralności.

Szczeblowatość ta zawisłą jest od wykształcenia etycznego.

Związane z tym sprawy tyczą wszelkich etyk i wszelkich ich szczebli, ale stają się tym widoczniejszymi, im wyższym

jest poziom cywilizacyjny. Dlatego w wykładzie o wykształceniu etycznym przerzucimy się do wyższych szczebli cywilizacji.

Jak wiadomo, można być wykształconym wielorako i rozmaicie. Kształcenie istnieje we wszelkich rodzajach pracy, tak umysłowej jako też fizycznej, nadto zaś i obok tego odróżniamy tzw. wykształcenie ogólne, którego też ogólnie wymagamy. Składniki jego zmieniają się w rozmaitych okresach historycznych; w Polsce np. od Stanisława Augusta aż dotychczas za „ogólne" uważa się wykształcenie literackie. Nigdzie nie zalicza się wykształcenia etycznego pomiędzy składniki „ogólnego". Tacito consensu doszło się do zgody paneuropejskiej co do tego, że można być bardzo wykształconym, i najspecjalniej i najogólniej, z nader słabym wykształceniem etycznym. Ogólnie nie wie się nawet zgoła, jako istnieje także i takie wykształcenie.

A w sam raz obecnie „uderzającym stało się znieczulenie w nas smaku moralnego — zgrubienie naskórka. Zapanowała powszechnie niesłychana ordynaryjność moralna. Bije w oczy upadek kultury moralnej, mającej takie samo znaczenie dla kwiatów ducha, jak kultura artystyczna dla dzieł sztuki".[1] A podobnież, jak można patrzeć na wszystko (mimo woli nawet) pod kątem estetyki, podobnież można wyrobić w sobie ostrowidztwo etyczne — a postęp moralności wymaga, by ono się rozpowszechniało.

Nie można go oprzeć na sercu, z powodów już poprzednio wyłuszczonych; zresztą uczuciami nabywać można takich tylko zalet, które są ponętne dla danego usposobienia. Kształcenie etyczne może się opierać tylko na rozumie, jeśli nie ma utknąć na pierwszych zaraz szczeblach. Grozić będzie atoli to samo niebezpieczeństwo, jeśli będzie się pracować około postępu moralności metodami przestarzałymi, bo w takim razie pozostanie się w tyle poza nurtem współczesności. Taki z tego skutek, iż całe połacie życia leżą odłogiem, nieprzeorywane wcale przez etykę.

[1] Maria Grossek-Korycka, *O supremacji zła. (Medytacje). Synteza współczesności.* Wyd. II. Warszawa 1930 s. 127.

Nawet przy własnym doskonaleniu się może wykształcenie je poprzedzać lub sprowadzać, jako następstwo. Można studiować etykę, jak prawo lub matematykę czy cokolwiek — i dzięki takiemu studium dostrzec sprzeczności w teorii a praktyce własnego życia. U człowieka logicznego, a posiadającego sumienie i odczuwającego swą godność ludzką, będzie to stanem przejściowym w postępie do reformy samego siebie.

Wykształcenie etyczne polega na dostrzeganiu związków etycznych pośród spraw — oczywiście także w publicznym życiu. „Trzeba rozpocząć od siebie; rozpocząć od tego, że się będzie myślało, żyło i działało w życiu politycznym na sposób chrześcijański, by w świat wnieść życie istotnie chrześcijańskie".[1] Po chrześcijańsku postąpił profesor chirurgii w uniwersytecie wrocławskim, Kuettner, odezwawszy się do słuchaczy w r. 1911, gdy Prusy parły do wojny z powodu sprawy marokańskiej, w te słowa: „Kto bez potrzeby i nie w obronie własnych granic chwyta za miecz, a tylko w celach ekspansji wojnę wywołuje, tego nazywam łajdakiem. Panowie, mam do tego prawo. Byłem w walkach licznych i strasznych, lecz ta wojna, którą chce sprowokować Berlin, zgrozą przewyższy wszelkie nasze wyobrażenia". A teraz „pendant" do tego, okaz całkowitego braku wykształcenia etycznego: w kilka lat potem profesor okulistyki w Lipsku wyraził z katedry mniemanie, jako jeńcy wojenni powinni służyć do doświadczeń operacji katarakty i wyłuszczania gałek ocznych — a studenci bili mu brawo.[2] Co za rozwartość przeciwieństw!

Każdego wykształcenia łatwiej nabywać takiemu, który obywa się z nim od dziecka i przejmuje tradycję od rodziców. Słusznym jest spostrzeżenie Biegańskiego, jako prawdopodobnie „zdolność do życia moralnego stanowi wynik długotrwałego doboru naturalnego", gdy z pokolenia w pokolenie przechodzi moralna tradycja, świadoma tego, jako „kultura etyczna po-

---

[1] Jakób Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*. Lublin 1936 s. 58.

[2] Wojciech Jacobson, *Z armią Klucka na Paryż*. Pamiętnik lekarza Polaka. Toruń 1934. Motto na początku i s. 101.

lega na odpowiednim uporządkowaniu popędów".[1] Wytwarza się tym sposobem moralność z przyzwyczajenia. Albowiem „dobrym jest ten, kto czuje w najgłębszej swej głębi, że się w nim wszystko, jak busola ku biegunowi, ostrzem woli ku Dobru obraca".[2] Nazwano to doskonale sprawnością moralną. „O człowieku, który ma sprawność moralną mocno ustaloną, nie można powiedzieć, że się nie zastanawia, ale że potrzebuje bardzo krótkiej chwili zastanowienia, aby w mgnieniu oka ustalić linię postępowania"... „Tę oto własność sprawności moralnej nazywamy umiarem". Niestety, zagadnienie to zaniedbano w etyce ostatnich wieków.[3]

Petrażycki (najgłębszy pośród zwolenników moralności „autonomistycznej") uważa, że skoro istnieją ludzie, niedoznający nawet pokus do złego, nie potrzebują widocznie „głosu sumienia", ni „ograniczeń wolności wewnętrznej ze strony moralności". Zapomniał, że trzeba było do tego długich pokoleń, postępujących pod dozorem „głosu sumienia" i poddających się „ograniczeniom", tj. wówczas stanowczo nakazom religii, ażeby prawnuk, choćby mu religia przestała przemawiać do przekonania, pomimo to utrzymał siłą bezwładności etykę pradziadowską. Przywyk do dobrego odgrywa niezmierną rolę, to też można wysnuwać z tego wnioski właśnie na rzecz etyki religijnej, bo w niej o dobry nawyk łatwiej. Utopijne są przypuszczenia, że „kleszcze moralności" staną się z czasem niepotrzebne, a same przepisy moralne staną się „jako wspomnienie o dawnej niekulturalności ludzi", skoro nie umieli być moralnymi bez wskazówek.[4] Wynika z tego jasny wniosek, że

---

[1] Władysław Biegański, *Etyka ogólna*. Wyd. II. Lwów 1922 s. 300, 297.

[2] Maria Grossek-Korycka, *O supremacji zła. (Medytacje)*. Warszawa 1930, s. 378.

[3] O. Jacek Woroniecki O. P., *Etyka* — w dziele zbiorowym: *Zarys filozofii*. Tom II, Lublin 1930 s. 229, 230.

[4] Leon Petrażycki, *O ideale społecznym i odrodzeniu prawa naturalnego*, z dodatkiem: *O gospodarstwie i prawie i o istocie i przesłankach ekonomii politycznej*. Warszawa 1925 s. 77.

póki ludzie nie zmienią się w aniołów, jednak te „kleszcze" są potrzebne; a gdy dzięki długiemu działaniu „kleszczów" staną się aniołami, zapewne nie odmówią „kleszczom" wdzięcznej czci? My na razie, obserwując ludzi uczciwych, dziwimy się, jak oni w sprawach etyki orientują się często w ciasnym tylko kółku, posuwając się do dziecinnej wprost naiwności.

Niełatwa to rzecz, gdyż wykształcenie etyczne, połączone ze znawstwem (jak być powinno) warunków wszelkiej etyki, mieści w sobie obecnie jakby syntezę wykształcenia naukowego, estetycznego, ekonomicznego, nie wyłączając ni politycznego. Niejeden, który wyszedł zwycięsko z walki o byt materialnej i intelektualnej, ledwie daje sobie radę w dziedzinie moralnej walki o byt. A właśnie od moralnej nikt nie jest zwolniony, choćby zajmował w tamtych miejsce jak najpośledniejsze; można nie toczyć wcale tamtych rodzajów walki o byt, ale od tej usunąć się nie wolno, a przy tym trzeba ją staczać bez ustanku; można przestać się uczyć, zarabiać ponad konieczność, lecz nie można nigdy zrobić sobie pauzy od moralności.

Jeszcze większa trudność w tym, iż kategoria Dobra jest panująca i zakazuje często popisów zręczności w innych kategoriach. Moralność stanowi w życiu czynnik ograniczający; nie każdy przedmiot godzi się ubierać w szatę artystyczną, nie wszystkie momenty badań naukowych wolno popularyzować dzieciom w szkole i nie na wszystkim wolno zarabiać. Człowiek moralny musi mieć w sobie nieco poświęcenia i musi być dobrze wyćwiczony w codziennym wyrzekaniu się tego i owego.

Nigdzie to nie jest łatwym, lecz najtrudniej z tym w cywilizacji łacińskiej, bo jest najbardziej wymagająca. Ona jedna określa odrębność prawa publicznego, poddając jednak życie publiczne wszystkim przepisom moralności życia prywatnego. Stanowi to niezmierne rozszerzenie pola etycznego, które staje się bezgranicznym. O ileż trudniej przez to czynić zadość moralności! O ileż łatwiej o zadowolenie moralne w innych cywilizacjach!

Cywilizacja łacińska, przyjąwszy etykę katolicką, uczyniła tym cięższą walkę o byt moralny, bo katolicyzm jest ze wszystkich religii najbardziej wymagającym w zakresie etyki. Gdzie świecka głowa może być zarazem głową Kościoła, roztrząsanie sumienia ograniczone jest niemal do pytania o posłuszeństwo władzy państwowej. A w prywatnym życiu, choćby sprawa jednożeństwa dożywotniego; ileż ułatwień poza katolicyzmem? Wystarczy studium sekt w prawosławiu.

Skłonność do ludowego sekciarstwa może sobie u kogoś uchodzić za tęsknotę religijną „bogoiskatieli", w moich oczach stanowi dowód tylko pomylonych mózgów, w najlepszym razie zaburzeń nerwowych. Posłuchajmyż, jakie są dwa najnowsze wynalazki tych drogomistrzów z pod znaków błędnych ogników (powstających na bagnach):

Działo się w grudniu 1916 r. w stronach Jekaterynosławia. U jakiejś sekty nowochrzceńców (jest ich kilka odmian) chrześniaka zawija się w matę z łyka, wtyka go się w przeręblę na jeziorze, przesuwa pod lodem i wyciąga przez drugą przeręblę. A „duchowny", którego sam sobie obiera, mówi przy tym: „Boże, chrzci się teraz parobek twój (np.) Wasyl, a od tej chwili niechaj się nazywa (np.) Jakóbem. Wszystko, czego się dopuścił parob Wasyl, niechaj zostanie pod wodą, a parob Jakób niechaj wyjdzie z wody czysty i bezgrzeszny". Często nie dociągną chrześniaka żywym do drugiego otworu, bo mata gdzieś się zaczepi, ale sekta cieszy się mimo to wielkim powodzeniem, bo „dozwala wszystkiego". Niejeden każe się w zimie przechrzcić trzy i cztery razy. Szczególne zaś, że ludzie mogą się przechrzcić z mężczyzn na kobiety i odwrotnie. Taki Wasyl, który w ten sposób staje się Marią, nosi potem i odzież niewieścią, dopóty, aż się na nowo z powrotem da przechrzcić na mężczyznę.[1]

Bliżej nas, także jednak na terenie cywilizacji turańskiej, wśród prawosławnych Poleszuków powstała w ostatnich latach

[1] Aleksandra Rachmanowa, *Studenten, Liebe, Tscheka und Tod. Tagebuch einer russischen Studentin.* VII Auflage, 21 — 25 Tausend. Salzburg. 1 s. 102, 103.

sekta zwąca się nie wiedzieć dlaczego sjonistami. Donosiły o niej dzienniki w sierpniu 1934 r. Założyciel jej Iwan Muraszko w czasie snu kataleptycznego swej towarzyszki Olgi Kirilczykówny zdziera z niej brzytwą skórę, przy czym krew służyć miała jako lekarstwo na wszystkie choroby. Tu jednak wkroczyły władze polskie i stłumiły nowy obrządek krwawy.

Pośród takich dzikusów co mówić o etyce? Ich wykształcenie etyczne nie może być wyższe, niż u Papuasów. Nie dziwmy się, gdy kobieta z ludu w tamtym kraju oświadczy, że ją to bardzo cieszy, gdy może stwierdzić jaki grzech u innej kobiety. Nie dziwmy się, że gdy bolszewiccy rządziciele zakładali „żywą cerkiew", jeden z jej władyków, ubrany po świecku, tańczył po pijanemu na zebraniach, a mówił głośno, że życie pozagrobowe wydaje mu się nonsensem, a komuniści jego zdaniem wykonują nakazy Chrystusa. Nie dziwmy się, bo to dzieje się w kraju, w którym autentyczny kniaź, były oficer „białych", przyjmuje pieniądze od kochającej go dziewczyny i gotów brać dalej, ożeniwszy się z drugą.[1] Gdzie taki bywał przeciętny stopień wykształcenia etycznego, tam wszystko dziać się może.

Mongolia stoi wyżej, ale wymaga od mężczyzn, nawet od kandydatów stanu duchownego, tylko częściowej moralności, stosownie do osiągniętego szczebla; do wstrzymania się od wszelkich grzechów są tedy zobowiązane tylko osoby stojące bardzo wysoko w górze. Lamowie stanowią tam niemal czwartą część męskiej ludności. Chłopca oddaje się do klasztoru w siódmym lub ósmym roku życia i taki „bandi" „składa pierwsze przyrzeczenia — gynin — unikania najważniejszych grzechów: zabójstwa, kradzieży i pijaństwa... Przechodząc do szkoły średniej, składa młody uczeń mongolskiego klasztoru ślub mówienia prawdy i otrzymuje godność „geent".[2]

---

[1] Aleksandra Rachmanowa, *Ehen in roten Sturm. Tagebuch einer russischen Frau* VII Auflage, 19 — 21 Tausend. Salzburg s. 246, 272, 290, 293, 295.

[2] Kamil Giżycki, *Przez Urianchaj i Mongolię*. Lwów 1929.

Jest to następstwo pewnych tez teorii buddyjskich. Są dwa rodzaje szczęścia ziemskiego: rajskie i ascetyczne (jogi), tudzież szczęście nadziemskie, tj. błogość nirwany. Każde z tych dążeń posiada własną moralność, z czego powstaje hierarchia etyk, w ten sposób mianowicie, iż niższa mieści się zawsze w wyższej. Może być moralność egoistyczna i altruistyczna.[1] Posiada bowiem buddyzm moralności kilka, „różniących się co do celów i przepisywanych im prawideł, lecz niesprzecznych, gdyż stanowią jedną budowlę o kilku piętrach". Chodzi o to, by „roztworzyć bramy nirwany dla wszystkich istot". Budda „wyćwiczy te istoty do częściowych nirwany odcinków, tymczasowych i przygotowawczych tej nirwany, która jest odcinkiem ostatnim". Powiedziano: „Grzesznicy pójdą do piekła, dobrzy do nieba, święci otrzymają nirwanę". Szczęście jest przeto dwojakie: względne w biegu wcieleń i nirwana; stąd też dwie etyki, czyli mówiąc po buddyjsku, „dwa wozy", tj. drogi.[2]

Oba „wozy" mają za sobą piękną przeszłość, lecz w końcu „wielki" zeszedł na manowce, jak cały buddyzm w ogóle, gdy po równi pochyłej stoczył się do lamaizmu. Kto pragnie być ascetą, nie do nirwany już dąży bezpośrednio, lecz chce zyskać sobie kwalifikację na „buddę". Wytworzył się kult gromadnych buddów, buddów „żywych", buddów zastępczych, wielkich boddyshatów itp. Namnożyło się przepisów i ceremonii (wbrew samej zasadzie buddyzmu); nawet „mały wóz" ma ich 250, a „wielki" doszedł do 400. A oto przykład świątobliwości: zamknąć oczy i wyrecytować ośmset tysięcy zgłosek, myśląc o buddach i wielkich boddyshatwach[3].

Tak nisko upadło tam pojęcie świętości — a właśnie według tego pojęcia oceniać można doskonale zdatność do postępu moralności. Radykalnie załatwiła się z tym cywilizacja chińska.

---

[1] Louis de la Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, Paris 1927 s. 24, 25, 220.

[2] Tamże, 22, 23.

[3] Tamże, 219, 220, 237, 245, 247.

Tam trzeba się na świętego rodzić, a zatem nie można dążyć do świętości, bo się jej nie osięga zabiegami żadnymi. Święty stoi wyżej od najszlachetniejszego, który musi dopiero zalet nabywać, gdy tymczasem święty posiada je wszystkie z urodzenia. A więc... szczęśliwy traf! szkoda czasu na jakieś usiłowania.[1] Czy pojęcia tego rodzaju nie tamowały z góry rozwoju moralności?

Ale są jeszcze gorsze. Jakąż może być ta zdatność np. tam, gdzie świętymi uznaje się obłąkańców? Taką właśnie cześć dla chorób umysłowych głosi cywilizacja turańska, i to tak w islamie, jako też w chrześcijaństwie orientalnym. Trwa to dotychczas. Pielgrzymka polska do Ziemi św. w r. 1934, wstępując do Egiptu, miała sposobność oglądać w Kairze takiego muzułmańskiego świętego.[2] Wiadomo, że również wschodnia Słowiańszczyzna posiada kult „jurodiwego", przejęty z cywilizacją turańską. Niestety, w ostatnim czasie niemało turańszczyzny przelewa się w ziemie polskie i zaczyna się już pojawiać cześć obłąkańców nie tylko na Rusi.

Cerkiew zaś bizantyńska wytworzyła sobie ideał świętości w nieustannym katowaniu się. Symbolem najwyższej świętości stał się Szymon Słupnik. Na takie katusze nie każdego stać, ale są formy rzekomej ascezy lżejsze, dostępne każdemu. Niestety, przedostało się i to do Polski; niedawno jeszcze trafiały się tu i ówdzie rażące formy z ubrdania, za pomocą... sześcionogich zwierzątek domowych.

Drastycznych używam przykładów, bo zależy wielce na tym, by sobie zdać sprawę z tego, co znaczy wykształcenie etyczne, względnie jego brak. Przy najlepszej woli, przy wielkiej religijności i przy pedantycznym przestrzeganiu dobrego obyczaju—ale przy braku wykształcenia etycznego, można zabrnąć w dążeniu do wyższego umoralnienia w bzdury i obrzydliwości.

---

[1] Louis de la Vallée Poussin, d. cyt. s. 161.

[2] Zofia Kossak-Szczucka, *Pątniczym szlakiem.* Wrażenia z pielgrzymki. Poznań 1936 s. 62.

Sprawa to pierwszorzędnej wagi dla całego życia zbiorowego. Skutki mogą dochodzić do tego, iż naród rozerwie się jakby na odrębne społeczeństwa, gdy zabraknie wspólnoty ideału i wspólności metod w osiąganiu go. Historia dostarcza niejednego przykładu, ale tu poprzestanę na przykładzie z naszych czasów, wiadomym tysiącom jeszcze osób z pośród żyjących.

Finlandia w swym Wielkim Księstwie wzniosła się na wyżyny kultury, podczas gdy po stronie rosyjskiej Fin był „pariasem bez zastrzeżeń". W Petersburgu był „czuchna uosobieniem brudu, niechlujstwa, rozpusty (ogromny odsetek prostytutek ulicznych najniższego rzędu rekrutuje się z pośród czuchonek), pijaństwa i w ogóle czegoś pierwotnego, co nie ma z cywilizacją żadnego związku i co wobec Rosjanina, nawet najbardziej zaniedbanego i opóźnionego w rozwoju, reprezentuje rasę niższą".[1] Tłumaczy się to w sposób prosty: Finowie należeli wszyscy do cywilizacji turańskiej, lecz Finlandia, przeszedłszy pod panowanie szwedzkie[2]) i następnie uzyskawszy autonomię, zmieniła cywilizację na łacińską (mimo protestantyzmu), gdy tymczasem reszta, zamieszkała poza „Wielkim Księstwem", pozostała przy cywilizacji turańskiej, której prawosławie wcale nie podniosło, a niewola i nędza obniżały. Tamci wznosili się coraz bardziej w łacińskiej cywilizacji, a ci spadali na dno turańszczyzny. Stąd rozłam całkowity, brak jakiejkolwiek spójni. Wykształcenie etyczne tam czyniło ciągłe postępy, tu zaś żaden „czuchna" nie posiadał w ogóle żadnego wykształcenia; pogłębiło to jeszcze bardziej różnice wynikające z odrębności cywilizacji.

---

[1] Zdzisław Dębicki, *Z północy i południa*. Finlandia, Włochy, Szwecja, Rumunia, Turcja. Warszawa s. 33.

[2] Anglia i Skandynawia, chociaż porzuciły katolicyzm, zachowały na ogół cywilizację łacińską, a tym samym na ogół etykę katolicką — gdy tymczasem w Niemczech protestantyzm przylgnął do cywilizacji bizantyńskiej, (łacińskiej części Niemiec nie oderwawszy od Kościoła). Dlatego to katolikowi łatwiej porozumieć się w sprawach moralności z Anglikiem, ze Szkotem, Duńczykiem, Szwedem, Norwejczykiem i Finem, niż z Prusakiem lub Rosjaninem.

Tenże podróżnik, którego tu zacytowałem, jedzie następnie do Szwecji. „Jesteśmy w kraju, gdzie stanowisko dyrektora policji uważane jest przez zajmujących je urzędników za synekurę; liczba bowiem przestępców ściganych policyjnie w całej Szwecji rzadko przekracza tysiąc rocznie. W skutek tego detektywi, jak zauważył z humorem jeden z naszych informatorów, używani są raczej do wyszukiwania właścicieli rzeczy zgubionych".[1] Taki wysoki szczebel wykształcenia etycznego osięgła Szwecja.

Jakżeż nam daleko do tego i jakżeż pogarsza ten stan jeszcze bardziej niestosowna forma rządów! Na szczęście poziom duchowieństwa jest u nas wysoki i podnosi się ciągle, a można z tej strony liczyć na zwycięską walkę z wpływami turańszczyzny i bizantynizmu.

Wraz poprawia się u nas hagiografia, rodzaj literatury popularnej o wpływach olbrzymich, bo popularyzująca pojęcie świętości. Do niedawna każdy święty predestynowany był do świętości najwidoczniej od dzieciństwa, a objawiało się to tym, że predestynanci ci nie wyprawiali żadnych psot dziecięcych i ogromnie nie lubili łakoci; dorósłszy zaś, nie robili nic a nic, tylko się modlili i umartwiali. Zorientowano się nareszcie, że święci byli bardzo pracowici, a nie koniecznie ubodzy, bywali nawet królami, ministrami, generałami. Czyż św. Wojciech nie należy do największych statystów w historii Europy? A po co degradować św. Kazimierza królewicza na bezmyślnego dewotę?

Ale dzisiejszy przeciętny „inteligent" nie zwykł zastanawiać się nad problemem świętości. Gdybyż posiadał ideały bohaterstwa, honoru, wielkości, a choćby ...grzeczności! Ale bohaterstwo nie wymaga jakoś opanowywania popędów, zjawił się jakiś nowy rodzaj bohaterstwa: popędowego, i bohater pogardza skromnością; wielkości współczesnej towarzyszy nadętość i samochwalstwo; a honor do reszty wziął rozbrat z uczciwością. Co za azjatyckie pojęcia! A grzeczność? Jest ona „naj-

[1] Zdzisław Dębicki, *Z północy i południa*. s. 212.

dalszym przedłużeniem promienia dobroci, który na powierzchni życia stężał w formy. Znikanie tych najzewnętrzniejszych jej form świadczy o zniknięciu już wewnętrznej ich przyczyny". Bo też „dziś zwłaszcza, gdy wszelka potęga jest rezultatem walki, do panowania dochodzi tylko wyższość duchowej niższości; zwycięża ta mądrość i ta wola, które są więcej bezwzględne, więcej bestialne, niekrępujące się nakazem moralnym".

Zmienić się to może, jeśli rozpowszechnimy wykształcenie etyczne. Wszakżeż „promień moralny wyciąga się wciąż z tendencją zajęcia co raz większej sfery życia pod kategorię moralną, aż do włączenia w nią wszystkości".[1] Innymi słowy: szerzmyż to wykształcenie! Dziś bowiem nawet osoby pragnące szczerze służyć ideałom, posiadają niedostateczne wykształcenie etyczne, wobec czego rezultat musi być marny. Sprowadzają zaś ogrom klęsk na społeczeństwo, gdy chcą dostosowywać praktykę ideałów (Ojczyzny, narodu, państwa) do przeciętnej niższości szerokiego ogółu, mniemając, że tym sposobem znęcą ten ogół i wyzyskają go na rzecz ideału swego. Ludzie uganiają w błędniku, wyrządzając po drodze szkód niemało, chociaż to „w gruncie rzeczy nieźli są ludzie". Anegdota o ministrze, który uczył się administracji na Słowackim, jest niestety trafna; tylko dodać trzeba, że brak znawstwa przedmiotu bywa dla etyki równią pochyłą. Postęp moralności musi wymagać, żeby autokrytyka, tj. sumienie, nie dopuszczała do „kultu niekompetencji". Wiadomo, jako piekło jest co raz bardziej brukowane „dobrymi chęciami".

Nawet pierwszorzędne umysły popadają w to, że nie rozumieją stosunku ideału do człowieka realnego. Tak np. czytamy u Spanna w jego słynnej Gesellschaftslehre: „Sein... und Sollen... sind, als ontologische Groessen gefasst, unvereinbar und muessen ewig getrennt bleiben. Das Sollen oder Gel-

---

[1] Maria Grossek-Korycka, *O supremacji zła. (Medytacje). Synteza współczesności.* Wyd. II. Warszawa 1930 s. 62, 124, 350, 359.

ten, und das ursaechliche, bestimmte, wirkliche Sein bleiben zwei verschiedene Welten".[1]

Nie! bo ideał wystrzela z pewnego odłamu rzeczywistości, jako marzenie o udoskonaleniu. Lecz rzeczywistość jest dwojaka: pewien jej dział nie wydaje z siebie wcale myśli o tym, jakby być powinno i nawet bywa takiemu myśleniu przeciwny. Ten dział Sein nie wznosi się myślą ku Sollen, nie sprzęga się z nim. Lecz istnieje jeszcze dział drugi rzeczywistości, nie zamykający się przed ingerencją ze świata Sollen i z tym działem stanowi Sollen świat ten sam, jednolity. Nie mógłby powstać w myśli ludzkiej żaden ideał, gdyby wpierw nie istniała jakaś rzeczywistość; chodzi tylko o to, by ta rzeczywistość nie stawała okoniem przeciwko zamysłom, by ją poprawiać coraz bardziej.

Zwątpienie z powodu niespełniania się ideałów przybiera często formy doprawdy tragiczne. Spotykać można nawet wątpliwości, czy chrześcijaństwo zdało się na co, czy ono w ogóle spełniać się może. Krocząc śladami Zbawiciela w Ziemi św., duma pątniczka polska, a głowa nie byle jaka, jak to „dwa tysiące lat dał Pan czasu rasie białej, by przyjęła chrześcijaństwo. Po dwóch tysiącach lat jest odeń również daleką, jak była".[2] A sekunduje jej druga święta niecierpliwość, której cytaty wpraszają się wciąż do niniejszego rozdziału: „Chrześcijaństwo jako miłość bliźniego, praktykowane nie było jeszcze nigdy", były tylko marzenia i pragnienia, a obecnie i tego nawet nie ma. I podaje w innym miejscu przyczynę tego bolesnego stanu rzeczy: „Chrześcijaństwo rozwijało dotychczas wyłącznie wzór słodkiego gołębia i lilii przeczystej, a czas sięgnąć po wzór trudniejszy: wojującego anioła".[3]

---

[1] Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*. Zweite umgearbeitete Auflage. Leipzig 1923 s. 557.

[2] Zofia Kossak-Szczucka, *Pątniczym szlakiem*. s. 169.

[3] Maria Grossek-Korycka, *O supremacji zła. (Medytacje)*. s. 199, 341.

Nie będę polemizował przykładami z historii na podobieństwo Canossy, upadku Bolesława Śmiałego itp.; setkami można by je przytaczać na świadectwo „aniołowi wojującemu"; lecz zamiast tego wolę zatrzymać myśl czytelnika przy zagadnieniu, w jaki sposób ideały spełniają się?

Zdaniem Znanieckiego ideał rozwija się w miarę, jak się spełnia; tym samym bowiem odkrywają się dla niego nowe pola, które z kolei należy objąć. „Samo dążenie do ideału, samo narzucenie zawartych w nim norm coraz to nowym czynom, wymaga czynów oryginalnych, których przy określaniu ideału przewidzieć nie mogliśmy. Trzeba więc nie tylko dalej tworzyć te normy, które już znamy, ale też wytwarzać rzeczy nowe, nieznane nam dotąd i te włączać do ideału". Tym samym ideał „wznosi się i rozszerza" i tak wciąż „doskonałość ideału ulegać musi ciągłej rewizji", gdyż „same sprawdziany doskonałości postępują naprzód".[1]

Ideał nigdy nie wyczerpuje się, bo odkrywa się dla niego coraz nowe szczeble, nowe wymagania, jakich nie sposób było przewidywać. Można spojrzeć na to z drugiej strony i orzec, że ideał jest właściwie odbiciem idealnego rozwoju człowieka. Załamuje się obecnie ręce, że jeszcze nie przyjęliśmy właściwie chrześcijaństwa, bośmy tymczasem spostrzegli, ile nam przybyło postulatów, niegdyś nieodczuwanych, tudzież całkiem nowych, wytworzonych dopiero przez najnowsze stosunki.

Weźmy najtrudniejszy z przykładów pod uwagę, kwestię De civitate Dei, podjętą przed półtora tysiącem lat przez św. Augustyna. Nie ma na nią żadnego kanonu religijnego, lecz tkwi w nim religijność, pewien ideał religijny. Otóż w religiach nieuprawiających nauk, stosunek do ideału religijnego musi stać się nieruchomym, a zatem po pewnym czasie pomysł sam popada w stan odrętwiałej stagnacji. Może nawet nastąpić cofanie się. Obniżający się intelekt obniży wreszcie także samą wiarę, ściągnie religię w dół do swego poziomu i np. z buddyzmu zrobi lamaizm. A orientalne chrze-

[1] Florian Znaniecki, *Wstęp do socjologii.* Poznań 1922 s. 153, 154.

ścijaństwo? Tymczasem katolicyzm uprawiał nauki gorliwie, a za każdym razem, ilekroć Kościół jaśniał w tym dobrym przykładem, uzupełniał myślą nowszych czasów ideał państwa Bożego. Niemało notuje historia takich dalszych ciągów sprawy De civitate Dei; wielkie encykliki papieskie naszego czasu o państwie i społeczeństwie są właśnie takim najnowszym ciągiem dalszym ideału nieśmiertelnego, który nigdy w zupełności się nie ziści, bo nowe pokolenia przydadzą mu nowych postulatów. Gdyby sobie kiedyś powiedziano, że już wszystko zrobione, nastąpiłaby stagnacja.

Tak trzeba zapatrywać się na każdy ideał w ogóle i na jego losy. Ileż chrześcijaństwa przeszło już w ciągu wieków w krew i soki społeczeństw! Pod iluż względami jesteśmy już chrześcijanami automatycznie, nawet o tym nie myśląc; tym bardziej mamy prawo wołać: jeszcze za mało! Ale mylnym byłby sąd, jakoby chrześcijaństwo nie działało i nic nie sprawiło.

W trosce o spełnianie ideałów popełnia się ciężką pomyłkę co do doboru ludzi, stawiając na czele etycznej drabiny ludzi... bez błędów. Nie łatwo zapewne orientować się w gąszczu ludzkich świateł i cieni, zalet i wad, lecz człowiek posiadający doświadczenie etyczne wie, jako bez wad jest się dopiero zerem, jeżeli nie posiada się zalet, wynoszących ponad zero. A wybitnym zaletom zwykły towarzyszyć jakieś wady, to też klasyfikując ludzi według braku wad, stwarza się eldorado dla miernot. Rozpanoszenie się ich w ostatnim pokoleniu wyryło ślad w języku. Mnie uczono w szkole, jako przymiotnik „znakomity" nie stopniuje się. Potem jednak poczęli wyrastać mężowie znakomitsi od znakomitości, a dziś roi się już od miernot jak najznakomitszych, aż duszno.

Zmierza się zarazem ku nieszczęsnej równości, a zatem ku najcięższej niesprawiedliwości. Postęp moralności nie na zbliżaniu się ku równości polega, lecz na sprawiedliwym rozdziale nierówności. Arcymylnym zaś jest mniemanie o naszej rzekomej równości z urodzenia. Stary to już pogląd i nie stanowi bynajmniej odkrycia nowoczesnego radykalizmu. U nas

już w r. 1447 głosił rektor uniwersytetu krakowskiego, Jan z Ludźmierza, jako „natura genuit homines aequales". Mylił się. Natura daje nam przede wszystkim nie jednakowo rozwinięte zmysły; jedni są niedostatecznie czuli na barwy, inni na dźwięki; podobnież otrzymujemy pamięć i wyobraźnię wielce nierówne; a cóż mówić o nierówności zdrowia. Już podczas wielkiej rewolucji francuskiej Pièrre Victurnien Vergnaud, jeden z przywódców Żyrondy (zgilotynowany 1793), ganiąc zachcianki równości majątkowej, wskazywał na nierówności wzrostu, sił, pracy, przemyślności i zdolności.[1] Bo też również co do sił umysłowych jesteśmy z „natury" wielce nierówni; jedni tępi, drudzy ledwie zdatni, gdy tymczasem inni mają zdolności, a niektórzy nawet talent. Sprawiedliwość to czy niesprawiedliwość? toć-to „z natury" przywileje!

Długo było by rozprawiać, kto tu uprzywilejowany, a kto pokrzywdzony. Posiadamy w piśmiennictwie polskim przepiękne wyjaśnienie tej sprawy.

Autor przedmowy do „Pamiątek Soplicy" (wydanie lipskie) opowiada na stronicy XXIII, co następuje: „Błogosławiona Anna z Omiecińskich[2] miała wątpliwości, czemu nie jednaki los ludzi na ziemi, przez co też nie jednaka sposobność do cnoty i zbrodni, a piekło dla wszystkich występnych jedno...

„Miała sen, w którym widziała dusze *żyjących* znajomych przed sądem Bożym, a wszelkie ich grzechy widoczne. Bóg pozwala im powracać do ciał, by mieli czas poprawić się, a jeżeli komu źle w zawodzie jego, dozwala zawód zmienić. Narzekali wszyscy zawsze na to i owo swego stanu, ale tu wszystkie dusze zaczęły prosić, aby do końca im pozwolił zostać w takim, co go im przeznaczył, bo w żadnym innym z taką łatwością się nie zbawią. Te dusze, w stanie nadprzyrodzonym już będące, zrozumiały, co znaczy rozmaitość losu, nieuwłaczająca w niczym sprawiedliwości Bożej. W ten spo-

[1] Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym*. Poznań 1926 s. 16.

[2] ur. w Ponikowcach na Wołyniu 1709 r., Brygidka, zmarła w Kokorowie 1730 r.

sób cudownym snem rozwiązane miała swe wątpliwości bł. Anna z Omiecińskich". Prawdziwie, mądrość bije z tych słów.

Tę samą myśl wyraził kapłan-penitencjariusz w te słowa: „Czy nie zapominasz, że społeczeństwo, to zorganizowane kadry synów Jego, z których każdy ma spełnić z miłością Boga i braci swoich rolę wyznaczoną mu przez Opatrzność"?[1]

Innymi słowy, czy nie zapominasz, żeś powinien być pożytecznym? Ale zapominają o tym chyba tylko osoby wyzute z wszelkiej moralności: najwięcej zaś kłopotu zawsze z tymi, którzy w najlepszej wierze marnują swe zalety i siły w służbie już to zła, już też zabierając się do rzeczy w sposób niewłaściwy i stają się szkodnikami, jakkolwiek życie całe ofiarują na to, by być pożytecznymi. Czyż odmówi mi kto słuszności, gdy wystąpię z twierdzeniem, że do wykształcenia etycznego należy także znajomość dróg i granic pożyteczności?

Słynny swego czasu na całą Europę historyk Cesare Cantù (a mistrz mej pierwszej młodości, 1807 — 1882) głosił, jako działoby się znacznie lepiej na świecie, gdyby ludzie dobrzy dorównywali złym w wytrwałości. Kalinka zaś zrobił uwagę, że życie publiczne szwankuje nie tyle od ludzi złej woli, ile od osób dobrej woli, lecz niemądrych. Bardziej od złości szkodzi życiu publicznemu błąd. Wiemy, jak to zaciekły wróg bolszewizmu, Kierenskij, torował ścieżki bolszewizmowi. Trafia się w kierunku wręcz przeciwnym, niż się celuje. Czemu?

Są widocznie jakieś granice pożyteczności, a znajomość ich stanowi jej warunek kardynalny. Od najmniejszych zrzeszeń do największych pożyteczność musi oprzeć się na metodzie ustroju tegoż zrzeszenia, a przynajmniej dostosować się do tej metody, bo inaczej sprawi zawód. Czyż np. azjatycki bohater, wysławiany tam w pieśniach i czczony nawet jak

---

[1] X. de Ville, *Rozumowany rachunek sumienia dla inteligencji*, Warszawa 1916.

bóstwo, a przejęty metodą tamerlanowską, mógłby zdziałać cokolwiek dobrego, gdyby przypadkiem został głową państwa zachodnio-europejskiego? Zrzeszenia zaś o ustroju podobnym, a w sprawach zasadniczych jednakowym, mogą zachodzić tylko w obrębie tej samej cywilizacji. To też najczystsza intencja pożyteczności, przekraczając granice własnej cywilizacji, spala zazwyczaj na panewce. To samo dzieje się, gdy się do swego kraju wnosi metodę cywilizacji obcej. Również musi się uwzględniać szczeble cywilizacyjne. Przenieśmy muzeum watykańskie na odpust do Kalwarii, a rzesze pątników zdemolują je i nikt nie uwierzy, żeby papieże mieli gromadzić kolekcje „golusów". Ażeby obie strony, czynna i bierna, mogły się złożyć na czyn pożyteczny, ofiarując go i przyjmując, muszą obie mieć podobne pojęcia o pożyteczności. Słowem, pożyteczność musi mieć swą metodę, odpowiednią do żywiołu, w którym działa.

Pragnęłoby się oczywiście być pożytecznym jak najbardziej, jak najdalej, wszędzie, zawsze, wszystkim. Aleć to złudzenie.

Wszelkie zrzeszenie jest spółką wzajemnej pożyteczności, zastosowaną do właściwych danej cywilizacji pojęć o pożytku. Rozwija się pasmo pomocy wzajemnej od najprymitywniejszych świadczeń w zakresie życia rodzinnego aż do najwyższych cnót obywatelskich, aż do tego najwyższego szczytu altruizmu, wznoszącego się w cywilizacji naszej, łacińskiej, gdzie króluje nad uczuciami i rozumami miłość Ojczyzny, patriotyzm.

„Ludzkość" jest pojęciem czysto racjonalistycznym, pozbawionym związku z rzeczywistością, gdyż nie istnieje ani geograficznie, ani historycznie, ni duchowo, ni ekonomicznie. Absurdem jest poszukiwanie czegoś, co byłoby równocześnie perskim, włoskim, japońskim, polskim, francuskim, chińskim, żydowskim itd. itd. Z tego nie da się wykrzesać żadnej jedni. Albowiem nie da się sprząc w nową całość, co powstało osobnymi metodami i co utrzymuje się odrębnością metody własnej. Kosmopolitycznym wprawdzie stał się tele-

fon, ale nauka fizyki ograniczona jest nadal do cywilizacji łacińskiej. Pasteura szczepionka przyda się i Chińczykom, ale w Chinach nie dałoby się dokonać tego odkrycia. Nie ma tam odpowiedniej metody życia zbiorowego, odpowiedniej cywilizacji. A komu w głowie mieszają się cywilizacje, taki przy najczystszych choćby tendencjach stanie się trucicielem życia zbiorowego.

Więc jeżeli np. w Polsce chcesz być pożytecznym, ani nie wyprowadzaj jej poza granice cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej, łacińskiej, wyhodowanej przez katolicyzm, ani też pierwiastków innych cywilizacyj do Polski nie wprowadzaj! I obyśmy mieli w Polsce mniej zbawców, a więcej znawców! Tyczy to również zagadnienia postępu moralności. Jakaż etyka ma w Polsce rozkwitać? Bramińska, żydowska, chińska, turańska, bizantyńska, a może każdej po kawałku?

I w łacińskiej cywilizacji musi moralność rozwijać się według siedmiu rzędnych z powszechnych etycznych generaliów. Więc przede wszystkim szczeblowatość obowiązków. Od obowiązków życia rodzinnego zaczyna się pożyteczność czyjaś czy szkodliwość i od tego punktu... rośnie. Uważam to za absurd, żeby zły mąż, zły ojciec zamienił się w wielkiego obywatela. Taki może podołać karierze, ale nie obowiązkom. Kto zawiódł na niższym szczeblu, nie nadaje się do wyższego. Zdatność do pożyteczności zawisła bowiem od pożyteczności poprzedniej. Działalność na szczeblu wyższym składa się etycznie z sumy działalności na niższych szczeblach.

Oczywiście przede wszystkim trzeba uprawiać etykę w powszednim dniu roboczym, we własnym zawodzie. Niestety, nieliczne dopiero zawody określiły jasno i ściśle swoje etyki specjalne. A nie mogą one być cywilizowane na dwa sposoby. Gdy każda cywilizacja posiada własną etykę, jakżeż złatać jedną wspólną etykę zawodową dla osób z rozmaitych cywilizacyj? Zastój w etykach zawodowych stanowi atoli wielkie niebezpieczeństwo publiczne, zanika bowiem przez to główny trakt wykształcenia etycznego. To też ogólny postęp (lub upadek) moralności pozostaje w stosunku prostym do stanu etyk

zawodowych w danym społeczeństwie. Już Arystoteles wywodził, jako „cnota pewnej istoty polega na doskonałym spełnianiu zadania, które jest jej właściwym".[1]

Drugim szkopułem na drogach wykształcenia etycznego jest powszechna, a dziwna nieświadomość, że istnieje i musi istnieć pewna hierarchia obowiązków. Gdzie nie wprowadzono hierarchii, nie będzie ładu ni składu. Rozpacz z powodu spiętrzenia obowiązków ponad siły zaprowadziła wielu na bezdroża. Człowiek obowiązkowy, lecz bez wykształcenia etycznego, spełnia obowiązki na ślepo, co mu „wpierw w rękę popadnie", stawiając wszystko na jednym planie, z czego chaotyczność myśli i czynów. Będzie to etyczne szamotanie się, odruchy etyczne, wzajemnie sobie zawadzające. Trzeba tedy uświadomić sobie, że są obowiązki większe i mniejsze, nagłe i mniej pilne, niższego i wyższego typu, trwałe i czasowe, nawet przygodne. Trzeba pomyśleć, który w danej sytuacji obowiązek pierwszy i hierarchia obowiązków wyprowadzi nas z niebezpiecznego chaosu. Trzeba umieć sobie uszeregować powinności swoje.

W Jakóbowej drabinie moralności trzeba zacząć od szczebla najniższego, bo w etyce obowiązuje z całą stanowczością zasada: nullus saltus. Rodzinie należy zabezpieczyć byt, nim się pójdzie na hazardy. Przyznaję zupełną słuszność temu wybitnemu patriocie wielkopolskiemu, który nie przyjął mandatu poselskiego (do Berlina), motywując to jasno w te słowa: „moje prywatne obowiązki na to mi nie zezwalają".[2] Ale ileż sposobności w życiu rodzinnym, do prawdziwie tragicznych nieraz kolizji — a zwłaszcza obecnie! Czy od ust odejmując dać na leczenie jednego dziecka, czy na szkoły drugiemu? bo niesposób uporać się i z tym i tamtym. Ubożejesz ciągle, z kwartału na kwartał, a tu w szkołach „taksy administra-

[1] Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym*. Przełożyła J. Rutkowska. Poznań 1926 s. 23.

[2] Władysław Berkan, *Życiorys własny*. Z przedmową prof. Dra Floriana Znanieckiego. Materiały Instytutu Socjologicznego w Poznaniu, I. Poznań 1924 s. 150.

cyjne", pompy ssące pod nazwą „komitetów rodzicielskich" i najrozmaitsze składki „dobrowolne", zakazane urzędowo, lecz surowo ściągane nieurzędowo. Musisz, ojcze, odebrać ze szkół jedno przynajmniej dziecię; któreż? Tragedia. Splot przeciwieństw i wątpliwości etycznych staje się coraz bardziej gorzkim chlebem powszednim, tym bardziej tedy trzeba nam subtelnego wykształcenia etycznego i subtelności w wyczuwaniu hierarchii obowiązków.

Nie ma równości, bliźni bliźniemu nierówny. Caeteris paribus rodzina ma pierwszeństwo przed obcymi, rodak przed cudzoziemcem, współwyznawca przed innowiercą, przyjaciel przed nieprzyjacielem, słabszy przed silniejszym, chory przed zdrowym, kobieta przed mężczyzną, dziecko przed dorosłym itd. Temat nie do wyczerpania, boć życie przysparza każdemu coraz więcej komplikacyj.

Im wszechstronniejsze życie, im bardziej uwzględnione w nim wszystkie trzy rodzaje walki o byt, tym łatwiej o komplikacje wywołujące kolizje, konflikty obowiązków. Są one niewątpliwie twardą szkołą etyki, twardym ćwiczeniem, lecz przesadnym jest mniemanie, jakoby były jej źródłem, kolebką, a nawet warunkiem przedwstępnym „etycznego przeżycia".[1] Pojęcia etyczne muszą istnieć przed konfliktem jeżeli ma być rozwiązany etycznie. Ażeby zaś nie był załatwiany impulsywnie, należy uświadomić sobie hierarchię obowiązków i działań według niej.

Nie wyjdzie się jednak ze splotu kolizyj, gdy rozplątywać go mają przedstawiciele i zwolennicy rozmaitych cywilizacyj. Ponieważ zaś najtrudniejszym takim splotem obarczeni są posiadający władzę w państwie, więc biada państwu, które byłoby rządzone przez wyznawców rozmaitych etyk równocześnie; zamiast hierarchii będzie galimatias.

Lecz z wysokich szczebli zejdźmy znów w dół drabiny, a od wielomilionowego państwa zwróćmy się do jednostki.

---

[1] Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persoenlichkeit.* Sechste Auflage. Halle 1927 s. 283, 284.

Była już o tym mowa, jako wykształcenie etyczne musi iść od wewnątrz i od jednostki się zaczynać. Dla umysłu wykształconego etycznie nasunie się wniosek, jako trzeba przede wszystkim spełnić obowiązki względem samego siebie. Oczywiście, skoro najpierw należy doskonalić samego siebie, a zatem pociąga to za sobą wszelkie obowiązki względem siebie, których tamto będzie sumą, boć oczywiście na pierwszym miejscu będą duchowe względem samego siebie obowiązki. Obowiązkiem dbać o rozwój swych zdolności, o zdrowie, dobrobyt rodziny, o dobrą sławę pośród bliźnich, o łatwe wykonywanie wszystkich postulatów etycznych. Człowiek etycznie prawdziwie wykształcony rozumie rację obowiązków względem samego siebie i wie, że kto z tym działem życia się nie upora, takiemu zwiędną lotki w dalszym locie w górę. Gdyby nikt nigdy nie przewinił niczego przeciw samemu sobie, etyka powszechna rozrosłaby się i nie utykalibyśmy na każdym kroku w sprawach publicznych. Przyczyną takich potknięć społeczeństwa, państwa, narodu, bywają zazwyczaj ludzie, którzy nie umieli, czy nie chcieli, zadać sobie trudu nad samym sobą, by spełnić względem siebie samego obowiązki, które bywają często wielostronne, a nigdy nie są łatwymi, bo wymagają także opanowania samego siebie.

Tego działu etyki nie mogą zrozumieć zwolennicy „autonomicznej". Struve potępiał Ibsena za „anarchistyczne tendencje", iż głosił, jako „największym obowiązkiem człowieka jest obowiązek względem samego siebie".[1] A teoretyk socjalizmu, Menger, powiada: „To, żeby ktoś miał wobec siebie samego prawne lub moralne zobowiązania, stanowi jawną sprzeczność".[2] Albowiem pojmuje on etykę tylko ze stanowiska wyłącznego utylitaryzmu.

Lecz postęp moralności leży w kierunku przeciwnym: Człowiek powinien dążyć wyżej, żeby tym bardziej jaśnieć

---

[1] Henryk Struve, *Anarchizm ducha u obcych i u nas*. Warszawa. Odbitka z Biblioteki Warszawskiej. 1899. s. 21.

[2] Antoni Menger, *Nowa nauka o moralności*. Lwów 1907 s. 52.

bezinteresownością; oto postulat etyczny! Cnota ta aż do wczorajsza niemal mogła uchodzić za polską specjalność. Bohaterstwo patriotyczne okresu porozbiorowego określiła wspaniale Orzeszkowa. Jej „Babunia" wspomina męża swego w te słowa: „Nade mnie, nad siebie i nad wszystko swoje kochałeś to, co nie było dla ust twych żywnością, a dla ciała twego schronieniem, ani dla głowy twej wieńcem chwały, ani dla piersi twej tarczą ochrony". Nie wyginęli w Polsce ludzie tej miary, bohaterscy prawdziwie. Jeden z najwybitniejszych i najwszechstronniejszych umysłów mego pokolenia zrobił wprawdzie spostrzeżenie, jako po odzyskaniu niepodległości zamiast nieść dary Ojczyźnie, żądano od niej, żeby obdzieliła hojnie,[1] a spostrzeżenie to potwierdzało, jako niestety prawdziwe, tysiące Polaków—lecz przyznać trzeba i pamiętać o tym, jak to kapitał pierwszy na założenie Banku Polskiego zebrali ludzie ubodzy, bo ...urzędnicy (sic!), jak reemigranci z Ameryki zamieniali dolary na marki, ażeby zasilić skarb (stracili całe majątki!) i że generał Haller i Hallerczycy stanowić będą na zawsze przykład bezinteresowności; nie wątpię, że także inne narody będą kiedyś wskazywać na te szczyty etyki, przez nich osiągnięte. Czy widział kto kiedy Hallerczyka, wystawiającego rachunek Ojczyźnie?[2] Oni posiedli najwyższe wykształcenie etyczne.

Męska cnota odpowiedzialności rozrasta się pod wpływem wykształcenia etycznego, kurczy wraz z jego niedostatkiem. Im wyżej bowiem ktoś jest wykształcony w sprawach moralności, tym bardziej rozciąga odpowiedzialność na coraz więcej przejawów życia, zmniejszając dziedzinę etycznie obojętną. Wzrasta zaś odpowiedzialność w miarę lepszych warunków życia, zwłaszcza przy większym rozwoju umysłowym: gdzie warunki lepsze, tam wina większa, a więc i odpowie-

---

[1] Zdzisław Dębicki, *Z północy i południa*. s. 103.

[2] Wyrażenie to mam od pewnego „szlagona" w Wilnie, właściciela majątku w głębi puszcz litewskich; opowiadając o udziale przodków w powstaniach i o swej niewoli u bolszewików, zakończył: „aleśmy nigdy nie wystawiali rachunków Ojczyźnie".

działność winna być surowsza. Każde przykazanie dekalogu daje człowiekowi na wyższym szczeblu społeczeństwa mnóstwo zastosowań, o których nie śniło się prostaczkowi, mogącemu poprzestać na czystości swej intencji. Czy to sprawiedliwie, że nasze sądownictwo jednako karze przestępstwa analfabety, człowieka o średnim wykształceniu lub nawet o wyższym?

Sprawiedliwość musi uwzględniać wielce okoliczności życia, to też człowiek z wykształceniem etycznym nie będzie jej stosował szablonowo, strychulcem. Przede wszystkim tak studium nauki o moralności, jako też doświadczenie życiowe pouczy, że każde przekroczenie przeciwko moralności, każde a każde, może być grzechem powszednim również jak śmiertelnym, zależnie od okoliczności. Taki sam fakt może być przewinieniem, przestępstwem, lub zbrodnią, a trzeba wykształcenia etycznego, żeby nie pomylić sądu o tym. Sąd człowieka nieposiadającego odpowiedniego stopnia tego wykształcenia, mógłby być rzadko kiedy sprawiedliwym, niemal tylko przygodnie.

Wszystko to składa się na sumienie. Autokrytykę uprawiają tylko ludzie wykształceni, to też etyczne wykształcenie pociąga za sobą ten skutek, iż w miarę jego rozwoju sumienie tym wyraźniej i częściej się odzywa — ale z uwzględnieniem hierarchii obowiązków i odpowiedzialności. Umieć samemu sobie rozmierzyć sprawiedliwie dobro i zło, zasługę i winę, rozmiary ich i doniosłość—to doprawdy już szczyt wykształcenia etycznego, szczyt znawstwa moralności. To też rzadko kiedy sumienie zezwala być sędzią samego siebie również co do objawów dodatnich.

Bądź co bądź czułe sumienie woli niedocenić siebie, a przecenić bliźniego. Podobnież, rozpatrując u siebie kwestię pracy, inaczej określi stosunek do niej człowiek etycznie wykształcony, gdy pracuje dla siebie, a inaczej, gdy dla bliźniego. Póki chodzi o sprawę osobistą i o własną korzyść, wolno trzymać się metody, że byleby zacząć, rzecz ułoży się na dobre samym ciągłym poprawianiem, słowem, wolno uczyć się na własnej skórze. Lecz przenigdy na skórze bliźniego! Zanim

podejmiemy się pracy dla innych, musimy znać się na rzeczy doskonale—inaczej jest się oszustem. Nim się robić zacznie—trzeba umieć robić dobrze; inaczej jest się szkodnikiem. Nie wolno eksperymentować na bliźnim; a cóż dopiero na państwie! I nie wolno marnować czasu żadnego, a cóż dopiero historycznego!

Takie w krótkim szkicu nasuwają się przykłady wykształcenia etycznego w stosunku do generaliów etyki; wykształcenia lub też z przeciwnej strony przykłady tępoty moralnej. Należy jeszcze przeprowadzić to samo kryterium wobec dekalogu, przynajmniej sumarycznie, z zapytaniem, na czym ma względem jego przykazań polegać wyższe wykształcenie etyczne i jak się ma dokonywać postęp moralności. O tym trzeba by osobnej książki.

Ocieraliśmy się o dużo myśli przykrych, o smutne częstokroć oblicze Prawdy. Trudno—lecz doprawdy nie warto żyć, gdy nie można służyć Prawdzie.

Prawda jest ta sama w doli i w niedoli, przed wojną i po wojnie, w dobie zwycięstw czy klęsk. Jeżeli przeczy się temu systematycznie, i to nie tylko słowem, ale i czynem, jeśli sztuczne przyprawianie prawdy weźmie górę w powodzeniu materialnym i olśni tym umysły niekrytyczne, nie wytworzy się z tego jakaś prawda nowa, jak mniemają „kombinatorzy" życia, prawda stawiająca ich na świeczniku cnoty — ale zapadnie się w ogóle ideał Prawdy. Ludzie zwodzeni, okłamywani, a zarazem kłamstwem karmieni w dosłownym znaczeniu tego wyrazu, przekonawszy się, jak kłamstwo tuczy—zwątpią we wszelką prawdę i uznają ją za wymysł naiwnych, stanowiący przeszkodę w życiu: po prostu za przesąd.

Od dwoistości w etyce bije zgnilizna. Kto twierdzi, że w polityce etyki być nie może, atakuje zarazem etykę życia prywatnego, bo życie dwoistości tej nie zniesie. Aut — aut zabrzmi wreszcie w każdej głowie.

Ma słuszność najczcigodniejsza z Polek, Maria Rodziewiczówna, jako „najgłupszą głupotą jest niepojęcie, że szczytem mądrości jest Dobro; póki ludzie tego się nie nauczą, póty na

ziemi będzie piekło". A dziś wszystko zdaje się świadczyć, że nie zamierzają wcale tego się uczyć. Lecz czytam w innej książce, pisanej przeszło już sto lat temu, u Guizota, jako sprawa triumfuje „po nieznanej liczbie prac zignorowanych lub przepadłych, kiedy już mnóstwo całe serc szlachetnych popadało w zwątpienie, przekonanych o upadku swej sprawy".[1] A więc nil desperandum; róbmy dalej swoje...

Pukajmy, dobijajmy się do głów światlejszych, boć inteligencja winna być i teleskopem i mikroskopem etyki.

[1] François P. G. Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la revolution française.* Bruxelles s. a. (pierwsze wyd.) 1828 s. 177.

ROZDZIAŁ IV

Ciało i dusza.

Na tle omówionych generaliów, jakby na kanwie, wysnuwa życie kształty swe, których ilość jest nieograniczona i nigdy nieskończona. Jak je sobie ułożyć? Gdzie nie ma systematyki, umysł się gubi, a więc trudniej też byłoby zdobywać wykształcenie etyczne.

Nie zgeneralizuje nikt tysiącznych powikłań spraw ludzkich ogólniej a wszechstronniej, niż to czyni mały katechizm, pouczając, jako człowiek składa się z duszy i ciała. Nie stanowi to zresztą odkrycia chrześcijańskiego, bo na tym temacie dałoby się ułożyć całą historię filozofii, od „siedmiu mędrców" greckich poczynając. Od prapoczątków tradycji intelektu aż do dni naszych rozum ludzki zdaje sobie sprawę, jako życie nasze ma dwie strony: cielesną i duchową. O stosunek obu zasadniczych składników człowieczeństwa rozchodzą się kierunki filozoficzne, a badanie szczegółów życia cielesnego a duchowego wypełnia wszystkie nauki.

Przyjęło się, jako życie duchowe składa się z religii (z etyką), sztuki i nauki.[1] Ale sama szkoła „ruchu etycznego" rozszerzyła ten krąg. Sam Feliks Adler, główny przodownik tego ruchu w Ameryce, przyjął za trzy główne cechy życia: „budowanie naszego świata skończonego" (nauka i co do niej należy), wytwarzanie w skończoności odblasku nieskończoności, tj. styczności duchowych (sztuka), wreszcie dążność do zrealizowania tych duchowych styczności w stosunkach

[1] np. Edward Stamm, *O pełni życia ludzkiego*. Przegląd Filozoficzny. Warszawa 1914.

ludzkich (etyka i religia); mniej więcej tedy to samo, co przedtem już było rozpowszechnione u europejskich monistów. Ale Adler wystąpił z wymaganiem, żeby naukę, sztukę, politykę i życie czynne „zespolić z najwyższym celem etycznym".[1] Mieściło się w tym zbliżenie do etyki katolickiej, wciągającej życie publiczne w jarzmo etyki. Lecz obóz „ruchu etycznego" zajmował się nieproporcjonalnie mało stroną „mechaniczną" życia, a rozdział o zawodach praktycznych zawiera u Adlera ledwie kilka stronic, jak gdyby uważano za niegodne etyki, by ją zatrzymywać przy powszednich stronach życia.

Było to niekompletnością zasadniczą. Strona duchowa naszego życia składa się z kategorii moralności i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej), cielesna z kategorii zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje wspólna ciału i duszy kategoria piękna. Wyjątkowo tylko zdarza się ścisła wyłączność kategorii duchowych czy fizycznych, bo rzeczywistość łączy je w jedność bytu ziemskiego. Nie należy też kategorii cielesnych traktować wyłącznie jako przeciwieństwa duchowych. Wszystkie kategorie wpływają na siebie wzajemnie nieustannie, choćby pośrednio, a cielesne i duchowe są wzajemnie od siebie zależne. Z rzadkimi wyjątkami nic cielesnego nie bywa obojętnym dla duszy i nic duchowego dla ciała. W życiu dobrze urządzonym panuje harmonia między jego kategoriami, bo wymaga tego niewzruszone prawo współmierności, od czego zawisła sama możliwość rozwoju życia. Określił to już Kartezjusz w te słowa: „Pomiędzy naszym umysłem a naszym ciałem istnieje tak ścisły związek, że gdybyśmy raz połączyli jakąś czynność fizyczną z pewną myślą, jedno z nich nie może się zjawić, ażeby zaraz nie pojawiło się drugie." A dzisiejszy badacz powiada: „Nie ma w człowieku nic ściśle i wyłącznie fizycznego. O ile jakaś energia jest wyłącznie materialna, o ile badanie fizyczne jakiejś energii w całości okaże

[1] Felix Adler, *Ethische Lebensphilosophie, dargestellt in ihren Hauptlinien*. Autorisierte Uebersetzung aus dem Englischen von O. Ewald und Graf I. Matuschka. Muenchen 1926 s. 252, 253 i w przedmowie II.

ją materialną, pochodzi to stąd, że energia ta nie tkwi w człowieku, lecz jest mu jeszcze obcą".[1]

Jako ostatni chronologicznie, zacytuję głos polskiego uczonego, który scharakteryzował stosunek ciała a duszy, jako stosunek zmysłów a intelektu, w te słowa: „Intelekt a zmysły są ze sobą ściśle połączone, rozwijają się współcześnie, działają tylko wspólnie i tylko wspólnie tworzą, jako jedna całość." Pojęcia zaś tworzymy skutkiem „zetknięcia ze światem zewnętrznym i z niego czerpiemy dla nich materiał, ale tylko materiał, bo dopiero intelekt przetwarza go na pojęcia".[2]

Ekskluzywność monistyczna na rzecz ciała (zmysłów, przyrody, materii) pochodziła w znacznej mierze stąd, że przebieg i formy życia tłumaczono długo materialną walką o byt, innych rodzajów jej nie dostrzegając.

Trojaką jest jednakże walka o byt: materialna, moralna i umysłowa. Tylko zwierzę prowadzi samą jedynie materialną. Czy nie najcięższa bywa walka o byt moralny, pośród ciągłych pokus? niektórzy wychodzą z niej już za młodu zwyciężeni. Dobrobyt bywa zazwyczaj tylko środkiem do celu, którym jest stanowisko w świecie, „uważanie" pośród społeczności, a ta znów dążność nie koniecznie pochodzi z próżności, lecz miewa często podłoże szlachetne. Moralna walka o byt, prowadzona krzywo, może wydać wyniki ujemne, ale sam rodzaj takich zabiegów należy do kategorii przejawów etycznego życia, choć wykolejonego.

Intelektualna walka o byt stanowi pozycję życia wzmagającą się bardzo w miarę osiągania wyższych szczebli kultury. O ile tamta, o wywyższenie się, jest stosunkowo znaczna pośród ludów prymitywnych, może nawet stosunkowo znaczniejsza, niż pośród organizacyj społecznych wyższego rzędu, o tyle

---

[1] Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym.* s. 61; René Biot, *Les rélations du physique et du moral, par le Dr... secrétaire général du groupe lyonnais d'études médicales philosophiques et biologiques.* Paris 1932 s. 46.

[2] Jan Wortman, *Sofizmat na usługach absurdu. (Secesyjne prądy w nauce).* Warszawa 1934 s. 9, 10.

intelektualna jest na szczeblach najniższych zgoła nieznaną. Na wysokim stopniu rozwoju społecznego walka o intelekt zajmuje tyle starań i pociąga za sobą tyle ofiar, ciężkich a ponoszonych chętnie, iż występuje na czoło całej walki o byt. Jakżeż często cierpi się nędzę, byle nabyć wykształcenia.

Badacze pierwocin myśli często nabierają przeświadczenia, jako zwierzęta wyższego typu okazują nie tylko instynkt, ale nieraz wyraźne objawy myślenia zmysłowego, jakoż myśl zdaje się mieć początek u zwierząt. Ale one myślą tylko o żerze i o sprawach z tym złączonych, najwyższe wysiłki ich myśli nie przekraczają tej dziedziny (w dziedzinie rozrodczości nie wychodzą poza instynkt). Zwierzęta nie znają zgoła ni moralnej, ni umysłowej walki o byt.

Nasuwa się tu przeto nowe kryterium różnicy człowieka a zwierzęcia. Spada do poziomu zwierzęcia człowiek, gdy nie zna innej walki o byt, jak tylko materialną. Ludzką rzeczą jest prowadzić walkę o byt potrójną. Można by oznaczać szczeble cywilizacji według stosunku trzech rodzajów walki o byt.

Jak w tych okolicznościach (obszerniej określonych w innej książce), oddzielać życiowo ducha od ciała? Zajmijmy się raczej naturą i rodzajem tego współżycia.

Pokolenie moje przepojone było za młodu przekonaniem, jako świat ducha stanowi tylko dział jednolitego świata przyrody, a zatem sprawy duchowe podlegają prawom przyrody, nie stanowiąc żadnej odrębności; obowiązywał powszechnie światogląd przyrodniczy monistyczny. Później tworzyły się atoli rysy w monistycznym generalizowaniu, opartym wyłącznie na studiach przyrodniczych, i stopniowo rozwiewało się zaufanie, z jakim przyznawano naukom przyrodniczym monopol generalizowania za wszystko i za wszystkich. Sam monizm stawał się skromniejszym. Swego czasu Haeckel nie wahał się dorabiać fantazyjnie szczebli do widoku monistycznej ewolucji świata, ażeby wystawić obraz nieprzerwalnej ciągłości; ale Jan Danysz, ogłaszając przed dwudziestu laty swój „zarys filozofii biologicznej", zaznaczył już wyraźnie, gdzie zachodzą luki. On mimo to głosił monizm, wciągając w wywo-

dy ostatnie zdobycze nauki, ale nie ukrywał, czego jeszcze monizmowi nie dostaje; quantum mutatus ab illo.[1] Monizm stawał się poważniejszym, przyjmował dyskusję, układał swe tezy w tzw. monizm idealistyczny. Stale też przybywało uczonych, którzy przeczyli, jakoby ducha obowiązywały te same prawa, jakim podlega materia. Dusza przestawała być w ich mniemaniu specyficznym przejawem ciała.

Sami przyrodnicy poczęli przechodzić na drugą stronę. Jakżeż znamiennym jest oświadczenie geologa Shalera: „Gdy dochodzimy do człowieka, zdaje się, jak gdyby odwieczne podporządkowanie ducha ciału było zniesione; części umysłowe rozwijają się z nadzwyczajną szybkością, gdy tymczasem budowa ciała pozostaje niezmienną ze względu na to, co w niej jest istotnym".[2]

W ostatniej ćwierci minionego stulecia wymyślono niemało systemów około sprawy ciała a duszy; więc dualizm i monizm, z dawna dziedziczone, spirytualizm i materializm, a obok tego okkazjonalizm, system „przedustanowionej harmonii", neoplatońska emanacja, system fizjologiczno-mechaniczny, paralelizm i teoria wzajemnego oddziaływania (Wechselwirkung) itd. Najważniejsza z tego walka z paralelizmem, który ustanawiał „wzajemne odpowiedniki" między ciałem a duszą, lecz natury zawsze materialnej. Wytykano „paralelnikom", jako w konsekwencji ich poglądów trzeba by całą historię kultury pojmować jako „nieuchronny produkt sił fizycznych, działających ślepo według praw mechanicznych." Z niesłychaną złośliwością przedrzeźniał ich Liebmann (zwłaszcza w Gedanken und Tatsachen, 1899), jako „cała tzw. historia powszechna" była „tylko procesem ściśle fizjologicznym, dokonującym się z mechaniczną koniecznością przyczynowości", ...i to „w nieodzownej ścisłej kolejności", skutkiem pracy „niezliczonych mózgów, oddziałujących na się przez prądy eteru, fale

[1] Jan Danysz, *Geneza energii psychologicznej. Zarys filozofii biologicznej.* Z przedmową Juliusza Payota i W. M. Kozłowskiego tłumaczył Kozłowski. Lwów 1923.

[2] cyt. u — Henryk Bergson, *Ewolucja twórcza.* Przełożył Florian Znaniecki. Warszawa 1913 s. 159.

powietrzne, przez uderzania i zderzenia". A Busse (Geist und Koerper, Seele und Leib, 1903) wypisał na dwu stronicach większego formatu sławny swój przedrzeźniający przykład o Napoleonie pod Austerlitz, opisując wszystko fizjologicznie, z całym słownictwem argumentacji paralelistów, poczem wysnuwał (w ich imieniu) wniosek, że historia byłaby zupełnie taka sama, gdyby nie było na świecie zgoła żadnego życia duchowego.[1]

Nastał potem moment taki, iż zdawało się, że wzajemne oddziaływanie (Wechselwirkung) z uprawnieniem wpływów ducha zostanie powszechnie przyjęte, ale skrajne skrzydło szło do ostateczności, do absurdalnego ekstremu. Draghicesco zapowiadał takie „wydoskonalenie społeczeństwa", iż grupa społeczna „rozdająca łaski socjalne" będzie urządzała losowanie na wielkich ludzi w razie potrzeby; a natenczas „ten, na kogo los padnie, będzie zdeterminowanym społecznie geniuszem".[2]

Spory te przeszły do historii. Ostateczny zaś osąd paralelizmu znajdujemy najtrafniejszy u Mueller-Freienfelsa, jako tego systemu „luki i brak udowodnienia są również wielkie, jak jego zbyteczność".[3]

Ale monizm ożył na nowo, nastąpiły nawet czasy największego rozpędu materialistycznego. Liczne nowe odkrycia, istna mikromechanika ciała ludzkiego, zdawały się zrazu monizm utwierdzać. Póki uważało się system nerwowy za coś fundamentalnego, widziano w nim jakby pośrednika między ciałem a duchem i tkwiło w tym coś nie całkiem materialnego; skoro atoli okazało się, że więcej znaczą gruczoły i gruczołki, wypustki nerwów (neuryty) i rozmaite materie płynne, wydzielane wprost do naczyń krwionośnych, życie zdawało się jasno wytłumaczonym fizyczno-chemicznie. Gdy atoli zagłębiono się bardziej w tę mikromechanikę somatyczną, natrafiono na szkopuły, urągające monistom, aż doszło do tego, iż

---

[1] Ludwig Busse, *Geist und Koerper, Seele und Leib.* Leipzig. 1903 s. 2, 247, 248, 252, 254, 474.

[2] Irena Gałęzowska, *Na rozdrożu socjologizmu.* Łódź 1928 s. 87.

[3] Richard Müller-Freienfels, *Philosophie der Individualität.* Zweite durch gesehene Auflage. Leipzig 1923 s. 227.

odkrycia zjawisk „inkretowych" wstrząsnęły teoriami materialistycznymi.[1]

Już z początkiem XX wieku pisano o tej sprawie takie słowa: „Jeszcze nie tak dawno liczni uczeni i fizjologowie twierdzili, że nie widzą konieczności uznawać siłę życiową, że działające na żywych organizmach siły są identyczne z tymi, które spostrzegamy w martwej przyrodzie. Od tego czasu jednak nastąpił przewrót w poglądach i obecnie pojęcia o życiowej sile, lub witalizmie, znowu nabrały znaczenia".[2]

Niejeden punkt tych dociekań pozostaje w związku z wątpliwościami co do stałości lub zmienności gatunków. Jakżeż tu głęboko wnikają np. doświadczenia Dorfmeistra, „wykazujące, że ta sama poczwarka, zależnie od tego, czy zostanie poddaną działaniu zimna czy ciepła, rodzi dość odmienne motyle, które przez długi czas były uważane za niezależne gatunki... temperatura pośrednia wytwarza pośrednią formę". Pewien zaś drobny skorupiak wydaje przekształcenia stosownie do stopnia słoności wody.[3] Podobnych przykładów zna biologi „bardzo wiele. Niepotrzebnie upierać się przy niezmienności gatunków. Jeżeli się okaże, że istnienie i zmiany gatunku zawisłe są od okoliczności, w czymże ma to wpływać na ogólne zapatrywania?

Zwłaszcza odkąd Driesch wykazał, że „przyszłego losu komórki nie wyznacza jej natura, lecz jej położenie", tj. że nie ma komórek, które by musiały być np. kostnymi i nie mogły być innymi, lecz wszelka komórka może być wszelkiego rodzaju, bo jest zawsze tym, czym jej być wypada. „Na każde organizmu żądanie i zapotrzebowanie musi komórka nie tylko działać inaczej, niż dotąd, ale nawet kształt i funkcje swoje zmieniać". Trzeba było przekreślić „autonomię" każdej ko-

---

[1] Ks. Feliks Hortyński T. J., *Z filozofii przyrody*. Kraków 1929 s. 116.

[2] Albert Bayet, *La morale de la science* Paris 1931 s. 237.

[3] cytowane u Bergsona, op. cit. s. 66.

mórki w ciele, a przyjąć natomiast, jako „organizm wszędzie i zawsze działa przede wszystkim jako całość, a nie jako suma poszczególnych komórek". W ogóle okazywało się coraz dobitniej, że „mamy w organizmach do czynienia ze zjawiskami, które ponad wszelką wątpliwość wykazują istnienie życia, jako czegoś zupełnie różnego od czystych sił fizyko-chemicznych.[1] A zatem tzw. witalizm „znalazł nowe potwierdzenie, a wraz z nim i pogląd filozoficzny o jedności bezwzględnej organizmu".

Nie mieści się tedy „życie" bez reszty w fizyce i chemii, tym bardziej przeto stosunek duszy a ciała nie może stanowić ustępu z nauk przyrodniczych. Materialistyczny światogląd wynalazł sobie atoli nową domenę w tym, że zrobił z „życia" punkt zaczepienia i również cel jedyny człowieka. Powstała „filozofia życia", pojmowanego wyłącznie biologicznie, a rzekoma ta filozofia spopularyzowała się wielce. Powiadam: rzekoma — przyznając słuszność Rickertowi, jako filozofia jest na to nauką zbyt uniwersalną, żeby powstawać z biologicznej nauki o życiu; zważyć też należy, że w filozofii chodzi przecież nie o życie, lecz o myślenie o życiu.[2]

W przeciągu jednego dziesięciolecia (1896 — 1907) wystąpili Bergson, James, Busse i Driesch z nowymi wątpliwościami co do światoglądu materialistycznego, lecz nie są to jakieś wyłomy, bo więcej tu dialektyki, niż wiedzy. Np. Bergson chciał zrobić punkt zaczepienia z faktu, że tylko człowiekowi właściwą jest radość twórcza, ale upatrzył jednakowe rozwiązania problemu w psychice i zwierzęcej i ludzkiej, z czego wywikłać się można było ledwie przypuszczeniem jakiegoś zboczenia człowieka z normalnej drogi rozwojowej. Nawet Busse zawisł w mgławicy dialektycznej, upatrując w fizycznych przejawach odbicie bytu duchowego, powszechnego i wszędzie jednego. A co konkretnego dały nam wywody Jamesa

[1] Ks. Feliks Hortyński, op. cit. s. 16, 20, 21, 27; o nowych tych odkryciach będzie jeszcze mowa w rozdziale „Zdrowie".

[2] Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens.* Darstellung und Kritik der philosophischen Modestroemungen unserer Zeit. Wyd. 2. popraw. Tuebingen 1922 s. 59, 74.

o „duszy obszerniejszej"? O ileż konkretniejszym był Erazm Majewski, zmierzając do wykazania, że siłami fizjologicznymi rządzi czynnik niematerialny, chociaż pośpiesza wytłumaczyć, jako duch rządzi „prawem fizjologicznym, a dopiero na jego gruncie prawem społecznym". Dalej jednak poszedł Hans Driesch, przyznawszy, że zjawiska życiowe mają prawa odrębne i rozciągają „harmonijną ekwipotencjonalność z kształtów na funkcje".[1]

Bądź co bądź kończył się okres, kiedy sądzono, że wszelkie objawy życia zmieszczą się w naukach przyrodniczych. Przeciwili się temu już pisarze nieuznający założeń religijnych. W r. 1922 pisał Florian Znaniecki, profesor poznański, w swym „Wstępie do socjologii": „Pogląd, że zjawiska kultury powstały ze zjawisk przyrody, a więc są jeszcze przyrodniczymi w swej ostatecznej istocie, jest jawną niedorzecznością"... „Ewolucja przyrody nie może nam wyjaśnić powstania i rozwoju kultury, lecz przeciwnie, historia kultury może dopiero rzucić pewne światło na istotne dzieje natury, tej natury, którą znamy" — i podobnie w innych miejscach.[2]

Tegoż roku (1922) uderzył Rickert z całych sił w „filozofię życia", czyli w światogląd biologiczny. Ponieważ teoria biologiczna przywiązuje wagę do tego, żeby rozróżniać życie rozwijające się i podupadające, bo upatruje w tym przeciwstawność wartości (zdrowie — choroba), a zatem — wywodzi Rickert biologistom — „za degenerata wypada uważać takiego, kto by we wzmacnianiu życia nie widział punktu ciężkości... Filozof stał się lekarzem. Tylko lekarza jest rzeczą określać,

---

[1] Erazm Majewski, *Nauka o cywilizacji.* Tom III. Warszawa 1914 s. 51, 122, 123, 126; Witold Rubczyński, *Filozofia życia duchowego. Jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki.* Poznań 1925, w części III ustęp D; zresztą przynajmniej trzecia część tego dzieła zajmuje się roztrząsaniem poglądów wybitniejszych myślicieli tego pokolenia.

[2] Florian Znaniecki, *Wstęp do socjologii.* Poznań 1922 s. 36, 42, 71.

co dobre a co złe. Zasadnicze pojęcia etyki życia, traktowanej szeroko, mogą być wysnuwane z tego tylko założenia".[1] Ponieważ zaś biologizm nie może zatrzymać się przy jednostce, cały światogląd staje się zależnym od kwestii, co przyczynia się do postępu witalizmu rodzaju ludzkiego. Filozofia nastawiona biologicznie osiągnie tedy szczyt jako higiena gatunku. A zachłanną jest ta „filozofia życia" i radaby kierować choćby polityką. „A wiadomo, ile już zrobiono prób (pisane 1920 r.), żeby wykrzesać ideały państwowe z biologicznych form życia"; co więcej, wywiodło się już z tego „sens wszelkiej kultury", jako „cały postęp kulturalny zawisł od względów biologicznych. Albowiem nie tylko myśl nasza, lecz również wola, uczucia i działanie nasze winny harmonizować z formami i normami biologii". Religię obdarzono tolerancją, a to ze stanowiska... ekonomicznego, bo „przyczynia ludom dzielności w walce życiowej"; nawet spowiedź katolicką uznano pożyteczną ze stanowiska... freudyzmu. W biologii „formy i normy dla wszelkiego życia i całego świata". Militaryzm gromi się, ponieważ marnuje siły rozrodcze młodzieży; z tegoż powodu wystąpiono przeciw zakonom katolickim, itp.[2]

Dla Rickerta i Bergson jest biologistą, czego przytacza liczne racje.[3] Niesposób wdawać się tutaj w te szczegóły; na ogół uważa Rickert, jako „wpływ Bergsona szerzy niemiecką myśl w świetnej szacie francuskiej", bo biologistyczna filozofia życia jest filozofią niemiecką. W Ameryce zaś zapalony Bergsona wielbiciel, James, tworzy pragmatyzm, mierzący prawdziwość myśli pożytkiem życiowym, ażeby życie wzmocnić, spotęgować.[4]

---

[1] Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens.* Zweite Auflage, Tuebingen 1922 s. 71, 78.

[2] Rickert, op. cit. s. 77—80, 83, 93, 94, szczegół co do spowiedzi u Władysława Szumowskiego, *Historia medycyny filozoficznie ujęta.* I. *Starożytność i wieki średnie.* Kraków 1930—1932.

[3] Rickert, dz. cyt. s. 98, 99; Henryk Bergson, dz. cyt. s. 4, 5, 17, 48, 192; por. Henryk Romanowski, *Nowa filozofia. Krytyka bergsonizmu.* Lublin 1930.

[4] Rickert, dz. cyt. s. 25.

Według cywilizacji łacińskiej (a zatem zarazem według etyki katolickiej) należy dbać o zachowanie i ekspansję życia, bo życie samo stanowi dobro — ale w bramińskiej cywilizacji mniemanie o tym jest przeciwne. Wszystko tedy, co podnosi wartość jednostki intelektualną, estetyczną i dynamiczną i przyczynia się do podniesienia tych czynników u ogółu, czerpiącego z danej jednostki przykład — dobrem jest. A wartość ludzka ma szczeble, z których najwyższym jest akcja dodatnia przykładowa.[1] Tego samego zdania jest przodownik przeciwnego obozu: „Pytanie zasadnicze, jak uregulować promieniowanie naszej natury, zachodzące w życie innych, ażeby było właściwym? Skoro nie da się uniknąć aktywności względem innych i wpływu na nich, w jaki więc sposób mamy wobec nich działać właściwie i wywierać wpływ właściwy"?[2]

Czyż to pytanie da się rozstrzygnąć biologistycznie? A takich kwestji niemało. Sięgnę po przykład umyślnie grubo materialistyczny, cielesny par excelence — na pozór. Degenerację tłumaczy się zazwyczaj starością rodu. Wszyscy pochodzimy jednak od Adama, więc, mówiąc ściśle, może zachodzić tylko dawność świadomej tradycji rodowej, a zatem abstrakt. „Starożytność rodu" to tylko literackie wyrażenie, dawność zaś tradycji nie wiedzie chyba do generacji. Ta stanowi poprawę biologiczną, lecz miewa przyczynę najczęściej w pokoleniu bezpośrednio poprzednim lub w przedostatnim — i ze „starością" nie ma żadnego związku.

Podobnież trzeba poprawić mniemanie, jakoby kwestia tzw. „krwi świeżej" miała związek z warstwami społecznymi: dopływ zaś młodzieży z ludu do szkół wyższych pożądany jest — i wprost niezbędny — nie ze względu na „krew", lecz stąd, że pożądaną jest odmienność umysłowości, z czego następuje wzbogacenie się umysłowych zasobów społeczeństwa przez nabywanie nowych punktów obserwacyjnych. Znajdujemy

---

[1] Camille Hémon, *Essai sur la philosophie des moeurs.* Paris 1929 s. 245.

[2] Felix Adler, *Ethische Lebensphilosophie.* s. 211.

się więc znowu wobec zagadnienia wcale nie biologicznego, lecz czysto duchowego.

Spostrzeżenia te wiodą do rozważania tzw. pełni życia. W specjalnej na ten temat rozprawie wyrażono pogląd, jako polega ona na tym, żeby „każdy dzień umysłowej pracy mógł wykazać zajęcie się wszystkimi trzema zakresami", tj. nauką, religią i sztuką.[1] Tą drogą idąc, trzeba by (mym zdaniem) uwzględnić, jako umysłowość ludzka składa się z uczucia, rozumu i woli, a rozum z rozsądku i wyobraźni. Jeżeli wszystkim władzom umysłowym ma czynić stale zadość „każdy dzień" — wyniknąłby z tego tylko nieład. Pominięto też w tym schemacie kategorie cielesne.

O rozwoju życia, tak indywidualnego, jako też zbiorowego, rozstrzyga wielostronność jego możliwości, a zatem rozległość pola do kombinacji ze wszystkich pięciu kategorii bytu, tudzież ich współmierna harmonia; a czyż biologia przeprowadzi nas przez te przejawy?

Cielesne kategorie same się przypominają, nieraz natrętnie. „Doznajemy nieustannie wrażeń zmysłowych; dla każdego z nas życie jest nieprzerwanym gwarem wrażeń zmysłowych różnorodnych, splątanych i bezmiernie zawiłych, niekiedy tak ostrych, że nas bolą i ranią; często tak niejasnych, tak nieujętych, iż nie potrafilibyśmy ich nazwać w żadnym ludzkim języku".[2] Wiadomo jednak, że trwałe powodzenie bytu cielesnego możliwe się staje tylko przy pewnym rozwoju i wpływie władz duchowych, a więc (przepraszając za paradoks) nawet biologistyczność kwitnie dopiero przez duchowość, jest więc od niej zawisła. Czyż ciało nie jest tylko obleczeniem w życiu ziemskim? Dostrzegał to już Laotse i ułożył o tym kilka bardzo pięknych urywków.[3] Moralność zaś jest „istnym kultem, bo podporządkowaniem do-

[1] Edward Stamm, *O pełni życia ludzkiego* (Przegląd filozoficzny 1914). s. 145, 162, 163.

[2] Władysław Natanson, *Oblicze natury*. Kraków 1924 s. 166.

[3] są w zbiorku — Jan Lemański, *Tao*. Warszawa 1921.

browolnym osoby człowieka pod coś, co opanowuje jego osobistość"[1] powiedzmy raczej: opanować powinno.

Nie ma zaś obawy, by oddanie się etyce zagrażało innym kategoriom bytu, albowiem etykę obowiązuje również prawo współmierności. Mieści się w niej doskonale dbałość o zdrowie, o dobrobyt, o rozwój nauk i sztuk pięknych. Etyka nil humani a se alienum putat; chodzi tylko o to, żeby nie było sprzeczności z jej także wymaganiami — bo współmierność prawdziwa musi być wzajemna. W razie kolizji etyka ma pierwszeństwo, bo inaczej zginie ład życia i sens życia.

Nie trzeba ciałem gardzić, ani chadzać z Platonem, u którego cnota jest „ucieczką ku wiecznym światom" i „uwolnieniem od zmysłów".[2] To sobie pozostawmy do tamtego świata. Chodzi tylko o pewną ostrożność, gdyż kategorie cielesne nigdy nie posiadają wagi stałej, są ogromnie ruchome i wciąż zmienne, a zatem zachodzi nieustanna chwiejba wagi, ciągłe wstrząsy; a zatem tam, gdzieby one nadawały życiu cechę główną, zachodziłby zarazem brak stałej osi życiowej. Im zaś więcej z kategorji duchowych nałożymy na szale życia tym łatwiej utrzymamy je w równowadze, bo one są bardziej ważkie i w wadze swej stałe. Słowem, im większa zawisłość kategorii materialnych od duchowych, tym lepszy człowiek i tym lepiej człowiekowi. Nie uwłacza to bynajmniej pewnikowi, jako pielęgnowanie kategorji cielesnych jest także obowiązkiem, zwłaszcza, że nieraz przez nie właśnie dochodzi się do podniesienia ducha; chodzi tylko o to, by hegemonia była przy kategoriach duchowych.

Bardzo rozumnie wyraził cały stosunek ciała i duszy Biot: „Wolność człowieka nie jest wolnością czystego ducha; nie polega na zerwaniu z wymaganiami ciała. Dusza nie ma się odrywać od ciała, lecz opanować je. Człowiek dochodzi do

---

[1] Camille Hémon, dz. cyt. s. 202.

[2] Paul Janet, dz. cyt. s. 19.

wolności z ciałem i przez ciało".[1] A w innym miejscu stwierdza, jako jesteśmy istotą, w której zaznacza się wyższość ducha nad materią; należy doprowadzić do triumfu duszy nad ciałem, bo człowiek ma misję uduchowienia materii.[2] Ks. Schuster zaś przyznawszy, jako czerpiemy poznanie także z pomocą zmysłów i ze świata zmysłowego, zwraca uwagę, jako ciało stanowi dla duszy strefę jej akcji, a najszlachetniejszym właśnie owocem ludzkiej twórczości jest uświęcanie czynności zmysłowo-cielesnych.[3]

To jest już poza biologią i wysoko ponad nią. Biologizm nie dorasta duchowej wielkości człowieka. Istoty jego nie ogarnia w całości, nie tłumaczy stosunku ciała a duszy, a jeśli nie umie wytłumaczyć tej sprawy należycie ani u jednostki, jakżeż ma posłużyć do zrozumienia bytu zrzeszeń, jakżeż przyznać mu uprawnienie w historii?

A jednak biologizm — o czym nie wiedzą biologiści — w historii powstał, starszy tam o wieki całe od biologistycznej „filozofii życia". Ci filozofowie nie spostrzegli się, że posiadają poważnych przodków, że są ze „starego rodu", co jednak przekreśla się przez to, że nie nawiązują tradycji.

Mam na myśli teorie nawrotów historycznych, tj. mniemanie, jakoby formy i prądy historyczne powtarzały się i to zawsze w tej samej kolejności; można by to wyrazić słowy: epoki historyczne są wszędzie takie same.

Najstarszy pomysł ograniczał się tylko do wykazywania pewnej paralelności epok przed Chrystusem i po Chr., pokrewnych sobie tą samą istotną cechą. Zrodził się ten pomysł z pobożnego poszukiwania syntezy, wykazując same objawy łaski Bożej.

---

[1] Réné Biot, dz. cyt. s. 54, 55.

[2] Tamże, s. 66.'

[3] Joh. B. Schuster S. J., *Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moralphilosophische Studie.* Innsbruck 1929. *Philosophie und Grenzwissenschaften,* II Band, 6. Heft.

Autorem jest św. Bonawentura (1221 — 1274) teolog o podłożu mistycznym, profesor teologii w Paryżu, generał zakonu Franciszkanów, następnie biskup w Albano i kardynał; kanonizowany w r. 1482, a w r. 1587 uznany (przez Syxtusa V) szóstym Ojcem Kościoła. Ażeby ułożyć rozumowaną historię Objawienia, przyjmuje w Starym i Nowym Zakonie siedm okresów według siedmiu dni stworzenia i zestawia je, jako takie same istotą swą, mianowicie: okresy naturae conditae et collatae gratiae, od Adama do Noego i od Chrystusa do Klemensa; okres culpae purgandae i baptismi in sanguine, od Noego do Abrahama i od Klemensa do Sylwestra papieży; trzecie okresy dalej do Mojżesza i do papieża Leona, jako czasy gentis electae i normae catholicae; czwarte legis statutae i legis iustitiae, w dalszym toku dziejów do Samuela, a w nowym Zakonie do Grzegorza; piąte okresy od Dawida do Ezechiela, od Grzegorza do Hadriana, tempora regalis gloriae i sublimis cathedrae; szóste zestawienie okresu od Ozjasza do Zorobabela i po papieżu Hadrianie (IV, † 1159), jako czasy vocis propheticae i clarae doctrinae; poczym a clamore angeli przechodzi okres od Zorobabela do Chrystusa, a od przyszłości spodziewa się Bonawentura, iż będzie okresem pacis et quietis. Następują więc po Chrystusie nawroty okresów z czasów przed Chrystusem.

Nie wywarły te historiozoficzne zestawienia wpływu na dalszy rozwój scholastycznego światoglądu, nie wytworzyły żadnej szkoły, przebrzmiały w zapomnieniu. Obecnie przypomniał je Dempf.[1] Ale czy nie znał ich uniwersalny erudyta Vico? Sądziłbym też, że znał je Bossuet, zwan „ostatnim Ojcem Kościoła", gdy układał swą Historię judeocentryczną.

Vico (1668-1774) podjął „koncepcję historii idealnej wiecznej, która obejmie historie poszczególne różnych narodów",

---

[1] Alois Dempf, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie ueber die Summa*. Muenchen und Berlin 1925 s. 147, 148.

czyli „plan idealnej historii wiecznej", a miał również na myśli ingerencję Opatrzności; pragnął wykryć schemat dziejów, obowiązujący z woli Opatrzności raz na zawsze. Pozostała po nim „tablica chronologiczna, ułożona podług trzech epok czasu", podług okresów wyobraźni, woli i intelektu, tworzących historyczne corso, po którego wyczerpaniu poczyna się na nowo ricorso. I Vico uległ zapomnieniu, przypomniano go dopiero w połowie XIX w.

Prorokowanie pewnej kolejności wieków w imię postępu przylgnęło do najwybitniejszych nawet umysłów. Kiedy odkryto wielki rękopis Wrońskiego: Création absolne de l'humanité, spisany w r. 1818, jeden z filarów „Instytutu Mesjanicznego" w Warszawie, Józef Jankowski, stwierdzał o tym dziele co następuje: „Tom I, ze zwykłym Wrońskiemu geniuszem, zawiera przebieg historiozoficzny dziejów w stosunku do czterech zasadniczych celów względnych ludzkości (podług prawa stworzenia Wrońskiego), jakie już ludzkość ziściła, i wskazuje wejście w nową epokę celów absolutnych, z nakazującym dla tego wejścia odkryciem samoistnym przez człowieka absolutu i celów jego niezłomnych do kierownictwa dalszego ludzkości".[1]

Sam Wroński zdążył wydać jeszcze w przedostatnim roku życia (1852) dzieło pt. Philosophie absolue de l'histoire, a w nim dwie tablice. Jedna ma być tabelą genetyczną filozofii historii, a w części drugiej książki tabela kolejności prądów dziejowych. Melchizedech figuruje tu jako préparation philosophique, Abraham zaś jako préparation sociale. Prawa moralne są „alegoryzowane" u ras prymitywnych południa przez Chama, na północy przez Jafeta. Reforma socjalna: Lykurg i Aleksander W.; reforma filozoficzna: Luter; socjalna: Gustaw Adolf i Fryderyk W. Niestety, historiozoficzna część prac Wrońskiego pozbawiona jest w ogóle wartości. Gdyby ciągnął był

---

[1] Hoene Wroński, *Stworzenie absolutne ludzkości.* Fragment rękopisu, zawierającego krytykę kantyzmu i założenie rzeczywistości absolutu. Przełożył z francuskiego Józef Jankowski. Warszawa 1921 s. 3.

supełki, gdzie jakie nazwisko umieścić na swych tabelach, nie mogłoby być większej dowolności i naciągania historii (sobie całkiem nieznanej). Pozostał zaś i Wroński niemal nieznany aż do ostatniej ćwierci XIX wieku.

Nie znając ni Vica ni Wrońskiego utworzył Hegel (1770 — 1831) własną teorię nawrotów historycznych. Czasy Karola W. stanowią u niego nawrót państwa perskiego, światu helleńskiemu odpowiada czas przed Karolem V., okres wielkich odkryć geograficznych jest nawrotem czasów Peryklesa, Sokrates wznowiony w Lutrze itd.

Potym Lamprecht wywodził na przełomie XIX i XX wieku kolejność stałych okresów, których cechami animizm, symbolizm, typizm, konwencjonalizm, indywidualizm i subiektywizm, poczym znów od początku; obmyślił obok tego sześć nawrotów ekonomicznych. Wszystko to nie zdało się nauce na nic.

Ostatni popadł w nawroty Spengler, który w swym Untergang des Abendlandes wystąpił z nowymi tablicami „morfologii porównawczej dziejów powszechnych". Dla niego istnieje nieunikniona kolejność faktów homologiczna, a oto jej przykłady: plastyka grecka i północna muzyka instrumentalna, piramidy IV dynastii i katedry gotyckie, buddyzm i stoicyzm, wyprawy Aleksandra i Napoleona, okres Peryklesa i rejencja kardynała Fleury, czasy Plotina i Dantego, prąd dionizyjski i renesans, monofizytyzm i purytanizm itp. Szczególne zaś upatruje Spengler podobieństwo w rozwoju kultury antycznej i meksykańskiej. Wyrazów zaś kultura i cywilizacja używa na oznaczenie faz rozkwitu i upadku prądów dziejowych: póki kwitnie i rozwija się, jest kulturą; ale musi się wyczerpać i gdy przestaje kultura być twórczą, zamienia się w cywilizację kostniejącą, której towarzyszyć musi cezaryzm. Właśnie wytworzyła się z kultury zachodnio-europejskiej cywilizacja z imperializmem, który wytworzy się w Prusiech i Prusy obejmą hegemonię świata wbrew traktatowi wersalskiemu. Chrześcijaństwo zaś rozwinie się jeszcze na podstawie ewangelii św. Jana, a będzie to chrześcijaństwo Dostojewskiego i jemu przypadnie najbliższe tysiąclecie.

Nie licząc św. Bonawentury, pięć razy odżyła teoria nawrotów, a wspólnym ich błędem, lecz zarazem całym źródłem istnienia, stanowisko biologiczne wobec historii. Więc upaść cywilizacja musi, skoro się starzeje. Jakoś się nie spostrzeżono, że trzy najstarsze — żydowska, bramińska, chińska — istnieją wciąż.

Uczony chiński zaręcza bez wahania, jako Chińczycy „są narodem, który nigdy nie zestarzeje się", albowiem „rasa chińska... posiada tajemnicę wiecznej młodości". Dla niego jest to nader proste: „Jak bezwzględny święty obowiązek wierności zabezpiecza nieśmiertelność rasy w narodzie, tak kult przodków, nakazany przez Konfucjusza, zabezpiecza nieśmiertelność rasy w rodzinie. I doprawdy kult przodków w Chinach opiera się nie tyle na wierze w przyszłe życie, ile na wierze w nieśmiertelność rasy".[1] Doprawdy, można by książce, którą tu cytuję, dać tytuł: „Biologizm pognębiony".

Ustawmyż sobie teraz obok tego system socjologa La Grasserie, który „opisuje dokładnie urodziny, dzieciństwo, starość, małżeństwo i macierzyństwo narodu",[2] skazanego w końcu bezwarunkowo na śmierć.

Wysnuto też już praktyczny wniosek „państwowo-twórczy" z biologizmu. Oto Izoulet w dziele „La cité moderne et la métaphysique de la sociologie" radzi: „W imię wiedzy nowej, w imię bio-socjologii, proponuję, by zastąpić pojęcie duszy, substancji indywidualnej, pojęciem elity, grupy społecznej, klasy rządzącej państwem".[3]

Podobno w pewnym państwie spróbowano nawet tego. Ale czy nabrane z tego doświadczenie zachęca do urządzania państwowości biosocjologicznej?

---

[1] Ku-Hung-Ming, *Duch narodu chińskiego.* Tłumaczył z angielskiego Józef Targowski. Kraków 1928 s. 12, 34.

[2] Irena Gałęzowska, *Na rozdrożu socjologizmu.* Łódź 1928 s. 60.

[3] Irena Gałęzowska, s. 61; Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie;* Erster Teil, *Grundlegung und kritische Uebersicht.* Zweite durchgesehene und sehr erweiterte Auflage. Leipzig 1915 s. 386—391.

W imię postępu moralności (a zwłaszcza w imię kultury czynu) nieobojętnym jest stwierdzenie, że żadne społeczeństwo, żaden naród, żadne państwo, żadna cywilizacja, żadna religia nie są śmiertelnymi z natury rzeczy, tj. przez to samo, że są i ponieważ są. A stosowanie pór biologii następuje w tej dziedzinie ex post i nie wymaga to wielkiego trudu umysłowego. Są cywilizacje, religie, społeczeństwa, państwa, które upadły i przestały istnieć, historię swą ukończywszy; w takich łatwo wynaleść, kiedy stały najwyżej i do tego (aż nazbyt łatwego) spostrzeżenia dorobić im epoki wieku dziecięcego, młodości, pełni sił, wieku męskiego i w końcu starczego. Ależ to nie nauka, lecz poetyckie obrazowanie! A ileż w historii mamy społeczeństw, które nigdy nie dojrzewały, pogrążone w niskim szczeblu rozwoju, a żyły i żyją dłużej od długowiecznych wprawdzie, lecz już zamarłych zrzeszeń. Znane są też historii wypadki inne: zrzeszenie gnije, zanim dojrzało i wlecze wiekami swój stan gnilny; czy to ma być może nieustająca młodość? A cóż powie biologia historykująca o trzech owych najstarszych cywilizacjach, żydowskiej, bramińskiej i chińskiej, a którym wcale nie zanosi się na śmierć?

A zatem życie historyczne jest czasowo nieograniczone, tj. mówiąc ściśle: ograniczone czasowo tylko granicą trwania warunków fizycznych danego odcinka ziemi. Gdyby sprawdziły się obawy co do zasypywania Stanów Zjednoczonych piaskiem, gdyby te kraje zamieniły się w pustynie, przestałyby oczywiście istnieć tam te zrzeszenia wszelkiego rodzaju, które tam dziś kwitną. W takim razie kiedyś jakiś filozofujący po literacku biologiczny historyk dostrzegłby, że Stany starzały się od przełomu wieków XIX i XX; ale gdy technika amerykańska da sobie radę z piaskami, do jakiego okresu biologicznego wypadnie zaliczyć te czasy? Pytanie to winno wystarczyć, by okazać nienaukowe ustawienie sprawy. Trudno! gdy nasze kraje były dnem morza, nie mogły się w nich formować społeczeństwa; a gdyby się to powtórzyło i potomkowie nasi nie zdołaliby na czas wyemigrować, zginą oczywiście te nasze zrzeszenia. Ale innego ograniczenia życia historycznego przez

czas nie uznaję. Upadały i upadają w naszych oczach twory historyczne, jak np. Rosja, ale nie dlatego, że istniały za długo. Każdego takiego upadku przyczyny muszą być badane odrębnie, a jakie istnieją prawa ogólne rozwoju i upadku zrzeszeń historycznych — starałem się sprawdzić w poprzedniej książce, traktującej „O wielości cywilizacji".

Błędne mniemanie, jakoby wiek mógł być przyczyną śmierci historycznej, powstało z biologicznego zestawienia życia jednostki z życiem wielkich zrzeszeń, narodów i cywilizacji. Ten biologiczny pogląd na historię jest błędny.

Dziwna rzecz, jak bliskim był tej prawdy Guizot przed stu laty. W swej „Historii cywilizacji", polemizując z utartym wówczas frazesem o zmęczeniu powszechnym po wojnach krzyżowych, zwracał uwagę, jako zmęczenie jest czymś osobistym, a nie odziedziczonym; nie może tedy pokolenie jakieś być zmęczonym z tego, czego nie robiło.[1]

W historii istnieje również problem ciała i duszy, mianowicie dwóch kultur: materialnej i duchowej. Jak w jednostce nie da się tu na ziemi rozdzielić ciała od duszy, ni duszy od ciała, podobież żadną miarą nie da się oddzielić jednej z tych dwu kultur od drugiej. Absurdem jest odrębność tej lub tamtej. Przeciwstawianie materialnej a duchowej strony życia, czy to w jednostce czy też w zrzeszeniu, jest tylko formułką literacką. W rzeczywistości tego nie ma; w historii zaś rozwój duchowy czy materialny nie dokonywał się nigdy i nigdzie w wyodrębnieniu jeden od drugiego. Pod tym względem każde życie ludzkie musi być obustronne i również obustronną każda cywilizacja.

Zagadnienia tu poruszane przenikają wszelkie formy i normy, kształt i istotę wszelkiego życia, osoby czy zrzeszenia. Różnica w tym tylko, iż zrzeszenie nie podlega prawu pór biologicznych: młodości, wieku dojrzałego; starości i śmierci.

Ciało jest formą, dusza istotą życia; tak samo istotą życia zbiorowego kultura duchowa, a formą materialna. Kwe-

---

[1] G. Guizot, dz. cyt. s. 200.

stia formy a treści stanowi tylko jedną z odmian problemu ciała a duszy. Są nierozdzielne. Jakżeż błądzą ci, którzy lekceważą w czymkolwiek formę! Pewna treść domaga się zawsze pewnej formy. Życie ludzkie nie da się urządzać czystym duchem, a sama treść nie zrośnie się z umysłami ludzkimi bez form.

Dla problemu postępu moralności wniosek prosty: nie będzie postępu inaczej, jak równocześnie i równolegle w formie i treści. Moralista musi baczyć, by pracowano około rozwoju moralności zawsze obustronnie.

ROZDZIAŁ V

Prawa przyrody a ducha.

Ciało i dusza mogą być obserwowane jeszcze z pewnego punktu, dotychczas przeoczanego. Jeżeli duch jest tylko częścią przyrody, w takim razie podlegać musi prawom przyrody; jeśli zaś okazałoby się, że im nie podlega, natenczas jest czymś wobec przyrody odrębnym, a nie jej częścią. Gdyby tedy wszcząć badania nad stosunkiem praw przyrody a praw ducha, zyskałoby się prawdopodobnie ostateczny i rozstrzygający argument w sporze o stosunek ciała a duszy.

Spróbujmyż! Pozwolę sobie i w tym wypadku pójść za głosem Kołłątaja: „Zacznijmy bez oglądania się, kto nas potem poprawiać będzie".

Nie takie dawne czasy, kiedy odpowiedzi na kwestie, mające stanowić przedmiot niniejszego rozdziału, były ustalone i zawsze gotowe: materia, przyroda, ciało, rządziły się prawami wiadomymi przyrodnikom, duch zaś żadnym prawom nie podlegał, bo kierował się wolną wolą; jakżeż ją kiełznać prawami? Na tę rozdzieloną nieprzekraczalnie odrębność rzucił się monizm, głoszący, jako duch stanowi pewien dział przyrody. Obecnie monizm zdegradowany, lecz nikt nie zamierza powrócić do pierwotnej metody, kiedy to wolna wola miała służyć nauce niemal tylko do zanegowania pewnego odłamu dociekań. A czyż nie lepiej, że się z monizmem rozprawiono naukowo? Jakżeż ciekawe i godne zastanowienia są zygzakowate drogi wiedzy! Wzmocnił się niemało pogląd co do wolnej woli przez to, że wstąpił w szranki na zasadach równych praw polemiki naukowej; tym znaczniejsze jego zwycięstwo.

Już sami przyrodnicy bronią dualizmu. Czytamy w najnowszej historii medycyny: „Współczesne wykształcenie przyrodniczo-lekarskie, oparte na determinizmie, który nie wierzy w wolność woli, ani tym samym w moc ducha, niewątpliwie paraliżuje porywy duchowe. To też duch ludzki zadrzemał w epoce dzisiejszej".[1] Może jednak zerwie się z podwojonymi siłami?... o ile całkowity przewrót „społeczny", a wywrót doszczętny naszej cywilizacji nie odejmie porywom duchowym w ogóle wszelkiego miejsca i sposobności wszelkiej do popisu.

Aleć w tym makrokosmie spraw obowiązuje ta sama reguła, co w mikrokosmie jednostki: człowiek ma postępować tak, żeby być przygotowanym na śmierć w najbliższej chwili, i równocześnie tak, jakby był zawsze pewny dalszego ciągu życia. Uprawiajmy więc naukę tak, jak gdyby nie była zagrożona nagłą śmiercią, wcale nie naturalną.

Dwa zagadnienia współczesnego przyrodoznawstwa wdzierają się mocno w motywy moralności: spór o przyczynowość i o ciągłość.

Gdyby się okazało, że w świecie materii przyczynowość była złudzeniem, które się usuwa z postępem nauki, a gdybyśmy jednak stwierdzili w świecie ducha nadal istnienie przyczynowości, zdobylibyśmy „klasyczną" doprawdy „przyczynę" do twierdzenia, że prawa przyrody nie obchodzą ducha.

W przyrodzie przyczynowość nie może nie być determinizmem: tak przynajmniej każe sądzić o tym logika. Przypadek może zadać kłam przewidywaniom przyczynowym, ale fakt, zabłąkany przypadkowo, stanowi skutek jakiejś innej przyczyny działającej również deterministycznie, tj. wywołującej z konieczności następstwa takie, a nie inne. Np. można najściślej obliczyć, jak, i którędy przebieży ciało, puszczone w ruch w pewnych warunkach, z pewną chyżością, z pewnego miejsca: da się przewidzieć z matematyczną pewnością, dokąd to

[1] Władysław Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta. I. Starożytność i wieki średnie.* Kraków 1930—1932 s. 386.

ciało zdąży i gdzie bieg zakończy. Ale wszystko na nic, jeżeli w którymś okresie swego biegu, choćby nawet zaraz w pierwszej sekundzie, zderzy się z drugim ciałem, którego ruchem nikt nie kierował, które pierwszemu stanęło w drodze „przypadkowo". Ten wypadek nastąpił jednak z jakiejś przyczyny, której istnienia i doniosłości nie zmniejsza ta okoliczność, żeśmy jej nie obserwowali i że jesteśmy zaskoczeni. Zderzenie nastąpić musiało, jako nieuchronny skutek działania dwóch sił. Wobec teorii determinizmu nie ma tedy żadnych przypadków: istnieją one tylko wobec aktów woli ludzkiej. Czy tedy czyny, wynikające z działania woli, mogą podlegać determinizmowi? Czynem jest tu sam fakt wprawienia owego ciała w ruch, bez względu na to, co mogłoby potem nastąpić. Czyn zaszedł jednako, czy uwieńczony powodzeniem, czy nie. Możemy roztrząsać tylko pytanie, czy odmienność następstw od przewidywanych i upragnionych, wyniknęła z niedostateczności obliczeń, tj. z niedokładnego przygotowania czynu, czy też z niedającego się przewidywać „przypadku", czyli z działania sił, o których istnieniu i działaniu nie można było wiedzieć.

W przyrodzie czynów nie ma, są tylko pewne stany rzeczy, z których każdy pociąga za sobą właściwe sobie następstwa. Jeżeli przyrodnik naszego czasu zdoła wyobrazić sobie stany rzeczy bezprzyczynowe, nie naszą rzeczą wdawać się w to bliżej. Zanotujmy sobie tylko, że Chwolson stwierdza, jako wcale nie wszyscy fizycy godzą się na usunięcie przyczynowości z podstaw nauki, ani też mikromechanika nie obala jej decydująco i „można tylko mówić o niemożności jej stosowania" (w nikromechanice). Wojnę przyczynowości wydaje się zazwyczaj w imię teorii kwantów (o których później); ależ sam odkrywca ich, Planck, oświadczył sią za przyczynowością.[1]

W czynach ludzkich może przyczyna pochodzić z zewnątrz—może, lecz nie musi. Podczas gdy w świecie material-

---

[1] O. D. Chwolson, *Fizyka współczesna*. Wykład przystępny nowych pojęć fizyki współczesnej. Z trzeciego (1931) znacznie uzupełnionego wydania oryginału tłumaczył St. Warhaftman. Warszawa 1931 s. 349, 350.

nym „każde zjawisko musi mieć swoją przyczynę w innym zjawisku, niż ono samo",[1] a zatem z poza zjawiska obserwowanego najpierw, czyn ludzki może się tłumaczyć przyczynowo już to z zewnątrz, już to z wewnątrz. Zachodzi tedy zasadnicza różnica między światem przyrody a ludzkiego ducha. Człowiek może nosić w sobie samym przyczynę swego czynu. A przyczyna ta może nawet pozostawać w sprzeczności z rozumem, z rozsądkiem, z prawami logiki—gdy tymczasem fakt przyrodniczy nie może nigdy nastąpić przeciwko prawom przyrody.[2]

Zwróciłem już uwagę na to, jako czyny ludzkie mogą być uwieńczone powodzeniem, ale też mogą sprowadzać zawód nadziei. Wynika z tego rzecz niezmiernej wagi, mianowicie, że ta sama przyczyna może wywołać w zakresie ludzkich faktów niejednakowe następstwa, a nieraz nawet skutki przeciwne. Zawisł tedy skutek nie od samej przyczyny, o ile chodzi o sprawy ludzkie. Przyrodnicze jednak zjawiska i przejawy zawisły od przyczyny jak najściślej i w przyrodzie ta sama przyczyna wywołać musi zawsze ten sam skutek. Jeżeli reguła ta nie sprawdza się, zawsze w takim wypadku zaszła... ingerencja człowieka.

Z kwestią przyczynowości łączy się druga, jakby nieodłączny od niej cień: kwestia celowości. Do niedawnych jeszcze czasów katoliccy myśliciele starali się wyjaśniać przyrodę celowością; co do mnie, uważam ten szaniec za stracony bezpowrotnie.[3] Upraszcza to ogromnie nasze roztrząsania. Jeżeli bowiem przyroda celowości w sobie nie ma, a zachodzi ona u człowieka myślącego i myślą się powodującego — a zatem stwierdza się zarazem walną różnicę pomiędzy światem przyrody a ducha.

---

[1] Jan Wortman, *Sofizmat na usługach absurdu. Secesyjne prądy w nauce.* Warszawa 1934 s. 40.

[2] O wyjątkowej, bezprzyczynowej genezie nauki będzie mowa w rozdziale XIII.

[3] W Polsce najnowsza obrona celowości jest w dziele: Bohdan Rutkiewicz, *Indywidualizacja, ewolucja i finalizm biologiczny.* Lublin 1932.

Przyczyna a cel wikłają się w rozumowaniu tak dalece, iż nie bez racji byłby paradoks, jako jedyną prawdziwą przyczyną jest u człowieka—cel. Omne agens agit propter finem. Każdy krok człowieka rozumnego ma coś na celu; z przyczynowości rodzą się tylko odruchy.

Niegdyś kwintesencję rozumowania „filozoficznego" stanowił uniwersalizm przyczynowości, a zaprzeczanie celowości. Jednostronność tę przeszczepiono nawet z nauk przyrodniczych do humanistycznych. Np. w historii początkiem i końcem uczoności stało się wyjaśnianie „przyczynowego związku faktów" i nigdy nikt nie zajmował się związkiem faktów w celowości ich. A celowość czynów narzuca się historykowi na każdym kroku.

Obecnie, gdy monizm coraz mniej liczy w nauce wyznawców, zniknęła też jednostronność w tłumaczeniu postępowania ludzi przyczynowością i celowości w świecie ducha nikt nie wyklucza. Można tedy uznać tę cechę zarazem jako przeciwieństwo ze światem materii.

Zasadnicza to sprawa dla etyki. Gdyby działanie ludzkie powodowane było samą przyczynowością, nie można by człowiekowi narzucać odpowiedzialności i cała nauka o moralności byłaby pozbawiona gruntu pod sobą; problem zaś o postęp jej nie mógłby zgoła istnieć. Rozwija się moralność w miarę pomnażania celów moralnych. Życie osiągające wyższe cywilizacyjne szczeble staje się coraz mniej przyczynowym, a coraz bardziej celowym. Niestety, nie jest to bynajmniej równoznaczne z postępem moralności, gdyż pojawiają się również cele niemoralne. I tu zaznacza się silnie wolna wola ludzka. Świat ducha może być dodatnim i ujemnym.

Przejdźmy do drugiego zagadnienia, stającego na czele współczesnego przyrodoznawstwa, a wdzierającego się również w motywy moralności: do zagadnienia ciągłości.

Już w starożytności „szkoła Demokryta, Leukipa i Lukrecjusza była zwolenniczką ostatecznej nieciągłości materii", głosząc, że substancja jest „zbudowana z oddzielnych twardych

cząsteczek, których dalszy podział niemożliwy" ...„Przypuszczali, że piasek stanowi lepszy obraz istotnej budowy materii, niż woda".[1] Zachowało się to tylko antykwarycznie w pamięci historyków nauk, jako curiosum, a oto obecnie „z fizyki znika stopniowo pojęcie ciągłości" [2] i to nawet przy pojęciu energii. „Cała energia nie jest czymś ciągłym, lecz jest rozdzielona na małe cząstki, jakby molekuły czy atomy energii, które odkrywca (Planck) nazwał kwantami". Energia działa kwantami, a więc „jakby wydarzały się jakieś wybuchy, oddzielone od siebie czasowo, z pauzami tedy".[3] „Wielkością kwantu jest ta ilość energii, którą kwant uosabia, tj. atom lub cząsteczka jednorazowo emituje lub pochłania".[4] „Zarówno chłonienie energii promienistej, jak i jej wydawanie odbywa się wybuchowo w działkach niezmiennych, których wielkość jest proporcjonalna do ilości drgań na sekundę cząstki, z której ta energia promieniuje",[5] a odwrotnie proporcjonalna do długości fali. „Energia promienista zostaje emitowana i wchłaniana nie strumieniem nieprzerwanym, lecz w ilościach zupełnie określonych, niejako poszczególnymi porcjami lub kroplami. Te odrębne ilości, które można by analogicznie nazwać atomami energii promienistej, noszą nazwę kwantów".[6]

Podobnież jak w czasie, nie ma ciągłości w przestrzeni. Wykazała bowiem mikrofizyka, jako każdy atom składa się z elektronów i protonów, tworzących dookoła jądra atomu istny system ruchów, całkiem na podobieństwo naszego systemu planetarnego. Równocześnie zaś nowa astrofizyka stwierdziła, jako wszechświat jest przede wszystkim pustką, w której ciała niebieskie są rari nantes, a zupełnie to samo obliczono przy atomach: „świat wewnątrz-atomowy"[7] zawiera również naj-

[1] James Jeans, *Wszechświat, gwiazdy, mgławice, atomy*. Z drugiego uzupełnionego wydania oryginału przełożył Dr Wł. Kapuściński. Warszawa 1932 s. 78.
[2] O. D. Chwolson, dz. cyt. s. 46.
[3] Ks. Feliks Hortyński T. J., *Z filozofii przyrody*. Kraków 1929 s. 127.
[4] O. D. Chwolson, dz. cyt. s. 44, 46.
[5] Ks. Feliks Hortyński T. J., dz. cyt. s. 128.
[6] O. D. Chwolson, dz. cyt. s. 43.
[7] Tamże, s. 342.

więcej pustki, a ruchliwe cząsteczki atomu oddalone są od siebie stosunkowo nie mniej, niż ciała niebieskie.

Gdyby teoria kwantów, stwierdzona ponad wątpliwość w mikrofizyce, obowiązywała w całym zakresie fizyki, słusznym byłby wniosek Boltzmana: „Ciało spadające porusza się być może jakby skokami, a może nawet nie wzdłuż prostej, lecz po linii zygzakowatej".[1]

Ale czy wszędzie zachodzą kwanty? Otóż „już przed 130 laty zaczęto pojmować, że prawo ciągłości, panujące w zjawiskach makrofizycznych, nie rozciąga się na mikrofizyczne". Skoro zaś atom uważano za niepodzielny, tym samym istniała od dawna„ idea ziarnistości, nieciągłości". Albowiem „ciągłość urywa się w zjawiskach promieniowania" i dlatego mikrofizyka mogła zagadnienie nieciągłości postawić sobie na czele. Ale „makromechanika i makrofizyka operują pojęciem ciągłości" i w tej dziedzinie przebieg zjawisk jest „potoczysty, nieskandowany". „Planety dążą po swych orbitach nie skokami, lecz ruchem płynnym" (przykład: fortepian a skrzypce), ale ta „potoczystość ustaje w zjawiskach, które w głąb substancji sięgają".[2] Elektrony biegną po linii ząbkowanej.[3]

Są też różnice inne. Wszelkie ciało złożone posiada pewną prężność i sprężystość: elastyczne są tedy ciała z makrokosmu, ale elektron, będąc niepodzielnym, nie może być elastycznym. Elektrony „krążące po orbitach atomów są materią", „wyrzucone zaś z orbit i pędzące w przestrzeń ruchem falowym, są energią". W spoczynku ich nie ma: i w tym znów różnica z bryłą makrokosmiczną.[4] Nigdy elektrony nie są i materią i energią równocześnie; są albo materią (w ruchu okrężnym) albo energią (pędząc promieniami) i nie należy mieszać tych dwóch stanów.[5]

---

[1] O. D. Chwolson, dz. cyt. s. 348.
[2] Jan Wortman, dz. cyt. s. 52, 53.
[3] Tamże, s. 37.
[4] Tamże, s. 5, 6.
[5] Tenże, s. 60.

Mieszając je, a nie umiejąc jeszcze niejednej okoliczności wyjaśnić empirycznie, tudzież generalizując spostrzeżenia poczynione w mikrofizyce pospiesznie na całą fizykę, zwłaszcza mechanikę i na przydatek rozdymając prawdziwe i rzekome odkrycia Einsteina (o których w rozdziale XIII jeszcze będzie mowa), wyimaginowano „nową fizykę", jakoby zagładę starej, „klasycznej"; podano w wątpliwość przyczynowość, warunki przestrzeni i czasu, nadawano nowe formy wszechświatowi, a reklamowano to doprawdy przeraźliwie, a tak skutecznie, iż nawet część uczonych uwierzyła, że w nauce dokonuje się rewolucja, która zmiecie Newtona, a może i Kopernika. Z nowej gałęzi fizyki (wszystkie przechodziły przez okres „nowości", ale bez harmideru!) zrobiono tym razem nowy system. A jednak... nie ma go!

Poznało się szereg nowych zjawisk, lecz daleko do tego, by znać ich „źródło", jak wyraża się Chwolson. Zwalczające się dwie „mechaniki światła", falowa i kwantowa, „koniec końców okazują się identyczne"; analogia zaś ruchu elektronów w atomie do prawa ciążenia Newtona „rzuca się w oczy"... „Twierdzenia zasadnicze nie są jeszcze ustalone. Widać to ze sprzeczności w poglądach różnych uczonych, gdy opuszczając wyżyny przeróbek matematycznych, schodzą do nizin interpretacji fizycznej"... Mamy też „bardzo jaskrawe różnice zdań między nierzadko najwybitniejszymi uczonymi", bo zachodzi „zupełna niejasność pewnych założeń". Zresztą hipotezy dawnej nauki, odrzucone przez jednych, stosowane bywają nadal przez innych. „Otrzymujemy więc wrażenia chaosu, czegoś, co jest dopiero w trakcie powstawania".[1]

Gdyby sprawy naukowe mogły podlegać głosowaniu, zwolennicy dualizmu oddawaliby kreski za kwantami, życząc im, by sobie zdobyły całą martwą przyrodę. Czyż można by sobie wyobrazić jaskrawsze wyodrębnienie przyrody a ducha? Tam państwo kwantów, a tu kwant nie ma dostępu.

Nawet przyroda żywa z kwantami nie może mieć nic

---

[1] O. D. Chwolson, dz. cyt. s. 67, 329, 332, 342, 343, 346, 349, 360.

wspólnego. Życie póki istnieje, istnieć musi nieprzerwalnie, ciągłością bez przerw. Obieg krwi nie mógłby odbywać się wybuchami z interwalami, ani serce nie mogłoby na przemian bić i spoczywać: nie da się żyć i nie żyć naprzemian w odstępach regularnych, z góry przewidzialnych. Może się znaleść jakiś organ, pewien np. hormon, jakiś inkret, działający jakby kwantami, wydzielający się periodycznie, ale wydzielanie stanowi tylko objaw działania, działanie zaś samo trwa bez przestanków: wydzielanie jest skutkiem jawnym, gdy tymczasem przyczyna niewidoczna, której trzeba dochodzić, nie może zaniknąć ani na chwilę. Wszelki witalizm jest ciągłością.

Tym bardziej dziedzina ducha. W samym narzędziu życia duchowego, w mózgu, przestanek choćby najmniejszy, wywołuje omdlenie, zanik świadomości; przestanki periodyczne musiałyby sprowadzić śmierć podobnież, jak jedna przerwa stosunkowo dłuższa ją sprowadza. Jak dotychczas, nigdy medycyna nie miała sposobności zaobserwować periodycznej przerwalności w życiu mózgu. Zdarza się, że ktoś na część sekundy traci świadomość, lecz nie bywa to nigdy periodycznym. Gdyby kwanty miały zastosowanie w dziedzinie funkcji myśli, myślenie byłoby staccato, a wtedy wszyscy zmienilibyśmy się w obłąkańców. Podobnież wszelkie uczucie, póki trwa, jest ciągłym, a nie polega na następstwie zmian momentalnych, złożonych na przemian w regularnych odstępach, z przejmowania się danym uczuciem i z obojętności.

Kwant, wróg ciągłości, nie może wtargnąć w świat ducha, gdyż stan moralny nie może nie być ciągłym. Przerywanie ciągłości intelektu byłoby burzeniem, niszczeniem jego przejawów. Miejmy też na uwadze, że intelekt chory także działa, po swojemu, i również w stanie ciągłości, chociaż wydaje następstwa anormalne.

Słowem materia w pewnym zakresie zrywa z ciągłością, duch nigdy. Gdyby duch był tylko pewnym rodzajem energii, tkwiącej w materii, nie mógłby nigdy uchylać się z pod praw przyrody, musiałby tedy także posiadać odmianę nieciągliwą.

Oczywiście istnieje w dziedzinie ducha energia tak samo,

jak w przyrodzie, ale czy ta sama? Czy istnieje jedna tylko energia w ogóle, okazująca się już to materialną, już to duchową, czy też istnieją dwie energie, całkiem odrębnego źródła?

Nowa gałąź fizyki potwierdziła tym bardziej odrębność dwu energii.

Dla naszych roztrząsań obojętne, czy materię i energię uważać nadal za odrębne, czy też zgodnie z najnowszymi prądami fizyki (od r. 1913) za identyczne, bo ta kwestia dotyczy tylko świata materialnego. Jeżeli zachodzi możliwość przekształcenia materii w energię (przy czym materia przestawałaby istnieć), jeżeli to „przypuszczalnie tylko chwilowo jest nie do urzeczywistnienia"[1], nadzieje te i wątpliwości tyczą również samej tylko materii. Niesposób też mówić o „masie" objawu duchowego. Nie chodzi nam przeto o to, co sądzić o nowych „odkryciach" fizyki, jako „podstawa chemii, sławna zasada zachowania materii, tj. masy lub ciężaru, okazuje się nieprawdziwą". Dowiadując się, jako „masa ciała ruchowego rośnie wraz ze wzrostem jego prędkości i dąży do wartości nieskończenie wielkiej, gdy prędkość ciała zbliża sie do prędkości światła"[2], nie pomnażamy wiadomości o stosunku praw świata fizycznego do praw świata duchowego, gdyż ani nawet najdalszej analogii nie da się tu wymyśleć.

Co innego, gdy chodzi o zasadę zachowania energii. Nowa gałąź fizyki przebywa (a przynajmniej przebywała do niedawna) swój okres „bohaterski" i rosła obalając stare słupy nauki, ale zjawiają się już hamulce i hamowacze. Np. co do zachowania energii, stwierdza sam Chwolson, jako przez krótki tylko czas „rezygnowano z zasady zachowania energii dla zjawisk atomowych i cząsteczkowych", ale już w r. 1925 „twórcy tej teorii... ostatecznie zrezygnowali z niej".[3] Dla abstraktów prawo zachowania energii, a zatem prawo jednakowej zawsze

---

[1] O. D. Chwolson, dz. cyt. s. 5, 30.

[2] Tamże, s. 29, nawiasem mówiąc jest to wielce kwestionowane, 31.

[3] Tamże, s. 181.

jej ilości, znaczyłoby, że od początku ludzkości istnieje pewna ilość intelektu, ta sama za czasów troglodyckich i w wieku aeroplanów, a tylko rozmaicie rozmieszczona między mózgami „ludzkości".

Niewątpliwie istnieje także w świecie ducha energia potencjalna a kinetyczna: zdatność a czynność, możliwość a wynik, zamiar a czyn, Logos i Ethos. Ale podczas gdy w materii potencjalna energia drzemie bezwładnie, w bierności zupełnej, choćby do końca świata, jeśliby nie nastały okoliczności zmieniające ją na kinetyczną—w zakresie duchowym energia potencjalna musi również być zdobywaną, nabywaną, doskonaloną, a zatem musi być działającą na wewnątrz, w samej duszy ludzkiej, daleka od bierności, bo inaczej nie powstawałaby w ogóle nigdy. Innymi słowy, materia posiada energię zawsze, choćby tylko potencjalną, bo ona jest materii wrodzona (przykład na elektronach), lecz duch musi się dopiero wyrabiać, musi pracować nad pozyskaniem energii. Być może, jako nie może nie pracować nad tym — ale w takim razie zachodziłaby tym większa różnica od energii materialnej. Duchowa energia potencjalna nie spocznie, aż się zamieni w kinetyczną, czego o energii materii powiedzieć nie można.

Podobieństwo zachodzi atoli w czymś innym: w tym mianowicie, że w obu zakresach, materialnym i duchowym, energia może się przenosić z jednego pola na inne. O przemienności sił poczęto wyrażać się z powątpiewaniem, motywowanym dziwnie tym, że wszelka energia jest promieniowaniem, a zatem w istocie rzeczy nic się nie zmienia. Trzeba na to odeprzeć, że w takim razie wypadnie tylko zmienić sposób wyrażania się: chodzi o rozmaitość rodzajów promieniowania i jego następstw. A niesposób przy tym umieszczać sobie w myśli wszystkie te rodzaje na jednej płaszczyźnie, skoro istnieje wśród nich jeden szczególny, który można by nazwać ostatecznym, mianowicie ciepło. Tego uprzywilejowania ciepła i jego ostateczności nie zdołano jednak obalić. Tak więc pomimo że „materialna substancja wszechświata roztapia

się nieustannie w niematerialne promieniowanie", zasada zachowania energii obowiązuje i w „nowej" fizyce[1].

Rozmaitość promieniowania wywołuje tedy rozmaite siły w przyrodzie, a wszelkie objawy fizyczne pochodzą z przenoszenia energii na różne pola. Przemienność ta cała energii składa się jakby z wariacji między pracą mechaniczną, napięciem elektrycznym, energią prądu czy fali, światłem, ciepłem, energią chemiczną; jedno przechodzi w drugie najrozmaiciej. Ilość tych możliwości jest jednak ograniczona, a ponieważ stanowi to okoliczność ważną dla moich wywodów, więc spróbuję je zliczyć.

Praca mechaniczna może przemienić się w energię kinetyczną, w ciepło, w napięcie elektryczne, w energię prądu, w energię chemiczną — i drugie tyle tychże przemian w kierunku odwrotnym. Samo zaś napięcie elektryczne przemienia się w energię prądu, i również odwrotnie. Obok tego mogą zachodzić przemiany pośrednie: praca mechaniczna w światło za pośrednictwem ciepła; w energię chemiczną za pośrednictwem prądu elektrycznego; światło w napięcie elektryczne przez ciepło; napięcie elektryczne w pracę chemiczną za pośrednictwem prądu i—wszystkie te kombinacje również w porządku odwrotnym. Razem jest możliwych przemienności 22.

Nie ulega wątpliwości, jako energia duchowa posiada także właściwość przemienności; wszakżeż widzimy to na każdym kroku. Nie tylko można przechodzić od nauki do nauki, ale od rzemiosła do nauki, i można odkryć kometę, pisując przy tym wiersze, i być ministrem, nie przestając być literatem itp. Goethe był i ministrem, i pracował naukowo i jest jednym z największych poetów świata. Kopernik układał poematy, był astronomem i również znakomitym ekonomistą, bywał zaś nadto inżynierem. Uniwersalność Leonarda da Vinci jest przysłowiowa. Nawet polityka nie cofa się przed poezją, boć Dante i Krasiński byli poetami politycznymi. O politycznej doniosłości poezji Mickiewicza w epoce porozbiorowej można by napisać całą książkę, wywodząc, jako on przeprowadził

[1] James Jeans, dz. cyt. s. 273, 274.

nas obronną ręką przez ten czyściec; czy zaprzeczy kto takiemu ujęciu tej kwestii? Największy zaś swego czasu egiptolog, Ebers, przemieni potem wiedzę swą na szereg powieści na tematy staroegipskie itp. Oczywiście co innego zrównanie matematyczne, a co innego sonet, co innego rozporządzenie ministerialne a prelekcja logiki, ale dokonuje się tego wszystkiego tymi samymi siłami umysłowymi. Mamy nauki czyste i stosowane, teorię i praktykę, sztukę i naukę, poezję i prozę, państwo i społeczeństwo, oświatę i dobrobyt itd. Dobrobyt zamienia się w oświatę, oświata w dobra ekonomiczne, a teoria przechodzi w praktykę i z odkryć robią się wynalazki itd.

Czy podejmie się kto zliczyć możliwości tych przemian energii duchowej? Ależ ilość ich niezmierzona i nigdy nie ograniczona, bo z nowych okoliczności życia nowe wytworzą się przemienności. Już tym samym odbija się energia duchowa wyraziście od materialnej. A cóż dopiero, gdyby uwzględnić możliwości form przemienności drugorzędnych, choćby np. w dziedzinie charakterów człowieka i w innych podobnych. Znaleźlibyśmy się od razu w gąszczu, którego niesposób splantować, nie psując rzeczy.

Prawa przemienności materialnej są stałe, ale duch burzy się przeciw jednostajności nawet w takich wypadkach. W rozmaitych cywilizacjach można obserwować niejednakowe objawy przemienności duchowej. W cywilizacji turańskiej dobrobyt nie zwykł zamieniać się w oświatę; w chińskiej literackie zamiłowania nie przechodzą w zainteresowania naukowe; w bramińskiej można się przemienić z ministra w dobrowolnego żebraka, lecz przenigdy w przemysłowca ani w profesora. W łacińskiej cywilizacji siła społeczna przemienia się bardzo łatwo w polityczną, lecz nigdy na odwrót i nie ma w tej cywilizacji innego sposobu na wytworzenie siły politycznej, jak popierać rozwój społeczeństwa i rozrost jego funkcji; gdy tym czasem cywilizacja bizantyńska wydaje siłę polityczną bezpośrednio. A zatym prawa przemienności duchowej zależą od cywilizacji; stałymi nie są. Nie można przewidzieć, czy

w razie, gdyby się rozwijała nauka o cywilizacji, nie okazałoby się, jako nawet w tym samym społeczeństwie przemienność sił duchowych zmienia swe „liczby i miary" w rozmaitych okresach historycznych.

Największa atoli różnica dwojga energii zasadza się na tym, że duchowa nie posiada w swych przemiennościach żadnej formy uprzywilejowanej ni ostatecznej. Jak wiadomo, każda forma energii materialnej da się zamienić w ciepło. Ale też, gdyby się to dokonało wszechstronnie, gdyby temperatura na całej ziemi wyrównała się, nastałby zanik wszelkich sił fizycznych, pozbawionych możliwości działania, a zatym śmierć na ziemi powszechna. Teoria promieniowania wyjaśnia to jeszcze dokładniej, niż poprzednie systemy.

Wszystkie siły mogą przemienić się w ciepło, „przemiana odwrotna jest jednak niemożliwa. Milion ergów energii, która przyjęła raz postać ciepła, nie stanie się już nigdy milionem ergów światła. Mamy tu przypadek specjalny ogólnej zasady, zgodnie z którą energia promienista dąży zawsze do przemiany na postać o większej długości fali, nie zaś odwrotnie. W zjawisku fluorescencji np. światło barwy niebieskiej przekształca się na zielone, żółte lub czerwone; ale promień czerwony nie ulega tu przemianie w zielony czy niebieski", bo przemiana zdąża zawsze na fale dłuższe. „W języku kwantów oznacza to przejście od nielicznych kwantów o wielkiej energii do większej liczby kwantów o małej energii, przy zachowaniu całkowitej ilości tejże. Tu więc spadek jakości energii polega na rozdrabnianiu kwantów. Skoro rozpad ten raz nastąpił, niepodobna już odtworzyć pierwotnych dużych kwantów"... „Zmiany mogą zachodzić w jednym tylko kierunku, w tym, który prowadzi do śmierci cieplnej". ...„Zasadniczy proces w ewolucji wszechświata polega więc na przemianie energii najwyższego stopnia użyteczności, nagromadzonej w protonach i elektronach, na energię cieplną o stopniu użyteczności możliwie najniższym".[1]

[1] James Jeans, dz. cyt. s. 274—278.

Oto ostateczność przemienności w przyrodzie. Niczego takiego nie zna świat ducha; żadna z jego form nie jest uprzywilejowaną i żadna zagłada nie grozi. Siły duchowe nie mają wśród siebie żadnej takiej, która by dała się porównać z ciepłem, a sam ten brak rozstrzyga o różnicy zasadniczej dwóch światów.

Co jednak najważniejsze, to to, że życiu duchowemu nieznane jest prawo zachowania energii. Różnicę tę określił dobrze już Erazm Majewski: „Gdy bowiem zwykłej energii lub materii musi koniecznie ubywać tyle w jednym miejscu, ile przybywa w innym — nie tak jest z potęgą duchową. Ta może przyrastać bez żadnej straty dla miejsc, skąd się rozchodzi, bo właściwie nie rozchodzi się ona znikąd, tylko bywa wzbudzaną pod wpływem istniejącej już gdziekolwiek potęgi".[1]

Ale można energię duchową zniszczyć do cna. Ileż razy zanikała niepowrotnie pewna zdatność skutkiem zaniku tradycji; a czyż nie wiemy o całych cywilizacjach zaginionych? Czyż zanik irygacji w Mezopotamii pozostawał w łączności przemiennej na inną formę energii i dał tamtejszym krainom na swe miejsce coś innego — czy też pozostawił czyste zero? A gdy przepadł sekret malowideł egipskich i pompejańskich, czy może skutkiem tego odkryto potem inne metody malowania? czy skutkiem tego? Albo przykład z historii polskiej: gdzież się podziała owa armia, która pod Sobieskim ocaliła „Wiedeń i chrześcijaństwo"? Zwichnęliśmy potęgę Turcji, państwa najbardziej militarnego, a gdzież armia polska o jedno pokolenie później? A czy energia duchowa, niezużywana już pod koniec XVII wieku na zwycięskie wojska, poszukała sobie w Polsce innej „formy", czy pozyskaliśmy na miejsce armii jaki inny dorobek narodowy czy państwowy w okresie saskim? Ginie do cna energia nawet potencjalna. Gdy spłonie rękopis dzieła, spłonie tkwiąca w nim energia potencjalna i nie zamieni się już nigdy nigdzie w żadną kinetyczną.

---

[1] Erazm Majewski, *Nauka o cywilizacji*. Tom III. Warszawa 1914 s. 369.

Z drugiej atoli strony posiada energia duchowa możność rozwoju nie tylko jakościowego, ale także ilościowego. Gdyby ilość jej była stała, byłoby się utknęło przy szczeblu jaskiniowców.

Jest jeszcze jeden argument przeciw monistycznemu poglądowi na stosunek przyrody a ducha, ciała a duszy. Gdyby te dwie energie stanowiły tylko dwie formy jednej, materialnej w zasadzie, w takim razie powinienby towarzyszyć wzrostowi jednej z nich ubytek drugiej i odwrotnie. Ale nie bywa tak. Może równocześnie kwitnąć energia i ciała i duszy, co budzi taki podziw dla podróżników podbiegunowych: przysłowiową jest długowieczność astronomów: nierzadko widzi się, jak człowiek „uczony" dla wypoczynku zabiera się do rąbania drzewa, a drwal zmęczony wyjmuje z kieszeni broszurkę. Nie pożera tedy jedna energia drugiej, ani się też jedna drugą nie wyrównuje w ogólnym rachunku zachowania energii, bo prawo to życia duchowego nie obchodzi. Nie istnieje przemienność pomiędzy energią fizyczną a duchową.

Pomysł przemiany materii w myśl wywoływał zawsze opozycję, nie tylko ze względów teologicznych; mylnym jest mniemanie, jakoby opozycja taka stanowiła specjalność kleru katolickiego. Niegdyś Boutroux kwestionował w tym stanowisko monistyczne, kwestionując jednakże wszelką przemienność sił i w tym pobłądził. Słabym też był jego punkt zaczepienia. Czepił się nieoględnego wyrażania się ówczesnej fizyki, jakoby ruch sam przemieniał się w różne siły: wywodził natomiast, że ruch towarzyszy nowym przemianom, sam nie przestając istnieć nadal. Wystarczyło atoli poprawić wyrażenie „przemiany ruchu" na „przemiany z ruchu", a wszystko tyczące się przemienności sił fizycznych byłoby określone dobrze. Wyjaśnianie tych rzeczy dzisiaj falowaniem, promieniowaniem, nie usuwałoby określenia brzmiącego: „z ruchu", boć promieniowanie także jest ruchem. Jakżeż tedy bliskim był Boutroux prawdy! Podobnież gdy wyrażał powątpiewanie", jakoby nic nie ginęło i nic nie powstawało", był na śladzie prawdy, lecz należało tezy swe ograniczyć do życia duchowego, które

w tej sprawie również się wyodrębnia. Dziś uległ zapomnieniu ten niepospolity myśliciel francuski; sądziłbym, że należy mu się wdzięczna pamięć i uznanie za to, że tak dawno był już tak bliskim dzisiejszego stanu polemiki o monizm i dualizm.[1]

Są tedy dwie niezależne od siebie genetycznie energie, przy czym ilość duchowej jest zmienna, a może się powiększać lub pomniejszać nieograniczenie. Posiada więc duchowa energia moc samorodztwa: ona tylko jest twórczą, materialna nie.

Zatrzymaliśmy się dłużej przy kwestii energii, bo to sprawa zasadnicza przy zestawianiu praw przyrody a ducha, a przy tym najwielostronniejsza i skutkiem tego też bardziej zawiła. Obserwacja innych praw przyrody i dociekanie, czy i o ile tyczą one również ducha, będą już o wiele prostsze i łatwiejsze.

Wątpliwości nasuwa sprawa nieprzenikliwości, bo czy ten sam zwój mózgowy może służyć równocześnie dwom myślom, a ten sam nerw doznawać równocześnie dwóch wrażeń? czy ten sam ośrodek nerwowo-mózgowy może spełniać równocześnie dwie funkcje, względnie być pomocnym przy ich spełnianiu? Przy dzisiejszym stanie nauki wchodzi się tu w labirynt zagadnień szczegółowych, które zapewne długo jeszcze będą musiały być pozostawione samej tylko psychologii doświadczalnej. Wikłają się te rzeczy tym mocniej, że przejawy duchowe niejednakowo się przedstawiają u jednostki a w zrzeszeniu, indywidualnie a gromadnie. Nie ulega wątpliwości, że przestrzenny stosunek prądów duchowych jest zupełnie wolny, np. w tej samej okolicy mogą istnieć dwie cywilizacje (nawet kilka), ale to samo indywiduum, a również to samo zrzeszenie nie może być równocześnie cywilizowane na dwa sposoby. Wszelkie „dwojewierie", nie tylko religijne, stanowi anormalność. Tylko chaotyczne głowy mogą pomieścić w sobie równocześnie rozmaite niejednorodne przejawy duchowe, z czego stają się po jakimś czasie istnym zlepkiem właściwości ujemnych, nabywanych z kilku stron.

[1] Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*. Sixième édition. Paris 1908 s. 138, 139.

Widoczną natomiast jest w świecie ducha siła bezwładności. Obserwować ją można zwłaszcza w zjawiskach politycznych, ale w każdej dziedzinie napotyka się tyle niewspółmierności z życiem, tyle przeżytków, pozostałości z lat młodych itd., iż bez trudu sprawdzić można, jak umysły, uczucia, popędy zachowują się po wyczerpaniu siły działającej tak, jak gdyby ona jeszcze działała. A czyż same nawet poglądy naukowe „inteligentnego ogółu" nie bywają zazwyczaj zacofane, jakby coś skamieniałego od tej lub owej klasy szkolnej? Co dnia słyszy się w enuncjacjach dyplomatów, ministrów, naczelników zrzeszeń istne horrenda, gdy któremu z nich zachce się gadać teoretycznie. Bodaj czy bezwładność nie działa nawet mocniej w świecie ducha, niż w materii. Nie tłumaczy się oczywiście bezwładnością (czyli przestarzałością) wierności uczuciom i stałości przekonań; ale bywają nawyczki nie mające nic wspólnego z hartem, ni z silnym charakterem.

Bezwładność ustaje, gdy pojawi się działanie nowej siły. Łatwiej o to w życiu duchowym, niż w fizycznym, a jednak bezwładność z duchem igra mocniej. Ciało musi bowiem ulegać nowej napotkanej sile, lecz duch nie musi. Ciało zwolnione być może od podlegania pewnej sile tylko przez odpowiednie spotęgowanie siły innej, a zresztą obowiązuje znany „równoległobok sił". Otóż gdyby umysł musiał podlegać mnogości sił, napotykanych na każdym kroku, to ciągłe a chwilowe podleganie doprowadziłoby do rozstroju władze umysłowe; boć dzień w dzień działają na nas dziesiątki wpływów duchowych. My zawdzięczamy użytek rozumu tej właśnie okoliczności, że nie ma przymusu, iżbyśmy musieli ulegać każdej sile, która by mogła działać na nasz ustrój duchowy.

Całe nasze człowieczeństwo rodzi się z tego, iż przechodzimy obok mnóstwa sił, nietknięci przez nie, a podlegając tylko niektórym. W tym znów zasadnicza różnica świata ducha i jego odrębność.

Ponieważ przejaw duchowy nie musi ulegać sile, działającej w obrębie danej przestrzeni i czasu, więc też tzw. opór środowiska nie zawsze zachodzi w stosunku do walorów du-

chowych. Zdarza się nawet, że środowisko pomaga danej sprawie duchowej, czego fizyka nie zna. Środowisko może się tedy zachować dowolnie względem przejawów ducha, a opór pochodzić może tylko z woli ludzi, członków danego środowiska.

Wynika z tego, że samo pojęcie pracy musi być inne dla ciała, inne zaś dla duszy. Fizyka określa pracę, jako pokonywanie oporu, to zaś zachodzi nie przy wszystkich pracach duchowych. Skoro nie ma tu prawa wspólnego, a zatem zachodzi różnica samejże istoty rzeczy pomiędzy pracą fizyczną a duchową, zasadnicza różnica ducha a ciała. Wyłania się tu dalszy argument przeciw światoglądowi monistycznemu.

Stwierdziwszy, jako istnieje wiele rodzajów pracy duchowej, niepodporządkowanych pod pokonywanie oporu, stajemy wobec istnej łamigłówki, czemu w takim razie obowiązuje jednak w świecie ducha prawo tarcia? Jest to tym dziwniejsze, iż stare prawo newtonowskie, tzw. prawo przeciwdziałania, również nie zawsze obowiązuje przejawów duchowych, czasem jednakże przechodzi poza normę równości działań wzajemnych, a skierowanych przeciwnie. Np. w świecie materii kąt odbicia równy kątowi padania, ale w świecie ducha kąt odbicia bywa nieraz większym, a może być większym nieograniczenie. Reakcja przeciw akcji bywa większą, silniejszą, inaczej nie odnosi skutku. Ale tych spraw nie badano, nie rozporządzamy jeszcze żadną metodą do systematycznego roztrząsania ich; ledwie da się w tej dziedzinie powiedzieć, że „odnosi się wrażenie".

Ale fakt faktem, że przejawy duchowe ulegają prawu tarcia. Wszelki ideał ponosi szwank w toku urzeczywistniania, a celowi zamierzonemu wysługuje się ledwie część sił, temu poświęconych; owoce zbiera się zaledwie z cząstki poniesionych trudów. Kto w świecie ducha nie posiada sił na zapas, ten jest bezsilny. Ponieważ zaś w stosunkach duchowych powikłanie sił jest znaczniejsze, tarcie bywa też znaczniejsze, absorbujące sił więcej, niż przy materii. Niestety, jest to odkrycie nowej... niewiadomej. Bądź co bądź prawo tarcia jest

jedynym wspólnym, a od woli ludzkiej niezależnym, takim, które bezwzględnie obowiązywać musi.

Objawy tego, co tu nazywam „tarciem", obserwowane były od dawien, bo jakżeż nie dostrzegać tego? Ostatni zajmował się tym Bergson, którego „w ewolucji życia" uderzała „nieodpowiedniość między pracą a jej wynikiem". Tłumaczył zaś to sobie, jako „głęboka przyczyna tych rozdźwięków leży w niezatartej różnicy rytmu. Życie w ogóle jest ruchowością samą; poszczególne objawy życia przyjmują tę ruchowość niechętnie i stale opóźniają się w stosunku do niego. Życie zawsze idzie naprzód; one chciałyby dreptać na miejscu." Bo też zdaniem Bergsona „zasadnicza treść życia zawiera się w ruchu, który je przenosi",[1] tj. zmienia mu kształty.

Czy to trafne? można wątpić, ale to tutaj nie należy do nas. Czy atoli nie zachodzi logiczny błąd w rozumowaniu, jako objawy życia do lasa, a życie do sasa; w takim razie życie nie składa się z sumy swych własnych objawów? A jakżeż urąga rzeczywistości twierdzenie o objawach życia, jakoby one wszystkie lubiały „dreptać na miejscu"; ileż jest takich, które się wyrywają naprzód lub w bok, zbytnio wyrywają!

Przypuszczam, że przejawy życia wyjaśnią się z tej strony o wiele sprawniej, jeśli będziemy je ujmować według prawa tarcia i w tym kierunku posuniemy odpowiednie badania.

Jeszcze jedno prawo, działające wręcz odwrotnie tu a tam. Chyżość ciała w ruchu największa jest na obwodzie, w centrum najmniejsza. W zrzeszeniach ludzkich jednak chyżość historyczna największa bywa właśnie w centrach zrzeszeń, a maleje ku peryferiom i to tak dalece, iż może się zdarzyć, że dany ruch nie dojdzie wcale do obwodu. W każdym razie regułą bywa, że prądy duchowe tracą na chyżości w miarę oddalania się od swego centrum.

Na tym koniec. Absurdalnie byłoby dociekać objawów

---

[1] Henryk Bergson, *Ewolucja twórcza*. Przełożył Florian Znaniecki. Warszawa 1913 s. 113, 114; czy nie stosowniej po polsku: „ruchowość" zamiast używanego tam „ruchomość"?

życia duchowego co do innych praw, znanych z przyrody, mianowicie co do ściśliwości i rozszerzalności, rozciągłości i podzielności, co do prawa ciężkości, co do trzech stanów skupienia itp. Zestawialibyśmy „po próżnicy", niepotrzebnie i niewłaściwie, sprawy zestawić się nie dające, gdyż względem siebie wichrowate (że użyję wyrażenia z geometrii).

Wywody powyższe nie mają roszczeń do niczego więcej, jak tylko żeby stanowić mogły przykład, że nie można wydawać z góry ogólnego sądu co do stosunku praw przyrody a praw ducha, lecz że należy w dziedzinie każdego „prawa" badać tę sprawę umyślnie a oddzielnie.

Rezultat przedsiębranego przeze mnie próbnego przykładu jest urozmaicony; okazało się bowiem, jako stosunek dwojga szeregu praw jest aż czworaki: Są pewne prawa wręcz przeciwne — są drugie, które tyczą tylko jednego z dwóch światów — inne zaś są obydwom wyraźnie wspólne — i wreszcie są też takie, które są wprawdzie wspólne, ale działają inaczej wobec objawów materii, inaczej zaś wobec przejawów ducha.

A ponad tym wszystkim góruje fakt, jako w materii wszelkie ciało podlega wszelkiej sile, w czyjej polu działania się znajdzie, gdy tymczasem przejawy ducha podlegają przymusowi w jednym tylko wypadku, mianowicie co do prawa tarcia. Zresztą duch jest wolny od praw przyrody; nawet na oddziaływanie praw wspólnych trzeba zgody ducha.

Jakiż to wszystko ma mieć związek z problemem postępu moralności? Ani witalizm, ani woluntaryzm, ani intelektualizm, ani pragmatyczne tego mieszanki nie dają rękojmy postępowi etyki, bo nie rejestrują ani wszystkich przedmiotów, ani wszystkich narzędzi życia. Im zaś dokładniej ogarniemy umysłem wielostronność życia, tym łatwiej posunąć się w każdej kategorii bytu i kategoria Dobra, tj. moralności, wyjątku tu nie stanowi i stanowić nie może. Caeteris paribus zdatniejszym do postępu moralności będzie lepszy znawca życia duchowego, lecz nie pomijający oczywiście badania stosunku jego do cielesnego.

Gdyby jednak duch podlegać miał tym samym prawom, co ciało, znajdowałby się w takiej ciesni, iż niesposób byłoby rozwinąć go, a obowiązki nasze wobec ducha kończyłyby się na granicy praw przyrody, stosowanych do ducha, więc na granicy nader zeszczuplanej tą zawisłością. Słowem, mielibyśmy rozum, nie mając możności używać go dostatecznie.

ROZDZIAŁ VI

Etyki naturalne i sztuczne.

Znawstwo przedmiotów i narzędzi życia jest niezbędne— powtórzę—do tego, żeby się orientować należycie w dziedzinie moralności, zwłaszcza zaś, żeby nie popadać w najcięższy błąd, jaki się może wydarzyć moraliście, gdy wyższe szczeble moralności ogranicza do takich, którzy żyją życia sobie odejmując, życia szranki uszczuplając. Etyka takich (zazwyczaj zakonników) stanowi odrębny etyki rozdział, jako wyjątkowy dla wyjątkowych; bo też oni nie tylko wyjątkami jedynie być mogą, ale też pozostać wyjątkami powinni; rozpowszechnieni zbytnio spadliby do jakiegoś poziomu lamaickiego, czemu zapobiegają u nas odpowiednie wymagania. Dla etyki zakonników czyż trzeba znać życie?

Ale etyka jest dla wszystkich, ceniących prawość i ciekawych jej uzasadnienia. Z tej racji powstały rozdziały poprzednie, które—tak sądzę—można by nazwać naukowym wstępem do etyki. Wskazuje on ramy, w których poruszać się przyjdzie w dalszych wywodach, już nie tak ogólnych. Jakżeż debatować na jakikolwiek temat etyczny, nie mając ustalonego poglądu na stosunek ciała a duszy, formy a treści, na ogrom różnic, zachodzących w poziomach etycznych mimo zgodności w głównych zasadach? Należało tedy kwestie te wysunąć naprzód, ażeby potem nie przerywać wykładu ciągłym nawracaniem do elementów.

Teraz przejdziemy do etyk naturalnych i sztucznych, co połączone będzie w pewnej mierze ze szkicem przeglądu historycznego. Bądź co bądź nie zdołała się przyjąć w wielkich zrzeszeniach żadna etyka, niemająca za sobą i pod sobą

tła historycznego; to też nauka o moralności nie może lekceważyć tego momentu.

Zaczniemy od naturalnych,[1] bo są starsze. Powołam się najpierw na filozofię katolicką, jako człowiek może rozumem własnym dojść nawet prawd religijnych (co potwierdził sobór watykański), a zatem tym bardziej można dojść rozumowo do poznania porządku moralnego.[2] Ale z historii dowiemy się, że etyki naturalne wszędzie i zawsze były i są etykami rodowymi, a wspólnego w nich tyle, ile określono w „generaliach".

Pięciu rodzajami organizacji rodowej tłumaczy się bardzo wiele problemów dziejowych, gdyż nie ma kąta na ziemi, który by przez ten ustrój nie przechodził. Już w poprzedniej książce zarzuciłem wszelkie koncepcje matriarchatu i totemizmu. Błąd totemizmu nęka naukę od 145 lat, od fatalnego nieporozumienia J. Longa co do pewnych nazw i znaków u Indian, w r. 1791, poczym Grey rozszerzył te mniemania na Australię (1841), aż wreszcie Lennan w r. 1870 zrobił z totemizmu zarodek wszelkiej religii, a pieczęć przyłożył Frazer, któremu zdało się, jako wykrył ślady religii totemistycznych w Egipcie, w Arabii, Grecji, nawet w południowej Słowiańszczyźnie. A tymczasem ustrój rodowy wyjaśnia wszystko w sposób prosty, jak najprostszy.

Żadne obowiązki nie sięgały pierwotnie poza ród; etyka pierwotna jest etyką ściśle i ekskluzywnie rodową. Współrodowiec stanowi jedyny przedmiot etyczny. Nie brak w obowiązkach rodowych stopniowań, jakie powstały ze stosowania rodowej hierarchii (omówionej w „O wielości cywilizacyj"), zasobnej w różniczkowanie. Owe groupements familiaux dispersés et isolés u Bergsona[3] — to po prostu rody.

Odpowiedzialność w etykach prymitywnych nadzwyczajna, a doraźna, bo bezapelacyjna władza starosty rodowego była

---

[1] Wyraz ten bierzemy w znaczeniu etyki historycznej, a nie w przeciwstawieniu do etyki nadprzyrodzonej.

[2] Victor Cathrein, *Religion und Moral oder: Gibt es eine religionslose Moral?* Zweite, vermehrte Auflage. Freiburg i B. 1904 s. 53—55.

[3] Henryk Bergson, dz. cyt. s. 299.

zawsze na miejscu. Każda z rodzin stanowiących ród jest solidarnie odpowiedzialną za każdego ze swych członków, i może z winy jego zejść do rzędu niewolników. Ale wygnanie bywało karą jeszcze sroższą. Poza własnym rodem było się wszędzie wyjętym z pod prawa. Jeszcze pod koniec wieku XIX odzywa się taki bezdomiec (Kirgiz) do polskiego podróżnika w te słowa: „Nie mam nikogo, panie! Bracia moi zginęli na wojnie. Ród mój wyszedł do Turcji. Sam zostałem, jak wilk i nikt się o mnie troszczyć nie będzie".[1] Znalazł się poza społeczeństwem, chociaż bez własnej winy. Cóż dopiero wygnańcy — skazańcy. Krok poza terytorium rodu własnego było się obcym, wobec którego nikt nie ma obowiązków, którego wolno bezkarnie grabić i zabić. Jedyne azylum, gdy mu gdzieś użyczą prawa gościnności, tj. przyjmą jakby na współrodowca, zazwyczaj pod pewnymi warunkami i na czas ograniczony.

Srogą odpowiedzialnością wobec własnego rodu obciążone jest całe mienie przestępcy, a zatem także jego dzieci, często też żony, bo stanowiące również jego własność. Stwierdzono to nad Nilem Białym, na Madagaskarze, u Kafrów; tam wszędzie rodzina dostaje się do niewoli za przewinienie ojca. Na archipelagu malajskim wytępiają wszystkich krewnych, zstępnych i wstępnych, gdy kogoś skażą za złośliwe czary. U Karwaszów na wyżynie syrgudzkiej w Bengalu, gdy więcej osób wmieszanych jest w przestępstwo, główna kara spotyka głowę rodu (względnie rodziny), a inni karani bywają łagodniej, jako niewłasnowolni; tamten zawinił, że kazał coś zrobić lub czemuś nie zapobiegł.[2] Takie pojęcia o odpowiedzialności utrzymują się potem nawet na wysokich szczeblach rozwoju społecznego. Z powodu znaczniejszej zbrodni zamyka się w Chinach wszystkich męskich krewnych zbrodniarza. W Meksyku w sprawach o spisek i zdradę oddawano w niewolę zstępnych aż do czwar-

[1] Wacław Sieroszewski, *Risztau*. Wyd. drugie. Kraków (1911) s. 125.

[2] Tak zapewne należy rozumieć przykład u Eduarda Westermarcka, *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe*. Deutsch von Leopold Katscher. Leipzig 1907. T. I. s. 108.

tego pokolenia. W Atenach karano bluźnierstwo i zdradę wygnaniem dzieci. Aristoteles wspomina wypadek, że za wykryte później bluźnierstwo, już po śmierci winnych, wykopano ich kości z grobów, ażeby skazać je na wygnanie, tj. wyrzucić poza granice Attyki; skazano wówczas cały ród na wygnanie. Nawet kodeks Justyniana rozciąga niesławę prawną na dzieci przestępcy politycznego; nie mogą piastować urzędów, nie posiadają czci obywatelskiej, nie wolno im uczestniczyć w obrzędach religijnych. „Hańba ojca ma im towarzyszyć stale; położenie ich winno być tak nędzne, iżby uważali sobie życie za karę, a śmierć za przyjemność".[1]

Również w historii prawa polskiego występuje solidarna odpowiedzialność za przestępstwa, gdy jeszcze za pierwszych Piastów, kiedy zaprowadzone już było sądownictwo królewskie, ograniczano się do wyśledzenia, z którego ujazdu pochodzi przestępca, a choćby tylko z którego opola, poczym żądano wydania go; jeśli tego nie można było lub nie chciano uczynić, odpowiadało całe zrzeszenie: ród, ujazd czy nawet opole całe.

Solidarność rodu jest wszechstronna. W Korei rodowcy odpowiadają za siebie nawet majątkowo, z czego korzystał rząd i zaległe u biedaków podatki ściągał z bogatszych krewnych, chociażby zamieszkałych w innej okolicy i tamtych wcale nieznających. W podobny sposób wydostaje się też i prywatne należności; ale za to nie ma możności, żeby rodowiec wydobył od współrodowca pożyczkę, bo nawet rzeczy ukradzionej odzyskać niesposób.[2]

Rodowa odpowiedzialność fiskalna przedostała się z Korei i Chin do Mongolii, dalej do autochtonów sybirskich, następnie do Moskwy; takim jest źródło rosyjskiego „miru", wprowadzonego przymusowo z powodów fiskalnych.

Ale solidarność rodowa mieści też w sobie przywileje dla współrodowców. Tamże w Korei „zwyczaj każe bronić

---

[1] Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe*. t. I. s. 37—39.

[2] Wacław Sieroszewski, *Korea. Klucz Dalekiego Wschodu*. Warszawa 1935 s. 182.

współrodowca bez względu na to, czy ma on rację, czy nie, i zabrania pozywać go do sądu; sprawiedliwość wymierzają sobie sami współrodowcy, na mocy wyroku naczelnika rodu".[1] A u Jakutów wyrok świadomie niesprawiedliwy rozumie się samo przez się, gdy chodzi o korzyść rodowca. Dwunastu poważnych gospodarzy jakuckich dopuszcza się przed sądem krzywoprzysięstwa i usprawiedliwia się z tego po prostu: „Prawda, on krzywdziciel, on pijak i gwałtownik, dokucza nam, ale on nasz; co komu do tego, co się wśród nas dzieje? Czyż pozwolimy z tego powodu zjeść cudzoziemcowi naszego człowieka"?[2] Takie ograniczanie sprawiedliwości tylko do „swoich" jest powszechne.

Przewaga względów rodowych nad wszystkim widnieje w słynnym tekście u Eurypidesa. Gdy Orestes pogrążon jest w najcięższej rozterce wobec zabójstwa, popełnionego na ojcu przez matkę, Erynia zwraca mu uwagę na okoliczność łagodzącą: „Zabity przez nią nie był jednej z nią krwi."[3] Nie z tego samego pochodził plemienia; a w takim dopiero razie zbrodnia byłaby nieprzebaczalną.

Pojęcie uprzywilejowanych „swoich" utrzymuje się na wyższych szczeblach cywilizacyjnych. Stopień nagany i kary zawisł często od tego, kto to zrobił i komu. W staromeksykańskim Peru mniejszym było przewinienie, gdy je popełnił dostojnik. I dziś pośród prymitywnych zdarza się ta skala.[4]

W Indiach etyka rodowa przedzierzgnęła się w kastową, ominąwszy zrzeszenie plemienne. Kary są tym surowsze, im niższą kasta przestępcy. Bramina może spotkać w najgorszym razie banicja wraz z rodziną, przy czym wolno mu zabrać z sobą majątek; gdy tymczasem przestępcom z innych kast, skazanych na banicję, majątek się konfiskuje, a bywają nawet

---

[1] Wacław Sieroszewski, *Korea.*

[2] Wacław Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów.* Wrażenia i notatki. Warszawa 1900 s. 251.

[3] Tekst cytowany przez wszystkich matriarchistów. Lecz co tu jest z matriarchatu?

[4] Eduard Westermarck, dz. cyt. T. I. s. 247, 359.

wyroki śmierci. Ależ—bo niegdyś nawet procent od pożyczek był w Indiach tym wyższy, im niższa kasta dłużnika.[1]

Dwoistość etyki pośród prymitywnych wyjaśnia się częściowo nieustannym wojowaniem plemion (często nawet rodów) pomiędzy sobą. Wszakżeż znane są ludy, gdzie nie uzna się młodzieńca mężczyzną, póki nie odrąbie przynajmniej jednej głowy nieprzyjacielskiej. Takiego nie zechce żadna dziewczyna, a na wyspach Fidżi twierdzą, jako hańba będzie go ścigać i na tamtym świecie.

Wojowników wszędzie szacowano wyżej, nie wyłączając cywilizacji łacińskiej. W Polsce w statutach Kazimierza W. mamy tę nierówność, lecz łączyła się ona logicznie z nierównością świadczeń wojskowych, należało się sile zbrojnej państwa większe odszkodowanie za kogoś, kto dostarczał na wojnę kilku zbrojnych, niż za takiego, kto chodził na wojnę w pojedynkę i tylko połowicznie uzbrojony. A w osadach angielskich dopiero w r. 1797 wprowadzono jednakie kary dla osób wszelkiego stanu, kiedy już przebrzmiały te względy natury wojskowej. A w Indiach, zamieniwszy mstę krwawą na pieniężne nawiązki, ułożono cennik krwi od dziesięciu krów za zabicie pospolitego sudry aż do krów tysiąca za kszatrię.[2]

Wiadomo, jak szerokie i rozległe zakresy ma dwoistość etyki w judaizmie, jeszcze dosadniejsza niż w Indiach. Zważmyż, czy usunięcie tego stanu rzeczy w Indiach i w Izraelu nie równałoby się może rozbiciu cywilizacyj bramińskiej i żydowskiej?

Wróćmy jednak jeszcze do wojennego ex lex u prymitywnych. U wielu ograniczone ono jest do samych tylko mężczyzn. Nie zwraca się przeciwko kobietom na tychże wyspach Fidżi, a w Afryce chroni się kobietę u Kabylów i Tuaregów.[3] Ogromna zaś panuje w tej sprawie różnica między Arabami, a należącymi do turańskiej cywilizacji Turkami. Dostrzegł ją

---

[1] Gustave Le Bon, *Les civilisations de l'Inde*. Nouvelle édition. Paris 1900 s. 310, 311.

[2] Eduard Westermarck, dz. cyt. T. I. s. 356, 358, 360.

[3] Tamże, s. 285, 286.

podczas wojny powszechnej słynny pułkownik Lawrence: „Gorzka próbka tureckich metod wojennych wstrząsnęła całą Arabią, gdyż pierwszą regułą arabskiej wojny jest nietykalność kobiet, drugą zabezpieczenie życia i czci dzieci, zbyt jeszcze młodych, by brać udział w walce, a trzecią oszczędzanie własności prywatnej, niedającej się konfiskować".[1] Snują się tedy u niektórych ludów zawiązki prawa narodów.

Widzimy więc rozmaite rodzaje i szczeble pojęcia sprawiedliwości. Rozszerzaniu odpowiedzialności na niewinnych krewnych przeciwstawiali się napróżno najmędrsi. Potępiał to i Platon i Konfucjusz, a jednak nie wybrnęły z tego ani Hellada, ani Chiny. Poza tym i o ile nie ma norm specjalnych, sprawiedliwość etyk naturalnych trzyma się prawidła: ząb za ząb, oko za oko, nierzadko dosłownie. Indianie Ameryki północnej wychowywali niegdyś dzieci swe w nakazie odwetu; gdy podczas zabawy z łukami jeden chłopiec zranił drugiego niechcący, tamten nie spoczął, aż w odwecie zadał rankę możliwie taką samą.[2]

Pojęcia o sprawiedliwości przysporzyły etykom naturalnym dwa szczególne obowiązki, którymi trzeba się zająć, bo inaczej nie rozumielibyśmy w ogóle tych etyk.

Ażeby naprawić niesprawiedliwość losu, który odmawia czasem potomstwa męskiego, obmyślono legalną polygamię w oczekiwaniu żony, która powije syna. W ten sposób utknęły na niskim stopniu stosunków rodzinnych Indie i Chiny i cywilizacja arabska i turańska, podczas gdy w żydowskiej przyznano mężowi prawo oddalenia żony, która nie powiła syna.

Stagnacja życia rodzinnego pociągnęła za sobą ciężką stagnację życia publicznego; to i tamto rozwinęło się należycie tylko w cywilizacji łacińskiej. W jednym tylko Rzymie starożytnym zdołała etyka naturalna podnieść godność kobiety (póki tego nie zepsuły wpływy wschodnie). Ledwie też mniejszość ludów

---

[1] T. E. Lawrence, *Bunt Arabów*. Przekład Janiny Sujkowskiej. Warszawa 1929 s. 36.

[2] Eduard Westermarck, dz. cyt. t. I. s. 187.

ziemi doszła do tego, iż żona egzogamiczna przestała być własnością mężowską, a to stanowi warunek niezbędny podniesienia się etyki międzypłciowej. Obowiązki względem kobiety, odpowiedzialność wobec niej i sama możliwość bezinteresowności — to wszystko dla mężczyzny w etykach naturalnych prymitywów ludzkich nie istnieje; a sprawiedliwość? wymaga właśnie tego, żeby ona tylko miała obowiązki. Dobre — jako tako dobre — obchodzenie się z kobietą, już stanowi dowód wyższego szczebla cywilizacji.

Nieliczne tylko ludy żyją w monogamii dożywotniej. Notował je skrzętnie ks. Cathrein, lecz we wszystkich trzech częściach wielkiego jego dzieła doliczyłem się tylko 21 przykładów, porozrzucanych po całym dziele; poliandrii zaś przytoczył poza Tybetem przykładów 10 (zob. index na końcu części trzeciej). Nie zorientował się atoli w tym, że u różnych plemion tego samego ludu mogą zachodzić rozmaite ustroje rodzinne: np. u Nigritosów, u Eskimosów mamy i monogamię i poligamię. Stanowczo nie da się twierdzić, jakoby etyka naturalna trzymała się jednożeństwa; ona go tylko nie wyklucza. Natomiast spotyka się w tych etykach prymitywnych nadzwyczajne kombinacje, istne (dla nas) dziwy:

Możemy tu przytoczyć ciekawy wypadek połączenia poligamii z poliandrią, jako jeden z najciekawszych przykładów etyki międzypłciowej w obrębie etyk naturalnych.

Chodzi o Todów nilgeryjskich, lud słynny z porządku i uczciwości, z łagodności i pracowitości. Otóż tam każdy mężczyzna, pojmujący w małżeństwo z kilku sióstr najstarszą, otrzymuje zarazem za żony wszystkie jej młodsze siostry w miarę, jak dorastają, a co mieści się już w cenie zapłaconej za najstarszą. Cena jest skutkiem tego z góry znaczna i nowożeniec nie podoła temu ciężarowi sam; pomagają mu tedy w zapłacie wszyscy jego bracia, za co stają się mężami wszystkich jego żon. Dzieci rozdziela się w ten sposób, że najstarsze należy do pierwszego męża, drugie z kolei do najstarszego z jego braci, trzecie do następnego po starszeństwie itd. Ubożsi nie mogą zawierać małżeństw inaczej; tylko najzamożniejsi mogą

kupić sobie żonę na wyłączną własność. Dom mieszkalny dziedziczy najstarszy, lecz musi udzielać w nim schronienia kobietom całej rodziny, ruchomości zaś dzielą się pomiędzy dzieci równo. Jest to lud pasterski; łowami się nie trudnią, gdyż nie posiadają nawet broni.[1]

Nie jest to najdziwniejsze z dziwów etyki naturalnej. Oto u pasterskich ludów Bahuma-Batutsi w Afryce istnieje „swoisty system feudalny. W gęsto zaludnionej Bugandzie polega... na dawaniu w lenno posiadłości ziemskich, gdy w słabiej zaludnionych częściach państw sąsiednich... dawanie w lenno bydła. W państwach Azande i Mangbetu, w dorzeczach Uele i Bahr-el-Ghazal... gdzie bydła nie ma (tse-tse!) ...objektem dawanym w lenno i stanowiącym podstawę wszelkich zależności społecznych są kobiety".[2]

Bujność rzeczywistości urąga bujności wyobraźni; tyle przeróżnych form i urządzeń odkrywa nam podróżnictwo, iż staje się aż nazbyt wyraźnym to twierdzenie, jako ilość metod ustroju życia zbiorowego, czyli ilość cywilizacyj jest nieograniczona — a wraz z tym występuje też ilościowa i jakościowa nieograniczoność pojęć o rzeczach godziwych i niegodziwych, o ładzie i bezładzie.

Przejdźmy do krajów nam bliższych. Ciekawy przeżytek z dawnej etyki międzypłciowej skandynawskiej utrzymał się dotychczas w Islandii. Zabawiają się tam dotychczas w kupno córki, chociaż już nie płacą, poczym następuje uczta, a potym „kupiona narzeczona i ja wedle dawnego zwyczaju odprowadzeni zostaliśmy do jednego łóżka"; ślub zaś kościelny odbył się w cztery tygodnie później.[3]

Jak widzimy, etyki naturalne łatwo mogą wyradzać się w dezorganizację życia rodzinnego, nie mogąc moralnie podołać zawikłaniom stosunków, nie mogąc ich rozwikłać.

---

[1] Gustaw Le Bon, dz. cyt. s. 150.

[2] Jan Czekanowski, *Rasy i ludy*. Kraków 1932 s. 65, 66.

[3] Gunnar Gunnarson, *Czarne ptaki*. Powieść. Z upoważn. aut. przeł. L. Staff. Lwów 1930 s. 30, 33.

Z poczucia sprawiedliwości wywodzi się także msta, uprawiana dziś jeszcze na olbrzymiej większości powierzchni naszego planety. Msta rodowa ma cel moralny, by krzywda nie uchodziła bezkarnie, a stanowi kwiat etyki naturalnej, bo rozwijają się w niej obowiązkowość, bezinteresowność, odpowiedzialność. Zobowiązany do wykonania msty sam nigdy nie jest pewny życia, a poświęca się na mściciela dobrowolnie, bo któż zdołałby skontrolować, czy uczynił istotnie wszystko, co w jego mocy, by msty dokonać? Niesposób mówić o utylitaryzmie, gdy kupiec arabski naraża się na utratę karawany, a jednak nie wycofuje się z bowiązku msty. Narażają się i prymitywni w imię idei. Np. jakież nieraz ofiary ponosi ubogi Chińczyk, by godnie spełnić obowiązki względem ojca, dawno już nieżyjącego, kiedy nikt spełniania tych obowiązków nie może dopilnować. A japońscy oficerowie, popełniający harakiri o to, że ich nie umieszczono na okręcie, mającym spłonąć na morzu, lecz który przedtem miał być wabikiem na nieprzyjaciela. Niesposób było umieścić tam wszystkich kandydatów do tego poświęcenia, część nieprzyjętych popełniła z rozpaczy samobójstwo. Są tedy etyki naturalne, wznoszące się ponad utylitaryzm, a cała instytucja msty jest właśnie objawem wielkiej cnoty bezinteresowności.

A ziemia wciąż msty pełna. Mamy ją obecnie u Kabylów, pośród wszystkich Semitów, u Jakutów, u Indian, u Syryjczyków i u Australczyków, w Korei, w Chinach, w Maurytanii, na wyspach Oceanii. Ze stanowiska utylitarystycznego nie dałoby się doprawdy wymyśleć nic gorszego, niestosowniejszego! Ród przeciw rodowi wzywa pomocy białych najeźdźców. Tak było u Jakutów,[1] i to samo w Maurytanii saharskiej[2] i podobnież w setkach przypadków: biali zajmowali kraj, bo byli zapraszani przez zrzeszenie pogrążone w uprawianiu msty; często nawet przez obie strony.

[1] Wacław Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*. Warszawa 1900 s. 250.

[2] Ernest Psichari, *Głosy wołające na puszczy*. Wspomnienia z Afryki. Przełożyła Zofia Morstinowa. Poznań 1925 s. 93.

Nie ustaje msta, ani nawet nie słabnie! Wśród Arabów przybiera nawet na nowo na surowości i srogości.[1] Wykonywali ją nawet w szeregach wojskowych podczas wielkiej wojny Arabowie zorganizowani wojskowo przeciw Turcji przez słynnego pułkownika Lawrence.[2]

Prymitywni uważają mstę za filar ładu społecznego; i trochę może nawet mają słuszności, dopóki zrzeszenie nie jest zbyt liczne, póki msta uprawia się w obrębie rodów, a nie plemion. Biali nie rozumieją znaczenia msty, o jej stronie etycznej nie mają pojęcia, a związane z nią krwawe wypadki uważają za wybryki zabijaków, za zbrodnicze zamiłowanie w bójkach i zabójstwach. Biadał wikariusz apostolski Costamagna na Hiwarosów, bo dnia 2 listopada 1902 r. przyrzekli mu, że zabójstw nie będzie, a tymczasem już pod koniec tegoż listopada „nowe spory i rzezie". Ze mstą można walczyć tylko stopniowo, a przede wszystkim trzeba na miejsce msty dać coś innego, co by zapewniało wymiar sprawiedliwości.

Misjonarzowi łatwiej usunąć poligamię, niż mstę, a warto by się zastanowić, czy słuszne jest wymaganie, by jej zaniechać natychmiast. Na tym punkcie zachodzi największe nieporozumienie między misjonarzem a tubylcami; misjonarz msty nie rozumie i wydaje się tubylcom propagatorem czegoś przeciwnego etyce i porządkowi społecznemu. Gdy w Chinach władza cesarska mstę zniosła, nie zmieniło to stanu rzeczy po wsiach, a w miastach powstała ciekawa jej odmiana, którą by można nazwać samobójstwem „na złość". Pokrzywdzony, a nie mogący znaleźć sprawiedliwości, popełnia samobójstwo, które przedtem zapowiedział. W atmosferze publicznego skan-

---

[1] *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 księgozbiorze: *Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele,* herausgegeben von Paul Hinneberg; Dritter Teil, *Mathematik, Naturwissenschaften, Medizin,* Fuenfte Abteilung, *Anthropologie.* s. 548.

[2] T. E. Lawrence, dz. cyt. s. 45, 173.

dalu krzywdziciel staje się teraz winnym śmierci samobójcy, i powstaje obowiązek msty, spadający w braku krewnych w mieście na korporację, do której nieboszczyk należał, nawet na sąsiadów z ulicy. Następuje bojkot krzywdziciela, szkodzi mu się na każdym kroku, poniewiera go się publicznie, tak dalece, iż musi się albo okupić grubo mścicielom (nieraz niepowołanym), albo wywędrować. Polski podróżnik opowiada, jak powiesił się żebrak, gdy bogaty kupiec, odmawiając zwykłego datku, użył słów obelżywych; po kilku tygodniach sklepu tego już nie było.[1]

Ale teraz powiedzmy o mście prawdę... całą. Wyradza się z czasem w powszechną wojenkę wszystkich ze wszystkimi, gdy msta za mstą wytworzy już zbyt długi korowód, ciągnący się przez pokolenia. Przepadło bezpieczeństwo publiczne i wszelka stałość stosunków. W takim np. Afganistanie niemożliwa państwowość wyższego typu, bo cały kraj zawichrzony bez ustanku zwadami krwawymi, które powstały z kolejek msty za mstą i za mstę. A czyż w Europie starsi nie pamiętają, co się działo na Korsyce? W Albanii i w Macedonii msta kwitnie wciąż w najlepsze.

O etykach naturalnych można powiedzieć, że leki ich gorsze od chorób. W którąkolwiek spojrzeć stronę, wszędzie drogi ich stają się bezdrożami, skoro tylko społeczeństwo bardziej rozwinie się i skomplikuje. Np. chociaż uznawano w pracy źródło własności (np. kto pierwszy ziemię „ożywił"), jednakże sprzeciwiano się wydatności pracy poza pewne granice, skąpo wymierzone, z czego nic innego nie mogło wyniknąć, jak powszechna nędza. Nadto ograniczenie faktyczne pracy musiało doprowadzić do nałogowego próżniactwa. Takie są owoce np. murzyńskiej etyki naturalnej i pojęć ich o sprawiedliwości społecznej, o czym pisałem już indziej.

Wszelka zaś etyka naturalna jest etyką rodową, a przynajmniej wywodzi się z rodowej. Postęp moralności możliwy

---

[1] Karol Frycz w warszawskiej „Rzeczypospolitej" z początkiem lipca 1921 roku.

jest tedy tam tylko, gdzie nastąpi emancypacja rodziny z rodu. Wstępem do takiego ewolucyjnego rozwiązania ustroju rodowego jest przyznanie synowi własnowolności jeszcze za życia ojca, gdy osiągnie pewien wiek (pełnoletność). Od tego zaczyna się pochód ku personalizmowi i do wyższych stopni etyki. Nie wszędzie pochód ten odbywa się w zupełności; można utknąć w drodze.

Jedni tylko Rzymianie przebyli tę drogę w całości bezpiecznie. Maurowie potknęli się na niej. Ruś rozwiązawszy ustrój rodowy, ugrzęzła w plemiennym i nie doszła do personalizmu. Obecnie przechodzi przez to samo przesilenie cywilizacja chińska, zmierzając od ustroju rodowego do emancypacji rodziny.

Właśnie Chinami wypadnie zająć się bliżej, bo tam zrodziły się najstarsze próby etyk sztucznych. Obowiązywała zawsze etyka rodowa, naturalna, lecz myśliciele chińscy sięgając wyżej i dalej, próbowali nieraz ułożyć prawidła moralności, częściowo według własnych pomysłów, a więc sztucznie wobec rozpowszechnionej w całym kraju etyki naturalnej, rodowej. Oprócz jednej (Laotsego), żadna z tych prób nie opierała się o religję; używając tedy naszego nowoczesnego wyrażenia, były to etyki „autonomiczne". Nazwa niezbyt szczęśliwie dobrana; jeśli chodzi o bezreligijność, niejedna rodowa etyka odpowiadałaby także tym wymaganiom, lecz żadna z nich nie jest antyreligijną, a to podobno stanowi właściwy warunek naszych „autonomicznych"? Zachodzi też jeszcze inna różnica, historyczna: geneza etyk naturalnych gubi się w mrokach przedwiecza, ale „autonomiczne" posiadają datę i... nazwisko twórcy — bo są sztuczne. Są też pospisywane, czym żadna rodowa wykazać się nie może.

Zaczynamy tedy od Chin. Początek sprawy jakby... z Vergiliusza. Aurea prima sata est aetas, kiedy to legendarny twórca państwa, Jao, cnotami własnymi tak wpłynął na wszystkich, iż przystawali na wszystko, co zarządził; tylko nie mógł dobrać sobie współrządców, bo jeden z kandydatów był kłótliwy, drugi gadatliwy, inny pychy pełen itd. Obyczaj i prawo daw-

nych szczęśliwych czasów, li, kazał ok. r. 1135 przed Chr. spisać książę Chu; mieściło się tam „prawo własności, prawa dobrego smaku i dobrych obyczajów".[1] O religijnych motywach ani słychu.

Potem zapisują kroniki długi okres rewolucyj i przewrotów coraz ostrzejszych pomiędzy latami 1000 a 550 przed Chr. Ład wszelki runął; „świat wypadał z zawiasów i prawo deptane było nogami, górą zaś były mowy bezbożne i gwałt". Był to okres „kroków rozpaczy, skierowanych ku zupełnemu zniszczeniu wszelkiej cywilizacji".[2] Moralność? Pod koniec tego przesilenia zajmował się tym pytaniem Kuan-Ce (około 715 — 645 przed Chr.), który rzecze: lud jest moralny, gdy ma pełne stodoły i spichrze.[3]

O jedno lub dwa pokolenia młodszy jest Laotse (ur. 604 przed Chr.), dziwne zjawisko na tle areligijnej chińskiej cywilizacji, monoteista, nauczający, jako nieprzyjaźń należy odpłacać dobrocią. Jest to twórca tzw. taoizmu, a wyrazu tego użyto w chińskim przekładzie Biblii w znaczeniu Logos. Fakt monoteizmu Laotsego wiadomy jest dawno. Uczony Van Weddingen stwierdzał w r. 1885, jako żaden mędrzec starożytności nie zaznaczył tak wyraźnie jedyności Boga, a Szwed Kolmodin wykazywał nawet miejsca z jego pism, paralelne z Biblią. To pewne, że nie brak tu charakterystycznej cechy monoteizmu, odróżniającej go od monolatrii, mianowicie, że Bóg nie ma nazwy, co w wielu miejscach wyraźnie powiada.[4] A w zbiorku pięknych parafraz z Laotsego, pióra Lemańskiego, nie brak też pojęć Stwórcy i aktu stworzenia.[5]

---

[1] Ku-Hung-Ming, *Duch narodu chińskiego.* s. 29.

[2] Rudolf Dvorak, *China's Religionen (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen) Religionsgeschichte,* XII). Tom II. Muenster 1895. T. I. s. 21, 80; Ku-Hung-Ming, dz. cyt. s. 18, 19.

[3] Alfred Forke, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises.* Muenchen 1927 s. 156: daty „filozofów" tu i dalej według Al. Forke s. 5—9.

[4] Rudolf Dvorak, dz. cyt. t. II. s. 39, 40, 41, 131, 143, 206, 209.

[5] Jan Lemański, *Tao.* Warszawa 1921, wbrew R. Dvorakowi. T. II. s. 47.

Jedyna ta w długich dziejach Chin próba wprowadzenia moralności opartej o religię, spełzła na niczym. Sam Laotse na starość usunął się zupełnie od życia i nawet niewiadomo, kiedy i gdzie umarł. Taoizm przechodził zaś rozmaite koleje, przyjął metodę medytacyjną, a w końcu nie uchronił się od zabobonności, która stała się znamienną cechą Chińczyka.

Kiedy Laotse miał już lat 50, spotkał się w r. 516 przed Chr. z młodszym znacznie Konfucjuszem (Chung-fut-se). Ten nie głosił żadnych nowych idei, lecz spodziewał się odrodzenia od nawrotu do starego obyczaju, co sprowadziło nań zarzuty ze strony Laotsego. Konfucjusz robił systematyczne studja po archiwach książąt panujących, dzielnicowych, zajął się dawnymi autorami i złożył z nich chiński pięcioksiąg, którego studium wymagane było potem od każdego kandydata na urzędnika. Drugą jego zasadniczą cechą jest istna wiara we władzę; nie przypuszcza, żeby dało się zrobić coś dobrego dla ogółu inaczej, jak przez panujących. Głosił, że gdyby który z władców chciał go usłuchać, zdziałałby wiele w ciągu roku, a za trzy lata podniósłby państwo do stanu doskonałości. Wszystko więc miało zależeć od tego, czy mu się powiedzie znaleść księcia, który by dał się jemu udoskonalić — i poszukiwał też takiego władcę nieustannie. Sądził, że jaki książę, taką też jest ludność jego państwa. Trzecim podstawowym momentem tej umysłowości było unikanie nawet wzmianek o Bogu, naturze, przeznaczeniu, w ogóle wszelkich abstraktów; dopuszczał do pewnego niejasnego pojęcia „niebo", o czym atoli nawet rozmawiać nie lubiał.[2]

Konfucjusz jest areligijny. „Jeśli wziąć powszechne europejskie znaczenie tego słowa, konfucjanizm rzeczywiście nie jest religią; ale też wielkość konfucjanizmu polega właśnie na tym, że nie będąc religią, może ją zastąpić; pozwala czło-

---

[2] Jan Lemański, dz. cyt.; Ludwig Harald Schuetz, *Die Hohe Lehre des Confucius oder Die Kunst weise zu regieren. Ein Beitrag zur Kenntniss der Sprache und Kultur China's.* Frankfurt a/M 1909 s. 14, 22; Rudolf Dvorak, dz. cyt. T. I. s. 20, 91, 97, 100, 103, 111, 217.

wiekowi żyć bez religii". Jest to „religia wiernopoddańczości". Tak ją nazywa i ocenia Chińczyk nowoczesny.[1]

W etyce wznosił się jednak stanowczo ponad wyłączność rodowej, a wiernopoddańczości stawiał także granice. W jednej z ksiąg, zebranej z dawnych autorów, a przyjętej do klasycznego pięcioksięgu, w księdze Szukoing, zamieścił ustęp, jako w stosunkach pomiędzy panującymi a ludnością winna zachodzić ciągła interwencja niebios; jako wykonywanie władzy jest wykonywaniem „mandatu niebios" i gaśnie mandat, gdy mandatariusz uchybi mandatowi. A w księdze Ta-hio, uznając władzę absolutną, wyznaczono jednak granice nieprzekraczalne, ułożone z zasad moralności, a których przekroczenie zwalnia poddanych od posłuszeństwa. Tego rodzaju komentarze pięcioksięgu pisywano jeszcze w XII w., a zawsze powołując się na owo „niebo".[2]

Jest więc widocznie jakieś pojęcie bóstwa, w każdym razie uznaje się jakiś porządek nadprzyrodzony, ale nie objaśnia się tego bliżej, nie popularyzuje się tych zagadnień; uważa się, że to nie dla ogółu (przypomina to starożytny Egipt). W zakresie zaś etyki cofa się Konfucjusz od poziomu Laotsego, czyniąc to całkiem świadomie: Odpłacaj dobre dobrem, a na zło odpowiadaj sprawiedliwością.[3]

Konfucjusz zmarł w r. 478 przed Chr. w przygnębieniu, bo nie zanosiło się wcale na to, by Chiny zorganizowały się pod książętami zgodnymi z niebem. Na razie powstał atoli nauczyciel, który wkrótce po śmierci Konfucjusza z jednej strony rozszerzył jeszcze jego naukę, żądając od panujących, by nie tylko zgodni byli z wolą nieba, ale też by pozyskiwali sobie miłość ludu. Był to Me-hi (480-400) założyciel szkoły zwanej mehistami. Ci głosili, że kochać należy nie tylko blis-

---

[1] Ku-Hung-Ming, dz. cyt. s. 15.

[2] Confucius et Mencius, *Les quatres livres de philosophie morale et politique de la Chine.* Traduit de chinois par M. G. Pauthier. Paris 1890 s. 4—6.

[3] Alfred Forke, dz. cyt. s. 157.

kich krewnych, ale i obcych ludzi zupełnie jednako;[1] głosili przeto etykę przeciwną etyce rodowej, co gdyby się przyjęło, byłoby musiało stać się początkiem upadku organizacji rodowej, a emancypacji rodziny. Wystąpili przeciwko temu gwałtownie uczniowie Konfucjusza.

Pozostał tedy ustrój rodowy[2] ze swą etyką naturalną, a „filozofowie" snuli niezależnie od tego rozmaite pomysły. Yang-czu (ok. 450 — 380) obwieszczał, jako cnotliwem jest to, co zgodne jest ze skłonnościami człowieka i co mu wychodzi na zdrowie, a wszelkie prawa stanowią tylko bezprawne wtargnięcie w prawa osobistości, gdyż nie jest obowiązany krępować choćby najmniejszą cząstkę swej osobowości.[3]

Etykę zaś życia publicznego obrobił Szang-yang (ok.400—338 przed Chr.), który przeczył rozróżnianiu etycznemu dobrego a złego, skoro nie ma takiego dobra, które nie dałoby się użyć na złe. Panującym zaś rozwiązywał ręce, wywodząc, jako żadnym ludem nie da się rządzić za pomocą życzliwości i sprawiedliwości. Dobrem lub złem jest zaś to, co państwu pożyteczne lub szkodliwe.[4] On myślał tylko o państwie, nie wciągając wcale ludności do swej „filozofii". Znaczyło to, że dla ludności dobrą jest w sam raz etyka rodowa i że należy pozostawić ustrój rodowy. Mają tedy być dwie etyki: dla życia prywatnego rodowa, dla publicznego zaś moralne będzie to, co władca przedsięweźmie w imię państwa.

Szkoła Konfucjusza zwalczała też wszystko, co by miało obrócić się przeciw rodowi. Kult przodków miał utwierdzić poczucie rodowe. Na tak przygotowany grunt trafił największy

---

[1] Alfred Forke, dz. cyt. s. 145, 164.

[2] Nauka obecna w ogóle nie dostrzega zasięgu i doniosłości ustroju rodowego. Sinologowie wyjaśniają ustrój społeczeństwa chińskiego (o ile się tym zajmują!) rozmaitymi łamańcami logiki, np. Richard Wilhelm zapędza się do jakiejś „patriarchalisch—kommunistische Familie". Kung-fu-tse, *Gespräche (Lunyu)*. Aus dem chinesischen verdeutscht und erlaeutert von Richard Wilhelm. Jena 1910, w przedmowie VIII.

[3] Alfred Forke, dz. cyt. s. 145, 176.

[4] Alfred Forke, dz. cyt. s. 145, 178.

z uczniów Konfucjusza, Mencius (Meng-tse, 372 — 289 przed Chr.), ceniony przez wielu wyżej mistrza, a w każdym razie głowa jeszcze trzeźwiejsza. Charakteryzuje go aforyzm: „Choćbyś był jak najsprytniejszy i jak najzręczniejszy, nie zdołasz zrobić przedmiotów okrągłych ni czworograniastych, jeśli się nie zabierzesz do cyrkla i lineału".[1] Mencius zebrał naukę Konfucjusza, pospisywał ją, utrwalił i zrobił z niej kodeks ustroju chińskiego państwa i społeczeństwa, lecz nie tykając prawa rodowego, stosowanego i kształconego dalej całkiem samorządnie. Odtąd zepchnięto na drugi plan „niebiańską" część nauki Konfucjusza, akcentowano zaś „wiernopoddańczą", niemotywowaną już „niebem", chyba w dziełach uczonego starożytnictwa, rzadko komu dostępnych. A wszystko areligijne.

Jeszcze za życia Menciusa, pod koniec IV wieku przed Chr. występuje Yin-wen-ce, oceniający słuszność i niesłuszność według opinii, do której najlepiej stosować się. To samo w formie dokładniejszej orzekł Sun-tung, jako pojęcia dobra i zła obmyślone są przez człowieka w celach utylitarnych.[2]

Nadchodził czas zjednoczenia wszystkich krajów chińskich. Dokonał tego krwią i żelazem Cin-Szi-Huang-Ti, wcale nie wielbiciel Konfucjusza (246 — 206 przed Chr.); ale wysnuta z jego pism nauka o państwie przydała się w sam raz — i przydatną była wszystkim następnym cesarzom rozmaitych dynastyj, chociaż stary mistrz wyobrażał sobie państwo zgoła inaczej, a usunięcie książąt plemiennych, dzielnicowych, nie mieściło się w jego zamysłach. Zrazu cesarz prześladował nawet jego zwolenników, lecz natrafiwszy na kompromis, uczyniono z Konfucjusza jakby ducha opiekuńczego wielkiego władcy całych Chin. Nowa dynastia Han, władając przeszło cztery wieki (202 przed — do 223 po Chr.), urządzała istny kult Konfucjusza.[3]

Ustrój rodowy trwał jakżeż za długo! to też stał się źródłem chińskiej stagnacji. A na tym tle filozofowie snuli swe...

---

[1] Ludwig Harald Schuetz, dz. cyt. s. 25.

[2] Alfred Forke, dz. cyt. s. 146.

[3] Kung-fu-tse, dz. cyt. XXVI—XXVIII.

fantazje. Np. w pierwszej połowie IX wieku po Chr. Li-Ao wymedytował „księgę o powrocie do natury" i zaznaczył, jako zawdzięcza ją swym medytacjom w samotności.[1] Medytacje chińskie przerozmaitego typu mieszały się też z zabobonami ludowymi, wytworzyły chiński rodzaj magii, alchemii, astrologii, pełno czarów i wróżb. Popadli w to nawet taoiści, rzekomi uczniowie i odlegli następcy Laotsego; przyrządzali nawet napój nieśmiertelności. Doszło do mieszaniny z wpływami buddyjskimi i pozakładano „klasztory", ale bez celibatu. Ich głowa, tien-ci („mistrz niebiański"), dziedziczny w rodzie Czang, z reinkarnacjami w dziecię lub młodzieńca zawsze tegoż rodu, mieszka od r. 1015 na wzgórzu tung-chu w prowincji Kiang-si.[2]

Za dynastji Sung, w pierwszej połowie XIII w. już cała szkoła konfucjańska przejęła się też metodą medytacyjną,[3] a popularyzowana umyślnie opadała coraz niżej w miarę rozpowszechniania przez urzędników. Stawała się też egzaminową wiedzą mandarynów, a pośród ludu łączyła się jakoś z zabobonami, z nauką o wiatrach i wodach, z kultem grobów, z posążkami bogów, a co wszystko jaskrawo przeciwiło się istotnemu konfucjanizmowi.[4]

Tak schodziły wieki dynastji mongolskiej (Juan), następnie nowej dynastji rodzimej Ming (1368 — 1644); przykrojona odpowiednio konfucjańskość służyła jednako swoim i najeźdźcom. Pośród setek „filozofów" zwraca uwagę Czen-Po-Sza, który również przenosi cichą medytację nad studja (1428—1500); Wang-Yang-ming (1472—1528) z doktryną, jako tylko rozum ma człowiekiem kierować, a sumienie działa przez rozpoznawanie intuicyjne; a w dwóch ostatnich pokoleniach Mingów Liu-Nien-tsi (1578—1645) głosi to, co my dziś zowiemy introspekcją.[5]

---

[1] Alfred Forke, dz. cyt. s. 154.
[2] Rudolf Dvorak, dz. cyt. II. s. 145, 146, 149.
[3] Forke j. w.
[4] Alfred Forke, dz. cyt. s. 145, 154.
[5] Tamże, s. 154.

W połowie XVII w. misjonarze chrześcijańscy odkryli pod zwałami taoizmu monoteistę Laotsego. A ponieważ taoiści, którzy popadli już od dawna w politeizm, czcili bogów trzech stopni (bogi, wyższe bogi, najwyższe bogi), a najwyższych mieli trzech i wśród nich był sam Laotse — upatrzyli w tym misjonarze jakby podźwięk tajemnicy Trójcy św., jakoby objawionej Chińczykom na przeszło pięć stuleci przed przyjściem Chrystusa Pana.[1]

Po ponownym opanowaniu Chin przez najeźdźców, za dynastji mandżurskiej (1644 aż do końca) rósł Konfucjusz, chociaż dawno zmarły, chińskim obyczajem, w zaszczyty, tytuły i synekury dla swych potomków; stał się księciem krwi, a w r. 1687 cesarz Kang-hi wydał edykt, wdrażający ludowi konfucjanizm w jak najuroczystszej formie.[2]

Jest więc w Chinach systemów etycznych niemało, ale tylko po książkach; chińską etyką powszechną pozostała do ostatniego czasu rodowa, zaatakowana jednakże od niedawna znów kwestją emancypacji rodziny. Co się dzieje poza rodem i ponad nim, określało się teoretycznie konfucjanizmem, przyciętym utylitarnie przez władzę. Obok naturalnej, a raczej ponad nią stanęła etyka sztuczna.

Do wschodniej połaci cywilizacji chińskiej doszedł taoizm, lecz konfucjanizm nie. Wierzeń pogańskich, fetyszyzmów było niemało, ale nie wytworzyła się żadna religia ogólna japońska[3] i stosunki były pod tym względem podobne do dawnych chińskich. Podobieństwo sięgało jeszcze dalej. Jak w Chinach *li*, podobnież powstał w Japonii rodzaj kodeksu prawa i obyczaju, zwany *gi ri*, co pierwotnie oznaczało tylko „obowiązek", następnie zaś rozszerzyło się na pouczenie, co wypada a co nie wypada; nadto zaś zebrano przy tym rejestr kazuistyki nadzwyczajnej, do wypadków szczególnych, mogących budzić wątpliwości. Np. „dlaczego matka, jeśli zajdzie potrzeba, musi

---

[1] Rudolf Dvorak, dz. cyt. II s. 146, 153.

[2] Ludwig Harald Schuetz, dz. cyt. s. 26.

[3] Katsouro-Hara, *Histoire du Japon des origines à nos jours*. Paris 1926 s. 219.

poświęcić wszystkie dzieci, aby ocalić pierworodnego; albo dlaczego córka musi cześć swą sprzedać, aby dostarczyć ojcu pieniędzy na rozpustę itp." W praktyce wyszło w końcu na to, iż gi-ri „stało się czymś szpetnym i fałszywym. Każdy rodzaj sofisterii lub obłudy otaczało swymi opiekuńczymi skrzydłami i byłoby się łatwo zamieniło w całe gniazdo nikczemności, gdyby *bushido* nie miało jasnego i trafnego pojęcia o tym, czym jest męstwo, duch odwagi i wytrwania". Bushido — nowa księga japońskiego obyczaju i obyczajności — wymaga często niemal nieczułości; natrafia się tam na przykłady iście „spartańskiego systemu trenowania nerwów" u dzieci, co „napełnia nowoczesnego pedagoga zgrozą i wątpliwością" — jak nas informuje drugi uczony japoński. Ale bushido obok tego pielęgnuje z drugiej strony także „dobroć i współczucie z nieszczęściem".[1]

Bushido obowiązuje dotychczas, a stanowi w stopniu jeszcze wyższym, niż giri, objaw etyki autonomicznej, nie pozostającej w żadnym związku z jakimkolwiek „zmysłem religijnym".

Przedostał się też do Japonii buddyzm. Wierzą w Buddę jedynego, nieśmiertelnego i prawdopodobnie wiecznego, ale japońscy jego wyznawcy nie troszczą się ani o nirwanę, ani o przyszłego buddę. Nieskończona zresztą jest ilość odmian buddyzmu tego kierunku i w Chinach i w Japonii; jest ich też kilka w Indiach".[2]

Przejdźmy do drugiego wielkiego zbiornika etyki autonomicznej w Azji, do Indyj. Pozornie moralność cywilizacji bramińskiej opiera się o religię, gdyż o święte księgi Manu. Ale tam „przewidziane są tortury, a nawet kara śmierci za zaniedbania w rytualności, gdy tymczasem po kradzieżach i zabójstwach następują tylko lekkie pokuty. A wybryki życia płciowego domagają się kary o tyle tylko, o ile byłyby niebez-

[1] Inazo Nitobé (Tokyo,) *Bushido, Dusza Japonii.* Warszawa 1904 s. 15—19.

[2] Louis de la Vallée Poussin, *La morale bouddhique.* Paris 1927 s. 248.

pieczne dla czystości rasy — i to jest jedyny ciężki grzech Hindusa. A zabójstwo stanowi grzech ciężki natenczas, gdy chodzi o bramina lub krowę, a zresztą jest grzechem powszednim; zabijanie zaś córek nie jest w ogóle żadnym grzechem. Zachodzą pod tym względem stosunki istotnie zadziwiające. Ów Hindus, który „chodzi, siada, pije i jada, pracuje i śpi religijnie", który myśli wciąż o bogach w najdrobniejszych nawet czynnościach, nie łączy wierzeń religijnych bynajmniej z etyką i „byłby mocno zdziwiony, gdyby próbowano wytłumaczyć mu, że bogi interesują się choćby odrobinę uczciwością jego stosunków z bliźnimi".[1] „Robota, wypoczynek, sen, są aktami religijnymi. Cokolwiek nie jest przepisane przez religię, nie istnieje w ogóle". Powiedziano, jako „krowianka nie będzie mieć szans, by w Indiach być przyjętą, póki nie stanie się przepisem teologicznym".[2]

Cywilizacja tak na wskróś sakralna, nierozróżniająca sacrum a profanum, nie wysnuwa jednak z tej sakralności jakiejś etyki (jak wysnuwają Żydzi). W Weddach i w księgach Manu etyki niema, tylko przepisy rytuału. Karma, obrachunek dobrego i złego z całego życia, jest niewątpliwie pojęciem etycznym, lecz czyni sprawę tylko z przepisów rytualnych i kastowych; o nic innego nie chodzi. A jakich to kultów przepisy rytualne! nie ma sprośności ni cudactwa, które by nie mieściły się tam w jakiejś „religii".

O ile zdarzają się w hinduskich księgach świętych ustępy dotyczące etyki, odnoszą się do spraw rasowych. Tak np. zastrzeżono pewne względy dla pierwszej żony, gdy się przyjmuje drugą (bo tamta nie powiła syna), gdy tymczasem Chińczyk nie zachowuje żadnych względów i trzyma sobie taką ilość nałożnic, ile zechce.[3]

Rasowe względy powodują od dwóch tysięcy lat ustrój kastowy. Ius connubii istnieje tylko w obrębie kasty. Każda

---

[1] Gustave Le Bon, dz. cyt. s. 638, 640, 642.

[2] Tamże, s. 182, 183.

[3] Tamże, s. 258, 324, Ku-Hung-Ming, dz. cyt. s. 65, 68.

stanowi społeczność religijną i ma swoje przepisy rytualne i na tym koniec. Obowiązków nie ma między nimi żadnych i żadnego poczucia sprawiedliwości poza „swoimi", bo też na ogół nie ma między kastami żadnych stosunków. Z początkowych czterech doszło się do nieograniczonej ilości kast, i stąd rozdział kraju na tysiączne zrzeszenia bardzo drobne, a pozbawione poczucia jakichkolwiek interesów wspólnych, wzajemnie sobie całkiem obojętne. Jeżeli we wsi jest więcej kast, wieś ta nie posiada żadnych ogólnowsiowych spraw. A w obrębie kasty organizacja rodowa; zdarza się, że jeden ród stanowi odrębną dla siebie kastę. Etyka obowiązuje tylko w rodzie, stara naturalna, odwieczna, a pogrążona w stagnacji nie mniejszej od chińskiej. Mieści się ona całkowicie poza religią.

W Indiach powstał buddyzm, system etyczny ateistyczny. Sakyamuni wnosił w braminizm etykę ponadrodową i chciał znieść kasty. Po kilku wiekach został atoli buddyzm wytępiony w swej własnej ojczyźnie, o ile nie pomieszał się ze starym hinduskim politeizmem. Wszakżeż nastąpiła nawet deifikacja Sakyamuni, powstała nawet teoria o buddach przed nim i po nim.[1] Z mieszanki z wielobóstwem powstał szereg karykaturalnych potworności.

W najkonserwatywniejszym Radżputanie, w krainie Guzerat, maharadża pozostał najwyższym kapłanem-ofiarnikiem swego ludu, a uchodzi zarazem za wcielenie boga Wisznu. Każdy nabożny wyznawca marzy o tym, by mógł za odpowiednią zapłatą oglądać go, dotknąć, obmyć mu nogi, usiąść przy jego boku, przebywać w jego izbie, doznać przyjemności chłosty od niego, napić się wody z jego kąpieli lub pralni — co kosztuje od 5 do 19 rupij: ale „kobiety za spełnienie z nim rasi-krida (dosłownie: esencja rozkoszy) muszą zapłacić 100 — 200 rupij", a czynią to najzacniejsze i z wiedzą najzazdrośniejszych nawet mężów.[2]

W buddyzmie „właściwszym" jest niemało odmian, a sporo

[1] Louis de la Valleé Poussin, dz. cyt. s. 237—240.

[2] Gustave Le Bon, dz. cyt. s. 126 — 132 za pisarzem hinduskim Malabarim.

różnic etycznych. Nie może być jednolitości, skoro nawet na kwestię wolnej woli miewają poglądy rozmaite [1] i nawet nauka o karmie i reinkarnacji rozmaicie bywa interpretowana. Z razu należało mieć za nic wszelkie przejawy życia, materialne czy duchowe, ażeby dojść do nirwany bez wrażeń i myśli; za czasów Buddy była nieśmiertelnością, ale w ciągu wieków nastąpiły modyfikacje, nawet daleko sięgające.[2] W ostatnim czasie doszło do tego, iż w niektórych kastach niższych — jak stwierdziły badania angielskie w r. 1901 — szerzy się wiara, jako nieboszczycy idą zaraz po śmierci do syarga (niebo) lub do piekła (narak), bez reinkarnacyj.[3] (Czy wpływy chrześcijańskie?).

Główne są dwie odmiany buddyzmu: tybetańska i cejlońska. Tybet wierzy, że w kolei reinkarnacyj duch trwa, gdy tymczasem południowy buddyzm uważa duszę za prosty wyraz, „używany przez ludzi nieoświeconych dla określenia pojęcia fałszywego"... „Buddyzm uważa pojęcie Boga osobowego za olbrzymi cień rzucony w przestrzeń przez wyobraźnię ludzi ciemnych"... „Przeczymy aktowi stworzenia i nie możemy pojąć stwórcy"... i „jest to rzeczą bezowocną tracić czas na dociekaniu wszechrzeczy".[4] Bo buddyzm południowy „uczy o najwyższej dobroci bez Boga; o ciągłości istnienia bez tego, co pospolicie zwą duszą; o szczęściu bez nieba, o sposobach zbawienia, o odkupieniu przez siebie samego; bez obrządków, modłów, pokut, pośrednictwa kapłanów lub świętych, jednym słowem o najwyższej szczęśliwości do zdobycia tą drogą".[5]

Będąc tedy właściwie pozbawieni religii propagują mimo to „dobre uczynki i unikanie złych myśli, słów i czynów",

---

[1] Louis de la Vallée Poussin, dz. cyt. s. 35.

[2] Tamże, s. 1, 15, 16, 21.

[3] Wiktor Cathrein, *Die Einheit.* T. I. s. 61, 62.

[4] Henry S. Olcott, *Zasady filozofii i moralności buddyjskiej według kanonu szkoły południowej.* Przełożył W. Z. przekład z 14 wydania. Warszawa 1888 s. 18, 19, 44, 48, 134.

[5] Tamże s. 45.

a jeszcze z indyjskich czasów datują „posłuszeństwo rodzicom, życzliwość dla dzieci i przyjaciół, miłosierdzie dla zwierząt, wyrozumiałość dla niższych, szacunek dla braminów i dla członków zakonu, poskromienie gniewu, zmysłowości, okrucieństwa, wybryków; szlachetność, tolerancja i miłosierdzie". Uznają też, jako zasługa moralna zależy od intencji.[1]

W Japonii buddyzm zmieszał się z taoizmem doby już późniejszej i z tej mieszaniny powstał szintoizm,[2] w etyce wcale nie twórczy.

Obserwowane ze stanowiska nauki o moralności dzieje buddyzmu, każą przyznać słuszność Zieglerowi, jako może istnieć religia bez etyki i etyka bez religii; związek ich zachodzić może, lecz nie musi.[3] Prawda historyczna każe się oświadczyć za tym spostrzeżeniem.

Wiadomo, jak etyka buddyjska pozostała wszędzie własnością tylko nielicznych wybranych, lecz nigdzie nie oddziałała na masy, a zatem pogłębiła tylko różnicę pomiędzy garstką elity a ogółem społeczności. W takich stosunkach trudno mówić o postępie moralności. Wszędzie w całej Azji etyką ogółu pozostała etyka rodowa.

Obecnie przez przesilenie poczynającej się emancypacji rodziny przechodzi cała cywilizacja chińska. Zawsze we wszystkich krajach i u wszystkich ludów przesilenie to bywało ciężkim, pełnym wstrząsów.[4] Ono mieści się też na dnie wydarzeń chińskich ostatniej doby. Ani też dla Japonii droga ta nie będzie łatwą do przebycia. U nich etyka życia rodzinnego jeszcze zbyt jest nikłą. Żona jest nie towarzyszką mężowską, lecz pierwszą jego służącą, która ani nawet do stołu z mężem nie siada. Zmienić żonę nader łatwo. Według japońskiego prawa rodowego żona zawisła całkowicie od świekry, która

---

[1] Henryk S. Olcott, dz. cyt. s. 18, 39, 58.

[2] Katsouro-Hara, dz. cyt. s. 219.

[3] Wictor Cathrein, *Religion und Moral oder: Gibt es eine religionslose Moral?* Zweite, vermehvte Auflage. Freiburg i/B 1903, s. 17.

[4] W Polsce np. sprawa króla Bolesława Śmiałego i św. Stanisława.

może się niemiłej sobie synowej pozbyć najlegalniej, syna nawet nie pytając (nie jest pod tym względem pełnoletni, dopóki żyją rodzice, lub choćby matka). Rodzina japońska stanowi skupinę bardzo ruchomą. Gdyby więc ustrój rodowy rozwiązał się, zanim prawo familijne odpowiednio się zmieni, zanim podniesie się i ustali stanowisko żony — ginąłby ustrój stary, a nowego jeszcze nie byłoby i Japończycy utraciliby wiele ze swej więzi społecznej.

Przejdźmy do etyk sztucznych w Europie. Inicjatorem był Boruch Spinoza (1632 — 1677), Żyd, który zerwał z cywilizacją żydowską, lecz do łacińskiej nie przystał i jakby zawisł w próżni. W etyce stał się przodownikiem determinizmu. Janet określa jego sąd w te słowa: „Główne dzieło Spinozy nosi miano Ethica, a przecież zaprzecza on w całości możliwości wolnej woli i istnienia dobra i zła. Czynami ludzkimi kieruje nieugięty mechanizm. Wiara w wolną wolę jest złudzeniem i głupotą; oburzenie przeciwko złym naiwnością".[1]

Inną drogę pozareligijną wykrył Hume (1751), wyjaśniając istnienie etyki wrodzonym człowiekowi instynktem moralnym; wrodzonym, a zatym działającym sam przez się. Tu droga do „autonomii" etycznej. Wkroczył na nią Paley (1785),[2] poczym kierunek ten przeniósł się na kontynent, do encyklopedystów. Neoscholastyk J. B. Schuster S. J. czyni o tym następującą uwagę: „Kiedy odwrócono się od celów zaświatowych, musiało się nadać życiu nowe zadania, a wartościowe, lecz wyłącznie z tego świata"... i oto „autonomia w sensie niezawisłości od Boga i Jego świętej woli Stwórcy, stała się głównym punktem nowszej etyki filozoficznej".[3]

Jak ujmowano nową metodę etyki, wyraził Guyau w sa-

---

[1] Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym.* Przeł. J. Rutkowska. Poznań 1926 s. 70.

[2] Henryk Tomasz Buckle, *Historia cywilizacji w Anglii.* Tłum. Zawadzki. Lwów 1862 t. I. s. 356.

[3] Joh. B. Schuster S. J., *Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moralphilosophische Studie.* Innsbruck 1929; *Philosophie und Grenzwissenschaften.* II Band, 6 Heft, s. 86, 87.

mym tytule swej książki: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.[1] W Niemczech Krause propagował Menschheitbund, by „uzupełnić nie wystarczające religijne związki ludzi". Niebawem, w r. 1846 Max Stirner (Kaspar Schmid) w książce Der Einzelne und sein Eigentum twierdził, że w miarę zdolności i siły wolno każdemu wszystko, co potrafi.

Popularyzowała się tymczasem szkoła „pozytywizmu" St-Simoma, (1760 — 1825), który upatrywał stały kierunek w rozwoju ducha ludzkiego w ogóle, a zatem i etyki, zmierzający od teologii poprzez metafizykę coraz bardziej ku nauce, opartej o matematykę lub laboratorium. Spopularyzował ten kierunek August Comte (1798—1857), któremu przez dziwne nieporozumienie przypisuje się nawet sam pomysł podstaw pozytywizmu.

Opinia filozofów antyreligijnych wahała się pomiędzy gromadnym ideałem „ludzkości" a kultem jednostki. Georg v. Giżycki chciał przechylić szalę na rzecz zbiorowości, głosząc (1888), jako „moralność polega na działaniu, dążącym do przysporzenia powszechnej szczęśliwości".[1] Ale w Niemczech odniósł zwycięstwo syn duchowy Stirnera, Karl Robert Eduard von Hartmann (1869 Philosophie des Unbewussten, a 1872 Die Selbstzersetzung des Christentums), który przez autonomię moralną rozumiał „nichts weiter, als dass ich hoechste, inappelable Instanz fuer mich in sittlichen Dingen bin".[2]

W tym samym czasie wszczęto w Stanach Zjednoczonych tzw. „ruch etyczny" (1867), któremu nadał następnie organizację F. Adler i zaszczepił ją w Berlinie (1892), skąd następnie urządzano propagandę także do Polski.[3] Tymczasem wystąpił już wnuk duchowy Stirnera, Fryderyk Nietzsche (od Morgenroete 1881) ze swym Uebermenschem, umiejący

---

[1] Henryk Struve, *Ruch etyczny nowszych czasów, jego dzieje i zasady*. Warszawa 1901. Odb. z Bibl. Warsz. s. 12, 27.

[2] Victor Cathrein, *Religion und Moral*. s. 13.

[3] Henryk Struve, *Ruch etyczny*. s. 8—11.

okrywać próchno słowy paradnymi. Bez okrywek pisywał ogromnie popularny Max Nordau, którego Conventionelle Luegen (1884) stanowiły ulubioną „postępową" lekturę także krakowskiej młodzieży. Ten oświadczył krótko a węzłowato: „Moralność religijna jest dowolna, powierzchowna i wprost niemoralna".[1] Wojowano tedy z wszelką religią pozytywną, a zwłaszcza z katolicyzmem, w imię moralności!

A któż ma stanowić o „powszechnej szczęśliwości" i o warunkach moralności areligijnej? Stanęło na tym, że każdy według własnego swobodnego uznania. Zrobiono jednak zastrzeżenie na rzecz „ekonomii życiowej", w imię której np. monogamia stawała się niemoralną, jako tamująca mężczyźnie możność płodzenia jak najwięcej dzieci. Używano sobie na „doborze naturalnym" i na „walce o byt", ażeby oceniać moralność według tego, jak wzmaga życie cielesne i wzmacnia siły fizyczne. A wszystko na podstawie naukowej, bo biologistycznej! A tymczasem „z pojęć biologii nie da się wywieść nic, co by stanowiło miarę wartości lub bezwartości rzeczy".[2] Filozofowie zaś z pod znaku systemów „idealistycznych" boczyli się wprawdzie na wywód etyki z biologii, lecz dali się omamić hasłu etyki indywidualistycznej, zamieniającej się coraz widoczniej w jednostkową. Szło się ku zasadzie: co głowa, to etyka.

Ależ sam Janet obwieścił uniwersalne prawo moralności praktycznej—jak najniepraktyczniej—w te słowa: „Działaj zawsze podług zasady takiej, ażebyś mógł pragnąć, by stała się prawem powszechnym" — a nieco dalej dodaje: „Postępuj tak, ażeby wola twoja mogła uważać się za dyktującą prawa powszechne przez swe zasady".[3] A u nas radził Struve: „Działaj zawsze w zgodzie z twoim własnym przekonaniem etycznym, z tym, co sam

---

[1] Victor Cathrein, *Religion und Moral*. s. 18.

[2] Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*. s. 90, 91, 127, 130.

[3] Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym*. s. 92, 93.

uznajesz za dobre i właściwe".[1] Zasady te (których geneza w Kancie) spopularyzowały się niezmiernie, i jakoś nie spostrzegano się, że w takim razie co głowa, to etyka. A choćby „ludzkość" składała się całkowicie z jednostek najlepszej woli, nie wystarczyłoby to. Co pocznie indywidualna autonomia etyczna, gdy zetkną się rozmaite etyki indywidualne? Gdy np. rekrut oświadczy, że mu osobiste jego przekonania nie zezwalają użyć broni przeciw ludziom?

A może też nastać konflikt etyczny z powodu rozmaitości cywilizacyj. Struve przytaczał przykład, jak to Dahomejczycy uprawiają masowe samobójstwa na cześć swego króla, rzucając się pod koła wozu królewskiego—i oświadczył: „Od tych praktyk nie mamy prawa odwieść ich przez prosty zakaz, poparty siłą".[2] Ależ w takim razie trzeba potępić Anglików, że znieśli spalanie wdów hinduskich na stosie wraz ze zwłokami mężów, znieśli przymusem, chociaż nie brakło wdów, pragnących być spalonymi. Do różnic cywilizacyjnych dodajmyż jeszcze indywidualizm etyczny. Nastałoby panowanie zachcianek, a kierownikiem byłoby widzimisię (zwłaszcza osób wpływowych) Toteż konsekwentny po matematycznemu Russel nie zawahał się i napisał całą książkę o tym, jako postępowaniem naszym winny kierować... impulsy.[3] To już jeśli nie szczyt, toć czubek biologizmu i etyki jednostkowej zarazem. Wyobraźmy sobie wolne pole pozostawione impulsom bogaczy; wyobraźmy sobie nadto życie publiczne oddane pod władzę impulsów. A podobno coś takiego dzieje się jednak.

Rozradzało się bowiem tymczasem dalej plemię Maxa Stirnera i prawnukowie jego żyją między nami, ale doprawdy są już trywialni.

Obecnie kierunek „ruchu etycznego" Adlera przechylił

---

[1] Henryk Struve, *O najwyższej zasadzie postępowania etycznego.* Lwów 1934. Przedruk z Przeglądu Filozoficznego. Rocznik VI. 1903. Bibl. filozof. nakł. Polskiego Tow. Filozof. we Lwowie nr 2 s. 15.

[2] Tamże, s. 26.

[3] Bertrand Russell, *Przebudowa społeczna.* Tłum. Antoni Pański. Warszawa 1932. Przedmowa i s. 11, 13, 15, 18.

się na stronę etyki indywidualistycznej. Ostatecznie sam Adler wystąpił z twierdzeniem, jako „działanie zindywidualizowane jak najdoskonalej jest najbardziej etycznym", a warunkiem pewności w etyce jest „agnostycyzm intelektualny". Boga osobistego się nie uznaje i wyrasta z tego nieprzyjaźń względem każdej religii pozytywnej — poczym następuje „tęsknota religijna" i próbki religii własnego pomysłu — jakby odżył Comte z ostatniego okresu życia swego.[1]

Albowiem „tęsknota religijna" stała się modną. Stąd zachwyty nad Bierdajewem. Ależ u niego panuje chorobliwa maniera „apokaliptyczności", przy czym przyjmuje tezy Spenglera, jakby przez wdzięczność, że tamten zapowiedział, jako nowa epoka chrześcijaństwa będzie chrześcijaństwem Dostojewskiego. Nie przeszkadza to Bierdajewowi, żeby Nietsche był dlań największą postacią Europy, a celem ludzkości „samourzeczywistnianie się" i w historii nawroty cykliczne, na tle których Rosja będąca obecnie „na pokucie" — dokona „transfiguracji religijnej" itd.[2] Aleć wykazał już prof. Jasinowski, jako Bierdajew na równi z tyloma sławnymi pisarzami rosyjskimi stanowi ogniwo w łańcuchu myśli orientalnej, wywodzącej się z gnostycyzmu.[3]

Przyczynę zaś całej „tęsknoty religijnej" określiła wybornie Jadwiga Marcinowska, jako jest „wynikająca z nieumiejętności twórczego zastosowania chrześcijaństwa".[4] Z ostatniego zaś czasu warto przytoczyć słowa Jasinowskiego: „Struktura pojęć o Bogu staje się zarazem kluczem do zrozumienia

---

[1] Felix Adler, *Ethische Lebensphilosophie*. s. 109, 110, 199, 210, 332 — 336, 341.

[2] Nikolaus Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschiches*. Mit einer Einleitung des Grafen Hermann Keyserling. Darmstadt 1925 s. 12, 17, 19, 26, 85, 250—254, 266, 279, 281, 282, 305.

[3] Bogumił Jasinowski, dz. cyt. Wilno 1933 s. 58.

[4] Jadwiga Marcinowska, *Wartości twórcze religijnej myśli polskiej*. Warszawa 1919 s. 64.

struktury wewnętrznej ludzi, dla których pojęcia te są charakterystyczne".[1]

Bez tęsknot za jakąś religią urojeń obywa się dalej szkoła „autonomiczna", słusznie tak zwana z powodu autonomii opinii subiektywnych, nigdy na żaden system nieskładanych. Najrozgłośniejszym jest w naszych czasach Bergson ze swoją société close a ouverte, w których tkwi przeciwieństwo cité a l'humanité — i stąd dwie moralności: sociale i humaine. W społecznościach zamkniętych członkowie ich „obcują tylko między sobą, obojętni względem reszty ludzkości, zawsze gotowi do zaczepki lub obrony, zniewoleni do postawy wojennej". Nigdy nie rozwinie się z nich société ouverte (qui embrasserait en principe l'humanité entière) — ani więc z moralności społecznej nie można wznieść się do ogólnoludzkiej, gdyż pomiędzy nimi zachodzą różnice nie stopnia, lecz samej istoty rzeczy. Tamta uważa się za niezmienną, a ta jest mobilité en principe. Ale pomiędzy duszą zamkniętą a otwartą istnieje l'âme qui s'ouvre...[2] itp. Jeżeli który „system", toć ten jest sztuczny, aż razi sztucznością swych frazesów. Jest to system baniek mydlanych.[2]

U nas popularyzują się wśród „autonomistów" poglądy Petrażyckiego. Są przynajmniej jasne. Jego „normy intuicyjne" są indywidualnymi, bo człowiek sam jest twórcą i sprawcą etyki; więc powoływanie się na Boga stanowi podleganie nakazom z zewnątrz, co obniża wartość etyki. Intuicyjność musi bowiem dojść do takiego stopnia wydoskonalenia, iż będzie się dobrym, bo nie potrafi się być złym. Dzisiaj już jest to właściwe niektórym, a kiedyś wszyscy będą tacy.[3] Lecz trzeba zapytać: jacy? bo skoro etyka jest sprawą intu-

[1] Bogumił Jasinowski, dz. cyt. s. 3.

[2] Henryk Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion.* Wyd. 4. Paris 1932 s. 31, 56, 61, 287, 288. Por. Henryk Romanowski, *Nowa filozofia. Krytyka bergsonizmu.* Lublin 1930.

[3] Leon Petrażycki, *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa.* Warszawa po 1918 r. s. 28; *O ideale społecznym i odrodzeniu prawa naturalnego,* z dodatkiem; *O gospodarstwie i prawie i o istocie i przesłankach ekonomii politycznej.* Warszawa 1925 s. 77.

icji indywidualnej, więc nigdy nie można przewidzieć, na czym czyjaś etyka będzie polegać. W innym miejscu odwołuje się Petrażycki do „intuicyjnych przekonań etycznych i odpowiednich norm: norm intuicyjnych", w przeciwieństwie do przekonań powołujących się na normy z zewnątrz, na „cudze rozkazy", pochodzące od Boga, monarchy, przodków, obyczaju itp.[1] A zatem w rezultacie etyka jednostkowa religijna.

Najnowszą próbą etyki sztucznej jest „etyka nauki" Bayeta (1931), który robi odkrycie, że nauka o moralności była chimerą, gdy tymczasem moralność nauki jest faktem żywotnym. Radby mieć do czynienia z ethologią zamiast ogólnej etyki: z nauką o samych faktach etycznych, którą atoli musi się oddzielić od filozofii. Comte jest zresztą dlań największym filozofem nowoczesnym, Einstein zaś największym z wielkich; imponują mu nowe koncepcje przestrzeni, czasu, światła, materii, nawet samego (jak się spodziewa) bytu.[2] O tym jeszcze pomówimy w rozdziale trzynastym.

Przytoczyłem najważniejsze pomysły z etyk sztucznych; wystarcza to zapewne, żeby wykazać, jak ten stan wiedzie do istnego rozgardiaszu etycznego. Niechże sobie każdy filozof filozofuje etycznie, ile i jak zechce, lecz nie o to przecież chodzi, lecz o to, jaką ma być etyka ogółu, jaką etyka życia zbiorowego, prawa publicznego. Oto sedno sprawy!

Rozumieją to ci, którzy jedynie mają pożytek z rozwoju „autonomii etycznej": przewrotowcy. Menger, rzecznik socjalizmu, ułożył już tymczasem teorie i „nowej moralności" i „nowego państwa" — aż wreszcie dobrano się do prawa prywatnego. Przykazywał to Menger, a dziś każdy, kto choć dzień jeden znalazł się w szkole Marksa, wysila się na obalenie, na zniszczenie prawa prywatnego. Albowiem ono stanowi „despotyzm na małą skalę", a w państwie „nowym" „wszelkie prawa prywatne zamienią się na publiczne".[3] Wiemy

[1] Leon Petrażycki, *O pobudkach postępowania*. s. 21, 28.

[2] Albert Bayet, *La morale de la science*. Paris 1931 s. 26, 45, 134.

[3] Antoni Menger, *Nowa nauka o moralności*. Lwów 1907 s. 55 63, 111.

chyba, co to znaczy, boć rzecz dzieje się w naszych oczach! Bez przesady można powiedzieć, że toczy się walka o utrzymanie czy zniesienie prawa prywatnego.

Ma powstać prawo publiczne oparte o negację prywatnego; oba nurty prawa mają się zlać, na miejsce dualizmu prawa ma powstać prawniczy monizm. Nowy etap monizmu byłby tylko konsekwencją starego jego łożyska. Istotnie, cały ten stan rzeczy ma źródło w tym, że mieściło się całego człowieka i wszystko, co ludzkie, w przyrodzie. Posłuchajmy, jak zdawał sobie z tego sprawę umysł niepospolity, a przy tym najszlachetniejszy z obozu protestanckiego, Rudolf Eucken: „O nic nie spierają się dziś ostrzej duchy, jak o zagadnienie, czy należy życie ludzkie pojmować, jako prosty ciąg dalszy przyrody i nadawać mu według tego kształty—czy też przejawia się w życiu nowy szczebel rzeczywistości, określany od dawien pojęciem ducha. Idzie tu rzecz o przewrót, który jest gwałtowniejszy od wszelkich przemian, jakie tylko wiadome są pamięci ludzkiej". Albowiem trzeba by zerwać ze wszystkim, czego się nabyło przez tysiąclecia, gdyby człowiek miał stanowić li tylko cząstkę przyrody, „i trzeba by przewartościować wszystkie tradycyjne wartości; słowem, byłby to przewrót taki, iż wobec niego uchodzić mogłyby za drobiazgi przemiany polityczne i społeczne, choćby najradykalniejsze, jakie tylko człowiek wymyśleć zdoła".[1]

A jednak szło się nadal po równi pochyłej, ku jakiemuś „postępowi", względem którego można by zastosować dictum Dra Posadzego: „Postępowy paraliż jeszcze nie jest postępem".[2]

Tymczasem zaś wychodziły na jaw fakty, wprowadzające wyznawców powszechnego a koniecznego postępu w niemiłe zdumienie. Np. w Paryżu na setkę dzieci zatrzymanych w la petite roquette bywa takich, które uczęszczają do szkół publicznych rządowych, świeckich z posmakiem antyreligijnym,

---

[1] Rudolf Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*. Dritte umg. und erwert. Aufl. 13 und 14. Tausend. Leipzig 1913 s. 173, 174.

[2] u Władysława Berkana, *Życiorys własny*. s. 147.

87, wychowanków zaś szkół zakonnych 11; a na setkę dzieci odpowiadających przed sądem w sprawach karnych zdarza się zaledwie dwoje ze szkół prywatnych zakonnych.[1] Faktów podobnych obserwowano coraz więcej i nawet niedowiarkowie poczęli posyłać swe dzieci do szkół katolickich, nawet socjaliści najczerwieńsi zaczęli wychowywać swe dzieci religijnie (niemało takich obserwacyj można robić w Polsce). Zaczęto uznawać katolicyzm pedagogiczny i dopuszczono katechizm do dzieciarni.

Prawdopodobnie nastąpiłoby ogólne odrodzenie religijne, gdybyśmy byli sami między sobą, sami uczestnicy i miłośnicy cywilizacji łacińskiej; ale wmieszana pomiędzy nas cywilizacja żydowska[2] stała się błędnym ognikiem dla pragnących pielgrzymować do Prawdy—a ponieważ mieszanka cywilizacyjna pociąga za sobą chwiejność etyki, gdyż nie jest jednolitą i we wszystkim chwieje się na tyle stron, ile cywilizacyj zmieszano, przynajmniej tedy na dwie strony — a zatem kończy się wszystko na nijactwie „tęsknoty religijnej".

---

[1] Victor Cathrein, *Religion und Moral.* s. 200.

[2] W Niemczech nadto bizantyńska, a w Polsce jeszcze czwarta: turańska.

ROZDZIAŁ VII

Na obraz i podobieństwo...

Nie tylko żale, ale nawet poczynania ludzi ogarniętych „tęsknotą religijną" są płonne, gdyż przy całej dobrej woli wiszą w powietrzu. Ci myśliciele nie wiedzą bowiem dokładnie, czego chcą. Plącze im się po głowach jakaś religijność bez religii, boć nie przyłączają się do żadnej. Dziw to jeszcze większy od etyki bez religii i religii bez etyki, scharakteryzowanych w poprzednim rozdziale.

Czas nam przejść do etyki religijnej, bo opartej na religii etycznej, co zachodzi w chrześcijaństwie. Lecz tylko zachodnie, tylko katolicyzm nie cofa się przed żadną konsekwencją chrześcijańskiego absolutu etycznego, jaki zawarty jest w przeświadczeniu, że człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże — z czego wysnuwa wnioski, jak realizować etykę w życiu coraz bardziej, jak wprowadzać moralność w życie całe, prywatne i publiczne, bez jakiejkolwiek dwoistości etyki.

Przede wszystkim i zasadniczo chodzi o stosunek człowieka do Boga, a zatem o stosunek pojęć moralności do pojęć o Bogu. Dwojaki może być stosunek do Boga: osobisty lub gromadny, czyli kolektywny lub indywidualny. Atoli wyrażenia: indywidualność, indywidualny, indywidualistyczność — uległy cenzurze. Trudno. Wiadomo, jako wyrazy zmieniają znaczenie. Np. u pisarza z wieku VI znajdzie się takie zdanie: „Geometria jest nauką, która podaje wiadomości o trawach i ziołach i dlatego lekarzy biegłych w tej nauce nazywamy

geometrami, to znaczy znawcami ziół".[1] Otóż z „indywidualnościami" ma się stać coś również „geometrycznego":

Jak wszystko, co ludzkie, bywał indywidualizm uprawiany dodatnio i ujemnie, a w Polsce trafiały mu się określenia fatalne. Np. czytało się u Przybyszewskiego: „Najdostojniejszym zadaniem człowieka jest rozwijanie własnej indywidualności, kult „boskiego tonu" w sobie, wydobywanie się z „gromady", łamanie praw, obowiązujących duchy niższe (bo cały postęp świata jest łamaniem praw niższych), by móc wstąpić na wyższe szczeble doskonalenia się".[2] A któreż są niższe, pozostawiono do własnego samowolnego swobodnego uznania. Polskie spóźnione wydanie Uebermenscha nie dopisało, o ile zaś przyjmowało się, dawało wyniki ujemne.

Zamiast mówić i pisać o indywidualizmie dodatnim i ujemnym, obmyślił francuski filozof Rénouvier „personalizm", co potwierdziła około r. 1920 komisja układająca Le vocabulaire technique et critique de la philosophie. W taki sposób ma się uniknąć rozmaitych nieporozumień i dwuznaczności.[3] Mnie osobiście zdaje się, że trudno byłoby wypuszczać za każdym razem nowe pieniądze obiegowe, ilekroć wykryje się fałszerstwo! Toteż mogłoby się zdarzyć, iżbym według starego (a może nie tak złego) nawyku napisał: indywidualizm — zamiast: personalizm, a nie chcąc bynajmniej popełniać jakiejś dwuznaczności; więc niechże mi będzie wybaczone. Zresztą nie zabraknie mi współwinowajców.

W niemieckiej nauce można jeszcze użyć sobie na indywidualizmie. Spranger używa wyrażenia „Individuum" i „Theorie der Individualitaet". Mueller-Freienfels również nie zna

---

[1] Władysław Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta.* I. *Starożytność i wieki średnie.* Kraków 1930—1932 s. 142.

[2] Stanisław Przybyszewski, *Szlakiem duszy polskiej.* Poznań 1917 s. 65.

[3] Irena Gałęzowska, *Na rozdrożu socjologizmu.* Łódź 1928 s. 17, 65.

[4] Edward Spranger, *Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit.* Sechste Auflage. Halle 1927 s. 310, 311.

innej terminologii.[1] Zdeklarowanym „personalistą" jest ks. Schuster, a jednak choć w jednym miejscu pisze np. „menschliche Natur oder Persoenlichkeit", jednakże o dwie zaledwie stronice niżej oświadcza: „Alles, was existiert, muss individuell existieren".[2] A więc nawet personalistom zdarza się tęsknota za indywidualizmem.

Rozstrzygnęło piśmiennictwo francuskie, nadające bądź co bądź ton obozowi katolickiemu całego świata. Najnowszy głos w tej sprawie, ks. Peillaube (1935) ostrzega: „Trzeba unikać mieszania indywidualności pewnej istoty z jej personalnością. Indywidualność bierze początek w materii; materia indywidualizuje naturę istoty, udziela jej odrębności, określając dla niej przydział przestrzeni i czasu". Inaczej personalité: ta „nie pochodzi od materii. Przede wszystkim nie może się udzielić, jak tylko istocie obdarzonej inteligencją i wolą, rozwijać zaś swą personalność, znaczy to stawać się coraz mniej zależnym od materialnych dóbr, a coraz zależniejszym od dóbr duchowych i górnych; oznacza to zarazem, żeby wola nabywała przyzwyczajeń cnotliwych i żeby było coraz większe opanowywanie siebie samego".[3] Trzeba przyznać, że rozróżnienie jest ścisłe i nie brak mu nawet radykalizmu. Ale w innym miejscu tej samej książki czytamy: „Demokracja może się szerzyć, lecz nie stłumi ani różnic indywidualnych, ani silnych indywidualności".[4] A zatem nawet ten autor myli jeszcze nomenklaturę, sam przeciw sobie.

Wspominany tu nieraz Feliks Adler, o którym można by powiedzieć, że jest „autonomistą z tęsknotą religijną", proponował, żeby personalność uznać za nadbudowę indywidualności:

---

[1] Richard Müller-Freienfels, *Philosophie der Individualität.* Zweite durchgeschene Auflage. Leipzig 1923 s. 10, 33.

[2] Joh. B. Schuster S. J., dz. cyt. s. 64, 66.

[3] E. Peillaube, dz. cyt. s. 11.

[4] Tamże, s. 49.

„das empirische Substrat der Persoenlichkeit ist die Individualitaet" [1] — lecz myśli tej nie podjęto.

Zwłaszcza w polskim języku dość ciężko wsuwać tę personalność na miejsce indywidualizmu; niemal nie da się używać wyrazów pochodnych od „osoba", żeby nie wywoływać nieporozumień i trzeba będzie pisywać o tym z francuska-łacińska; ale niechaj się o to troszczą specjaliści. Niech deliberują, czy np. Dante był wielką indywidualnością czy „osobowością"? ten Dante, pełen — według pięknego wywodu Klaczki — „potężnej afirmacji siebie samego, wystąpienia i stwierdzenia siebie, jako jednostki, jako osobistości; nikt drugi przez ten ciąg wieków (średnich) nie zdołał, jak on, aversi fatto parte per se stesso".[2] Ale czy będziemy się posługiwać tym czy owym wyrazem, zgodzimy się wszyscy, jako najwyższym wyrazem indywidualności-personalności jest i będzie zawsze: sua mente vivere — i że trzeba to pielęgnować, a zaniechanie tego „ist auch ein Unwert und schlecht, somit verboten" — jak oświadcza ks. Schuster.[3]

Ale gdy chodzi o dociekania w zakresie stosunku człowieka do Boga, możemy śmiało używać wprost wyrażenia „osobisty".

Radykalnie wyraził się o tym Hémon: Toute morale est une culture de la personnalité.[4] Ów zaś Adler, twórca „ruchu etycznego", przyjął zasadę katolicką, jako każdy człowiek z osobna posiada wartość bezwzględną i sam w sobie stanowi przedmiot etyczny, przy czym zamyka swe wywody następującym zdaniem: „Osobistość musi być zabezpieczona przed nadużyciami i w tym sensie jest uświęconą".[5] Adler bynajmniej

---

[1] Felix Adler, dz. cyt. s. 281.

[2] Julian Klaczko, *Wieczory florenckie.* Tłum. St. Tarnowski. Wyd. 5. Kraków 1917 s. 199.

[3] Joh. B. Schuster S. J. dz. cyt. s. 74.

[4] Camille Hemont, *Essai sur la philosophie des moeurs.* Paris 1929 s. 17.

[5] Felix Adler, dz. cyt. s. 60, 96.

się nie nawracał, a jakżeż to zdanie brzmi po katolicku! Przejął się takim zapatrywaniem nie od teologów katolickich, których ani znał ani uznawał, lecz zaczerpnął je z cywilizacji łacińskiej, której wpływom uległ w niejednym szczególe.

Tak jest! runęłaby nasza cywilizacja łacińska, gdybyśmy przestali kultywować personalizm. Maritain słusznie oświadcza, jako cechą „nowej cywilizacji chrześcijańskiej" musi być „uwypuklenie znaczenia jednostki i jej samodzielności w stosunku do środków doczesnych i politycznych".[1]

Ale Chińczyk gorszy się naszym upadkiem (sic!) aż do „religijnego indywidualizmu, do osobistego stosunku każdej jednostki do jej Boga"; tam tylko „syn nieba", tj. cesarz mógł składać ofiary i zanosić modły „Najwyższej Istocie" i jeden był tylko ołtarz „Nieba", pośród pałacu cesarskiego.[2] Podobnież nie uznaje personalności cały buddyzm, który — nie uznając Boga — jest un pur système nihiliste de philosophie.[3] A wyznawca braminizmu wobec Boga występuje jako członek swego zrzeszenia (kasty). Ideał gromadności dotarł do Cerkwi prawosławnej i stał się podstawą kultury turańsko-słowiańskiej, tj. moskiewskiej. U nich nawet „poczucie mistyczne winno być zbiorowe, nie zaś indywidualne.[4]

Wprost przeciwnie w katolicyzmie. Z osobistego swego stosunku do Boga czerpie katolik otuchę i siły moralne choćby do przetrzymania „piekła na ziemi". Wzmaga się przy tym niezmiernie poczucie odpowiedzialności, skoro każdy odpowiada sam za siebie, bez względu na zrzeszenie, do którego należał za życia; ta przynależność przydaje mu tylko obowiązków stanu i zawodowych.

Żydowska religia tłumu zawiera predestynację gromadną,

---

[1] Jakób Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*. Lublin 1935 s. 44.

[2] Kung-fu-tse, *Gesprache*. IX.

[3] Louis de la Vallée Poussin, *La morale bouddhique*. VIII, XV, 12.

[4] Bogumił Jasinowski, s. 82, 83.

gdyż stosunek Żyda do Jehowy jest przywilejem żydowskiego urodzenia; gdyby Żyd zechciał na jedną tylko chwilę abstrahować od tego, że jest Żydem, nie byłoby dla niego zgoła miejsca w religii żydowskiej. Wyobraźmy sobie, że katolik robi w każdej modlitwie zastrzeżenie, że modli się tylko jako np. Portugalczyk, że uznaje tylko jakiś specyficznie portugalski stosunek pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Dla katolika to absurd, ale jest to artykułem wiary dla braminizmu i judaizmu.

Osobisty stosunek do Boga siłą naszą, bo choćby zrzeszenie dopuszczało się najcięższych przewinień, stosunek jednostki do Boga pozostaje czystym, skoro zła nie aprobuje. W tym mieści się dopuszczalna wyższość jednostki nad otoczeniem i z tego wywodzą się głębie etyki katolickiej, które musiałyby zaniknąć, gdybyśmy stosunek do Stwórcy pojmowali gromadnie.

Oczywiście w personalizmie odpowiedzialność jest surowsza; zbiorowa bywa najlepszym wykrętem od wszelkiej odpowiedzialności. Wyrazicielami tych różnic w pojmowaniu odpowiedzialności są spowiedzie: katolicka wyłącznie osobista i szczegółowa, a żydowska gromadna, publiczna i ryczałtowo ogólnikowa, tudzież protestancka naśladowana z żydowskiego.

Skoro o spowiedziach mowa, dodam nawiasowo, że w pewnym kierunku buddyjskiego „dużego wozu" pojawiła się nauka o odpuszczeniu grzechów (nie bardzo zgodna z istotą buddyzmu), i w dalszej konsekwencji spowiedź. Z niektórych grzechów trzeba się spowiadać przed zebraniem złożonym z dziesięciu osób,[1] lecz w miarę ciężkości przewinień zmniejsza się ilość tych (nie spowiedników, lecz) powierników spowiedzi. Wielką zbrodnię wyznaje się w głos przed 25 buddami (oczywiście niewidocznymi) trzy razy dnia i trzykroć nocą. Są to buddowie wyznania i przebaczenia.[2]

---

[1] Coś podobnego jest u żydów.

[2] Louis de la Vallée Poussin, dz. cyt. s. 237, 245.

Jakżeż maleje przy takich spowiedziach świadomość osobistej odpowiedzialności! A w miarę jak rośnie lub maleje odpowiedzialność, wzrasta lub zanika obowiązkowość.

Wynikałoby z tego, że caeteris paribus moralność musi być tym większą, im bardziej osobiście ujmuje się stosunek do Boga. Powtarzam: caeteris paribus — ale bądź co bądź odkryliśmy jeden z najpomyślniejszych warunków rozwoju moralności, okoliczność sprzyjającą jak najbardziej wzmożeniu etyki i osiąganiu wyższych szczebli etycznych. Należy też zdawać sobie sprawę z tego, jako wśród protestantów bardzo a bardzo często natrafia się na poczucie osobistego stosunku do Stwórcy, całkiem po katolicku. Zachodzi tu niekonsekwencja, rozbieżność teorii a praktyki.

To właśnie przyczynia się (między innymi) do rozstroju protestantyzmu, podkopywanego w głębszych umysłach, w samej elicie, przez ten moment psychologiczno-religijny. Protestanci ci nie zdają sobie sprawy z tego, że w tym właśnie pięta achillesowa ich ideologii religijnej, a gdy sobie wreszcie to uprzytomnią, spostrzegą zarazem, że w najdonioślejszej sprawie etyczno-religijnej znaczna część ich współwyznawców myśli właściwie po katolicku. Natenczas też nie będzie innego wyjścia, jak że pewna część powróci do katolicyzmu, druga część jednak będzie obmyślać, jakby jeszcze bardziej i na nowo pogłębiać przepaść między katolicyzmem a protestantyzmem i będzie nawet wolała wyrzec się całkiem chrześcijaństwa.

Z odmienności pojęć o stosunku do Boga pochodzi też odmienność metod w oddawaniu Mu czci. W religiach np. bramińskich nie ma nic poza ceremoniałem; powierzchowna, bezmyślna nabożność bez śladu pobożności. Cały Orient albo grzęźnie w nabożeństwach albo też jest areligijny. Katolik chce oddawać cześć Bogu przede wszystkim uczynkami, które pragnie uświęcić. My obcujemy z Bogiem pod tym względem pośrednio, za pośrednictwem wszystkich przejawów życia, na tle naszych uczynków, gdy tymczasem Orient odnosi się do swego bóstwa bezpośrednio, poprzestając na samym „poszukiwaniu Boga". Ulubione to wyrażenie od Indyj do Rosji!

Rosjanie uważali się i uważają (Mereżkowskij, Bierdajew) za specjalistów „bogoiskatieli". Aleć Orient umie nawet zniewalać swych bogów, a w żydowskim kabalistycznym chasydyzmie przypisuje się cadykowi moc wywierania wpływu na wolę Bożą. Z tego zastój życia i religijnego i świeckiego, zastój etyki.

Ale wypełnianie obowiązków względem Boga wykracza daleko, niezmiernie daleko poza bezpośrednie oddawanie Mu czci, a etyka rozwija się natenczas, gdy się jej podda wszystkie pięć kategorii bytu, gdy się uwzględni wszystko, co na ziemi jest dobrego i pięknego. Można zasłużyć sobie na uświęcenie wszelkiej czynności, lecz wpierw trzeba być czynnym. Toteż to, co Mueller-Freienfels zowie Spaltungen der Individualitaet i czemu poświęca osobny rozdział,[1] w znacznej części nie jest niczym innym, jak tylko stosunkiem człowieka samego do pięciu kategoryj bytu i troskami połączonymi z odnoszeniem tych kategoryj do porządku nadprzyrodzonego.

W łacińskiej cywilizacji nawet areligijni twórcy etyk sztucznych rozumieją samą istotę tego stanu rzeczy. Była mowa o Adlerze: tu przytoczę znów Bayeta, który napisał, co następuje: „Najniższa z naszych codziennych czynności posiada wartość, jeśli stanowi odbicie jakiejś wielkiej sprawy, w którą się wierzy i którą się kocha".[2] Brzmi w tym jakiś pogłos katolickiej doktryny o uświęceniu czynności, a jest to pogłos ogólno-łaciński, właściwość naszej cywilizacji.

Ludzie Wschodu nie rozumieją obcowania z Bogiem za pomocą i przez pośrednictwo wszystkich kategoryj ziemskiego bytu i odsuwają od siebie wszystko, co nie stanowi obcowania bezpośredniego, sądząc, że zajmowanie się kategoriami ziemskiego bytu obniża koniecznie poziom duszy. Całe nieporozumienie z takim Rabindranatem Tagorą[3] pochodzi stąd, że on

---

[1] Mueller-Freienfels, dz. cyt. s. 55—67.

[2] Albert Bayet, *La morale de la science*. s. 3.

[3] Nie jest to nazwisko, bo nazwisk na Wschodzie nie ma (w Persji i co dopiero w Turcji zaprowadzono je sztucznie, na rozkaz rządu). Tagore jest tytułem honorowym rodu poety, rodu zajmującego wysoki

nie jest w stanie pojąć cywilizacji łacińskiej, bo nie rozumie zgoła, jako nauka, sztuka, życie zbiorowe, rodzinne i publiczne, mogą stanowić ogniwa łańcucha pomiędzy ziemią a niebem. To, co my nazywamy „uświęceniem" jakiejkolwiek pracy, jest dla niego czymś wręcz niepojętym. Umysł jego ograniczony jest w tej materii do bezpośredniości.

Dla scharakteryzowania tego nieporozumienia przytoczę, jak się wielkiemu Hindusowi przedstawiają nauki: „Życie, oparte na wiedzy, jest powierzchowne; goni za sukcesem, za sprawnością i dokładnością matematyczną, pozostawiając poza granicami swojej kalkulacji lepsze pierwiastki natury ludzkiej". I tak sumarycznie sądzi o wielu pierwiastkach cywilizacji łacińskiej, nie pojmując wewnętrznego związku rzeczy, np. wiedzy z etyką, handlu z nauką, dobrobytu ze sztuką itd. Przyznaje Anglii wiele dobrego wpływu na Indie, uznaje niejedno w Europie, lecz na ogół „dlatego, że Europa wzbudza w nas szacunek i podziw, dlatego jest równocześnie tak niebezpieczną dla nas swą słabością i kłamstwem. Jest tak niebezpieczna, jak trucizna, w której jad połączony jest z najlepszym pokarmem".[1] Na czymżeż polegają owe: kłamstwo i jad? Nauki, technika, organizacje państwowe, bo to wszystko odrywałoby Hindusa od... obcowania z Bogiem.

---

szczebel w kaście bramińskiej. W tym rodzie pewna rodzina zowie się wprawdzie Dranat, ale nikt nie jest po prostu „dranat", lecz np. ojciec poety zowie się Debendranat, brat Abanindranat. Rabindranat znaczy sługę słońca i Indry, dosłownie „tego, którego panami są słońce i Indra". Wspólne wszystkim tym wyrazom „nata" (skr. nat) oznacza właśnie pana. Syn Rabindranata będzie mieć w swej nazwie tylko to „nata", reszta dowolnie się zmieni; zostanie atoli tytuł Tagore. Nie tylko takie tytuły, ale również nazwy oznaczające zawód wykonywany, bywają dziedziczne, np. pandit lub skestri: nauczyciel — valdya, lekarz itp. Pamiętajmy, że tam zawody są dziedziczne, idąc zazwyczaj kastami.

Ród Tagore rozdzielony jest religijnie na dwie gałęzie; jedna należy do prawowiernego hinduizmu, tj. do braminizmu urzędowego, druga zaś do sekty Samadżi, nieuznającej żadnej mitologii — i do tej zalicza się Rabindranat Tagore.

[1] Rabindranath Tagore, *Nacjonalizm*. Tłumaczył Władysław Skoraczewski. Warszawa 1921 s. 72, 86.

Beznadziejność sytuacji hinduskiej dostrzegł już Baudrillart w r. 1858: „Patrzcie na te ludy Indyj, uznające tylko bóstwo nieokreślone, Boga nieosobistego, jakiś rodzaj duszy świata, lecz nieświadomej, obcej dobru i sprawiedliwości. Ludy te pogrążają Dobro w najbierniejszą rezygnację. Stąd wzgarda rękodzieła, brak rozwoju w przemyśle, niemoralność, nędza, a nierówności jak najdokuczliwsze".[1]

Tylko katolicyzm nie gardzi pracą fizyczną, a nawet nie odmawia jej uświęcenia; tylko katolicyzm uważa wszystkie kategorie bytu za pole do praktykowania i rozwoju moralności. Toteż w cywilizacji łacińskiej zajmowano się nieraz obmyśleniem formuły na wszystkie możliwosci życia etycznego i na ostateczny cel zabiegów duchowych życia ziemskiego.

Najbardziej zapędził się Wroński, każąc ludzkości czekać, aż sobie sama wytworzy absolut: „Pozostaje tedy ludzkości ziścić już tylko absolut, ostatni okres ten całej jej dążności, a przez to samo ostatni cel ten jej istnienia. I urzeczywistnienie to istotne utworzy oczywiście nową erę ludzkości: erę panowania wyłącznego absolutu, gdzie cel ludzkości, cel jej najwyższy, zostanie ustalony przez nią samą, nie zaś, jak dotychczas, przez celowość świata, obcą własnemu jej rozumowi. Tak tedy dążność ku absolutowi, rozwinięta przez krytycyzm i prace następcze, zamyka oczywiście przejście ze starej ery ludzkości, a mianowicie z ostatniego okresu historycznego, do ery nowej i absolutnej, do której wstępujemy".[2]

Gdyby pod antytezę „świata" a „ludzkości" wstawić tu wartości: materii a ducha? ale inne miejsca Wrońskiego nie bardzo na to zezwalają. Największy ten rozpęd ku syntezie

---

[1] M. H. Baudrillart, *Philosophie de l'économie politique. Des rapports de l'économie politique et de la morale.* Deuxième édition, revue et consid. augmentée. Paris 1883 s. 148; mówiąc o Bogu nieosobistym, ma na myśli Brahmę, który atoli nie ma żadnego kultu i któremu nie stawia się świątyń.

[2] Hoene Wroński, *Stworzenie absolutne ludzkości.* Fragment rękopisu zawierający krytykę kantyzmu i założenie rzeczywistości absolutu. Przełoż. z franc. Józef Jankowski. Warszawa 1921 s. 20.

nie daje w takim razie nic konkretnego, a kwestia postępu moralności z natury rzeczy musi się oprzeć o coś określonego ściśle i w rzeczywistości już istniejącego. A przy tym powszechna etyki norma musi wytrzymać dwie próby: aprioryzmu i aposterioryzmu.

Formuła taka da się wysnuć tylko z religii. Słusznie wywodzi Spranger (protestant), jako treść moralności da się ująć tylko ze stanowiska religijnego, albowiem religia odnosi wszelkie uświadomienie sobie wartości do wartości Najwyższej, i przez to zyskuje się kryterium stałe i roztrząsaniom nadaje się wartość życiową.[1]

Ale protestantyzm może tu uczestniczyć tylko w aprioryzmie, w wywodach najściślej teoretycznych; aposterioryzm czyni to atoli od razu nieużytecznym. Np. stosowana swego czasu w Genewie formuła Kalwina zabijała wprost życie. Ani też nie da się stosować w praktyce tezy Lutra: Suendige fest, glaube noch fester! Tylko katolicka etyka wykazuje rezultaty te same, czy się ją ujmie apriorycznie, czy aposteriorycznie.

Znajdziemy zaś grunt wspólny całemu chrześcijaństwu, jeśli etykę religijną oprzemy o wspólną nam wszystkim tezę, jako człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże. Chociaż jest to werset Starego Zakonu,[2] nie da się zrobić z niego pola do wspólnego rozumowania z Żydami, skoro oni nie uznają, że na obraz i podobieństwo Boże stworzeni są jednakowo wszyscy ludzie, a nie tylko oni sami, reszta zaś to „goje" (bydło).

„Na obraz i podobieństwo Boskie" — a zatem chodzi o przymioty Boże, o dążność, by się im upodabniać. Ta myśl przyświecała już Laotsemu: „W sprawiedliwą niezłomną wierz nad nami władzę, która rządzi i trzyma światy w równowadze; lecz tej władzy cząsteczka (nieskończenie drobna) zamieszkuje

---

[1] Eduard Spranger, *Lebensformen*. s. 295.

[2] Gen. I 26, V 1, IX 6; w Nowym Zakonie w Listach Ap. Jac. III 9.

i w każdej z naszych dusz z osobna... Każdemu w tej całości dało przeznaczenie być cząstką świetlaną (drobną nieskończenie)".[1]

Twierdzili też Pitagorejczycy, jako cnota jest naśladowaniem Boga. U Platona myśl ludzka doszła do „pewnego uczestnictwa w boskiej jedności". Zjawił się też „mędrzec stoicki, który jak Bóg wystarcza sobie samemu". U stoików „każda istota, obdarzona rozumem, uczestniczy w życiu boskim; wszyscy ludzie, dzięki rozumowi są z rodziny bogów i w tym wspólnym początku znajdują motyw pierwszy do łączenia się i miłowania".[2]

A potem mistrz katolickiej syntezy, św. Tomasz z Akwinu, poucza, jako „wszelkie stworzenie, pragnąc się doskonalić, zmierza do podobieństwa z doskonałością i dobrocią Bożą".[3]

U Kartezjusza wolna wola „czyni nas w pewnym stopniu podobnymi do Boga i zdaje się wyjmować z pod prawa podlegania Mu". Według niego „pomieszać sobie wolę i swą inteligencję z wolą i inteligencją Bożą, oto ostatni wyraz etyki". Co gdy nastąpi, „wtedy uczestniczym w Jego wszechmocy i nic się nie zdarzy, czegobyśmy nie chcieli".[4]

Leibnitz powiedział w tej materii te słowa: „Nasza dusza jest architektoniczną w działaniach dobrowolnych, a odkrywając prawidła nauki, podług których Bóg urządził świat (pondere, mensura, numero), naśladujemy w swoim zakresie i w swym małym świecie, w którym wolno człowiekowi się rozwijać, to, co Bóg czyni w wielkim".[5]

Sam zaś Janet od siebie robi wzmiankę o człowieku działającym ze świadomością związku swego z Bogiem, że

---

[1] Jan Lemański, *Tao*. Warszawa 1921 s. 6, 7, 48.

[2] Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym*. s. 19, 40, 41.

[3] Joh. B. S. Schuster S. J., *Der unbedingte Wert des Sittlichen*. dz. cyt. s. 29.

[4] Paul Janet, s. 62, 64, 65.

[5] Tamże, s. 77.

wie on dobrze, dlaczego zbliża się do Bóstwa, które jest działaniem nieskończonym a wiecznym (une activité infinie et éternelle).[1] Zmierza więc taki człowiek do tego, by jego działalność mogła stanowić jakieś odbicie działania Boskiego — widocznie tedy uważa się to za możliwe.

Na idei podobieństwa do Boga oparł był Emil Boutroux w r. 1874 (szóste wyd. 1908) cały system, tak ciekawy, iż warto o nim pamiętać; w ogóle filozof ten należy do umysłów najoryginalniejszych, a głębokich i należy mu się wybitne miejsce w dziejach światoglądów nowoczesnych.

O samej moralności wyraża się, że jest to praktyczna znajomość Dobra, a życie moralne staje się nam coraz jaśniejsze, dostarczające celu, a ten cel wyższy dodaje każdemu siły i przydaje światła, będąc sam realnością najpierwszą ze wszystkich. Objawia się w tym Bóg, którego moc stwarzania odczuwamy w głębi samych siebie, w naszych wysiłkach, żeby zbliżać się do Niego. „Zachodzi analogia między naturą ludzką a Boską. Pewien rodzaj obrazu i symbolów trzech przejawów Boskości posiada natura ludzka w uczuciach, w myśli i woli. Niższe zaś istoty przypominają na swój sposób atrybuty człowieka w naturze swojej i we swym rozwoju. Tak tedy świat cały zdaje się być jakimś zarysem naśladownictwa istoty Boskiej, lecz naśladownictwa symbolicznego, takiego, na jaki zezwala istota ograniczonej skończoności". Wszystkie istoty są wezwane do spełniania Dobra. Istoty przyrodzone nie są od samej tylko walki o byt, lecz tkwi w nich jakiś ideał do spełniania. „Polega zaś ten ideał na zbliżaniu się do Boga, każde po swojemu. Ideał zmienia się u różnych istot, bo każda z nich posiada specjalną naturę i skutkiem tego nie może Boga naśladować inaczej, jak tylko w swej własnej naturze i przez nią". Im wyższy szczebel istot, tym wyższa misja stworzenia, bo tym ono zdatniejsze do doskonalenia się i tym szerszy też zakres jego wolności. W ten sposób można wykazać ciągłość z wykluczeniem wszelkiej przypadkowości. Idea-

[1] Paul Janet, *Philosophie de bonheur*. Paris 1863 s. 222.

łem przeto człowieka, by ułożył swą naturę na podobieństwo Boskie, w symbolicznym ekwiwalencie według pewnej metody w interpretacji całego zagadnienia.[1]

Człowiek posiada w swej wolnej woli — rozumuje dalej Boutroux—obraz wolności Boskiej i dlatego porządek przejawów psychologicznych przedstawia pewien stopień ciągłości. Zbliżać się do doskonałości — to obowiązek. W doskonałości woli mieści się dobroć i miłosierdzie; w doskonałości intelektu możność przewidywania i kierowania biegiem rzeczy; w doskonałości zaś odczuwania mieści się szczęście oparte na tamtych przymiotach. Najbardziej zaś czuje człowiek, że się doskonali, gdy pracuje dla dobra bliźnich. Tak pojmuje życie Boutroux, w przeświadczeniu, jako la vie ne peut résulter d'un mécanisme.[2]

Można by cytować długi szereg pisarzy najnowszej doby, opartych również o przeświadczenie, jako moralność nasza, katolicka i łacińska, ma źródło w naśladowaniu pierwiastka Boskiego, złożonego w nas z woli Bożej. Przytoczę, jakby jednego za wszystkich, ks. Jana Schustera; to, co on powiedział, podzielają wszyscy wyznawcy etyki religijnej. Zwornikiem światoglądu teistycznego jest pojmowanie moralności, jako służby Bożej — o etycznych zaś przejawach nie da się powiedzieć nic szczytniejszego ni ważniejszego ponad to, że zgodne są z celami świata, wypływającymi z woli Bożej. W ten sposób natura ludzka wytwarza obraz i podobieństwo Boga (ein Ebenbild Gottes).[3]

Przytoczę tu jeszcze tylko jeden głos polski, a świecki: „W psychice naszej muszą znajdować się jakieś luźne symbole, lecz odpowiedniki absolutu, odpowiedniki powiązane z absolutem w sposób stały, konieczny i ścisły czymś takim,

---

[1] Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*. Sixième édition. Paris 1908 s. 156—159.

[2] Tamże, s. 159, 160, 163, 165.

[3] Joh. B. Schuster S. J., dz. cyt. s. 31, 32, 38.

jak to, co w umysłowości naszej nazywamy proporcjonalnością i paralelizmem. Nie ma w absolucie ni czasu ni przestrzeni, ani matematyki ani logiki naszej, ani niczego z tego, co stanowi naszą umysłowość — ale wszystko to muszą być odpowiedniki ścisłe, stałe i konieczne tego, co jest w absolucie — i dzięki temu żyjemy".[1]

Rozważając całe to zagadnienie, popada umysł w nieśmiałość, bo jakże nam piąć się ku Najwyższemu, a znowu czuje się upoważnionym samą wolą Bożą, by się tam piął. Prawdziwie wołał św. Franciszek: „O jakżebyś był maluczkim, Panie, gdybyś był tylko naszym słabym i maluczkim rozumem poznany!" Ale pocieszamy się poczuciem w sobie boskiego pierwiastka, a z czego „głęboka Mądrość. ...uczyniła nie przyczynę znieruchomienia, ale źródło i impuls wieczystego rozwoju".[2] Dbać tylko trzeba i mieć się na baczności, byśmy z ośmielenia Pańskiego korzystali w pokorze. Zbliżać siebie do Jego przymiotów możemy tylko kroczkiem raczkującego niemowlęcia i nic a nic nie możemy zdziałać w tym na ilość; jakościowa zaś wartość naszych poczynań tkwić będzie cała w intencji, w tym, że możemy dokonywać posunięć w kierunku zgodnym z wolą Bożą. Możemy stawać się odbiciem Jego obrazu w takiej mierze, na jaką łaska Jego zezwoli.

W myśl filozofii tomistycznej „mamy analogię proporcjonalności czyli stosunkowości, kiedy oznaczona realność znajduje się prawdziwie i wewnętrznie we wszystkich rzeczach objętych wspólną nazwą, choć nie całkiem w ten sam sposób; i tak np. posiada stworzenie byt realny i wewnętrzny, lecz nie w ten sam sposób bezwzględnie, co Bóg".[3]

Istotnie, wszelkich przymiotów Boskich można doszukać się na odpowiednio małą skalę w człowieku — i nie ma wy-

---

[1] Maria Gossek-Korycka, *O supremacji zła.* s. 230, 231.

[2] Jadwiga Marcinowska, *Wartości twórcze religijnej myśli polskiej.* Warszawa 1919 s. 95.

[3] Edward Hugo O. P., *Zasady filozofii.* Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne. Tłum. X. Dr Aleks. Żyliński. Poznań 1925 s. 25.

jątku; nie są wykluczone odblaski ni wszystkowiedzy, ni wszędzieobecności.

Cała atoli wartość wszelkiego Dobra w człowieku mieści się w tym, że można je doskonalić nieustannie — i taką też wartość posiada wiedza ludzka. Ma przed sobą nieograniczone pole rozwoju w najpóźniejsze pokolenia (o ile człowiek sam nierozumnie nie złamie jej możliwości rozwoju, czego już nieraz dokonał). Ale największy naszej wiedzy ogrom jakimż będzie zawsze atomem wobec wszechwiedzy Bożej! Atomowość tych naszych stosunków nie uwłacza jednak samej istocie rzeczy.

Gdy wiedza nasza znosi przestrzenie i skraca czas, gdy umie dać obraz odległych przedmiotów i udzielać wiadomości w oka mgnieniu do okoła kuli ziemskiej, gdy pozwala nawet widzieć wzrokowo na niezmierne odległości i słyszeć głosy zewsząd, czyż to nie stanowi owego raczkowania w kierunku wszędzieobecności Bożej, zdobywaniem atomu przymiotu Jego?

Zasada ta nie ma wyjątków. Obowiązując bez zastrzeżeń, dopuszcza tedy, by z samej nawet wieczystości robić sobie obraz i podobieństwo — a mianowicie przez opanowywanie czasu. Wykazywałem w poprzednim dziele, jakim jest duchowe znaczenie czasu dla człowieka i jak z opanowywania go wypływa wzrost etyki. Czas — to wykładnik człowieczeństwa. Czyż nie posiadamy władzy działania poza grób? i czyż nie jesteśmy dziełem pokoleń poprzednich? A dziedzictwo, tradycja, historyzm? Zapewne, są tacy, których życie składa się z szeregu jednodniówek, ale też nie brak takich, którzy obliczają czas swych potomnych i urządzają go przyszłym pokoleniom. Moralność wyższego stopnia zaczyna się zawsze od trosk o przyszłość. Człowiek doskonalący się zmierza do jak największego opanowania czasu pozagrobowego (czyż nie tutaj należy cała kwestia zbawienia)?

Przez półtora tysiąca lat rządzi naszymi duszami w niemałej mierze św. Augustyn i nie traci na wartości. W zestawieniu z krótkością życia jednostki wystarcza taki wymiar czasu najzupełniej, by go uznać za jakąś człowieczą wieczność,

za refleks Bożej wieczności. Jeszcze dłuższym jest czas pogrobowy św. Pawła, krótszy zaś o 5 wieków czas Cassiodora,[1] lecz czyż krótki? Zapewne, minimalne to odłamki przymiotu Boskiego, lecz jakościowo będą zawsze czymś wielkim dla człowieka. Z tego stanowiska można by spisywać całe księgi, oparte na przykładach z historii; księgi o sławie, o dumie i pokorze, o wartości życia w ogóle. Roztrząsanie kwestii czasu stać się winno nowym punktem obserwacyjnym dla wielu spraw jak najdonioślejszych.

Nie tykam tego, co stanowi dziedzinę teologów. Chodzi mi tylko o przykłady, a wybieram umyślnie najtrudniejsze.

A ...moc stwarzania? Czy ta cecha cech Boskich przeszła również w jakimś atomie na człowieka, tchnieniem Stwórcy udzielona duszy ludzkiej, stworzonej na Jego obraz i podobieństwo? Ośmiela nas pierwszorzędny tomista: „Nie lękajmy się tylko stosować wszędzie analogii proporcjonalności, bo dotąd nie czyniono tego w dostatecznej mierze".[2] Ośmielmy się więc do twierdzenia, jako szafunek łask nie zatrzymał się ani przed tym szczytem boskości.

Tu trzeba atoli pewnej poprawki w nomenklaturze, odróżniając boskie stwarzanie od ludzkiego tworzenia, boską stwórczość od ludzkiej twórczości. W polskim tłumaczeniu poważnego dzieła filozoficzno-teologicznego powstała pewna nieścisłość skutkiem nieodróżniania tych dwóch spraw. Czytamy tam mianowicie, co następuje: „Możemy być podobni Bogu przez naturę i przez łaskę; nigdy jednak nie będziemy podobni do Niego przez siłę twórczą. Możemy być pomocnikami Boga w dziełach nieskończonej Jego miłości i sługami Jego w dziele uświęcenia stworzeń; nigdy jednak nie możemy być narzędziami Jego tam, gdzie chodzi o działalność twórczą; jest ona charakterystyczną własnością samego Boga".[3]

---

[1] Minister Odoakra i Teodoryka W., następnie Benedyktyn, ojciec cywilizacji łacińskiej; żył w latach (około) 468—562.

[2] Edward Hugo O. P., dz. cyt. s. 27.

[3] Tamże, s. 262, 263.

Proponowałbym zastąpić w tym miejscu wyraz „twórczość“ przez „stwórczość” (tj.s twarzanie z niczego) — a „twórczość” pozostawić już ludziom według starego rozumienia języka polskiego. Wszyscy wiemy doskonale, co po polsku znaczy „twórczość” — i mam otuchę, że nie popełnię niczego przeciw teologii, jeśli podsunę domysł, jako twórczość jest odblaskiem stwórczości, drobiną z niej, dużą w sam raz na tyle, ile potrzeba, żeby stwierdzić to pochodzenie i symboliczne „podobieństwo”. Czemuż miałby tu zachodzić wyjątek? Sądziłbym, jako Bóg obdarzył nas również możnością osiągania pewnej drobiny ze Swej mocy stwarzania, i daną nam jest ta drobina, jako twórczość; bez niej byłoby przykazanie co do „obrazu i podobieństwa” wielce defektownym.

Wręcz przeciwna pomyłka zdaje się zachodzić co do filozofii Hoene-Wrońskiego. W polskich przekładach jego dzieł czyta się o „prawie stworzenia”, o „własnym stwarzaniu się”, o doskonaleniu się człowieka aż do najwyższego szczebla, kiedy to odkryje absolut, a „przez to odkrycie ludzkość winna sama sprawić stworzenie swe absolutne” itp.[1] Śmiem zadać pytanie, na czym polega pewność, że Wroński miał na myśli rzeczywiście stwarzanie, tj. zrobienie z niczego? Oryginały są francuskie, a Francuzi tym samym wyrazem oznaczają stwarzanie i tworzenie, stworzenie i twór, Stwórcę i twórcę, moc stwarzania i twórczość: wszystko jest *créer* i wyrazy pochodne. Wiadomo, jako każda trafniejsza rola aktorska, a nawet każdy udatniejszy pomysł mody jest *création,* i ten sam wyraz oznacza stworzenie świata. Gdyby tedy polski tekst mówił o „twórczości”, Wroński nie byłby nam daleki, pouczając, jak jego zdaniem powstaje i kształci się siła twórcza człowieka i ludzkości całej — a filozofia jego stanowiłaby oryginalny i pierwszorzędny przyczynek do studium tego stanu logosu i ethosu, który nazywam: kulturą czynu.

---

[1] Np. Hoene Wroński, *Tablica psychologii,* poprzedzona rozprawą wstępną z apodyktyki pt. *Prawo stworzenia albo autogenia rzeczywistości.* Przeł. z franc. Józef Jankowski. Prace Instytutu mesjanicznego. Lwów 1925 s. 3, 7.

Nie ja pierwszy rozumiem Wrońskiego w taki sposób. Już w r. 1919 powiedziano o nim: „Właściwość twórczą, która stanowi przyrodzenie rozumu człowieka, Wroński nazywa dzielnością twórczą, tj. zdolnością twórczego działania (virtualité créatrice)".[1]

Kto z prawa twórczości zrobił pierwszy „prawo stworzenia", nie wiem; używa jednak stale i konsekwentnie tego sposobu przekładu warszawski „instytut mesjaniczny" i już się to powszechnie przyjęło. Nie jestem kompetentny wykładać Wrońskiego; wszystko, do czego się ośmielam, to zapytanie, czy przekład przez „twórczość, twórca" itp. nie jest jako przekład w licznych miejscach również dobry?

Zagnieździła się ta „pomyłka". Spotykamy się z tym samym w świetnych parafrazach z Laotsego w opracowaniu poetycznym Lemańskiego, który wyrazu „stwarzać" używa wciąż w znaczeniu twórczości: „Stworzyciel się nad wynalazkiem głowi" — a mędrcy umieli rzecz „stworzyć" itp.[2]

Zgodzimy się chyba wszyscy, żeby w języku polskim nie marnować subtelności i ścisłości, jaką nas darzą osobne wyrażenia o znaczeniu odrębnym, a przy tym każdemu zrozumiałym. Wolno mi przeto będzie wyrazić się w te słowa: Ponieważ Pan jest stwórcą, winien człowiek dbać o to, by stawać się twórcą. Twórczość zalecona jest wolą Boską, a zatem stanowi przykazanie dla tych wszystkich, których na twórczość stać. A nie ogranicza się ona do dziedzin nauki, literatury i sztuki, polityki i administracji, lecz może objawiać się we wszelkich czynnościach, a skoro może, więc też powinna. Nie tylko rzemieślnik każdy lub kupiec, ale nawet osoba w zajęciu służebnym może wynaleść pole do twórczości. W każdym zajęciu można obmyśleć coś nowego, a pożytecznego i dobrego, aczkolwiek nie dochodzi się do wyżyn syntezy. Z tym ograniczeniem dadzą się zdolności twórcze stwierdzać na każdym kroku,

---

[1] Jadwiga Marcinowska, *Wartości twórcze religijnej myśli polskiej*. s. 132.

[2] Jan Lemański, *Tao*. Warszawa 1921 s. 19, 22, 28.

a objawy ich wypadnie liczyć chyba na miliony, i dadzą się śledzić od prehistorii do naszych czasów poprzez wszystkie lądy i morza. Gdzież je tedy zaliczyć? do której kategorii w stosunku do porządku nadprzyrodzonego? Gdyby im odmawiać daru siły twórczej a nie wyjaśniać jej, jako nikłego odblasku mocy stwarzania — natenczas w systematyce nauki o stosunku człowieka do Boga brak było by miejsca na to, co w człowieku jest największego i najszlachetniejszego. A przecież nie dla samych prostaczków jest królestwo niebieskie i ziemskie do niego szczeble.

Jak największy rozkwit twórczości we wszystkich działach życia (nie tylko w dziedzinie wynalazków technicznych) stałby się krzewicielem postępu moralności już przez samo zbliżenie się do Prawdy wszystkimi równocześnie drogami, nie pozostawiając na uboczu niczego i nikogo. A wiemy już, że ilość energii duchowej jest zmienna, że może się nieograniczenie pomniejszać, ale też i powiększać. Przybytek jej nie zawisł od ilości poprzedniej, lecz odbywa się bez ograniczeń. Zachodzi tu zatem wypadek samorodztwa. Bliższe zajmowanie się tą kwestją nie należy do tematu niniejszej książki; dość, że istnienie energii starej nie wyjaśnia powstawania nowej.

Przypominając, co o energii powiedziano w rozdziale V., dojdziemy do wniosku, jako energia duchowa jest twórczą, a materialna nie; głównym zaś twórczości rodzajem jest tworzenie energii nowej.

Nie każda praca duchowa jest twórczą, bo należy tu także przetwarzanie; ale twórczość stanowi cechę zasadniczą ducha, ta najwyższa i najszlachetniejsza zaleta człowieczeństwa. Toteż caeteris paribus osiągnie wyższe szczeble moralności umysł twórczy, niż tylko przetwarzający.[1]

[1] Nie wprowadzałem tu Bergsona L'évolution créatrice, gdyż ciągła połowiczność jego wywodów odbiera im znaczenie, skoro tylko zażąda się ścisłości; jest to jakiś idealny biologizm czy biologistyczny idealizm? A teza jego, że „ciągle tworzymy samych siebie" nie powstała bynajmniej z jakichś zapędów á la Wroński, lecz prostymi wyrażona słowy stwierdza tylko, że rozwój duchowy człowieka w danej chwili zależy od rozwoju dotychczasowego poprzedniego.

Postęp moralności polega przede wszystkim na postępie w osiąganiu przymiotów, czyniących nas istotami na obraz i podobieństwo Boże. Biorąc rzeczy ściśle, cała moralność religijna w tym się mieści i z tego się wywodzi.

Ani tutaj nie da się pominąć życia publicznego, gdyż jest ono wcielone w chrześcijaństwo bezwarunkowo. Niechaj sobie protestantyzm i schizma oddają życie publiczne na samowolę każdorazowego rządu, dla katolika życie w społeczeństwie, w narodzie, w państwie stanowi także kwestię religijną, a typu wyższego. Powiedziano: „Gdzie są dwaj albo trzej zgomadzeni w imię moje, tam jestem pośrodku nich". Czy pod warunkiem, że będą się zgromadzać tylko dla spraw prywatnych? Czy może idea Chrystusowa, gdy chodzi o sprawy publiczne, przebywa tylko pomiędzy policjantami i biurokratami? Kto tak nie sądzi, nie może aprobować z góry wszelkich zarządzeń jakiejkolwiek władzy.

W katolicyzmie i w etyce cywilizacji łacińskiej musi istnieć zagadnienie, kiedy i dokąd jest się winnym rządowi posłuszeństwo?

W Starym Testamencie państwo określane jest zawsze, jako religijne; czyż nowy Testament ma być wykluczony od wpływu na państwo?

Średniowieczne państwa europejskie były państwami religijnymi i mieściły w sobie państwowość chrześcijańską. Zasada religijności została nawet po schizmie bizantyńskiej i nawet po rewolucji protestantyzmu. Cesarstwo wschodnie i Bałkan trzymały się ściśle państwowości schizmatyckiej; kto nie schizmatyk, nie mógł tam piastować urzędu, ani w ogóle korzystać z prawa publicznego, a wobec prywatnego był tylko tolerowanym. Ogłoszona po wojnie 30-letniej w Europie środkowej zasada: cuius regio, illius religio, wyłoniła się z bizantynizmu, który nakazywał państwu zastosować się do panującego we wszystkim, nawet w religii; ale tkwiło w tym bądź co bądź przeświadczenie, jako państwowość musi być religijną, że przeto wszystkie urządzenia państwowe, od góry do dołu, muszą być związane—choćby na modłę bizantyńską,

z jakąś religią pozytywną, określoną ściśle. Potem mówiło się często ogólnie o chrześcijańskim ustroju państwa. Jeszcze w r. 1842 obwieszczał Fryderyk Wilhelm pruski, jako państwo musi być chrześcijańskie. Państwo areligijne stanowi wynalazek końca XVIII wieku, stosowany krzykliwie przez rewolucję francuską, ale po rewolucji rzadko i z wielką ostrożnością, aż dopiero w drugiej połowie wieku XIX spopularyzowano go tak dalece, iż nawet ogół inteligencji dziwi się, gdy posłyszy coś o państwie religijnym i zdaje się ludziom, że to pomysł nowy.

Czy zaś wprowadzenie w Europie państwowości areligijnej, a naprawdę antyreligijnej, stanowi początek nowej ery, czy też okaże się tylko epizodem—jeszcze nie wiadomo. Czyż obecnie wszyscy jesteśmy zwolennikami państwowości bezwyznaniowej?

Gotów kto zapytać: skąd te wywody w rozdziale mającym traktować o „obrazie i podobieństwie Jego"? czy może i państwo ma być urządzone na tych torach? Nie widzę powodu, żeby się tu zatrzymać przed konsekwencją. Skoro każdy człowiek stworzony jest z tą wrodzoną dostojnością, a zatem społeczeństwo, składające się z takich osób, jest całe stworzone na obraz i podobieństwo Boże; a skoro społeczeństwo, a więc również obie emanacje jego, naród i państwo. A zatem państwo winno posiadać taką państwowość (tj. urządzenia państwowe), jaka odpowiada ludziom stworzonym na podobieństwo Boże, zwłaszcza zaś rządzącym, którzy winni trzymać prym we wszystkim dobrym.

W polskim piśmiennictwie wyrażono te myśli pięknie i jędrnie czcigodnym piórem niewieścim (w r. 1919). „Chrystianizm nie traci z oczu celu ostatecznego, którym jest jedność wszystkiego i wszystkich w Bogu, lecz współcześnie całą uwagę przywiązuje do wiodącej ku temu drogi. Droga ta w myśl zasadniczej koncepcji tej religii musi być i społeczna i twórcza; a więc, jak z tego wynika, pomiędzy dzisiejszym

człowiekiem a Bogiem znajduje się nie „Maja",[1] nie złudzenie przeszkadzające do jedynego wewnętrznego ujrzenia Prawdy, ale świat realny, który ma w sobie doskonałość potencjalną, a przeto powinien być odpowiednio i coraz wyżej przeobrażany i kształtowany, by owa potencjalność pełnego Dobra przeszła w faktyczny stan".[2]

Nie ma ani w tym nic nowego. Odwieczną jest w chrześcijaństwie ta prawda, jako państwo może być Bożym, a skoro może, więc też powinno, a zatym każdy chrześcijanin obowiązany jest przyczyniać się do tego.

Półtora tysiąca lat minęło, kiedy to św. Augustyn pisał w latach 413 — 426 swe dzieło *De civitate Dei,* zawierające w sobie rozważania o najwyższym w chrześcijaństwie pojęciu dobra powszechnego. Nieprawdą jest, jakoby chrześcijaństwo zajmowało się wyłącznie życiem zagrobowem. Mamy dążyć do zaprowadzenia królestwa Bożego tu na ziemi, i takie przykazanie obowiązuje każdą duszę chrześcijańską. Po piętnastu wiekach powtarzamy to samo, jako należy dążyć do królestwa Bożego na ziemi.

Nasuwają się wnioski dwojakie. Z jednej strony można stwierdzać, jako św. Augustyn wyrzekł coś tak wielkiego, iż starczy to na cały pochód historii powszechnej. Ale też można z drugiej strony zagadnąć: czemuż ta civitas Dei wciąż tak niezmiernie daleko od nas? Czemuż półtora tysiąca lat nie wystarczyło, by wcielił się ten ideał?

Zabierałem głos w tej kwestii przed laty 14, a nie potrzebując nic zmieniać, mogę przytoczyć i wcielić tu dosłownie, co wówczas powiedziałem: „Longum esset enumerare", o ile dziś bliżsi jesteśmy tego ideału, niż za czasów jego twórcy.

---

[1] Hinduska bogini złud, personifikacja całkowitego oderwania się od realnego bytu; wyznawcom Maji wolno nie uznawać bogów hinduskich. Jest to symbol filozoficzny, przybrany—indyjskim zwyczajem—w postać mitologiczną, chociaż zwrócony przeciwko całej mitologii.

[2] Jadwiga Marcinowska, dz. cyt. s. 97.

Każdy okres inaczej pojmuje tę civitas, a postęp tkwi w postępowości tego pojmowania. Zdaje się zaś nam zawsze, żeśmy jednako oddaleni od ideału, dlatego, ponieważ i on, ten ideał, kształci się także, kształci się w nas wraz z nami i staje się coraz wyższym w miarę rozwoju cywilizacji (upadając w okresach jej upadku). Im więcej wymagamy od cywilizacji, a raczej im więcej wymagamy cywilizacji od samych siebie, tym większe stawiamy wymagania ustrojowi i urządzeniom, którym moglibyśmy przyznać zasługę, że zbliżają ludzkość do civitas Dei. Można by to wyrazić innymi słowy, że tym więcej obowiązków nakładamy na wymarzone królestwo Boże, że obciążamy je coraz uciążliwiej, a więc sami odsuwamy je od siebie dalej, bo wyżej, w górę. Gdybyśmy nie nakładali na ideał coraz większych wymagań, zapewne wszystkie byłyby już dawno spełnione. Toteż spełnienie ideału — to złudzenie, którego zjawienie się byłoby dowodem stagnacji moralnej. Ideał nie może się nigdy społeczeństwu spełnić, bo ono w miarę, jak się doskonali, zakreśla sobie ideały coraz wyższe, coraz trudniejsze przez to samo do spełnienia. Oto dziedzina, w której zaiste „mierzą się siły na zamiary". Oto szczyt ludzkiego Logosu, szczyt mknący wciąż w górę! Trzeba by pisać chyba cały jaki kurs historii powszechnej, żeby to wykazać szczegółowiej. Tu wystarcza zwrócić uwagę na tę okoliczność, jako od półtora tysiąca lat dążąc do królestwa Bożego na ziemi, pytamy ciągle: do czegóż więc zmierzać mamy, by wielkie dążenie choć trochę się spełniało? Pytamy wciąż o niewiadome środki do wiadomego celu. Od czasu św. Augustyna i dzięki niemu celu odkrywać nie potrzebujemy, ale środki musimy wynajdywać bez końca".[1]

Jakież siły mogą nam ich dostarczyć? czy możebne jest zorganizowanie siły na wprowadzenie królestwa Bożego na ziemi?

„Jednostronnie pojmuje się siłę, bo tylko materialnie,

---

[1] *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsania o znaczeniu i celu Polski.* Poznań 1921. Tom II. s. 59—60.

podczas gdy istnieją nadto siły moralne, o których można twierdzić, że one są właśnie siłami właściwymi, najsilniejszymi. Gdyby się sprawdziło przypuszczenie, że siła polityczna bez moralnej kruchą jest, że sama siła fizyczna trwałych wyników nie daje, jeżeli nie opiera się o moralną, natenczas cała teoria o wartości materialnej walki o byt, jako regulatorze najwyższym w historii, byłaby pozbawiona wartości; a sama ta walka o byt okazałaby się tylko środkiem do celu, jako szczebel niższy, po którym wspinać się trzeba na wyższe. Regulatorem najwyższym byłaby jakaś siła moralna; dążenie do bliższego określenia tej siły stanowiłoby najwyższy cel nauk prawniczo-historycznych".[1]

Droga nasza poczyna być stroma; w takim momencie dobrze jest zatrzymać się nieco i spojrzeć poza siebie wstecz: czy tędy rzeczywiście iść należało, czy pochód odpowiedział wymaganiom, czy cel jest osiągalny. Nie od rzeczy przeto będzie streścić sobie wyniki dotychczasowych rozważań. Chodzi oczywiście o przedstawienie dorobku w jak największym skrócie. W dobrej metodzie naukowej długie prace analityczne wykazują wartość wtedy, gdy synteza ich da się ująć krótko. Kolejność rzeczy będzie też nieco odmienna w tym przeglądzie, bo inną jest perspektywa analizy, a inna syntezy; nie o to tu chodzi, żeby przedstawiać zakręty drogi, lecz żeby okazać, co się po drodze zebrało.

Do rozważań o postęp moralności niezbędnym jest znawstwo przedmiotów i narzędzi życia. Nie rozumiejąc stosunku ideału do człowieka realnego, popadają nawet pierwszorzędne umysły w zwątpienie, gdy tymczasem ideał dlatego właśnie wydaje się niespełnialnym, ponieważ przybywa coraz nowych wymagań; nigdy tedy w społeczeństwie zdatnym do dalszego rozwoju ideał nie wyczerpuje się.

Etyka jest jedną z dziedzin rozwoju umysłowego i sprawą rozumową. Uczuciami da się nabywać takich tylko zalet, które

[1] „Polskie Logos a Ethos". *Roztrząsania o znaczeniu i celu Polski.* s. 48, 49.

są ponętne dla danego usposobienia — ale porządek moralny może być dziełem tylko rozumu. A zatem można się w moralności kształcić, a kształcenie to polega na dostrzeganiu związków moralnych pośród spraw. Im bardziej kto etycznie wykształcony, tym większą ilość spraw traktuje ze stanowiska etycznego, oczywiście tak w prywatnym życiu, jako też publicznym. Główne zaś cechy tego wykształcenia stanowią: poczucie i rozumienie hierarchii obowiązków, tudzież gorliwe pielęgnowanie postępu w etykach zawodowych. Niestety, wykształcenia etycznego nie zalicza się do warunków tzw. ogólnego wykształcenia.

Postęp moralności (jak wszelki inny) zawsze być może, lecz nigdy być nie musi; zdarza się zastój, a nawet cofnięcie. A ze wszystkich kategoryj bytu najtrudniej o postęp moralny, zwłaszcza w cywilizacji łacińskiej, najbardziej wymagającej; tym bardziej, że etyka tej cywilizacji — katolicka — obejmuje całe życie publiczne. Toteż stopniowo tylko przyswajają sobie tę etykę w całości społeczeństwa cywilizacji łacińskiej i dotychczas jeszcze nie przejęli się nią bynajmniej wszyscy wyznawcy Kościoła. Nigdzie zresztą postęp moralności nie bywa szybkim.

Nie ma też żadnej stałej kolejności dla szczeblów tego postępu, ani w ogóle żadnych prawideł powszechnych na postęp moralności, gdyż każda cywilizacja ma swoją etykę. Istnieją wprawdzie generalia wszystkich etyk, lecz są to pojęcia abstrakcyjne (obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do pracy i do czasu), z których wysnuwa się w różnych stronach świata odmienne wnioski. Wiele spraw traktuje się w każdej cywilizacji inaczej, chociaż stale z etycznego stanowiska. Jakżeż odmienne jest samo pojęcie świętości. W chińskiej cywilizacji jest ona trafem urodzenia, w turańskiej identyfikują ją z chorobami umysłowymi, a w bizantyńskiej polega na ciągłym katowaniu się. Odmienne są poglądy na dobro i zło, a więc niemożliwą jest synteza odmiennych etyk; w czym nowy dowód, jako nie ma syntezy między różnymi cywilizacjami. Skoro zaś nie można

być cywilizowanym na dwa sposoby, a zatem także etyka danego zrzeszenia musi być jednolitą. Inaczej nastaje stan acywilizacyjny, a zarazem chaos moralny i w końcu zobojętnienie na moralność.

Okazuje się to w każdej kategorii bytu, gdyż wszystkie stanowią jakby pola doświadczalne etyki. Czy gospodarstwo społeczne, czy sztuka, wszystko winno w danym zrzeszeniu dostosowywać się do współmierności cywilizacyjnej, bo inaczej grozi temu zrzeszeniu rozkład.

Nie jest to prawdą, jakoby cywilizacja skazaną była kiedyś na upadek przez to samo, iż niegdyś powstała. Żadne w ogóle zrzeszenie (ród ni plemię, ni lud lub społeczeństwo, czy naród czy państwo, ani cywilizacja) nie podlega prawu pór biologicznych, t.j. młodości, wieku dojrzałego, starości i śmierci. Życie historyczne jest czasowo nieograniczone i nigdy upadek jakiegokolwiek zrzeszenia nie pochodzi z długowieczności. Ludzki makrokosmos różni się w tym zasadniczo od mikrokosmosu, tj. od życia jednostki. Wszystkie teorie nawrotów historycznych (Vico, Hegel, Wroński, Lamprecht, Spengler) polegają na błędnym biologiczym pojmowaniu historii, a tymczasem biologizm nie dorasta duchowej wielkości człowieka ani nawet względem jednostki ludzkiej.

Światogląd biologiczny nie wyjaśnia pełni życia, a zatem nie może wypełniać wszystkich dziedzin etycznych, skoro etyka ma wszędzie zastosowanie. Obejmuje zdrowie, dobrobyt, sztukę i naukę, przy czym atoli wymaga nad tym wszystkim hegemonii Dobra. Lecz wyjątkowo tylko zdarza się ścisła odrębność kategoryj cielesnych lub umysłowych, gdyż rzeczywistość łączy je w jedność bytu ziemskiego. Sama walka o byt jest potrójna: nietylko materialna, lecz obok tego intelektualna i (najcięższa) moralna. Wszystkie trzy łączą się i plączą przez całe życie.

Podobnież nie da się oddzielić w życiu rzeczywistym kultury materialnej a duchowej. Jest to stosunkiem formy a treści. To pewna, że żadna treść nie zrośnie się z umysłami bez odpowiedniej formy, a więc nie może być postępu moral-

ności inaczej, jak tylko rownocześnie i równolegle w formie i treści. Toteż moralista nie lekceważy materialnych kategoryj bytu, chociaż sobie zdaje sprawę, że w samej istocie etyki leży wyższość duchowych.

Jedne i drugie są odrębne, choć się wikłają z sobą. Obecnie coraz częściej sami przyrodnicy oświadczają się za dualizmem. Gdyby duch był tylko specyficzną częścią przyrody, podlegałby po prostu jej prawom. Dwa jednak tylko prawa są wspólne: tarcie i bezwładność. Nowa gałąź fizyki potwierdziła dobitnie odrębność dwu energij, genetycznie od siebie niezależnych. Duchowa nie zna prawa zachowania energii, posiadając możność zmian nietylko jakościowych, ale też ilościowych, a zatem moc samorodztwa; ona tylko jest twórczą. Zachodzi przy tym ta szczególna różnica, że duchowa energia potencjalna nie spocznie, aż się zamieni w kinetyczną, co dla materialnej jest tylko możliwością, lecz nie koniecznością.

Stałymi są prawa przemienności sił materii w rozmaitości rodzajów promieniowania i następstw tego, gdy tymczasem przemienność sił duchowych przejawia się rozmaicie, bo zależnie od cywilizacji, przy czym ilość przemienności duchowych jest nieograniczona. Nie ma też w świecie ducha żadnej siły uprzywilejowanej i jakby ostatecznej (jaką w świecie materii jest ciepło).

Natomiast obowiązuje w świecie ducha bezwzględnie prawo ciągłości, tyczące się w świecie fizycznym tylko makrokosmicznych zjawisk. Materia zrywa z ciągłością w pewnym stadium, duch nigdy. Odwrotnie ma się rzecz z tzw. oporem środowiska, który nie zawsze występuje w stosunku do walorów duchowych. Toteż istota pracy duchowej jest także inną. Również prawo przeciwdziałania nie zawsze obowiązuje objawy duchowe. Wręcz zaś przeciwnie działa tu i tam prawo chyżości, która zwiększa się ku obwodowi ciał materialnych, a historyczna chyżość bywa największa w centrach.

Zachodzą atoli różnice sięgające jeszcze dalej i głębiej. W zakresie faktów ludzkich ta sama przyczyna może wywo-

ływać rozmaite skutki, nieraz nawet przeciwne. Największa jednak różnica pomiędzy materią a duchem, różnica zaznaczająca przeciwieństwo całkowite, polega na tym, że wszelkie ciało musi ulegać wszelkiej sile, na jaką tylko natknie się w przestrzeni i czasie, a duch przymusowi takiemu nie podlega.

Etyki są trojakie: naturalne, sztuczne i religijne. Naturalne, powstające historycznie, były i są zawsze i wszędzie etykami rodowymi; innych naturalnych nie ma. Zawierają zawsze uprzywilejowanie „swoich", a zatem zaczyn dwoistości etycznej. Wykwitem etyki rodowej jest msta, sprowadzająca po jakimś czasie wojnę wszystkich ze wszystkimi. Niewiele tylko ludów żyje w monogamii dożywotniej, gdyż etyki rodowe nakładają z reguły obowiązek spłodzenia syna, ewentualnej tedy zmiany żon lub poligamii. Dwa te obowiązki etyk naturalnych stwierdzają, że skoro tylko ustrój społeczny bardziej się skomplikuje, drogi tych etyk stają się bezdrożami, a postęp moralności staje się możliwym tylko przez emancypację rodziny.

Nie mają nic wspólnego z rozwojem historycznym etyki sztuczne, zwane zazwyczaj autonomicznymi. Pochodzą z wymysłu uczonych, toteż można by je też nazywać książkowymi. Pełno ich w Chinach, o najrozmaitszych założeniach i kierunkach, ale ogół ludności pozostał przy rodowej. Z jedynym wyjątkiem Laotsego, monoteisty, którego system nie przyjął się, wszystkie inne systemy chińskie są areligijne; również przyjęty przez władzę cesarską i odpowiednio przez rządy adaptowany konfucjanizm, który stał się etyką mandarynów, ogółowi obojętną. Inaczej w Japonii: tam nie ma etyki urzędowej, a japońska etyka sztuczna, bushido, rozpowszechnia się wciąż coraz bardziej, stając obok dawnej rodowej. Obecnie zaś w całej cywilizacji chińskiej wszczął się proces emancypacji rodziny.

Nie zanosi się na nic takiego w Indiach, gdzie ujemne strony etyki rodowej zwiększa jeszcze bardziej etyka kastowa, bezwzględnie ekskluzywna.

W Europie inicjatorem etyk sztucznych, książkowych, stał się Spinoza. Obfitość ich nie mniejsza, niż w Chinach, a rozwój ich doszedł podobnież jak tam, aż do pomysłu etyki jednostkowej, wyłącznie indywidualnej (a więc co głowa, to etyka). Charakterystyczna, że z etyk sztucznych takie tylko popularyzują się, które są antyreligijne.

Stosunek etyki a religii może być trojaki: religia bez etyki (bramińskie religie), etyka bez religii (buddyzm) i łączność obu, przy czym różniczkowanie dalsze polega na rozmaitym stosunku religii do cywilizacyj. Islam np. głosi etykę religijną, ale przyjęto ją tylko w cywilizacji arabskiej; w turańskiej staje się islam jakby inną religią. Podobnież chrześcijaństwo orientalne ulega cywilizacjom, w które wejdzie, np. turańskiej, bizantyńskiej.

Tylko katolicyzm silniejszy jest od cywilizacyj i każdej narzuca swą etykę, nie uważając inaczej danego ludu za nawrócony. Toteż z etyk religijnych tylko katolicka jest ponadcywilizacyjną, uniwersalną. Pozory, jakoby była etyką tylko zachodnio-europejską, pochodzą stąd, iż cywilizacja łacińska jest dziełem samegoż Kościoła, i aż do XVI wieku cała ta część świata była jednolicie katolicką.

Poszukiwano nieraz uniwersalnej formuły etycznej. Najogólniejszą, a zarazem i najszczytniejszą jest niewątpliwie teza, jako człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże. Myśl ta przyświecała już Laotsemu, potem Pitagorejczykom i całemu szeregowi filozofów dawniejszych i nowszych aż do Boutroux i Janeta. W te właśnie wyrazy ujęta jest w Starym Zakonie, ale Żydzi zrobili zastrzeżenie, jako człowiekiem wobec Pana jest tylko Żyd.

Dalsze różniczkowanie polega też na odmiennych pojęciach o stosunku człowieka do Boga. Katolicyzm uznaje stosunek czysto osobisty, nie gromadny ale w Kościele, mistycznym ciele Chrystusa Pana i runęłaby też cała cywilizacja łacińska, gdybyśmy przestali kultywować personalizm. „Nieśmiertelność osiąga człowiek, a nie klasa, naród, państwo.

Grupa społeczna uświęca się przez człowieka".[1] Niemniej ważnymi są różnice w oddawaniu czci Bogu. Katolicyzm obrał zasadę, jako robi się to przede wszystkim uczynkami. Te dwie właściwości katolicyzmu sprawiają, że odpowiedzialność jest w nim największą.

Dostęp człowieka do przymiotów Boskich — „na obraz i podobieństwo" — określa najlepiej tomistyczna analogia proporcjonalności.

Ta najwyższa formuła etyczna nie może nie obejmować życia publicznego. Ma ono w katolicyzmie odwieczny ideał de civitate Dei. Historia zaś świadczy, że jeśli życie publiczne zwolni się od etyki, musi tym samym nastąpić upadek jej w życiu prywatnym. Publiczne nie może posiadać etyki innej, jak prywatna; chyba, że w publicznym winna być surowszą. Od wszelkiej zaś dwoistości w etyce bije zgnilizna. Toteż postęp moralności zawisł w wielkiej mierze od uznawania jej w kategoriach narodu i państwa.

W realizowaniu hasła o państwie Bożym na ziemi błąkano się nieraz za błędnymi ognikami — ale faktem jest, że państwa europejskie były religijnymi aż do połowy XVIII wieku i że dopiero pod koniec XVIII w. zjawił się pomysł państwa areligijnego, spopularyzowany w wieku XIX. Dążności areligijne przeszły szybko, łatwo a radykalnie w antyreligijne, a te stały się charakterystycznym działem robót około zniszczenia całej cywilizacji łacińskiej. Toteż dociekania, jakie siły, jakie warunki i sposoby wydźwignęłyby nas ad civitatem Dei, muszą stanowić dla obrońców cywilizacji łacińskiej najwyższy cel nauk prawniczo-historycznych.

Dopiero to wszystko wiedząc i rozważywszy u siebie, nabywamy przygotowania, ażeby roztrząsać zagadnienie stosunku etyki a prawa, do czego też obecnie przejdziemy.

---

[1] Ks. Antoni Szymański, *Etyka. Wiadomości wstępne.* Lublin 1937 s. 143.

ROZDZIAŁ VIII

Etyka a prawo.

Stosunek etyki a prawa stanowi zagadnienie godne najwyższych szczebli umysłu ludzkiego: najsubtelniejsze kwestie metafizyczne ocierają się w nim często o najzawilsze problemy bytu ziemskiego z życia tak jednostki jako też zrzeszeń, od najprostszych powszedniości bytowania materialnego aż do najwznioślejszych momentów historii. Pomiędzy etyką a prawem rozgrywa się walna część życia prywatnego a publiczne całe.

Różnica tych dwu dziedzin w tym, że prawo jest przymusowe, etyka dobrowolna. Pod hasłem etyki pełni się obowiązki bez przymusu, jako jarzmo z własnej woli na się nałożone, gdy tymczasem w całej historii powszechnej nie zdarzyło się ni razu prawo bez tzw. sankcyj karnych, ażeby opornych zmuszać do posłuchu.

W czasach nowożytnych przeciwstawia się je nieraz. Nie bywało tego w średniowieczu, kiedy prawo bywało jeszcze z reguły zwyczajowe, zwyczaj zaś stanowił przejaw etyki. nie uznawało się też wówczas rozbratu między życiem prywatnym a publicznym. Przeciwieństwo etyki a prawa nie tkwi jednak bynajmniej w istocie rzeczy. By dojść do takiego wniosku, trzeba było przez dłuższy czas uprawiać etykę sztuczną, a sam pomysł tego przeciwieństwa świadczy o sztuczności doprowadzonej do absurdu.

Etyka jest wcześniejsza od prawa. Wykazałem w poprzedniej książce,[1] jak ona towarzyszy najprymitywniejszym

[1] *O wielości cywilizacyj.* Kraków 1935, Gebethner.

zawiązkom ludzkich zrzeszeń w samym ich zaraniu. Etyka wyprzedza prawo, a prawo winno być li tylko pieczęcią na postulatach etycznych, uprzednio już wiadomych. Uznają to „autonomiści". Biegański powiada, jako „cały postęp prawodawstwa społecznego polega na ciągłej zamianie pierwotnych norm etycznych na przepisy prawne w miarę ich rozpowszechnienia".[1] Petrażycki uznaje też genezę prawa z etyki, co „z radością należy przyjąć"; a „system norm prawnych" zmienia się, bo musi „być przystosowany do osiągniętego już poziomu psychiki narodu". W innym jeszcze miejscu stwierdza, jako poczucie moralne toruje drogę rozwojowi prawa.[2] Wyprzedzanie bywa często znaczne; np. Kościuszko zrobił fundację dla murzynów już w r. 1798, żeby ich wykupywać z niewoli i nauczać, ale zniesienie niewolnictwa nastąpiło aż dopiero w r. 1863.

Gdyby prawo gdzieś lub w czymś nie szło śladami etyki, powstanie dwoistość, której nie zniesie na dłuższą metę żadne zrzeszenie, lecz skaże się przez to samo na upadek w rozpadzie, w rozkładzie, w całkowitej wreszcie utracie zdatności do życia. A przemieniać prawo w etykę? Etyka nie może być zawisłą od prawa, jakie w danym dniu obowiązuje. Albo jest prawa przodowniczką, albo — całkiem jej nie ma.

Lecz nigdy nie zmieniają się wszystkie postulaty w normy prawne. Np. szczytowy postulat etyki katolickiej, by za złe odpłacać dobrem, niestanowiący nawet obowiązku etycznego, będący tylko tzw. „radą ewangeliczną", jakżeż mógłby zamienić się kiedykolwiek w przepis prawny?! Ale czegoś innego wymaga jednak moralność: żeby roszczeń swych, choćby najzgodniejszych z prawem, nie realizować, jeśli nie są oparte na słuszności etycznej. Nie zawsze jest uczciwie korzystać ze swych praw. Dla prawa niewykonalnym, choćby tylko tech-

---

[1] Władysław Biegański, *Etyka ogólna*. Wyd. drugie. Lwów 1922 s. 322.

[2] Leon Petrażycki, *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa*. s. 64 — 66, 70, 71; *O ideale społecznym i odrodzeniu prawa naturalnego*, z dodatkiem; *O gospodarstwie i prawie i o istocie i przesłankach ekonomii politycznej*. s. 7.

nicznie, byłoby określenie wypadków tego rodzaju. I tak musi być pewna luka pomiędzy etyką a prawem, bo nie da się karać wszystkiego, co nie jest cnotą.

Nieuchronność „luki", wykazywana historycznie ponad wszelką wątpliwość, każe „włożyć między bajki" wszelkie rojenia o tym, jak to prawo winno z postępem czasu zaniknąć, bo „w ogóle nie będzie miało sensu, a istnienie jego stanie się nawet psychicznie niemożebne" i że podobnież i „moralność musi kiedyś zaniknąć", bo psychika ludzka stanie się wyższą ponad jej potrzebę.[1] Ależ w postępie quincunxa bytu, wyłaniać się będą wciąż nowe okoliczności życia, które trzeba będzie ujmować etycznie, a potem określać prawem. Chyba tylko przy cofaniu się cywilizacji zanikać może stopniowo prawo, a nawet etyka.

Dla postępu moralności trzeba tylko, by każde pokolenie coś z etyki zamieniło w prawo. Cywilizacja zaś łacińska popadłaby od razu w zastój, a w niedalekim pokoleniu przestałaby w ogóle istnieć, gdyby etyka przestała torować drogę prawu; takie tylko bowiem prawo posiada dla nas wartość cywilizacyjną, które kroczy śladami etyki. Odbywa się to stopniowo, ewolucyjnie, w miarę jak etyka się rozrasta na coraz nowe dziedziny. Następują stosowne zmiany czy też dodatki do prawodawstwa. Dobrze i dla wszystkich czasów i krajów stosownie ujął tę sprawę św. Tomasz z Akwinu, który „będąc radykałem w głoszeniu haseł postępu moralności, jest konserwatystą w stosunku do zmian w ustawodawstwie" i trzyma się zasady, jako „nie należy zmieniać ustaw bez poważnej potrzeby".[2] Oczywiście nie jest uczciwym moralnie człowiek, wywodzący swą uczciwość z kodeksu; czekający, aż kodeks wystąpi z danym wymaganiem. Podzielamy wszyscy zdanie Biegańskiego, jako „dla człowieka moralnego wszelki przymus prawny jest zbyteczny".[3] Człowiek

[1] Leon Petrażycki, *O pobudkach*. s. 73, 74, 76.

[2] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. Warszawa 1931, s. 86.

[3] Władysław Biegański, dz. cyt. s. 338.

który stosunek swój do innych określa formułą: jestem w zgodzie z prawem, a więc jestem w porządku — jest napewno niebezpiecznym drabem.

Pierwotne prawo było aposterioryczne, wysnuwane z doświadczenia, dostosowywane do pojęć etycznych. Takie prawo nigdy życia nie burzy, lecz je ożywia. Przyczynia się do postępu moralności, zamieniając postulaty etyczne na obowiązki wobec prawa, zakończając tym pewien szczebel rozwoju moralnego, skutkiem czego etyka może rozszerzać swe wymogi na wyższe szczeble.

Lecz powstała druga metoda wytwarzania prawa, prawo sztuczne, aprioryczne. Udziela ono sakcji nie stosunkom istniejącym lub tworzącym się w sposób naturalny, lecz wyimaginowanym, wymyślonym, a więc nie stosunkom, lecz pomysłom, mającym urządzać stosunki według planu z góry powziętego. Prototypem prawa apriorycznego było Mojżeszowe prawo agrarne, nadane apriori koczownikom pustynnym, ruszającym na zdobycie Kanaanu.

Instytucje bywają tym samym także aposterioryczne i aprioryczne. Historia stwierdza, jako aprioryczne pociągają za sobą zazwyczaj następstwa wręcz przeciwne zamierzonym, sprzeczne z hasłami, pod którymi przystępowano do dzieła. Dosadnego przykładu dostarczył już Platon, gdy kierując w Syrakuzach tyranem Diosem, doprowadził najpierw do uzurpacji, a wnet potem do rozkładu państwa. A czyż nasz Andrzej Maksymilian Fredro nie był promotorem zrywania sejmów, choć bynajmniej tego nie zamierzał? A Kiereński i wszystkie kiereńszczyzny? Wszystkim apriorykom sypią się trutki, jak z rękawa, ilekroć przystąpią do dzieła, gdy tymczasem oni mają się w najlepszej wierze za wyborowych higienistów życia publicznego. Co innego bowiem doktryna, a co innego teoria. W polityce logika, sama logika, wiedzie do apriorycznych doktryn, teoria zaś wywodzi się z psychologii i obserwacji, bacząc, by robić należyty użytek z doświadczenia.

Ale jest jeszcze trzecie źródło prawa: przemoc. Z teoryj rozmaitych etyk sztucznych wyłoniło się zapatrywanie, jako

prawo jest tylko przejawem siły. Wszelkie prawo byłoby tedy właściwie prawem silniejszego, a gdy przyjdzie jeszcze silniejszy, powstanie automatycznie prawo nowe według jego woli. W takim rozumieniu rzeczy staje się prawo igraszką sił fizycznych, przemocy, a zatem tego, co w etyce jest bezprawiem. Znika wszelka powaga, zostaje pięść. Prawo staje się po prostu uprawnieniem bezprawia za pomocą formuł prawniczych. Wie o tym dobrze każdy prawnik i rozróżnia się też „mala in se" od „mala quia prohibita". Znaczy to, że mogą być rzeczy i sprawy, które są prohibita, lecz wcale nie są mala.

Zniżanie prawa do rzędu przejawów siły fizycznej pochodzi głównie z błędnych pojęć o genezie państwa i jego istocie. Państwo może wprawdzie powstać z gwałtu, ale również może wywodzić się z organicznego historycznego rozwoju, bez popełnienia bezprawia. W zmiennym toku historii może bywać tak i owak nawet w dziejach tego samego państwa. Np. w historii polskiej państwo piastowskie ma charakter narzuconego mniej więcej do roku 1078, poczem trwa walka społeczeństwa o wpływ na rządy państwem do r. (zawsze oczywiście mniej więcej) 1295; następuje długi okres państwa wytworzonego przez społeczeństwo i opartego na nim (1295—1683), lecz po odsieczy wiedeńskiej nagle się to zmienia i nastaje przeraźliwe cofnięcie się cywilizacji do państwa narzucanego przemocą, co doprowadziło do rozbiorów, gdy prąd nawracający do państwa opartego o społeczeństwo, ożywiający się kilkakrotnie w latach 1740 — 1795 okazał się jednakże za słaby. Istota państwa wymaga wprawdzie, by w wyjątkowych wypadkach użyć siły dla sankcyj prawa, lecz bynajmniej nie wynika z tego, by siła miała w państwie stanowić źródło prawa. Pomylenie w ten sposób prawa a bezprawia doprawdy nie jest zaszczytne dla nikogo.

Niemniej mylne kursują pojęcia o stosunku państwa do społeczeństwa i narodu. Zawiązki państwa tkwią częstokroć już w samym ustroju rodowym, a plemiennej organizacji towarzyszy zawsze księstwo plemienne. Geneza państwa jest więc

równie starą, jak powstawanie społeczności; jedno i drugie można odnieść do prehistorii. Na wyższym dopiero szczeblu rozwoju (który nie wszystkie społeczności osięgają) następuje zróżniczkowanie według zajęć, a społeczność zróżniczkowana staje się społeczeństwem. Zjawiają się formy najrozmaitsze, np. w Indiach kasty, w Korei artiele, a w cywilizacji łacińskiej szczeblowatość w związkach feudalnych i w cechach, połączona ze wzajemnością obowiązków. Rozwojowi wszystkich tych form towarzyszy wciąż państwo, lecz ono istnieje także tam, gdzie społeczność w społeczeństwo się nie rozwinie.

W łacińskiej cywilizacji nie tylko wszystkie społeczności już od wieków stały się społeczeństwami, ale nadto istnieje jeszcze jeden szczebel rozwoju, jeszcze wyższy: naród (np. polski od wieku XIV).

Jest tedy państwo o wiele starsze od narodu, i nie z narodu ono powstaje, nawet nie ze społeczeństwa — lecz z tego nie wynika, by z państwa miało rodzić się społeczeństwo, a cóż dopiero naród. To nie są wytwory państwowe, a że naród może istnieć bez państwa, dowiedliśmy (niestety) sami dziejami porozbiorowymi. Zachodzi natomiast związek rodzicielski pomiędzy społeczeństwem a narodem.

Z historycznego starszeństwa państwa nie wynika wyższość jego nad narodem. Jeśli chronologia wstecz ma tu stanowić kryterium wyższości, musielibyśmy najwyższość przyznać prymitywom kacyków! Raczej wypada wnioskować, że państwo jest formacją niższorzędną, skoro aż tak dalece starszą!

Cała ta dziwaczna kwestia o pierwszeństwo bywa od pewnego czasu wystawiana głośno, a nawet popularyzowana gorliwie. Świadczy to o stanie patologicznym i społeczeństwa i państwa; widocznie osłabia się u nas cywilizacja łacińska.

W całej zresztą historii powszechnej obowiązuje prawo, że podstawy państwa są tym mocniejsze, im więcej gdzie sił społecznych. Np. w Indiach każda wieś rodowa stanowi dla siebie odrębną całość i nie ma większych zrzeszeń społecznych. Sakralne (w Weddach) jest prawo prywatne, ale publicznego nie ma wcale i maharadża jest samowładcą, byle spełniał

przepisy rytualne; żadna organizacja społeczna nie ma w tym głosu. Kasty? Ilość ich nieograniczona i każdy Hindus braminista może założyć nową, jako związek religijny ludzi tego samego zajęcia.[1] Ta kastowość rozdrabnia społeczeństwo coraz bardziej i nie ma tam mowy o żadnej sile społecznej. Toteż znaczniejsze państwa tworzyli w Indiach tylko najeźdźcy, a nawet władza maharadżów w państwach „niepodległych" ustaliła się tylko dzięki Anglikom. U Żydów okazało się niemożliwością utrzymanie własnego państwa, bo siła społeczna chromała coraz bardziej skutkiem apriorycznośći prawa majątkowego i spadkowego. W Chinach polegało pojęcie państwa na bałwochwalczym uwielbieniu cesarza, jako rodowego wszechstarosty wszystkich chińskich rodów;[2] gdy tedy nadeszło przesilenie spowodowane początkami emancypacji rodziny, zachwiały się podstawy państwa, bo mu ubywało społecznego podłoża. Siła społeczna chińska była zbyt prymitywną na komplikujące się stosunki. A co się działo w Bizancjum? Tam społeczeństwo ciągle było gnębione przez państwo i osłabione nie zdołało wytworzyć oparcia dla państwa, gdy osłabła jego siła militarna, a słabnąć musiała wobec wyczerpania społeczeństwa. I skończyło się na tym, iż najznakomitsi bizantyńczycy witali poematami wojska Sulimana.

Fakt, że państwo może być antyspołecznym, stanowi jedną z najciekawszych obserwacyj dziejowych.

Siła społeczna przemienia się w razie potrzeby w polityczną wszędzie, toteż wszędzie brak sił społecznych stanowi niebezpieczeństwo dla państwa. Ale w turańskiej cywilizacii siła polityczna może mimo to wytwarzać się samorzutnie, zgoła bez społeczeństwa. Drugi extrem stanowi cywilizacja łacińska, w której — wprost przeciwnie — siła polityczna nie może powstać sama z siebie, lecz tylko z siły społecznej. To też nigdy aparat państwowy nie wytworzy u nas siły społecznej.

---

[1] Gustaw Le Bon, *Les civilisations de l'Inde. Nouvelle édition.* Paris 1900 s. 261 i nast.

[2] Ku-Hung-Ming, *Duch narodu chińskiego.* s. 21, 22, 31, 33, 72.

Państwo może pomagać lub przeszkadzać wytworzeniu się tej siły, lecz nigdy nie zdoła jej wywołać. Wiemy, że z samego patriotyzmu nie zrobi się państwa, lecz biada państwu bez patriotyzmu, który może wyłonić się tylko ze społeczeństwa, tj. w cywilizacji łacińskiej z narodu.

Toteż państwowość antyspołeczna jest w cywilizacji łacińskiej grabarzem państwa. Niechaj czytelnik zrobi rzut oka na dzieje państw europejskich; ilekroć powstawała gdzieś państwowość wroga społeczeństwu, tylekroć państwo takie osłabiało się. Polskie państwo poszło w ruinę dzięki wojnie prowadzonej przez dwa pokolenia przez królów Sasów z polskim społeczeństwem.

W przeciwieństwach cywilizacji turańskiej a łacińskiej okazuje się cała przeciwność Zachodu a Wschodu. W Oriencie państwo nie dopuszczało nawet, by ze społeczności rozwinęły się należycie społeczeństwa, a z orientalnego pojęcia państwa musiało zrodzić się pojęcie prawa obojętnego na etykę: oto jest „ex oriente lux"! Samowola władcy jedynym źródłem prawa, a kto go usunie mieczem, stryczkiem, czy trucizną, ma prawo stać się władcą... takim samym.

Całe państwa można zakładać metodą opryszkowską. Np. z końcem XVI wieku kilkuset hiszpańskich renegatów w służbie marokańskiej Ahmeda Wspaniałego zakłada sobie podbojem olbrzymie państwo murzyńskie Songhoj ze stolicą w Gao.[1] A jakżeż znamienne są losy kraju Laos, północnozachodniej części Indochin francuskich. Pierwotną ludność wyparli najeźdźcy z Assamu. W XVII wieku było państwo Laos potęgą, wystawiającą półmilionową armię. Z początkiem XIX wieku zdobyli kraj Sjamczycy, zburzyli stolicę, a rządzili w takie sposoby, iż dziś — po dłuższej administracji francuskiej — cała ludność wynosi ledwie półtrzecia miliona, ledwie siedem razy tyle, niż było przed trzystu laty samych żołnierzy![2]

---

[1] Jerzy Giżycki, *Biali i czarni*. Fragmenty kolonialne. Warszawa 1934 s. 303.

[2] *Misje Katolickie*, miesięcznik w Krakowie, 1927, IV, s. 58, 59.

A metody totalnej despocji? Ależ w Egipcie „kalif Hakam kazał dla igraszki podpalić połowę miasta, a drugą, dla igraszki także, oddał na rzeź i rabunek"; w XI zaś wieku „wezyr Schaner w mściwym szale kazał podpalić Kair, a pożar trwał dni czterdzieści".[1] A w Afryce południowej u Kafrów panował w dziesięcioleciu 1812—1828 Czaka, zwan przez Europejczyków Atyllą kafryjskim. Zbierał drużyny celem rabunku bydła, obdarzając swych drużynników kilkoma sztukami bydła za wierne służby—i tą metodą doszedł do przeszło 30.000 (trzydziestotysięcznej) armii. Zjednoczył potem pod swym panowaniem 78 plemion, a 40 wytępił. Godną jest uwagi formuła dworska tego dawcy praw: „O panie i władco ziemi i nieba! jesteś ciemnością czarną jak wieczór i jak góra wyniosłyś. Pożerasz innych i stałeś się górą, gdy inni pozostali maluczkimi".[2] Takich jednopokoleniowych mocarstw bywało w Afryce sporo. Np. Uganda z czteroma milionami mieszkańców, z czego 150.000 żołnierzy, a gdzie otrzymujący posłuchanie czołgali się po ziemi. Biali porozbijali potem te państwa.[3] Niedawno powstało państwo takie opryszkowkie w Kaszgaryi w r. 1865, założone przez Jakóba Beka, który także był, „jak góra" i nadano mu nawet przydomek „bedsulet", tj. szczęściarz. W r. 1877 zamordował go brat rodzony, ale nie miał już szczęścia![4]

Podobnych przykładów można by przytoczyć więcej, ale stanowiło by to już tylko ilościowy nabytek; jakościową wartość posiądzie natomiast zwrócenie uwagi na częste mieszanki cywilizacyjne, gdy Wschód wtargnie ku Zachodowi, co historia zapisuje często. Jak trudno o typ cywilizacji czystej i jak dziwnymi nieraz drogami dokonują się naloty, te wpływy nie-

---

[1] Wężyk, *Podróż do Egiptu.* s. 62.

[2] Ludwik Krzywicki, *Ludy. Zarys antropologii etnicznej.* Warszawa 1893 s. 123, 124.

[3] Tamże, s. 126.

[4] Sven Hedin, *Przez pustynie Azji.* W przekładzie skróconym Wiktora Doleżana, z przedmową Juliana Ochorowicza, dwa tomy. Warszawa 1900. Bibl. dzieł wybor. Nr 149. s. 13.

współmierne cywilizacji obcej, które nieraz uważane bywają nawet za przejawy rodzime — o tym pisałem obszernie w studium „O wielości cywilizacyj".

Najsilniejsze wtargnięcie Orientu, to orientalne wpływy (głównie syryjskie i perskie), które podkopały cywilizację rzymską. Gdy na wzór wschodni zapanował despotyzm o programie... pretoriańskim, wytworzyły się rządy, które nie potrzebowały wcale ludzi zatroskanych o moralność i sumienie; takich skazywano na więzienie, nawet na śmierć. Rządy osobiste na dłuższą metę nie tylko do bezsensowności wiodą, ale—co gorsza—sprzyjają rozmnożeniu się gatunku ludzi małych do wielkich interesów (że sparafrazuję tytuł znanej komedii Fredry). Na świeczniki wstępują coraz liczniej tacy, którzy nie byliby niczym, gdyby nie polityka bez etyki. Zapanowała tedy bezetyczność w rzymskim życiu publicznym, a imperium zginęło w odmętach mieszanki cywilizacyjnej, w zamęcie harmideru etycznego.

Na mniejszą skalę powtarzało się pomieszanie cywilizacyjne (łacińsko-bizantyńskie najczęściej) nieraz w wiekach średnich; najjaskrawszego atoli przykładu dostarczył renesans włoski. Na półwyspie apenińskim nie wygasły nigdy w zupełności bizantyńskie pozostałości i wydawały nieraz nowe pędy, ale „dziczki". W wieku XV powiązały się z tym zawikłania ekonomiczne i nieodłączne od nich socjalne, tudzież najazdy cudzoziemskich wojsk, częste, długie, złączone nawet z trwałymi podbojami, co pociągało za sobą chroniczną ex lex. Na tym tle wybujał kondotieryzm, który miał stać się nowym dla Włoch źródłem prawa publicznego; miał stać się (używając żargonu spopularyzowanego w Polsce) czynnikiem państwowo-twórczym.

Już pod koniec wieku XIII zjawiali się przedsłannicy idei jedności narodowej włoskiej; wielki Dante należał do nich. W wieku XV świadomość narodowa stawała się powszechną, a Włosi dążyli do zjednoczenia wytrwale i ofiarnie. Wmawiano w siebie, że ten czy ów ród kondotierski mógłby być powołany do zjednoczenia włoskich krajów, pokonawszy współ-

zawodników, rozszerzając coraz dalej granice swego panowania. A więc myślano: truj nas, morduj, uprawiaj skrytobójstwa, konfiskuj majętności nasze, wtrącaj nas do więzień i przepędzaj na wygnanie, przelewaj krew bratnią, wyprawiaj z nami w ogóle co zechcesz, byle zyskiwało tymczasem na zbójeckich rządach przyszłe zjednoczenie Italii! Ten i ów kondotier udawał tedy, jakoby pragnął tego samego, co najlepsi synowie Włoch i wygrywał ideały obywateli... przeciwko nim samym. A oni rozgrzeszali go ze wszystkiego, boć to były bądź co bądź „rządy własne", a nie zaborców niemieckich, francuskich lub hiszpańskich. Mamy przecież poemat Ercola Strozzi o Cezarze Borgii, jako o mężu opatrznościowym do wskrzeszenia... cesarstwa rzymskiego.[1] Domniemanemu przyszłemu zbawcy Włoch wolno było wszystko, byle istniał, byle był! Wybitni mężowie pokrywali często zbrodnie księcia-kondotiera, a silne charaktery, umysły tęgie i serca wielkie szły często w ich służbę; ludzie dobrzy w służbie zła, bo pod hasłem dobra publicznego. I pokazało się, jako książęta ci byli zgoła obojętni dla sprawy włoskiej, którą tylko wyzyskiwali dla sprawy własnej. Po pewnym czasie system żołdacko-książęcy wydawał się stanem naturalnym, a owi ludzie dobrej woli stali się już niepotrzebni; wystąpiły rzesze karierowiczów, ciągnących zyski z rządów, opartych na przemocy wojskowej. Rządy zaś owe były tego rodzaju, iż ogółowi stało się obojętne, kto go gniecie, swój czy obcy. Wymagania tych władców, pretensjonalność i wysoki stopień rozumienia o sobie charakteryzuje Ariosto w te słowa: „Panu ani wtedy nawet się nie sprzeciwiać, kiedy utrzymuje, że o północy widział słońce na niebie, a gwiazdy wśród dnia". Toteż nabył Ariosto przekonania takiego: „Książęta wkładają Włochom jarzmo również ciężkie, jak obcy barbarzyńcy. Wszystko jedno zresztą, kto nas uciska. Tak samo źle być sługą króla francuskiego, jak i włoskiego księcia".[2] A gdy ogół przesiąkł taką goryczą, stało się, iż nowe

[1] Kazimierz Chłędowski, *Dwór w Ferrarze*. Wyd. drugie. Lwów 1909 s. 193.

[2] Tamże s. 216, 210.

najazdy odrąbały większą połowę Włoch — bez protestu ludności.

Na miejscu zapomnianego ideału zjednoczenia wyrósł ideał legitymizmu dynastów i „zbrodnią stanu" było by dążyć do zjednoczenia wbrew książętom, wbrew panom włoskim i niewłoskim, wzajemnie się ubezpieczającym. Zresztą siły zbrojne książąt „własnych" składały się potem przeważnie z cudzoziemskich zaciągów, dla większej pewności. A kto miał swoje własne wojsko i szczęście, mógł sobie na półwyspie wykroić państwo. Włochy stały się dla Europy pojęciem geograficznym, a w narodowość włoską nikt nie wierzył. Dzięki kondotierom Włochy utraciły niepodległość na całe wieki, rozdrapane przez władców obcych i „swoich".

Obok politycznych objawiły się skutki moralne. Zbrodniczość, ustaliwszy się u góry (jako „instrument rządów"), spopularyzowała się i przeszła na ogół, według zasady, że przykład idzie z góry. Trucizna i sztylet wytworzyły osobne zawody, z których „il brigante" nie był jeszcze najgorszym. Zbyt długo rządzono we Włoszech po skrytobójczemu, iżby człowiekowi „prywatnemu" nie miało się zachcieć poprawić sobie losu tą samą drogą, jaką władca jego doszedł do tronu, a potomkowie utrzymywali się przy władzy. Z terroru władców i ich zbirów w służbie „politycznej" narodził się, jako potomstwo całkiem prawe, terror zbirów, nie poszukujących już służby u książąt, działających na własny rachunek. Przez przeszło sto lat był zorganizowany bandytyzm plagą i hańbą Włoch. A gdzież jego zawiązki, jeśli nie około tronów kondotierów? Skąd ta nauka zbójectwa i skąd spopularyzowanie go takie, iż jeszcze za naszych czasów Crispi potykał się na Sycylii o opór całej ludności, sprzyjającej bandytom? Pierwszymi bandytami byli panujący włoscy w dobie renesansu. Skończyło się na tym, że tysiące Włochów próbowało kondotierstwa na małą skalę, jako opryszki przydrożne, a gdy się powiodło, jako władcy powiatowi, nakładający stałe haracze na okoliczne miasteczka i folwarki.

Zbawieniem dla Włochów stała się literatura i sztuka,

bo inaczej byliby do reszty znikczemnieli. Z literatury też wyszły potem hasła odrodzeńcze, a zaczęło się od tego, iż ludzie wyższej miary wycofywali się z dworów książęcych. Organizowała się opozycja, w każdym z państw włoskich „antypaństwowa", domagająca się, żeby panujący byli posłuszni woli narodu. Sprowadził też odrodzenie Włoch nie żaden nowy „makiawelczyk" (chociaż były ich setki), lecz człowiek uczciwy, Cavour, a narzędziem odrodzenia stał się dom sabaudzki, nie z kondotierów się wywodzący.

Bezetyczność państwowa doprowadziła tymczasem do charakterystycznego pojmowania polityki, jako sztuki dochodzenia do władzy. Tłumaczono wprawdzie, że to dla dobra publicznego, żeby wykonać pewien program; ale ten sam wzgląd kazał się pilnować, żeby władzy nie utracić. W praktyce wyszło to na to, iż celem rządu jest utrzymać się przy rządach—i nic więcej. A żądza władzy jest straszliwa, podobna do żądzy grosza u sknery; jest to namiętność ujemna. Ujął to jeszcze przed 70 laty Janet, zaliczając do złych instynktów zamiłowanie do panowania, powodowane samym tylko upodobaniem, chętką, a pozbawione altruizmu. Piętnował pochlebczość i niewolnicze posłuszeństwo. Piorunował na władzę, która „widzi w ludziach tylko żywe instrumenty", i stwierdzał, że taka państwowość „poniża człowieka, osłabia zdolności, gasi zapał, zżera ducha", a opozycję przeciw niej uważał za dowód „wielkości duszy".[1] Pisane we Francji w r. 1863.

Czy nie przypominał się uczonemu francuskiemu Napoleon I? „Szczęściarz", który jednak bądź co bądź zdobył wszystko własnym talentem, chociaż... korzystając niemało z bezetyczności? Ten mógł sobie pozwalać na to, żeby pociągać za ucho dygnitarzy ze swego otoczenia, jakżeż więc mógł nie odczuwać dla nich wzgardy? Ależ—bo „Davoust określił swoje i Marata przywiązanie do cesarza w taki sposób: Gdyby cesarz rzekł do nas: polityka moja wymaga zburzenia Paryża, przy czym ani jedna osoba nie śmie wyjść cało — pewny je-

[1] Paul Janet, *Philosophie du bonheur*. Paris 1863 s. 231, 232.

stem, że Marat dochowałby tajemnicy, zdradzając ją tylko przed swą rodziną, by ją ocalić — ja zaś nie zwierzyłbym się nikomu i nie oszczędzałbym własnej żony ni własnych dzieci".[1] A był Davoust dobrym mężem i dobrym ojcem, znakomitym żołnierzem i niepospolitym wodzem zwycięskim — ale politycznie i psychologicznie zarazem z tym wszystkim prostym zbirem, opłacanym karierą.

Im mniej rząd posiada związku z ideałami społeczeństwa, tym bardziej drży o władzę i tym bardziej trzyma społeczeństwo pod nadzorem; szpieguje się bez końca, a rządziciele pławią się w donosach. Wytwarza się z nich kasta, a wszyscy ludzie dzielą się na „swoich" i „nieswoich", których najlepiej było by wytępić; państwowość cała staje się przy tym coraz bardziej wścibską i kąśliwą. Tak być musi wszędzie, gdzie celem rządów jest utrzymać się przy rządach.

Zacytujmy i nowego autora: „Komunał to odwieczny, lecz zarazem i odwieczna prawda, że w świetle rozwija się cnota, a w mroku występek. W społeczeństwie pełnym prawnych zakamarków, w których nikt dobrze nie wie, co do niego należy i kto za co odpowiada, anonimowe ręce wykonują anonimowe zbrodnie".[2] Ależ to jest urąganiem całej cywilizacji i etyce łacińskiej!

Obecnie już całkiem widocznie grozi Europie rozkład, i to ogólny rozkład w mieszance cywilizacyjnej. Cudaczne zapatrywanie, jakoby prawo starczyło społeczeństwu za całą więź, nie lęgnie się w żadnym dziale cywilizacji łacińskiej. Formułki prawnicze zamiast sumienia, formułki zdane na samowolę każdorazowej władzy — toć to wyraźny bizantynizm. Oto etatystyczna cywilizacja bizantyńska wkracza ponownie na teren zachodni, i to raźnie od traktatu wersalskiego.[3] Olbrzy-

---

[1] Gustave Le Bon, *Psychologia tłumu*. Autoryzowany przekład z 36 wyd. francuskiego Bolesława Kaprockiego. Lwów 1930 s. 119, 120, 123.

[2] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. Warszawa 1931 s. 155.

[3] Stwierdziłem to przed laty 16 w *Polskim Logos i Ethos*. Poznań 1921.

mieją też wpływy intelektualne cywilizacji żydowskiej. U Żydów prawo jest wszystkim. Najwięksi uczeni żydowscy: Majmonides, Majmon Salomon, Mendelson, Lazarus, Philipsohn i wielu innych stwierdzają, jako judaizm nie jest religią objawioną, lecz objawionym prawem. Talmud dlatego przyjął się i wszedł w krew żydostwa, bo jest wyłącznie prawem, a przewiduje wszystko, co tylko przewidzieć zdoła wyobraźnia prawowiernego Żyda, określając wszystko do najdrobniejszych szczegółów nakazami i zakazami.

Wszelkie normy, prawne czy etyczne, muszą w danym miejscu i w danym czasie wywodzić się z tej samej cywilizacji, albowiem nie można być równocześnie cywilizowanym na dwa sposoby (tym mniej na kilka sposobów). Ponieważ zaś we współżyciu z ludźmi obowiązuje nie sama tylko dobra wola, lecz — koniecznie — pożyteczność, a ludzie z rozmaitych cywilizacyj stają się niezdatni do współpracownictwa w tym samym zrzeszeniu, a zatem z prac życia zbiorowego w Europie coraz mniej pożytku, a normalna duchowa przemiana sił staje się coraz mniej możliwą i stąd stagnacja to tu, to ówdzie, a coraz częściej się objawiająca i coraz większe zagarniająca dziedziny. Kontynentowi europejskiemu grozi stan acywilizacyjny, i gdzież w nim będzie miejsce na etykę?

Wszystkie słupy cywilizacji łacińskiej, od jej klasycznych fundamentów, od Platona poczynając, oświadczały się za oparciem prawa o etykę, za cel państwa uważając, by uprawiało moralność w zorganizowanej zbiorowości, by było sprzężeniem etyki z polityką. Longum esset enumerare.[1] Katolicyzm trzyma się krótkiego i węzłowatego oświadczenia u św. Augustyna

---

[1] Hans Arnim, *Die politischen Theorien des Altertums.* Wien 1910 s. 28; Z. Daszyńska-Golińska, *O rękopisie Hoene-Wrońskiego.* Archiwum do historii filozofii w Polsce. Tom I, część 1. Wyd. Ak. Umiejętności. Kraków; Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym.* Przełożyła J. Rutkowska. Poznań 1926 s. 17, 24, 26; tenże, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.* Troisième édition revue, remaniée et considerablement augmentée. Paris 1887. T. I. s. 96, 119, 259—161.

(De Civ. D. IV, 4): Quid sint regna remota iusticia, nisi magna latrocinia? Utkwiła również w pamięci wieków jędrna formuła synodu toledańskiego z VII wieku: Rex eris, si recte facis; si autem non facis, non eris. Nie kto inny jak Comte przyznał Kościołowi zasługę, że nakładał na politykę więzy moralności i uważał to za największą zdobycz wieków średnich. Wiadomo, że Polska nie była jedynym krajem, głoszącym tezę de non praestanda oboedientia, a najgorliwszy zwolennik silnej władzy nie pojmował jej inaczej, jak ograniczonej prawami moralnymi. Sam Skarga zastrzegał się z całych sił: „Nie taką monarchię chwalimy, jaka jest u Turków, Tatarów i Moskwy, która ma bezprawne panowanie, ale taką, która sprawiedliwymi prawy i radą mądrą podparta jest i moc swoją ustawami pobożnemi umiarkowaną i określoną ma". A Guizot pisał przed przeszło stu laty: „Jakąkolwiek rolę odgrywa siła w społeczeństwach ludzkich, nie ona nimi rządzi, nie ona rozstrzyga o ich losach; od tego są idee" — i wymagał od „systemów filozofii politycznej", by badać, „komu przysługuje prawo do rządów".[1]

Prąd przeciwny zaczyna się dopiero od r. 1535, gdy w osiem lat po śmierci Machiavella wyciągnięto jego rękopis i wydano drukiem Il Principe, książkę nazwaną podręcznikiem tyrannii. Zasadniczo oddzielił jednak politykę od moralności dopiero Kasper Schoppe (Scioppius, 1576—1649) w swym dziele Poedia politices; zakonkludował, że wystarcza, jeśli polityka nie zachwala czegoś widocznie występnego.[2] Uważano to już za maximum licencyj dla państwa. Przez cały wiek XVII widocznie dominowały jeszcze poglądy „toledańskie", skoro Hobbes

---

[1] Franson G. Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain à la revolution francaise.* Bruxelles s. a. s. 63, 64, 216, 218, 225; Stanisław Piotrowski, *Studia socjologiczne*, część I. *Powstanie socjologii, jej zadania, stosunek do polityki i przyszłości.* Warszawa 1917 s. 24.

[2] Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.* T. I. s. 554.

(1588 — 1679) wyrzeka ciężko, że stanowią one „quotidianae voces".[1]

Jednakże w ciągu wieku XIX wzmógł się wielce prąd amoralny, to wszystko, co można by słusznie nazywać ateizmem w polityce. Nie brak teoretyków, rozgrzeszających państwo od tych nawet ograniczeń, które mu nakładał Schoppe. Ale w najskromniejszych podręcznikach katolickich znajdziemy zawsze to samo, że „władza jest czynnikiem moralnym; jako czynnik moralny, powinna pilnować zachowywania praw moralnych".[2] Albowiem „etyka jednostkowa i społeczna stanowi jedną całość. Nie ma osobnej i odrębnej etyki gospodarczej, narodowej, państwowej, międzynarodowej".[3]

Toteż coraz częściej spotyka się pośród uczonych katolickich chęć do wzmocnienia nauki „prawa naturalnego", które jest pomostem pomiędzy etyką a prawem. Ciekawa rzecz, że tendencje te podzielał Petrażycki; przytoczę jego głos, właśnie ponieważ nie z katolickiego pochodzi obozu: „Szereg nieporozumień co do istoty i znaczenia doktryn prawa naturalnego oraz różne inne okoliczności, a w ich liczbie reakcja polityczna po rewolucji francuskiej i obniżenie się ideałów etycznych, wywołały na początku XIX wieku nagły upadek i zanik szkoły prawa naturalnego, i odtąd za jedynie możliwe zadania dla nauki w dziedzinie prawa uznano badanie historyczne i praktyczno-dogmatyczne prawa pozytywnego. Wielkie to i pożałowania godne nieporozumienie historyczne doprowadziło, poza innymi skutkami, do tego, iż prawoznawstwo oraz inne nauki dotyczące ustroju społecznego — nauki o państwie, ekonomia polityczna—pozostały bez zasad i ideałów kierowniczych i bądź to zasklepiły się w drobiazgowych badaniach historycznych i dogmatycznych, bądź też przybrały kierunek płytko utylitarny, „praktyczny" w wulgarnym znaczeniu tego

[1] Paul Barth, *Die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit*, Viertel jahrschrift fuer wissenschaftliche Philosophie, 23-er Jahrgang. Leipzig 1899 s. 80.

[2] Ks. Jan Szymeczko, *Etyka katolicka*. Kraków 1930 s. 120.

[3] X. Antoni Szymański, *Etyka. Wiadomości wstępne*. Lublin 1937 s. 177.

wyrazu, pozbawiony zasad ogólnych, idei i ideałów... Taki kierunek nauk prawnych i państwowych wywiera nieuchronnie zgubny wpływ na politykę ustawodawczą i państwową w ogóle, oraz na wymiar sprawiedliwości, zatruwa i demoralizuje w ogólności życie społeczne i psychikę zbiorową".[1]

Nasuwa się pewne spostrzeżenie. Nie brak wprawdzie polityków, wzruszających ramionami na wspomnienie etyki w życiu politycznym, a jednak ci sami ludzie każą się wychwalać za cnotę i użyją nawet teroru, byle być sławionymi. Najwyżej rozwinęło się to w Korei, gdzie roiło się od pomników stawianych „dobrym urzędnikom".[2] Stwierdza też Bergson, że gdy przepisy etyczne nie bywają zachowywane, on s'arrange pour qu'ils paraissent l'être.[3] Objaw to jałowości zła, klątwa tej jałowości i skutkiem tego rozpaczliwa ucieczka do jakiejś mimikry etycznej. Powstaje bagno zakłamania, o którym pisał Prentise Mulford, że taka „nierzetelność jest imitacją prawdy, jest jej podrabianiem, a więc czymś jeszcze gorszym i szkodliwszym, niż otwarte kłamstwo". A ludzi żyjących z kłamstwa traktuje bez względu na ich stanowisko: „Nie bądź nigdy niewolnikiem motłochu pod żadną jego postacią; ani motłochu ulicznego, ani eleganckiego, ani umysłowego, ani rządzącego motłochu władców".[4]

Tak pisać o władcach? A gdzież postulat silnych rządów? Widocznie na Zachodzie uznaje się tylko rządy opierające się na społeczeństwie, a że mają one być silne, to się tam rozumie samo przez się, i dlatego o tym się nie pisuje. Ale nie propaguje się czci dla siły bez względu na to, co to za siła. Łatwo w tym wpaść w błędne koło, albowiem „instytucja, zawdzięczająca swe powstanie i swe ustalenie demoraliza-

[1] Leon Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy socjologii emocjonalnej.* Tłum. Jerzy Lande. Warszawa 1930 s. 1, 2.

[2] Wacław Sieroszewski, *Korea. Klucz Dalekiego Wschodu.* Warszawa 1905; tenże, *Ol-Sani-Kisan.*

[3] Henryk Bergson, *Les deux surces de la morale et de la religion.* Wyd. 4. Paris 1932 s. 4.

[4] Prentise Mulford, *Moc ducha.* Przeł. Stefan Mnieski. Warszawa 1930 s. 23, 24, 28, 175.

cji ogółu, nie potrafi zniszczyć zła, wskutek którego powstała". Działanie zaś teroru ocenił już św. Augustyn w te słowa: Qui ex timore facit praeceptum, aliter quam debeat facit et ideo iam non facit.[1] Teoria silnych rządów musi tedy uwzględniać rozmaite względy; to tylko w Polsce wymaga się, by ją uznawać bezwzględnie. Od jakich 50 lat cierpimy na istną manię w tej kwestji. Daliśmy w siebie wmówić, że Polska upadła skutkiem słabych rządów (W Szwecji i w Holandji były jeszcze słabsze i gorsze), i z patriotyzmu staliśmy się czcicielami siły... jakiejkolwiek. Miała jednak Polska rządy bardzo silne, mianowicie za Sasów. Wtedy doprawdy rządziła nami (że użyję słów z „Idei Polski" Grabskiego) „poważna siła wykonawcza, przeniknięta duchem bezwzględnego posłuszeństwa", a kto nie posłuchał, szedł pod klucz, a czasem nawet znikał, podziewał się gdzieś. Rząd był tak silny, iż nawet mógł sobie pozwolić na wprowadzenie do kraju obcego wojska. Doprawdy, polska doktryna silnych rządów określa się najlepiej przysłowiem: słyszą, że dzwonią, ale nie wiedzą, w którym kościele. A moralność za Sasów, pod ich silnym rządem?

Etyka cywilizacji łacińskiej obowiązuje nawet najsilniejsze rządy, bo obowiązuje zawsze jednako. Posłuchajmy głosu najkompetentniejszego: „Przyrodzone prawo moralne i dekalog obowiązują państwo w tej samej mierze, co jednostkę i rodzinę... Państwo nie ma więc mocy uprawiania nieetycznych czynów, czyli zło nie staje się moralne i dozwolone przez to, że się go dopuszcza państwo, albo że się je popełnia z ramienia lub na rzecz państwa... Nie ma pod słońcem władzy, której by wolno było nakazywać podwładnym czyny przeciwne dekalogowi... Państwo nie stoi poza etyką, tak jak nie stoi ponad nią... Jeżeli nakazują zło, należy się od ich pełnienia bezwarunkowo uchylać... Katolik nie powinien pod żadnym warunkiem być narzędziem grzechu i krzywdy... Tzw. silne rządy są uzasadnione i dobre, o ile są sprawiedliwe", a „naka-

[1] Leon Halban, *Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach*. Poznań 1930 s. 24, 40.

zem katolickiej karności obywatelskiej jest posłuch dla sprawiedliwych praw i rozporządzeń państwowych".[1]

Bo do panowania sprawiedliwości trzeba przede wszystkim, by rządy były sprawiedliwe. „Ilość przestępstw maleje caeteris paribus, jeżeli przepisy ustaw i zarządzenia władz są zgodne z poczuciem prawnym przeważnej części społeczeństwa... Ilość przestępstw wzrasta, gdy ludność uważa postanowienia ustaw i władz za niesprawiedliwe, za krzywdzące. Wówczas wzrost ilości przestępstw wystawia ujemne świadectwo moralne władcom państwa, w znacznie mniejszym stopniu przestępcom".[2]

Wobec tych roztrząsań przesądzoną już jest z etycznego stanowiska sprawa tzw. omnipotencji państwa. Jeżeli wszystko, co nakażą władcy, ma być uważane za przejaw cnoty, w takim razie ...państwo może się dopuszczać wszystkiego złego. Powstaje całkiem konsekwentnie „wszechmoc" państwa. Szyderska ta łatka nie jest bez kozery. Zapomniano już, jak to taki W. Humboldt mógł był oświadczyć, jako państwo ma się zajmować tylko bezpieczeństwem obywateli na zewnątrz i wewnątrz, a już ani nawet troska o dobrobyt nie należy do niego.[3] Dzisiaj ogół jest święcie przekonany, jako państwo jest od tego, żeby radziło na wszystkie dolegliwości życia, a różnice zdań ograniczają się do tego, kto ma tę wszechwładzę wykonywać i w jakim kierunku. Nie zdają sobie sprawy z tego, że państwo wszechwładne musi być w naszej cywilizacji bezetyczne, a państwowość bezetyczna musi opierać się wyłącznie na przymusie, nie cofając się przed terorem. A jeśli państwo etyki nie uznaje w stosunku do obywateli, jakimż cudem mają się brać u obywateli przymioty etyczne w zachowaniu się względem państwa? Dochodzi też aż do tego, iż dają się słyszeć głosy, jako polityka jest właściwie fałszywą grą. Jakżeż

---

[1] Prymas August Kardynał Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*. Płock 1932 s. 9—11, 28, 30.

[2] Adam Krzyżanowski, *Moralność współczesna*. Kraków 1936 s. 59.

[3] Othmar Spann, *Geselschaftslehre*. 2 wyd. popraw. Leipzig 1923 s. 73.

w takim razie obywatel niepolitykujący ma prowadzić grę uczciwą ze swymi politykami? Toteż w państwie wszechmocnym coraz trudniej o moralność, a za wzorem publicznego poczyna się też życie prywatne rozgrzeszać od etycznego brzemienia.

Przyjrzyjmyż się temu zagadnieniu „praktycznie". Jeśli państwu wolno wszystko, a zatem wolno mu zwalniać się od zobowiązań. Dobra szkoła dla ludności! Niechby to potrwało dłużej, a wszelkie umowy staną się „świstkami papieru" i stosunki między ludźmi staną się niemożliwe stagnacja całego życia społecznego nieuchronna, a zatem rozluźnienie, rozkład społeczeństwa, powrót do stadium społeczności niezróżniczkowanej i nieorganizującej się.

A tymczasem rządziciele są już wszechmocniejszymi od samego Pana Boga. Albowiem Bóg z jedynym wyjątkiem wskrzeszania zmarłych nie odrabia tego, co się już stało; ale dla państwa wszechwładnego to drobnostka. Np. czy zechciałby Pan sprawić, żeby odrobić przebieg wojen perskich i żeby bitwę pod Plateami wygrali byli Persowie, zaczym cała historia Europy i Azji byłaby zmienioną w 2415 lat po stoczeniu owej bitwy?[1] Tak działać umie tylko państwo. Polska iurisprudentia słynąć będzie po wieki z wynalazku ustaw działających wstecz. Ale omnipotencja państwa podoba się mimo wszystko powszechnie, nie tylko polskim republikanom.

Płynie się jednak przeciw wodzie i wszędzie trafiają się uczeni, ratujący „honor domu" łacińskiej Europy. Tym razem stanął na czele niemiecki uczony Otmar Spann, który zanegował w ogóle państwo „nowoczesne". Od tego czasu zamieniło się ono w „totalne", awansując coraz wyżej we wszechmocy. Maritain występuje jednakże już imieniem całej szkoły socjologów i prawników, gdy oświadcza: „W przeciwieństwie do różnych totalnych koncepcyj państwa, jakie obecnie są na porządku dziennym, chodzi nam o pojęcie państwa pluralistycznego, które w swej jedności organicznej obejmuje różnorodność ugrupowań i ustrojów społecznych niepozbawionych wol-

[1] Pomysł Wojciecha Dzieduszyckiego, *Gdyby pod Plateami*...

ności".[1] Ale nikt chyba nie wystawił państwu wszechwładnemu świadectwa dosadniejszego, jak polski uczony Adam Krzyżanowski: „Wszechwładza państwa sama przez się wywiera ujemny wpływ moralny; po wtóre, powoduje następstwa, potęgujące demoralizację, której źródłem przesadne obejmowanie przez państwo coraz to nowych funkcyj. Wszechwładza państwa doprowadza do nadmiernego uszczuplenia jawności urzędowania i prawdomówności przedstawicieli władz".[2] Same dobre przykłady dla „poddanych"!

W ścisłym związku z tym występuje kwestia personalizmu wobec życia publicznego. „Wszelkiego rodzaju totalizm nie godzi się z etyką katolicką, jest z nią sprzeczny, o ile umniejsza lub znosi osobowość ludzką, jej niezależność, wolność i odpowiedzialność".[3] „Połączenie pojęcia godności ludzkiej z miłością bliźniego, czyli indywidualizmu z solidaryzmem rozstrzyga o wartości społecznej chrześcijaństwa".[4] Przeciwko oddawaniu społeczeństwa pod nadzór państwa, przeciw temu, żeby jednostkę poświęcać jakimkolwiek programom społecznym czy państwowym, protestował już Janet.[5] Schuster przypomina, jako państwo ma swe granice przyrodzone i nieusuwalne w prawach indywiduum, których znosić nie można.[6] Albowiem „jednostka ludzka istniała wpierw, niż państwo i posiada swe przyrodzone prawa", woła nasz ksiądz prymas i dodaje: „Nie można pogodzić z prawem przyrodzonym pewnych współczesnych dążeń do zupełnego podporządkowania obywateli celom państwowym, do wyznaczania obywatelom jakiejś służebnej roli i do rozciągania zwierzchnictwa państwowego na wszystkie dziedziny życia. Regulowanie każdego ruchu obywateli, wtłaczanie w przepisy państwa każdego ich

---

[1] Jakób Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*. Lublin 1936 s. 33.

[2] Adam Krzyżanowski, *Moralność współczesna*. s. 59.

[3] X. Antoni Szymański, *Etyka. Wiadomości wstępne*. Lublin 1937 s. 143.

[4] Leon Halban, *Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach*. s. 51.

[5] Paul Janet, *Philosophie de bonheur*. s. 374, 375.

[6] Joh. B. Schuster, S. J., *Der unbedingte Wert des Sittlichen*. s. 52.

czynu, mechanizowanie obywateli w jakiejś globalnej i bezimiennej masie sprzeczne jest z godnością człowieka i z interesem państwa, bo zabija w obywatelach zdrowe poczucie państwowe... Państwo nie jest antytezą jednostki, lecz uzupełnieniem jej prywatnego bytu".[1] Innemi słowy: „Obywatele nie są własnością państwa, lecz łączą się w państwo, by sobie ułatwić życie".[2]

Te spostrzeżenia starczą, żeby nabyć przekonania, jako rozróżnianie cywilizacyj nie jest teoretyczną tylko łamigłówką, ale posiada bardzo a bardzo wielkie znaczenie praktyczne. Wątpliwości owe co do stosunku państwa do narodu, które zżerają siłę twórczą Europy i zagważdżają możliwości kulturalne, które legły paraliżem na wszelkiej przedsiębiorczości ku rozwojowi cywilizacji łacińskiej — powstały wszystkie nie skądinąd, jak tylko ze współczesnej nam mieszanki cywilizacyjnej.

Obok tej ogólnej zachodzi jeszcze pewna przyczyna specjalna: jest nią brak orientacji w zagadnieniu organizmu a mechanizmu. Pomijając filozoficzno-przyrodnicze roztrząsanie, ustawmy sobie to zagadnienie na płaszczyźnie historycznej, a zgodzimy się uważać za organiczne to, co powstaje i rozwija się historyczno-ewolucyjnie; za mechanizm zaś wszystko, co jest genezy sztucznej. Podział taki pokrywa się najzupełniej z aposterioryzmem i aprioryzmem; aprioryzm wydawać może tylko mechanizmy.

Takim to największym mechanikiem był Konfucjusz. Tryumfował z podniesienia moralności płciowej, gdy skutkiem odpowiedniego nakazu mężczyźni chodzili inną stroną ulicy, a kobiety inną. Mawiał: „Gdybym posiadał władzę królewską, nie potrzebowałbym więcej jak jednego pokolenia, żeby zapanowała wszędzie cnota". Objeżdżał więc dwory współczesnych sobie monarchów dzielnicowych, a Menucjusz robił później to

---

[1] Pryman August Kardynał Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*. Płock 1932 s. 12, 13.

[2] Ks. Jan Szymeczko, *Etyka katolicka*. Kraków 1930 s. 111.

samo — szukając „ingerencji" po swojej myśli. Za najważniejsze jednak zadania władcy uważał Konfucjusz i po nim olbrzymia większość chińskich mędrców trzy sprawy: baczność na pismo, na kalendarz i ceremonie, czyli zwyczaje towarzyskie. Nie tylko to, lecz nawet muzyka zależała od władzy! Gdy „niebo" zezwoliło komu stać się założycielem nowej dynastji, wydawał odezwę z oznaczeniem, jakiego koloru odtąd będą szaty dworskie i budowle państwowe, tudzież, który dzień ma być odtąd dniem Nowego roku. Uchodziło to i uchodzi dotychczas u komentatorów za „zmianę instytucji", i stosownie do tych nakazów mówiło się, że będzie w Chinach królestwo czarne, białe, czerwone. Wszystko w państwie zależy od właściwego na dany czas „systemu kalendarzowego", a było ich do wyboru trzy. Zazwyczaj następowały one w pewnej ustalonej kolei wraz z całym taborem „instytucyj" czarnych, białych, czerwonych. Przepisana była maść zwierzęcia ofiarnego ofiary składanej niebu przez cesarza, kształt jego rogów — a od trafności doboru mogły zależeć ważne sprawy państwowe — przynajmniej wmawiano to w ogół.[1] Formalistyka nade wszystko, bo państwo uważano za mechanizm, który da się rozmaicie nakręcać, ale nakręcony być musi, i nie widziano innego wyjścia, nie znano innych metod.

Nie tylko Konfucjusz i nie tylko w Chinach poszukiwano monarchy, który by posłuchał filozofa. Z zestawienia takich poszukiwań u rozmaitych ludów można by napisać bardzo interesującą książkę; ta metoda załtawiania spraw publicznych taką najkrótszą drogą trwa już półtrzecia tysiąca lat. Cóż innego robił np. Hoene-Wroński, pukając wciąż do monarchów od Paryża do Petersburga? W Chinach nauczono się wcześnie, jak to właściwie należy robić. Sławny komentarz do księgi Konfucjusza: Wiosna i Jesień, ułożony przez Tong Czong-szu

[1] Kung-fu-tse, *Gespraeche.* XIV, XVI, XVIII; *Confucius et Mencius, Les quatre livres de philosophie morale et polique de la Chine.* s. 11, 26; Kang-Woo, *Les trois théories politiques du Teh'ouen Ts icou, interprétées par Tong Tchong-Chou d'apres les principes de l'école de Kong-Yang.* Paris 1932 s. 64, 137, 142—147.

(175 — mniej więcej 105 przed Chr.) zawierał trochę krytyki przeciw rządzicielom, nawet osobny rozdział o biedzie i rozrzutności. Skazano autora na śmierć, a chociaż go ułaskawiono wkrótce po tym, poskutkowało to, bo nigdy już nie występował z twierdzeniem, jakoby w postępowaniu rządu coś powinno się zmienić,[1] a niepożądane tematy znikły w ogóle z piśmiennictwa chińskiego. Zupełny brak narzekań stanowi w metodzie mechanicznych rządów dowód najlepszy, że nie ma powodów do narzekań i rzecz ubita. Sprawę przykręcono gruntownie.

„Mechanika" ta nie jest nieznaną Europie.

Państwo może być organizmem lub mechanizmem, ale społeczeństwo może być tylko organizmem. Stawać się zaś mechanizmem państwo musi, jeżeli wychyla się ze spólnoty cywilizacyjnej ze społeczeństwem (narodem). Ciężka to klęska dla powszechności, gdy nastanie taki rozłam pomiędzy narodem a państwem. Pomieszanie organizmu a mechanizmu następuje natenczas często i we wszystkich działach życia zbiorowego, a następstwa tego są absurdalne, lecz tragiczne. Organizm a mechanizm wymagają innych metod i odmienne są ich warunki powodzenia; na dobitkę inna jest etyka organizmu, a inna mechanizmu. Toteż mieszanina posiada własności trujące.

Ponieważ moralność rozwija się przez obowiązkowość dobrowolną, tym samym tedy wykwita ona ze społeczeństwa, a nie z państwa, które żadnymi sankcjami etyce nie dopomoże. Jeśli państwo ma być gdzieś mechanizmem, dążyć będzie do wszelkich uproszczeń problemów życia publicznego, gdy tymczasem organizmy, im bardziej rozwinięte, tym mocniej się komplikują. Prawdziwie powiedziano: „Nie doktrynerskie uproszczenie, ale bogactwo form życiowych — to stała dewiza w ustroju narodów".[2] A więc etyka także się kom-

---

[1] Kang-Woo, *Les trois théories politiques* s. 24. Zachodzi widoczna pomyłka druku: prodiges—zamiast: prodigues.

[2] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. Warszawa 1931 s. 187.

plikuje, a mechanizm tego nie znosi. Nie znosi również nigdy żadnych wątpliwości, toteż nakręcany musi być ślepym posłuszeństwem i to jest jedyna u niego cnota, starcząca za całą moralność. Ma mechanizm swoje racje i to niezaprzeczalne; ale są one całkiem inne, niż u organizmów.

Wszystkie rewolucje, od Albigensów poprzez „wielką" francuską aż do bolszewickiej myślały apriorystycznie i działały mechanicznie. Przewrót z góry obmyślany, obmyśla mechanizmy, którymi chce się posługiwać.

Mechanizm nie wytworzy moralności, oświaty ni dobrobytu, a skoro tylko mechanizm państwowy otoczy te składniki siły społecznej swą „opieką", biada im, bo grozi im upadek. Trudno, żeby mechanizm miał rządzić organizmem; znaczy to oddać go mechanizmowi na pastwę. A państwo odbierające społeczeństwu samą możebność ruchu, tzw. „modne" obecnie państwo totalne, tym bardziej musi być mechanizmem.

„Państwo totalne i do totalnego wyraźnie zbliżone wielce ogranicza prawa jednostek. Jedynie postępowanie wynikające z wolnej, nieprzymuszonej woli człowieka, poczuwającego się do odpowiedzialności za swe czyny wobec siebie samego, może mieć wartość moralnie dodatnią lub ujemną. Z chwilą, gdy zasięg przymusu państwowego niepomiernie wzrasta, kurczą się możliwości postępowania moralnie wartościowego, albowiem jest wielce prawdopodobnym, że zasięg dobrowolnego podporządkowania się woli ustawodawcy wzrasta znacznie wolniej. Wartości moralne postępowania niewolników są wysoce problematyczne. Zastąpienie wolności przymusem oznacza moralne obniżenie lotu. Wówczas coraz częściej zachodzą sytuacje, w toku których naruszanie istniejącego porządku prawnego i utartych norm obyczajowości staje sie nakazem sumienia".[1]

Im bardziej mechanistycznie urządzone państwo, tym więcej politykantów, nawet tam, gdzie „robienie polityki" zastrzega sobie jedna tylko osoba. Tysiące rąk pośpieszą do

[1] Adam Krzyżanowski, *Moralność współczesna*. Kraków 1936 s. 55.

pomocy, zwłaszcza, gdy droga prowadzi obok żłobów; rzucą swe zajęcia, warsztaty i sklepy, drogi i mosty, drukarnie i katedry, żeby „pomagać". Ileż sympatii budzi ruch o korporacyjne państwo już dla tego samego, że tam nie ma pola dla zawodowych politykantów; to bowiem, cośmy przywykli nazywać „polityką", schodzi tam na daleki plan, a jest tego nadzwyczaj niewiele. Ma słuszność Spann: „Wo das Leben fest geordnet ist, tritt die politische Arbeit von Anbeginn zurueck".[1]

Szeroki ogół ma wręcz błędne pojęcia o państwie. Dzieli je prawdziwie mechanicznie, a trochę po dziecinnemu, według oznak zewnętrznych, na monarchie i republiki itd. Republika ma niby być synonimem konstytucjonalizmu, a w rzeczywistości może być doskonale despotyczną. Oceniać państwa według ich konstytucyj? Ależ w Anglii jakoś jeszcze nie zdążono jej spisać! Trzeba zerwać z tymi pozorami. Państwa dzielą się według tego, jaką mają państwowość, tj. urządzenia państwowe, a dzielą się na dwa rodzaje zasadnicze: państwa obywatelskie i biurokratyczne. Powiedzmy sobie od razu, że obywatelskie możliwe są tylko przy decentralizacji i samorządzie, a parlamentaryzm z centralizacją, to absurd, który musi doprowadzić do fatalnych następstw. Największym wrogiem państw jest niestosowna państwowość.

Państwowość całą widzi się w przekroju w administracji (stąd waga tego studium dla nauki o cywilizacji). Może ona również być dwojaka: organiczna i mechaniczna. Państwo oparte wyłącznie na przymusie nie zdoła wytworzyć organizmu administracyjnego, musi poprzestać na administracji mechanicznej, ażeby była częścią jego własnego mechanizmu. Ta administracja mechaniczna zowie się biurokracją. Biurokracja ma zaś to do siebie, że nie dostrzega nigdy człowieka, a gdy go wyjątkowo dostrzeże, uważa go za coś bezwartościowego, gdyż dla niej istnieją tylko papierki międzykancelaryjne. Ruch tych papierków nazywa się administracją,

[1] Othmar Spann, *Der wahre Staat*. Wyd. 2. Leipzig 1923 s. 301.

a z człowiekiem niech się dzieje co chce! Przez porządek w administracji rozumie się porządek w papierkach, choćby kraj pogrążony był w najstraszliwszym nieporządku. Przez reformę („reorganizację") administracji rozumie się odmianę w sporządzaniu papierków, nie tykając całkiem metody administrowania krajem.

Drugą cechą biurokracji jest ten fakt, że żywi się ona wyłącznie samymi fikcjami. Oni nigdy niczego nie widzą takim, jakim coś jest w rzeczywistości; są doprawdy „jako głuszec, gdy tokuje".

Historia powszechna zna trzy kolebki biurokracji, niezależne całkiem od siebie, każda zupełnie oryginalna: mongolska, bizantyńska i francuska biurokracja, wydoskonalona przez wielką rewolucję i odtąd wciąż jeszcze dokładniej wydoskonalana. Skutki są straszne: francuskie Antylle „w nędzy i opuszczeniu", obok angielskich „tak dostatnich i bogatych". W Indochinach, w Algierze, w Tunisie osadnictwo francuskie nie zajmuje takiego stanowiska, jakie by mu przypadało według stosunków politycznych;[1] ile zaś krajów zamorskich utraciła Francja na rzecz Anglii! W kraju czy w koloniach raz wraz występuje „wspólna cecha administracyjnej apatii".[2] Polski podróżnik ubolewa, że Francuzi „mają takie trudności ze wszystkim, co wymaga organizacji" i wytyka „ogólno-francuską niechęć do ruchu, powietrza i słońca".[3] Jest to dar rewolucji, która zmechanizowała Francję. Najpracowitsze na kontynencie europejskim społeczeństwo, najoszczędniejsze, najinteligentniejsze, wytworzyłoby państwo trzykroć silniejsze, gdyby nie centralizm i biurokracja. A jednak Francuzi doszli w tej sprawie do bowaryzmu: wierzą, że tak jest dobrze i że tak być musi. Np. nawet taki Le Bon zachwala, że zniszczono rodzime życie zbiorowe prowincyj

---

[1] Paweł Bureau, *Rozprzężenie obyczajów*. Studium socjologiczne. Z oryginału francuskiego przeł. M. M. Kraków 1929 s. 171.

[2] Tamże, s. 52.

[3] Jerzy Giżycki, *Biali i Czarni*. Fragmenty kolonialne. Warszawa 1934 s. 320, 326.

historycznych i że wytworzono sztuczne departamenty![1] Cóż się dziwić temu bowaryzmowi, uśmiechniętemu do strzyg wysysających krew narodowi francuskiemu, skoro nawet w Anglii po wojnie przysporzono biurokracji z jej „ustawodawstwem departamentalnym", co atoli prezes angielskiego Sądu Najwyższego nazwał od razu „narodzinami nowego despotyzmu".[2]

Leci cała Europa w czeluście biurokracji, a Ferrero dobrze przestrzegał: „Gdzie państwo znajdzie sobie urzędników w dniu, gdy dopełni się bankructwo klasy średniej? a bankructwo to oznacza w Europie zupełną dezorganizację państwa".[3] Zbliżamy się też do tego. Kryzys bowiem, ów kryzys „powszechny", który Europę miażdży, jest przede wszystkim kryzysem państwowym, państw opartych na niestosownej państwowości.

Niestety, biurokracja bywa z reguły wielce pracowita, ciągle zajęta wynajdywaniem sobie nowych robót. Gdy w państwie zmniejsza się zużycie mięsa, cukru i mydła, konsumpcja papieru wzrasta dzięki urzędom. Musi też przybywać urzędów, bo inaczej porobią się wyłomy we wszechwładzy państwa biurokratycznego. Na czele kroczą bolszewicy. Ciekawe są procentowe zestawienia urzędników w Petersburgu z lat 1912, 1918 i 1920: w stosunku do całej ludności było ich 9,7%, 14 i 25,5%; w Moskwie zaś 9,5%, 19,5, 22,7;[4] teraz zapewne już dwa razy więcej? Rachmanowa powiada, że w Moskwie urzędy są wręcz nieprzeliczone, w każdym domu jakiś urząd.[5] U nas użytek z niepodległości zaczął się od pamiętnej „moraczewszczyzny", i od nastania rządów socjalistycznych datuje

---

[1] Gustave Le Bon, *Psychologia tłumu*. s. 181.

[2] Adam Krzyżanowski, *Moralność współczesna*. s. 26.

[3] Gugielmo Ferrero, *Jedność świata*. Autoryzowany przekład z V. wyd. Stanisł. Dembińskiego. Warszawa 1929 s. 105.

[4] X. Antoni Szymański, *Zagadnienie społeczne*. Wyd. II na nowo opracowane. Lublin 1929 s. 115.

[5] Aleksandra Rachmanowa, *Studenten, Liebe, Tscheka und Tod. Tagebuch einer russischen Studentin*. VII wyd. 21—25 Tausend. Salzburg s. a. (die erste Auflage erschien im October 1931). T. II, s. 89, 191.

się niepowściągnione pomnażanie urzędów, z którym prawdopodobnie nie damy sobie już rady. Póki trwa centralizm, biurokracja musi się „rozbudowywać"; a centralizm być musi, dopóki się uznaje wszechwładzę państwa. Próżne tedy są biadania (francuskie), jako „urzędnicy często stają się wprost udzielnymi władcami w danej dziedzinie życia",[1] próżne, póki się nie załatwi „kryzysu państwa". O centralizmie zaś powiada Spann, że jest „falsch bis ins innerste Mark".[2] Ale nawet ubożuchne państwa wzmacniają centralizm coraz bardziej, chociaż to niesłychanie kosztowne, a decentralizacja z rządami obywatelskimi i administracją organiczną — taka tania!

Ale tu właśnie zaznacza się z całą jaskrawością różnica dwóch systemów. Państwowość obywatelska z administracją stanowiącą ze społeczeństwem jeden organizm, decentralistyczna, pragnie żeby urzędnik wyższego stopnia, samodzielny, zrośnięty był z daną prowincją; a wręcz przeciwnie, państwowość biurokratyczno-centralistyczna nie chce, by między urzędem a ludnością istniały jakiekolwiek stosunki stałe i głębsze; urzędnika przenosi się raz wraz z prowincji do prowincji. Centralizm rządzi bowiem jednakowo wszystkimi prowincjami, czy w Bretanii, czy w Prowansji, czy to u Kaszubów, czy to na Podhalu, czy na Białorusi. Urzędnik wędruje ze swoim paragrafiarstwem administracyjnym, nigdzie żadnej strony kraju na prawdę nie znający. Władza centralna wyobraża sobie jakąś administrację przeciętną dla prowincji przeciętnej — która przecież nigdzie nie istnieje. To jest wyssane z palca, a koczownik administracyjny nigdzie pożytecznym być nie może, bo nie zna nigdzie ni kraju, ni ludzi, ni stosunków, i nigdzie nie jest związany z nikim i z niczym. Ale czyż zmieniłoby się cokolwiek w którymkolwiek z polskich województw, gdyby wojewodowie i starostowie urządzili strajk? Nawet nie dostrzeglibyśmy tego!

---

[1] Gustave Le Bon, *Psychologia tłumu*. Autoryzowany przekład z 36 wyd. franc. Bolesława Kaprockiego. Lwów 1930 s. 180.

[2] Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*. s. 165.

Można (raczej trzeba) stosować i tutaj zasadę: „z owoców poznacie ich". Co się stało z polskim szkolnictwem, wiadomo; ale przytoczę przykład niemniej drastyczny z zakresu przeciwległego. Referent leśny w sejmowej komisji rolnej stwierdza w czerwcu 1936 r., że „w okresach, kiedy ustaw ochronnych nie było, ginęło pod toporem o 20 tysięcy hektarów lasów mniej (rocznie), aniżeli w okresie, kiedy nasza ustawa o ochronie lasów obowiązuje".[1] Powtarzam: Biada wszystkiemu, co się dostanie pod „opiekę" państwowości centralistycznej i biurokratycznej państwa wszechwładnego!

A więc czyż taka państwowość może ocalić Europie jej cywilizację łacińską? czy tedy w dalszej konsekwencji da się w niej i z niej wykrzesać jakikolwiek postęp moralności?

Państwowość wyłącznie przymusowa musi kuć niesłychanie dużo praw. Zaszczepiono już ludności wiarę w cudowną moc prawa pisanego, a jednak coraz częstszymi stają się głosy, wyrażające powątpiewanie, czy to dobrze, że fabrykuje się na wyrost ustawy, setkami rozporządzenia i dekrety, a tysiącami przepisy, instrukcje itp. Oczywiście, że im więcej praw, tym trudniej o prawodawcę odpowiednio rozumnego. Spieszą się rządziciele, żeby cudowną maścią ustaw stosunki „uzdrowić, utrwalić, unormować, zreorganizować" itp. itp. i powstaje imponująca elephantiasis ustawodawcza, nazywająca się zawsze „opieką nad społeczeństwem". A tymczasem „skrajna opieka... w nieskończoność przedłużana, nie wychowuje, lecz przeciwnie, niszczy owoc wychowania; nie rozwija, lecz cofa".[2]

Ile można zdziałać, „reorganizując" wciąż bez końca, niechaj poświadczy dla przykładu taki maluchny odcinek biurokracji, jak wydział personalno-administracyjny urzędników skarbowych. Doczekał się on do wiosny 1936 roku 3.200 okól-

---

[1] Głos Narodu z 12 czerwca 1936.

[2] Leon Halban, *Lichwa w nauce i prawie kościelnym do soboru wiennieńskiego 1311 r.* Lwów 1926 s. 20.

ników.[1] A teraz proszę zrobić rachunek: najpierw obliczyć, jakim ułamkiem jest ów wydział wobec całości państwowości polskiej, i mianownik tego ułamka pomnożyć przez 3.200. Jeszcze należy uwzględnić „poprawkę" ze względu na nowelizacje, bo „nowelizacja ustaw obowiązujących od kilku tygodni jest na porządku dziennym".[2]

Prawodawcy państwa wyposażonego w omnipotencję cierpią na manję przewidywania wszystkiego. Jakby się chcieli popisywać wyobraźnią, starają się wejść myślą we wszystkie, wszystkie możliwości. Opętaństwo to znać na naszych kodeksach i w prawie administracyjnym. Elephantiasis pęcnieje jeszcze bardziej, a sędzia nie o słuszność pyta, tylko o zadośćuczynienie paragrafom; administrator zaś, nie mogąc pomieścić w głowie tych gór paragrafów, załatwia sprawy za pomocą „swobodnego uznania". A z tej „przewidującej" metody skutek bywa zazwyczaj przeciwny zamiarom; trudno przecież posądzać autora ustawy o ochronie lokatorów, żeby był chciał ludzi uczyć handlowania cudzą własnością?

Doprawdy mędrcem okazał się F. Chwalibóg, w którego „Aforyzmach" czytamy: „Prawodawstwo nie zdoła nigdy zaprowadzić raju na ziemi, ale może stworzyć na niej piekło, lub je usunąć". Aż piekło? Widocznie atoli nie ma w tym przesady, skoro mógł odezwać się głos jeszcze ostrzejszy: „Byliż ci rządzący głupi czy źli? lekkomyślniki czy bratobójcy?".[3] Ależ w takim razie gdzież choćby prawo, skoro już nie etyka?

Znamy wszyscy i faktycznie uznajemy pewien stan ex lex, mianowicie: wojna. Obyż to było ograniczone naprawdę do samej wojny! Odkąd atoli za podnietą Prus zapanował powszechny nieustanny militaryzm, istnieją tylko przerwy między wojnami jawnymi, z intencją przygotowania następnej, zawsze postanowionej. Żyjemy w nieprzerwalnym stanie wojennym. Trudno, póki istnieje prusactwo, nie będzie inaczej;

---

[1] Mały Dziennik z 28 maja 1936.

[2] Adam Krzyżanowski, *Moralność współczesna*. s. 30.

[3] Maria Rodziewiczówna, *Gniazdo Białozora*. Poznań 1931 s. 208.

mając w środku między sobą zbója, musimy wszyscy mieć się dobrze na baczności i wyrzec się wszelkiego antymilitaryzmu. Wszystkie nasze budżety i wszystkie sprawy w ogóle przystosowane muszą być tedy nie do pokoju, lecz nawet w czasie pokoju do wojny. Okres niby pokojowy jest po prostu okresem przysposobienia wojskowego; żyje się po to, żeby na najbliższej wojnie dobrze się sprawić. A co się da podsumować pod przygotowania do tej przyszłej wojny, wymyka się nader chętnie z pod prawa, wymyśla sobie przywileje w imię wojny i oto w życie zbiorowe wkracza ex lex, jakby podczas wojny.

Moralność wojenna rzuca nadal swój cień na rozwój wypadków... Państwo wszechwładne, poczęte w atmosferze mentalności i moralności wojennej, które mało się liczy z opinią publiczną, nie waha się pogłębiać rozdźwięku między sprawiedliwością formalną i materialną przez wydawanie ustaw, sprzecznych z poczuciem prawnym społeczeństwa". Albowiem „stosunki ułożyły się w ten sposób, że związki byłych kombatantów, których konieczności wojenne nauczyły stosować często zasadę: cel uświęca środki — i którzy pozostali wierni tej wygodnej praktyce także w czasie pokoju, objęły władzę i rządzą po dziś dzień w wielu państwach. Nieprzebieranie w środkach dojścia do celu jest uzasadnione w pewnej mierze w czasie wojny, ale pod warunkiem znacznego ograniczenia zasięgu tego sposobu działania z chwilą zawarcia pokoju. Postępowanie wbrew tej zasadzie doprowadza do wielce niebezpiecznego posługiwania się metodami wojennymi w czasie pokoju".

„Mentalność i moralność wojenna przetrwały po dziś dzień, ponieważ zwiększenie obowiązków jednostek kosztem ograniczenia ich praw wobec państwa, nieuniknione z chwilą rozpoczęcia kroków wojennych, nie zostało usunięte po zawarciu pokoju... Państwo totalne zrodzone z konieczności wojennych uciska nadal żelazną obręczą uczestników społeczności państwowej... Wytworzył się stan rzeczy wielce podobny do wojennych ograniczeń gospodarczych. Także skarbowość powojenna bardziej przypomina praktyki finansowe wojenne, niż

pokojowe".[1] Na ogół „współczesny układ stosunków nabrał znamion gospodarki wojennej bez wojny".[2]

Wojenne ex lex da się usprawiedliwić i to łatwo; zachodzi konieczność nagląca, gdy chodzi o obronę interesów narodu, zagrożonych z zewnątrz: na ten czas państwo występuje, jako obrona, posługując się w wyjątkowej sytuacji wyjątkowymi przywilejami, które dochodzą aż do zawieszenia nie tylko etyki, lecz nawet prawa — ale zawsze w imię najwyższego działu prawa publicznego, jakim jest obrona państwa. Podczas wojny w kąt wszelkie inne prawo; a zatem prawo publiczne nabiera monopolu prawnego, i to w interpretacji (z konieczności) wojskowej. Wojenne ex lex polega w znacznej części na zawieszeniu prawa prywatnego przez publiczne.

Otóż w tym właśnie mieści się pewna zasadnicza odmienność kręgów prawa prywatnego a publicznego, że mogą rządzić się pojęciami etycznymi zasadniczo przeciwnymi, tak dalece, iż ze stanowiska prawa prywatnego publiczne może wydać się bezetycznym. Przedłużajmy w myśli stan ex lex na czas nieograniczony, a otrzymamy w wyniku nieuchronne zdeptanie wszystkich praw życia normalnego na rzecz prawa wojennego, a więc prawa wyjątkowego. Co ma być wyjątkiem, stanie się regułą — a zatem odwrócenie i wywrócenie wszystkiego.

W ten sposób kontynent europejski zmierza do zniszczenia prawa prywatnego przez bezetyczne prawo państwowe w imię omnipotencji państwa. Słusznie zwrócono uwagę, jako za naszych dni „zaciera się różnica między prawem prywatnym a publicznym, między podatkiem a dobrowolną składką czy ofiarą".[3] Niestety, można już powiedzieć to samo także o innych dziedzinach prawa i życia!

A teraz pomyślmy, że w kraju obarczonym klątwą rozmaitości i rozbieżności cywilizacyj, a zatem przysposobionym

---

[1] Adam Krzyżanowski, dz. cyt. s. 60—62.
[2] Tamże, s. 46.
[3] Tamże, s. 61.

nadzwyczajnie do dwoistości etycznych, zapanuje ex lex na czas dłuższy, dostatecznie długi, by w tym stanie wychowało się nowe pokolenie. Każdy z młodzieży tego pokolenia musiałby doprawdy być obdarzony nadludzką jakąś mocą moralną, by nie ulec wpływowi sił rozkładowych, tkwiących z natury rzeczy w ex lex; a te złe siły działają po skończonej wojnie tym srożej.

Jeżeli się nie ockniemy na czas z tego ujmowania świata doprawdy „do góry nogami", wpadniemy w prawniczy monizm, gorszy bez porównania i stokrotnie dla postępu moralności niebezpieczniejszy od monizmu przyrodniczego.

Ten monizm pojawia się w historii nie po raz pierwszy, lecz przybiera postać dotychczas nieznaną. Może bowiem wchłonięte być prawo publiczne w prywatne, może zachodzić monopol prawa prywatnego tak dalece, iż publiczne o ile w ogóle istnieje, z prywatnego się wywodzi i na prywatnym się opiera. Władca jest właścicielem całego państwa, wszystkich i wszystkiego, a cała ludność znajduje się u niego w niewoli. Może on, o ile jego łaska, dopuścić innych także do własności i do wolności osobistej, lecz jedno i drugie zawsze tylko do odwołania. To właśnie stanowi cechę cywilizacji turańskiej.

Wielce ciekawą jest obserwacja, jak się ta państwowość turańska przyjmowała w Moskiewszczyźnie i na Zalesiu. Księstwa były przedsiębiorstwami osób stanu książęcego, a wojny polegały na tym, żeby jak najwięcej osób na terytorium przeciwnika dostawało się w osobistą zależność od napastnika. Służyło do tego utrzymywanie „zakupów", tj. najmitów pobierających (w rolnictwie i w handlu) z góry wynagrodzenie za pracę na cudzy rachunek, także na rachunek obcego księcia. O takie „zakładniczestwo" powstają najczęściej antagonizmy pomiędzy Nowogrodem W. a Moskwą. Iwan Kaleta wprowadził „zakładniczestwo" pomiędzy osoby stanu książęcego i wszczął obroty handlowe prawami książęcymi. Książę był uprzywilejowanym właścicielem ziemi w swym księstwie, a zwierzchnictwo nad potomkami drużynników utrzymywał nadawaniem używalności „seł" książęcych. Z turańskiej cywi-

lizacji zaczerpnięto zasadę „kormlenia", tj. nadanie urzędnikowi książęcemu prawa, by go sam urząd żywił bezpośrednio. Wszystko to, i inne jeszcze właściwości, z których wyrosło moskiewskie „samowłastie", dokonywało się na zasadach prawa prywatnego, czego wymowne świadectwa we wszystkich trzech redakcjach Ruskiej Prawdy. Daleko też sięgnął już rozwój prawa prywatnego, kiedy jeszcze publicznego na Zalesiu nie było, a budowa państwa Iwana III (1462 — 1503) odbywała się dobitnie tylko na prawie prywatnym, wyolbrzymionym do użytku władcy.[1]

Cywilizacja turańska zmierza do tego, by każdego mieszkańca kraju uważać za osobiście od władcy zawisłego. Prawo prywatne władcy względem ludności staje się prawem publicznym, lecz nie jest ono czymś odrębnym, zasadniczo różnym od prywatnego, lecz tylko prywatnego rozbudową dla interesów władcy.

W zasadzie istnieje w cywilizacji turańskiej monizm prawny.

Dualizm prawny — tj. odrębność prawa prywatnego a publicznego — stanowi natomiast cechę cywilizacji łacińskiej i ta cecha zaciera się właśnie w naszych czasach. U nas monizm ten wyłania się na innej drodze, metodą zrazu przeciwną, ale rezultat byłby taki sam.

Dziś obrońcom cywilizacji łacińskiej wypada bronić nie publicznego już prawa, ale prywatnego, żeby nie było pożarte przez wypaczone wielce prawo publiczne. Gdy bowiem omnipotencja państwa obejmie władzę nad wszystkimi sprawami dotychczasowego prawa prywatnego, pozyszcze zarazem władzę ograniczania go, modyfikowania i suspendowania. W praktyce będzie to pozostawione „swobodnemu uznaniu" każdego urzędnika w przydzielonym mu zakresie. A w teorii? Nie będzie innego wyjścia teoretycznego, jak uznać, że wszystkich i wszystko pozostawia się do swobodnego uznania władcy, któremu nada się prawo dowolnego dysponowania wszystkim i wszystkimi. Wychodzi więc w końcu najzupełniej po turań-

[1] Dzieje Rosji I. s. 292, 344, 345, 351, 352, 354, 372, 373, 437; II. s. 165.

sku na to, że całe państwo i cała ludność stanowią jakby prywatną własność głowy państwa.

Czy tędy droga do postępu moralności w narodach europejskich? Jeżeli nie, a zatem etyka cywilizacji łacińskiej, etyka katolicka, nie leży na linii równoległej z omnipotencją państwa, nie może przeto pogodzić się z żadną z jej konsekwencyj: ani z etatyzmem, ani z biurokracją, ni z elephantiasis ustawodawczą, ni z ex lex w czasie pokoju. Musi natomiast poszukiwać dróg swego rozwoju w decentralizacji, w samorządzie, w państwowości ograniczonych kompetencyj, a zwłaszcza w państwowości szanującej prawo prywatne jednostki i rodziny. Etyka cywilizacji łacińskiej nie może dopuścić do przerostu uprawnień państwa ponad prawo prywatne, właściwe tej cywilizacji. Toteż każde przesunięcie państwowości ku samorządowi i decentralizacji, każdy krok, który by odsuwał państwo od omnipotencji — będzie pomocą do wznowienia postępu moralności.

Państwowość korporacyjna byłaby właśnie oparta na decentralizacji i samorządzie, a zatem przyczyniłaby się przez to samo do ponownego rozwoju moralności.

Bezprawie zmieści się niestety w każdej formie rządów, we wszelkim ustroju państwowym; lecz chodzi o to, gdzie caeteris paribus bezprawie znajdzie trudniejsze dla siebie warunki. Idea korporacyjna napawa nas otuchą pod tym względem—a specjaliści nie zaniechają zapewne rozpatrzeć sprawę bliżej także z tej strony.

Ja zaś zakończę te roztrząsania stosunku etyki a prawa (sumaryczne z konieczności) nawrotem do poruszonej w rozdziale I kwestii o szerzenie etyki indywidualnej. Okazało się ono niewystarczającym i utknęło niemal na jakimś martwym punkcie. Obecnie możemy sobie wyjaśnić to zagadnienie. Utknęło, bo natrafiło na mur bezetyczności w życiu publicznym. Wobec dualizmu prawa w naszej cywilizacji obie dziedziny prawa, prywatne i publiczne, pozostają w nieustannym kontakcie (coraz większym w państwach demokratycznych), we wzajemnym oddziaływaniu na się i we wzajemnej przez

to zawisłości. Nie ma i nie można sobie nawet wyobrazić takiego ruchu etycznego lub bezetycznego w państwie, który by nie wpłynął (i to szybko) na etykę życia prywatnego, dodatnio czy ujemnie. Skoro się to zważy, zrozumie się łatwo, czemu za naszych czasów moralność upadła.

A z tego wniosek, że rzeczywiście postęp moralności nie wiele może się obecnie spodziewać od indywidualnego szerzenia etyki; ten środek jest niemal wyczerpany. W okolicznościach naszej doby możliwy jest postęp moralności tylko przez moralne odrodzenie państwowości. Nastała doba taka, iż wszelka moralność kształtuje się nam w sprawach publicznych, na ich podłożu; moralista musi się tedy nimi nie tylko zajmować, lecz nawet przejmować. Walka z pojęciami prawniczymi państwowości bezetycznej musi trwać bez przerwy, aż się wróci do zasady, że celem prawa jest ubezpieczanie nowych postulatów etycznych, postulatów także względem państwa.

ROZDZIAŁ IX

Zdrowie.

Z całych dotychczasowych naszych rozważań narzuca się spostrzeżenie, jako należy odwrócić radykalnie hierarchię wymogów wykształcenia i wymagać nade wszystko wykształcenia etycznego; kto tego nie posiadł w stopniu wyższym, jakżeż mu przyznać wyższość umysłową? Inteligencja winna celować tym, iżby dostrzegała z daleka kwestię etyczną tam, gdzie nie dowidzi oko powszedniego zjadacza chleba, tudzież w tym, co naturom gruboskórnym wyda się drobiazgiem dla nich niedostrzegalnym, tj. nieodczuwalnym. Etyka kształcona coraz wyżej, rozwijana, uzupełniana, znajdzie coraz więcej pola dla swej realizacji, coraz bardziej stosowana wszędzie i we wszystkim.

Nazwijmy to totalnością etyki. Badać jej stopień należy według kategoryj bytu, bo w ten sposób nie pominiemy żadnego kąta życia i spraw ludzkich. Moralność tkwić musi i w cielesnych i w duchowych objawach bytu, przewijając się między nimi, służąc im już to za podkład, już też za więź idealną. Spróbujmy takiego przeglądu, oczywiście tylko szkicowo, dla przykładu; jakichże bowiem trzeba by foliantów, żeby to móc zrobić choćby tylko średnio-wyczerpująco! Mam otuchę, że może się przyjmie w nauce etyki gałąź o jej postępie; w takim razie dziełko niniejsze będzie uzupełniane i pojawi się ta i owa monografia, roztrząsająca specjalne zagadnienia. Na początek potrzeba przedstawić całość, choćby w drobnym zmniejszeniu.

Rozpatrywać tedy będziemy możliwości postępu według

quincunxa człowieczeństwa, według pięciu kategoryj ziemskiego bytu. Uwzględnić trzeba, jako nader rzadko występuje która z nich w jakiejś wyłączności, lecz wszystkie wikłają się zazwyczaj z sobą. Wszystkie nieustannie wzajemnie zależne od siebie, do tego stopnia, iż nie da się roztrząsać dziedziny którejś z nich, żeby nie zetknąć się z innymi. Gmach życia tak jest ustalony, iż skądkolwiek patrząc, widzi się wszystkie jego części.

Kwestii związków ciała a duszy poświęcono osobny rozdział (IV). Związek zdrowia z kategoriami duchowymi dostrzegł był już Kartezjusz w r. 1637, gdy w „Rozprawie o metodzie" doszedł do wniosku, że przysporzyć ludziom rozumu i zdatności może tylko medycyna, bo przydając zdrowia zwiększy tym samym ich sprawność duchową. Dziś nikt w cywilizacji łacińskiej już nie wątpi, że pielęgnowanie zdrowia stanowi wprost obowiązek etyczny. Ale trzeba do tego rozwoju intelektualnego.

Przy niskim szczeblu oświaty częściej się zdrowiu przeszkadza, niż dopomaga. W r. 1812 zdarzyło się w Katwie pod Kalkutą, że matka i siostra spaliły żywcem trędowatego, żeby dzięki temu otrzymał zdrowe ciało przy najbliższym wcieleniu.[1] O Ainosach wiadomo, że nie używają nigdy wody; myjącego się co rano Bronisława Piłsudskiego uważali za chorego na umyśle. Podobnież Mongołki nie myją nigdy ciała, ani naczyń, ani też nie piorą swej odzieży, nosząc ją bez prania tak długo, aż się zedrze.[2] Arabka zaś nigdy swego dziecka nie myje, ni czesze, ani też nie odgania much od jego oczu: nie wolno też dziecięcia chwalić, bo demon usłyszawszy, że ono piękne, gotów rzucić się na nie, a nawet je zabrać; muchy zaś są pożyteczne, bo one właśnie wypijają z oczu zarazki, a przytem zasłaniają piękne oczka przed demonem.[3]

---

[1] Eduard Westermack, *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe*. Deutsch von Leopold Katscher. Leipzig 1907, t. I. s. 329.

[2] Kamil Giżycki, *Przez Urjanchaj i Mongolię*. Lwów 1922 s. 131.

[3] Zofia Kossak-Szczucka, *Pątniczym szlakiem*. Wrażenia z pielgrzymki. Poznań 1935 s. 55.

Etyki naturalne każą leczyć, choćby tańcami szamanów itp., ale zawsze tylko „swoich", tj. rodowców; żadna z nich nie wzniosła się do dbałości o zdrowie obcych. Etyki sztuczne, tzw. autonomiczne, stając na stanowisku czysto biologistycznym, mają wątpliwości, czy to dobrze, żeby utrzymywać przy życiu, co biologistycznie do życia niezdatne; czy tedy chwalebnie jest organizować publiczne miłosierdzie lecznicze. Najwybitniejszy w Polsce przedstawiciel tzw. monizmu idealistycznego biadał, że „etyka otoczyła nimbem świętości to, co żyje i cierpi, choćby bezużytecznie (res sacra miser)" i że „podtrzymuje nawet istnienie szkodliwości życiowej i społecznej, zawsze przez kult dla żyjącego ciała ludzkiego, pod maską kultu dla duszy ludzkiej". ...„Moralność ludzka sprzysięgła się, aby mnożyć i przedłużać cierpienia pod pozorem ich uchylania, nagromadzić elementy rozkładające się lub rozkładowe pod pozorem naprawienia ich... Nie rozróżnia między przedmiotami swej troskliwości tego, co godne trudów, od tego, co ich niewarte... Ona uważa za „szczytny obowiązek" utrzymanie przy życiu trędowatych, niepoczytalnych paralityków, nieuleczalnie chorych niemowląt i nazywa to pielęgnowaniem, tylko nie wiadomo czego? chyba samego nieszczęścia. Cui bono dzieją się takie potworności?"[1] Cofalibyśmy się tedy do stanowiska Spartan wobec noworodków słabych fizycznie? Tego samego zdania są francuscy półinteligenci na Madagaskarze, którzy niemal dosłownie to samo zarzucali O. Beyzymowi.

Decydując się, żeby zginęło prędzej, co nie jest dość silne fizycznie, ignoruje się ten fakt, że w nikłym ciele może tkwić silny duch (Wyspiański). Chromi i ślepi mają szczytne karty w dziejach kultury (Milton), a nawet złożeni przez długie lata na łożu boleści świecą zasługami (u nas historycy Helcel, Liske, Kalinka pod koniec życia). Chopin był fizycznym „hebesem". To samo zdarzało się największym potentatom czynu, jak np. papież Grzegorz W. i sam nawet św. Paweł!

---

[1] Erazm Majewski, *Nauka o cywilizacji*. T. III. s. 310—313.

Pragniemy, żeby była mens sana in corpore sano, ale nie można tego brać przyczynowo, a często bywa w zdrowym ciele „duch bardzo przyziemny". Kult sprężystego ciała nie może być najwyższym ideałem, boć ciało tylko ducha narzędziem.[1] Któż zresztą nie ma wśród swoich znajomych kogoś, z czyim zdrowiem jest „nieszczególnie", a który odznacza się cennymi przymiotami ku pożytkowi społeczeństwa?

Kler Kościoła katolickiego wydał najstarszych w Europie zachodniej lekarzy, a w każdej kapitule katedralnej była stalla dla kapłana-lekarza, który wpierw studiował teologię, a następnie medycynę. Etyka katolicka potępia narażanie się na choroby. Do zakonów ascetycznych przyjmuje się kandydatów tylko tak zdrowych, iż asceza nie odbierze im zdrowia. Wyjątek robi się tylko dla lekarzy i pielęgniarzy, lecz nie wolno im zaniedbywać profylaktyki ni aseptyki. Każdy zaś ze świątobliwych mężów i niewiast „obsługujących trędowatych" wie, że kiedyś i on się zarazi, lecz mają obowiązek czynić wszystko, co w ich mocy, by ten dzień opóźnić.

Mogą być obowiązki wyższe ponad zdrowie; lecz nigdy utrata zdrowia samoistnego obowiązku stanowić nie może.

Sprawę tę ujął doskonale Biot: „Ponieważ duch nie może nic czynić bez ciała, w które jest wcielony, mamy obowiązek względem ciała, żeby zachowało się w stanie takim, iżby mogło służyć duchowi za dobre narzędzie. Ponieważ nienaruszone ciało jest niezbędne do należytego działania ducha, utrzymanie czy przywrócenie naszego zdrowia staje się dla nas zobowiązaniem względem ducha"... „Całe nasze dostojeństwo pochodzi stąd, że jesteśmy tworem duchowym, mamy więc obowiązek nie robić nic takiego, co mogłoby obniżyć ciało, w którym duch jest wcielony".[2]

Wyprzedzający swe czasy dr Descuret obwieszczał już w r. 1841, jako „żaden przejaw życia ludzkiego nie jest ściśle fizycznym, ni moralnym".[3] Dziś jest to przyjęte powszechnie.

---

[1] X. Antoni Szymański, *Zagadnienie społeczne* s. 417.
[2] René Biot, *Les rélations du physique et du moral.* s. 49—51.
[3] Tamże s. 31.

Ale pamiętajmy, że chodzi tu tylko o przejawy życia, o same przejawy, a nie o sąd o nich. Czyż sąd jakikolwiek może być cielesny? Nie, ta dziedzina pozostaje wyłącznie duchową i pozostanie nią zawsze: nie może być inaczej. A do dziedziny tej należy wielka sprawa odpowiedzialności.

Błędem jest zganiać winę zła na ciało, nieodpowiedzialne niejako, gdy tylko dusza jest odpowiedzialną. Wola ma złu przeciwdziałać, inaczej pogorszy się stan i poprawić się będzie coraz trudniej.[1] Są wprawdzie w kategorii zdrowia działy niezależne od naszej woli, ale są też takie, które wola opanowuje. Umiemy już w znacznym stopniu walczyć z klimatem nawet. A czy odkrycia Pasteura i coraz nowsze triumfy bakteriologii (obecnie pracuje się około skira i trądu) wyjaśni się może determinizmem? Tu działa wola ludzka, wyostrzona intelektem.

Umiano tak pracować już w starożytności. Wiadome są arcydzieła irrygacji w Egipcie i w Mezopotamii, a rzymskie kanalizacji.

Rzymianie nie wiedzieli wprawdzie o roli komarów w szerzeniu zimnicy, ale wiedzieli, że dea febris lubi przebywać nad moczarami. Toteż żeby zwalczać zimnicę, osuszali moczary i mieli cały system kanałów, które pozwalały mieszkać w tych nawet częściach Kampanii rzymskiej, gdzie dziś jeszcze, w skutek szerzenia się zimnicy, człowiek utrzymać się nie może. W czasie wędrówek narodów, częstych bojów i powszechnego zniszczenia, urządzenia kanalizacyjne, nieodnawiane i nieodświeżane, uległy zapuszczeniu, a gdy wodociągi rzymskie, które szły nad ziemią, zepsuto (w V i VI w.), z pozostałych otwartych rur długi czas swobodnie ciekła woda, która tworzyła kałuże i jeziorka. W ten sposób powstały w okolicach Rzymu i dalej warunki jak najpomyślniejsze dla rozwoju komarów i nagminnego szerzenia się ciężkiej choroby. (Wiadomo, że dziś Kampanię oszusza się na nowo).

„Niedawno Roeder w wyczerpującej pracy (Die anthropo-

---

[1] René Biot, dz. cyt. s. 52.

geographische Bedeutung der Malaria, Janus 1930) opisał szczegółowo niszczycielską rolę zimnicy w dziejach ludzkości. Być może, upadek całej kultury hellenistycznej należy przypisać po części szerzeniu się tej epidemii w wielu okolicach, a w każdym razie w związku z epidemiami zimnicy pozostaje zupełny upadek takich miast, jak Efez i Milet, które liczyły niegdyś po 200.000 ludności, a dziś są lichymi mieścinami. W Azji Mniejszej dzisiaj jeszcze obserwować można, jak całe wsie wymierają i wyludniają się wskutek szerzącej sie zimnicy i to co najmniej już po raz trzeci w ciągu dziejów."

„Malaria po dziś dzień przeszkadza na kuli ziemskiej przy wielu robotach kolonizacyjnych, terenowych, górniczych. Doskonałym tego przykładem jest historia kanału panamskiego. Do wielkiego bankructwa tego sławnego na przełomie XIX i XX stulecia przedsiębiorstwa, mającego na celu przekopanie kanału, łączącego ocean Atlantycki z oceanem Spokojnym, przyczyniła się w wysokim stopniu nieumiejętność opanowania malarii, która wszechwładnie szerzyła się na terenie robót ziemnych. Dopiero z chwilą objęcia kierownictwa robót przez Stany Zjednoczone, gdy zwrócono przede wszystkim uwagę na konieczność wytępienia zimnicy, planowa akcja przy pomocy chininy doprowadziła w końcu do opanowania sprawy. Cyfry następujące dają najlepszy obraz osiągniętych wyników; na tysiąc pracowników, zajętych przy kanale panamskim, było w r. 1906 przypadków zimnicy 821, w r. 1911— 184, w r. 1916 r. 17, a w 1926 roku 14. Podobną rolę odegrała tamże żółta febra".[1]

Na Kubie administracja Stanów Zjednoczonych zwalczyła febrę, zalewając powierzchnie wszystkich wód stojących cienką warstwą ropy (żeby wytępić komary). Ileż krain pragnęłoby doznać na jakiś czas okupacji jankesowskiej! Ale w Indjach idzie na marne cała zapobiegliwość administracji angielskiej, bo lud hinduski nie zezwala na stosowanie zabiegów higie-

---

[1] Władysław Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*. s. 140.

nicznych i dezynfekcji, będąc do tego zbyt mało oświeconym, a mając nad sobą nieoświeconych również braminów. Nie dawne czasy, kiedy żandarmeria musiała i u nas wkraczać, ażeby po wsiach przyjęło się szczepienie ospy, aż wreszcie duchowieństwo parafialne, nauczycielstwo i gazetki ludowe zdołały spopularyzować pewne rozdziały medycyny. Analfabetyzm był ostoją chorób, a sztuka czytania najwyższą sojuszniczką zdrowia.

A zatem chodzi po prostu o szczebel i o ilość intelektu w danym kraju.

Polska mieści się tu niestety na szarym końcu. Np. na Zachodzie nie wierzy się w istnienie tyfusu plamistego. Gdy podczas wielkiej wojny lekarz polski (w Sieniawie) zwracał uwagę, że rozwija się u chorego ta choroba, niemieccy jego koledzy śmiali się wprost. U nich zaginęła bowiem już wszelka tradycja lekarska tego tyfusu, a notatki o nim w starszych podręcznikach uważa się za jakieś nieporozumienie. A z początkiem roku 1936 spotkał nas ten zaszczyt, że z Danii zwrócono się do nas z prośbą o dostarczenie mięsa bydlęcego z wąglikiem, bo tam takiego okazu od dawna już nie da się znaleść. A wścieklizna psów? W Krakowie co tydzień zjawia się na innym przedmieściu.[1] Zresztą pełna tego Polska cała. Niemieckie władze z pogranicza śląskiego wyrzekają, że „Polska nasyła wściekliznę." To są rzeczy upokarzające i czyż etyka nie woła wielkim głosem, że trzeba z tym skończyć?

Wola ludzka wkracza zwycięsko nawet w nerwowe choroby. Wiemy, że główna ich przyczyna w bezetyczności życia. „Gdy jedynym celem życia staje się wrażenie, zmysły nadużyte prędko stygną, nerwy ulegają stępieniu. Wrażliwiec staje się znużeńcem, znużeniec staje się znudzeńcem. Nic nie jest w stanie wyprowadzić z apatii śmiertelnie wyczerpanego aparatu czucia".[2] Ale dotyka to przynajmniej również często nie-

[1] Zob. dzienniki krakowskie np. ze stycznia i z lutego 1936, jest to jednak stan stały.

[2] Maria Grossek-Korycka, *O supremacji zła. (Medytacje).* s. 24.

winnych, którzy życie swe regulowali ściśle etyką, lecz padają ofiarą bezetyczności otoczenia (zwłaszcza, gdy są od niego zawiśli). I takim także często zżera się wola. Jednakże „medycyna dokonała już odrodzeń moralnych, które zdawały się niemożliwymi, bo tak dalece chorzy stracili siłę woli".[1] A czyż w oddziaływaniu na etykę nie mieści się najchwalebniejsza część medycyny?

Najtrudniejszą z chorób nerwowych zdaje się być bezsenność, o której jeden z najsłynniejszych swego czasu w całej Europie lekarzy pisze, co następuje: „Bezsenność nie zabija człowieka, o ile on sam się nie zabije; ale bywa najczęstszą przyczyną samobójstwa, gdyż niszczy radość życia i siły, a jak upiór wysysa krew z mózgu i serca. W nocy przypomina wszystko, co człowiek powinien w błogim śnie zapomnieć, a w dzień każe mu zapominać o sprawach, które powinien pamiętać. Z początku ginie pamięć, wkrótce zanika przyjaźń, miłość, poczucie obowiązku i nawet litość. Jedynie rozpacz uczepia się nieszczęsnego statku, kierując go na skały zupełnego zniszczenia. Voltaire miał słuszność, stawiając sen na tym samym poziomie, co nadzieję".[2]

Choroby nerwowe interesują specjalnie Polskę. Albowiem byliśmy najgęstszym ich w Europie skupieniem, co tłumaczono warunkami bytu w niewoli. Odzyskawszy niepodległość, czyśmy się uzdrowili? Zadaję pytanie naszym specjalistom, czy dostrzegają poprawę?

Pozwolę sobie zwrócić uwagę na jedno źródło chorób nerwowych, które nazwałbym miażdżeniem zmysłów.

Sama nauka o zmysłach nie zdążyła jeszcze rozwinąć się. Powtarzamy za starożytnymi, że jest zmysłów pięć, ale nikt już nie wierzy w tę liczbę... Nie tylko zmysł płciowy posiada wszelkie cechy zmysłu i idzie „na szótego", ale raz wraz spotykamy się z wiadomościami o stwierdzeniu ta-

[1] Réné Biot, *Les rélations du physique et du moral*. s. 24.

[2] Axel Munthe, *Księga z San Michele*. Wyd. 2. Autoryzowany przekład Zofii Petersowej. Warszawa 1933 s. 253.

kiego lub owakiego nowego zmysłu (najciekawszy wypadek ze „zmysłem równowagi"). Słusznie zaś powiedziano: „Ile zmysłów, tyle i gałęzi wiedzy".[1] Ileż tedy nowych nauk może jeszcze wytworzyć się w tym dziale dociekań! Zważmyż, że wszystkie zmysły można doskonalić, już to bezpośrednio już też narzędziami. Prześcignęliśmy wszelki „orli wzrok" i wszelkie „kocie oko". Czyż miałoby to być niemożebne, żebyśmy pozyskali np. psi węch? Wiemy, że istnieją promienie pozafioletowe, widzialne (według Lubbocka) mrówkom i małym pchom wodnym (daphnia); istnieje tedy więcej barw, niż ich rozróżnia oko ludzkie.[2] Lecz dodajmy: rozróżnia dzisiaj; jakie możliwości kryje w sobie jutro, któż przewidzieć zdoła?

Ale wracajmy do tego, co nazwałem: miażdżeniem zmysłów.

Zacznijmy od zmysłu lekceważonego (czy słusznie?), od smaku. Nie tak dawne to jeszcze czasy, kiedy „hartowano" dzieci tym sposobem, że zmuszano je do jedzenia potraw nielubianych. Chłopak jadł pod terrorem, ale gdy tego było za dużo, stawał się nerwowcem. Po pewnym czasie miał smak tak zmiażdżony, iż mógł łykać „nie wiedzieć co", ale neurastenia szła za tym w te pędy. „Hart" wyradzał się w brak odczuwania, a ta wada szerzyła się na coraz liczniejsze działy życia, aż wreszcie nie był zdolny odczuwać ludzkiego cierpienia; dla niego zaś cierpieniem nie do zniesienia było wszystko, co utrudniało zachcianki. Neurastenia pozbawia woli, ale ćwiczy w zachciankach.

Gdyby kogoś zmuszać do wchłaniania wstrętnego zapachu, doznałby zmiażdżenia powonienia i po pewnym czasie utraciłby nawet całkiem ten zmysł. Zdarzają się atoli wypadki gorsze; węch zdegenerowany zaczyna odczuwać potrzebę smrodu koło siebie. Choroby tego zmysłu mogą wieść do

---

[1] *Uwagi o chrystianizmie i nauce.* Według Bettexa ułożył Iwanow, przetłumaczył i uzupełnił Józef Tyszkiewicz. Wyd. wznowione. Kraków 1910 s. 175.

[2] Tamże s. 169.

otępienia nerwów. Można śmiało zawołać: strzeżcie się ludzi niemających węchu ni smaku!

Zmysł dotyku popada w dwojakie anormalności: jedni nie mogą dotykać się czegoś, inni zaś „muszą" się czegoś dotykać. Zmysł ten, którego siedzibą cała skóra, nie może się uskarżać na zaniedbanie; opracowany jest medycznie wielostronnie i chroniony prawnie należycie.

Wyjęty natomiast z pod prawa jest zmysł słuchu; ze stanowiska etyki wszystko w tym dziale jest jeszcze do zrobienia. Natrętna muzyka maszynowa z gramofonów i radia wymaga widocznie otwierania okien, a gdy każde okno inną niesie muzykę, miażdżenie słuchu odbywa się popisowo. Niektóre sklepy radiowe posiadają od władz przywilej na robienie hałasu przez cały dzień; gdy radio ma pauzę, nakręca się patefony, a wszystko przy megafonach. Ależ w takim domu i w sąsiednich może wybuchnąć mania samobójcza! Drugim sposobem miażdżenia bliźnim słuchu jest nieograniczone w Polsce prawo psiej swawoli. Można długo chodzić po mieście i nie być pozbawionym szczekania ani na sekundę. W Krakowie, na Salwatorze (kolonia „inteligencji") odbywają się psie produkcje chóralne godzinami całymi; są też popisy nocne, a conocne. Obszczekuje się gromadnie każdego przechodnia; nawet na parapetach okien ustawia się psy, żeby dalej widziały i żeby na każdego nadchodzącego ujadały wcześniej i dłużej. Wszystko wolno! Mogą sobie dzieci dostawać drgawek, starsi być narażeni na przypadłości sercowe, mogą ludzie chcący pracować umysłowo targać nerwy pośród tej głupoty — to wszystko widocznie jest w porządku wobec władz porządkowych i sanitarnych. Ani nawet nie zwróciło to niczyjej uwagi, że zgony nagłe na choroby sercowe przypadają tam dziwnie często. Nie chorować zaś na nerwy, nie cierpieć na bezsenność może tam tylko taki, kto ma nerwy z postronków, a zwoje mózgowe z blachy.

Sławne „komisje do zwalczania hałasów miejskich" specjalizują się wyłącznie do klaksonów. Przy sposobności mo-

żeby powołać jaką inną komisję do badań, czy para benzynowa nie jest trucizną?

Szczęśliwy wzrok, bo można w danym razie zamknąć oko; ale żadna wata nie obroni słuchu od kilkakrotnego w nocy nagłego budzenia.

Ci wszyscy, którzy powodują cokolwiek, co może narażać na choroby nerwowe, są złoczyńcami, a władze, tolerujące takie wybryki, przyczyniają się do degeneracji ludności. Zdrowe nerwy stanowią warunek sprawności życiowej tego i następnego pokolenia. Dzieci neurasteników bywają niezdarami.

Jako antidotum propaguje się sport. O gdybyż nie wyrodniał! Ależ zrobiło się z tego rzemiosło, wcale nie szlachetne, ale intratne. Jakżeż „sport" może być... zawodem? Powszechny u nas przerost sportów sprowadza jednak choroby nerkowe i sercowe u młodzieży. Widocznie nie umiemy się obchodzić ani ze sportami, ani z psami.

Mówiąc o psuciu nerwów, jako o największym niebezpieczeństwie, zagrażającym równowadze ducha, a zatem także zdatności do rozumnych czynów (co jest probierzem wartości społeczeństwa), niesposób pominąć wybryki płciowe.

Płciowość stanowi zaprawę wszelkiego istnienia materialnego na ziemi, a zarazem przyrodzoną siłę organizatorską, skutkiem czego w niektórych swych następstwach może przekroczyć sferę materialną i wywierać wpływ nawet w kategoriach duchowych. Płciowość może się uduchowić, a trzeba to cenić i uważać za najwyższy triumf ducha nad ciałem, jakby przez ducha wziętym do niewoli. Słusznie powiedziano, jako „upadek ideału wielkiej miłości zamknął najbardziej działalną i najpowszechniejszą szkołę uduchowienia".[1] Miłość ta może wznosić się tak wysoko, iż staje się jakby pośrednikiem pomiędzy ciałem a duszą. Nie można zapuszczać się aż do tego, by uważać miłość płciową w samej zasadzie za dobro etyczne; sam ten pociąg płci przeciwnych jest etycznie obojętny (jak wszystkie wyłącznie witalne popędy), ale zależy to

[1] Maria Grossek-Korycka, *O supremacji zła* s. 159.

od ustosunkowania się względem popędu, czy pozostanie on etycznie bezwartościowy, czy też nabierze etycznej wartości.[1] Wolna wola człowieka uwydatnia się i tutaj wolnością do zła; z wielkiej siły organizacyjnej można zrobić czynnik dezorganizacyjny.

Zmysłowość a rozpusta, to wcale nie to samo. Potężna zmysłowość może szybować wysoko ponad rozpustą, nigdy się do niej nie zniżając. A jeżeli w dziedzinie zmysłowej bywają uchybienia, pomnijmyż, jako nawet „Kościół nazywa je grzechami ciała w przeciwstawieniu do nierównie ważniejszych grzechów ducha".[2] Zważmyż, że rozpusty nie ma bez upadku ducha.

Niestety, sztuczne podniety rozpustnicze budzą zmysły często, zanim nastanie dojrzałość. Zbrodnia to tym cięższa, że następstwa jak najlepsze przedślubnej czystości także męskiej stwierdzone są praktycznie i teoretycznie. Bo też wszelkie przewinienia pornograficzne i handlowo-prostytucyjne powinny być karane dziesięć razy srożej, niż obecnie; nasze kodeksy wyglądają pod tym względem doprawdy na protektorów tych nikczemności. Z drugiej zaś strony twierdzi się, jako „wbrew zamiarom natury działają zmysły u współczesnych mężczyzn dłużej, niż seksualne zdolności". A zatem... póki trwają? a mogą trwać długo, boć płodzenie po siedmdziesiątce nie jest wcale rarytasem.

W walce najsłuszniejszej z rozpustą popełnia się dwa błędy. Bardzo to źle i wielce niebezpiecznie, że przez „moralność" rozumie ogół moralność płciową i nic więcej, przechodząc obojętnie około niemoralności bez porównania gorszych. Drugi zaś błąd w tym, że niewłaściwości płciowe insynuuje się wyższym szczeblom cywilizacji — gdy tymczasem u prymitywnych jest jeszcze gorzej. Nawet rodzina swoista zdarza się jeszcze. U ludów Beni Amr i Bischarin, w północnej Abi-

---

[1] Heinrich Rickert, *Philosophie des Lebens*. s. 164.

[2] Maria Grossek-Korycka, *O supremacji zła*. s. 159.

synii włoskiej (notatka z roku 1928) stosunki brata z siostrą są częste.[1] U Oraonów w Indiach żadna narzeczona, wychodząca za mąż, nie jest dziewicą.[2] W Kongo wiarołomna żona dostanie kilka „szturchańców" od męża, a kochanek musi zapłacić odszkodowanie. Albowiem żona uważana jest za własność mężowską i trzeba dać satysfakcję za uszkodzenie cudzej własności. Sąd nad wiarołomną przed naczelnikiem rodowej osady nader uproszczony: „Nikt oskarżonej nie pyta, nikt jej nie broni, gdyż z racji swej płci jest ona przedmiotem, który zawsze do kogoś należy, do ojca, męża lub ich sukcesorów. Jest ona dowodem rzeczowym takim, jakim byłby w podobnym wypadku dzban, tkanina, kura lub koza uprowadzona podstępnie do innej wsi".[3] Podobnież u licznych ludów w rozmaitych stronach świata. W Chinach „przez dwa dni i dwie noce państwo młodzi żyją nie jako legalne małżeństwo, lecz jako kochankowie" i dopiero trzeciego dnia dokonuje się obrządków mających moc prawną.[4] Abortum jedni z prymitywnych uprawiają, inni się tym brzydzą. W Indiach jest to powszechne tak u braministów jako też muzułmanów; tam „prawdziwa obyczajność niemal nieznana". Również w Persji i w Turcji abortus jest powszechnie używany.[5]

Arabowie — ci sami, wypoetyzowani — dostarczają przykładów „wschodniego przywiązania chłopca do chłopca, będącego nieuniknionym skutkiem izolacji kobiet. Takie przykłady często tu prowadzą do męskich miłości, o głębi i sile, niepojętych dla naszych zmysłowych wyobrażeń. Niewinni chłopcy

---

[1] Leo Frobenius, *Das Sterbende Afrika. Die Seele eines Erdteils.* I vollstaendige Auflage. Frankfurt a M. 1928 s. 438.

[2] *Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Voelker der Erde.* von Hugo Obermaier, Ferdinand Birkner, P. Wilhelm Schmidt, Ferd. Hestermann und Theodor Stratman S. O. D. Berlin 1912.—Regensburg 1924. T. III. s. 250.

[3] Antoni Dębczyński, *Dwa lata w Kongo 1925—1927.* Warszawa 1928 s. 70, 71.

[4] Ku-Hung-Ming, *Duch narodu chińskiego.*

[5] Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe.* s. 345, 346.

są bezwstydni i namiętni. Z chwilą, gdy zacznie wchodzić w grę zmysłowość, przechodzą w stadium nieduchowego stosunku i zupełnie małżeńskich wzajemnych zobowiązań". Beduini „marzą całymi tygodniami przed i po swoich rzadkich przeżyciach seksualnych i przepędzają dzielące je dni, drażniąc siebie i słuchaczy rozpustnymi opowiadaniami. Gdyby okoliczności ich życia były pomyślniejsze, byliby niczym innym, jak tylko sensualistami. „Podczas wojny „żonaci mężczyźni kursowali między obozem a żonami i czasami cały klan, zdjęty nudą, udawał się na wypoczynek".[1]

Nie brak tedy na niższych szczeblach zmysłów, ani rozpusty. Nawet organizacyjna siła zmysłu płciowego działa często gorzej, wytwarzając organizacje niższego typu. Przykładem poliandria. Wielka powaga w sprawach etnologii, ks. Schmidt, ma zasługę, że rozróżnił kilka odmian poliandrii. Np. z braci prowadzących wspólne gospodarstwo żeni się najstarszy, lecz wszyscy młodsi korzystają z jego żony. Gdy dojdą do pewnego stopnia zamożności, pojmą osobno własne żony; tak bywa w Tybecie. W Cochinie w południowych Indiach u kasty astrologów Kanyar bracia wędrują za zarobkiem i kolejno przybywają do domu na 2 — 3 tygodni do wspólnej żony. W innej kaście, Nayar, tworzą się takie spółki także nie między braćmi. Tam wytworzyła się dziwna chronologiczna poliandria nałożnicy, należącej kolejno do młodszej braci, podczas gdy najstarszy był ożeniony.[2] Są to wytwory etyki naturalnej, konsekwencje pewnego typu prawa spadkowego. Według naszego języka prawniczego nazwać to można majoratem ze służebnościami na rzecz braci młodszych na całym mieniu, a ponieważ żona stanowi również własność, więc należy także do służebności.[3]

[1] T. E. Lawrence, *Bunt Arabów*. Przekład Janiny Sujkowskiej. Warszawa 1928 s. 44, 106, 126.

[2] *Der Mensch aller Zeifen*. s. 313—315.

[3] Ks. Schmidt przywołuje do wyjaśnienia sprawy matriarchat i patriarchat, mniemając, jako poliandria powstaje ze zmieszania tych dwóch ustrojów. Ja nie uznaję matriarchatu (ni totemizmu) wcale, z czego się wytłumaczyłem w poprzedniej swej książce.

Można by bez końca mnożyć przykłady, wykazujące, że my w Europie nie jesteśmy jednak najgorsi (gdyby etnologia była się rozwinęła wcześniej, Rousseau nie byłby mógł otrzymać nagrody w Dijon). Ostatecznie, wiemy przecież wszyscy, że ani syfilis, ani prostytucja nie są europejskimi „wynalazkami", a geneza ich wcale nie na szczytach cywilizacji. Zresztą syfilis sam się karze i wytępia, bo działa do trzeciego pokolenia, ale też i płodność w trzecim zanika.

Do jakiego stopnia i jak wielkie zachodzą różnice poglądów co do granicy między zmysłowością a rozpustą, znać najbardziej w Stanach Zjednoczonych A. P., gdzie w różnych Stanach znalazły się poglądy biegunowo przeciwne. W Massachusets „każde erotyczne zetknięcie się płci (poza małżeństwem) jest przestępstwem"; „nawet jednorazowa wymiana uczuć najzupełniej prywatna, ulega jako fornication karze aresztu do trzech miesięcy" — gdy tymczasem koedukacja doprowadziła gdzie indziej do związków „niby to przyjacielskich", z czego wylągł się nowy typ małżeństw, legalizowanych przez byłego sędziego z Denver w Colorado, Lindseya,[1] (tzw. małżeństw koleżeńskich), a które spopularyzowały się i w Europie, obszedłszy się bez... legalizowań.

Jak zaś uproszczono sobie „legalizowanie" w Sowietach, powszechnie wiadomo. Ale nie wie się, że przy tej sposobności doprowadzono już chyba naprawdę do końca i szczytu równouprawnienie kobiet. Oto przy rejestracji może żona pozostawić sobie nazwisko panieńskie, a może przybrać mężowskie, lub też nosić nazwiska oba, jako nazwisko podwójne,[2] ma więc trzy drogi do wyboru. Ale na tym nie koniec: mąż może przybrać sobie nazwisko żony, albo podwójne, bo „równe prawa dla wszystkich".[3]

[1] Juliusz Makarewicz, *U S. A. Kartki z podróży po Stanach Zjednoczonych.* Lwów 1928 s. 151, 194, 195.

[2] Wchodzi to „w modę" u Polek!

[3] Aleksandra Rachmanowa, *Studenci, Miłość, Czerezwyczajka i Śmierć.* T. II. s. 73, 74. Informacja z autopsji, z kazania; czy tak było wszędzie? Dodam od siebie, że przybieranie nazwiska od żony, a również nazwiska z racji małżeństwa podwójne (a co się Polkom tak spodobało) pochodzą ze zwyczajów żydowskich.

Zwyczajów w związku z nieobyczajnością pełno. Nie ma w tym nic złego, jeśli we Francji „wśród ludu mąż przed ślubem jeszcze uznaje dziecko swej żony za własne, a po ślubie daje mu swe nazwisko". Gorzej jest, gdy „w wielu nawet mniejszych miastach Francji jest ogólnie przyjęty, że mąż ma prawo po dwóch lub trzech latach małżeńskiego pożycia utrzymywać drugą rodzinę obok swej własnej legalnej". Ale najgorzej z tym że Francja ma za mało dzieci, o czym jest cała obszerna literatura i co osądzano i osądza się należycie i trafnie już od czasów Renana (około 1870). Ależ „państwo udziela osobnikom bezżennym niezliczonych przywilejów". Wreszcie spostrzeżono się, jako rodzina mająca pięciu synów, daje 15 lat służby wojskowej, a tylko 3 lata mająca jednego tylko syna; czyż to sprawiedliwie? Pewien proboszcz bretański stwierdził, jako „ulgi wojskowe nadane w czasie wojny ojcom pięciorga i sześciorga dzieci więcej zdziałały dla podniesienia liczby narodzin w Bretanii, niżeli wszelkie kazania". Ale równocześnie coś z innej kategorii: administracja przymuszała właścicieli domów, „by przyznali ulgi lokatorskie towarzyszce żołnierza". (W Austrii pobierały „towarzyszki" zapomogi wojenne na równi ze ślubnymi małżonkami). Od listopada 1906 r. obowiązuje we Francji przepis, „by akta narodzin były pisane w sposób uniemożliwiający rozpoznanie, czy chodzi o dzieci naturalne, czy też o prawe".

Wszystko to niby w imię natury, a jednak biegnie przeciw naturze, gdyż spostrzeżono prawdziwie, że naturalny sposób załatwienia tej kwestii bywa z reguły tego rodzaju, iż „wolna miłość kończy się zawsze triumfem wolności nad miłością".[1]

Długa to historia długich wyrzekań i namiętnych sporów, znanych dobrze ze wszystkich krajów. A rozsądek zadaje pytanie: czy nie było by tego wszystkiego przynajmniej znacznie

---

[1]) Paweł Bureau, *Rozprzężenie obyczajów.* Studium socjologiczne. Z oryginału francuskiego przełożyła M. M. Kraków 1929 s. 55, 58, 79, 89, 178, 198—202, 216, 220, 248, 256, 302, 308.

mniej, gdyby mężczyźni mogli żenić się młodo? A więc kwestia moralności płciowej byłaby w pewnej mierze kwestią ekonomiczną? Jakżeż wikłają się kategorie bytu!

Obyczajnością stosunków płciowych zajmujemy się zawsze jakby gorliwiej! Jeden powód jest zupełnie słuszny: chodzi o potomstwo. „Nie ma czynu, nie ma takiej myśli, która by nie miała wpływu na jakość nowego życia". To przelanie życia łączy się z nadaniem potomstwu ciała o pewnym stanie zdrowia, co wpływa również na stan właściwości duchowych; patologiczne dziedzictwo ciała nie ogranicza się bowiem do ciała, lecz oddziaływa na ducha.[1] Sprawy te są już zresztą należycie spopularyzowane.

Sam mogę wskazać wieś zamożną, która rozpiwszy się i popadłszy w nierząd płciowy, cała zniknęła, bo jedni poszli w świat z torbami, a drudzy ulegli choróbskom; często to i tamto połączyło się. W ciągu lat 20 cała ziemia przeszła w ręce nowonabywców, zaludnienie zmieniło się do cna. Czy zachodzi jaka przeszkoda, żeby nie uznać tego samego za możliwe dla całego powiatu, okręgu, dla całego nawet kraju, gdyby wszędzie sprawowano się tak, jak w owej wsi? Czy ludność prawosławna Rosji sowieckiej nie jest skazaną przynajmniej w połowie na zagubę? (muzułmanie i niby chrzczeni turańscy poganie okazali się twardszymi, przezorniejszymi i etycznie bardziej wykształconymi).

Ale i bez chorób skazują się na wymarcie ludy o wysokiej cywilizacji, gdy wpadną w błędne koło bezpotomności sztucznej. Błędne koło — bo na każdym kroku, gdzie bądź wymieniono by jakąś korzyść tego „systemu", tej chwili wysuwa się również widmo szkody; lecz gdy rodzice zgodzą się mieć liczne potomstwo, załamują potem ręce, bo nie wiedzą, co z dziećmi począć. Miłe stosunki! Nie łatwo utrzymać się w czystości, gdy każą komu mieszkać w bagnie!

Niektórzy gotowi wzywać państwo o ingerencję, boć np. Francji grozi wyludnienie, a narodowi francuskiemu zanik.

---

[1] René Biot, *Les rélations du physique et du moral*, s. 29, 51.

Stara to już sprawa, od przeszło stu lat traktowana. Baudrillart potępiał jednak wszelką ingerencję państwa w sprawie potomstwa, i zwracał uwagę, jako „prawa przeciw celibatowi nie zaludniły na nowo dawnego imperium rzymskiego".[1] Przedmiot ten wywołał literaturę wprost olbrzymią. Za naszych czasów najszerzej ujęto sprawę i najbardziej wyczerpująco przedstawiono ją w obszernym dziele Pawła Bureau, z którego tu obficie korzystałem. Jest się wprost przygniecionym zawartym u niego materiałem i pod wpływem tej lektury gotowo się przyznać słuszność Bergsonowi, który twierdzi, jako toute notre civilisation est aphrodisiaque. Nie będąc nigdy konsekwentnym, ubolewając nad przeludnieniem Europy, a przewidując podobne przeludnienie całego świata, stawia atoli dylemat: albo racjonalizacja płodności, albo wojna, bo Laissez faire Venus, elle vous ammenera Mars.[2] Lecz słusznie zwrócono uwagę, że Niemcy głodowały przy 34 milionach ludności, a zbogaciły się przy 68 mil.[3]

Biadając nad sztuczną bezpotomnością, przeoczono punkt kardynalny, że liczba urodzin zmniejsza się najpierw i najbardziej wśród inteligencji. Grozi to ogłupianiem społeczeństwa, upadkiem państwa, a czasem nawet zanikiem narodu. Osłabiają się czynniki myśli abstrakcyjnej, a zatem załamuje się oś, na której obraca się wszystko to, czym odróżnia się człowiek od zwierza.

Niestety, sam rozwój intelektu, sama oświata, nie poprawiają doli ludzkiej, jeśli nie towarzyszy im wykształcenie etyczne. Można użyć nauki na złe. Co powiedzieć o tych chemikach amerykańskich, którzy gnijące w kanałach odpadki „restytuują", i wyrabia się z tego konserwy, od których umiera „straszliwy procent dzieci, słabych i starszych", a fabrykanci tacy (miliarderzy) „spokojnie i na zimno sieją co dzień po

---

[1] M. H. Baudrillart, *Philosophie de l'économie politique.* s. 255, 256.

[2] Henryk Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion.* Wyd. 4. Paris 1932 s. 319, 326.

[3] Paweł Bureau, *Rozprzężenie obyczajów.* s. 187.

świecie tysiączne ziarna powolnej a nieomylnej śmierci?"[1] Żaden z tych zbrodniarzy nie jest pozbawiony inteligencji.

Etyczne wykształcenie nie imałoby się zapewne tych głów; ileż jednakże zła popełnia się codziennie, chociaż się nie jest złym człowiekiem, bo okoliczności zło wytworzyły i utrzymują. Np. wynajmowanie mieszkań wilgotnych, ze szczurami i owadami ściennymi? Na to poradzić może tylko akcja zrzeszeń; biurokracja zabagnia te sprawy nawet wtedy, gdy gorąco szczerze pragnie naprawy. A co za „linie regulacyjne" wychodzą z kancelaryj! W ostatnim czasie budownictwo urbanistyczne nauczyło się bądź co bądź wiele od lekarzy — i czy nie było by dobrze, oddać im wprost władzę w wielu a wielu sprawach?

Przyznać też trzeba lekarzom, że pierwsi obmyślili dla siebie etykę zawodową i postawili ją wysoko. Rozwój medycyny staje się z reguły zarazem nowym szczeblem w rozwoju etyki. Zdarzają się atoli zgrzyty. Z przerażeniem dowiadujemy się np. że we Francji zdarza się, że bogatego pacjenta zaraża się nawet umyślnie sztucznie chorobą zakaźną, że się leczenie umyślnie przewleka i chorobę podtrzymuje; że „bogaci Francuzi podobno coraz częściej wyjeżdżają leczyć się do Szwajcarii".[2] Z tego (i nie tylko z tego) widoczne jest że do Francji wtargnęła pomiędzy świat lekarski jakaś cywilizacja obca, stanowczo nie łacińska.

Zachodzi też pewna niekonsekwencja u lekarzy będących zwolennikami monizmu przyrodniczego. Nie będąc przyjaciółmi Kościoła, trzymają się jednak etyki katolickiej, nie odmawiając pomocy nikomu i dążąc zawsze do przedłużania życia, a zatem trzymając się zasady „res sacra miser". Jeżeli taki lekarz chciałby jednak być konsekwentnym? Toteż nie dziwmy się, że powstał prąd do zakładania stowarzyszeń lekarskich katolickich. Nowy dowód, jako nie wystarcza odwoływać się do etyki, lecz trzeba oznaczyć ściśle: jaka etyka, która z wielu etyk?

---

[1] Maria Grossek-Korycka, *O supremacji zła*. s. 118.

[2] Tamże, s. 118.

Tymczasem dożyliśmy istnej „rewolucji" w nauce medycyny. Nowa epoka, nowa medycyna, bo zrodziła się nowa anatomia, fizjologia, podobnież jak nowa chemia, nowa fizyka itd. Prawdopobnie następstwa będą też podobne.

Hormony, trombocyty, erytrocyty, fibroblasty, nendryty, blastula, gastrula, trypsyna, lipaza, neuron, glion; pochewka rdzeniowa, otoczka rdzeniowa itp; a przede wszystkim jednak gruczoły endokrynalne bezprzewodowe — oto szereg nowych znajomości, które trzeba porobić, żeby mieć jakieś pojęcie o własnym ciele, zgodne z dzisiejszym stanem nauki. „Wyniki tych prac można słusznie nazwać przełomowymi, epokowymi. System nerwowy zdetronizowany, albo przynajmniej poddany pod silną kuratelę, a zamiast tkanek, nitek i włókien nerwowych, które miały tworzyć samą istotę organizmu żywego, prym i władzę w organizmie oddajemy jakimś tajemniczym płynom". Pochodzą one z szeregu gruczołów, wydzielających swe ciecze wprost do krwi, bez pośrednictwa jakichkolwiek przewodów. Główne z nich są: tarczykowy, przytarczykowe, przysadka mózgowa, gruczoł szyszkowy, grasica z gruczołem krwi. Wszystkie te „endokryny" zajmują obecnie pierwszy plan w fizjologii i medycynie. Wobec doniosłości samego gruczołu tarczykowego „maleje i blednie znaczenie systemu nerwowego"; dość powiedzieć, że cała krew organizmu przepływa przez niego szesnaście razy. A ponadto „istnieją w organizmie inne jeszcze gruczoły bezprzewodowe, których znaczenie dla życia, jak najnowsze badania wykazały, jest równie doniosłe, a nieraz może jeszcze donioślejsze". Obok tego wybijają się w perspektywie fizjologicznej trzecia i czwarta „kieszeń skrzelowa", z których nabłonka powstają ciała nabłonkowe. Albowiem „olbrzymia a nawet niezbędna jest rola, którą ma do spełnienia w organizmie tych parę drobnych ciałek nabłonkowych, tak drobnych, że istnienie ich przez tyle wieków zupełnie przeoczono".[1]

[1] René Biot, *Les rélations du physique et du moral*. s. 12—19; Ks. Feliks Hortyński T. J., *Z filozofii przyrody*. Kraków 1929 s. 59—61, 67, 111, 112.

Godzi się o tym wszystkim wiedzieć choć z grubsza, gdyż odkrycia te nie mogą nie wywołać następstw w medycynie i w higienie, tj. stać się punktem wyjścia dla nowych metod konserwowania i przywracania zdrowia w licznych wypadkach, od endokrynów bezpośrednio zawisłych. Kto z obowiązku ma mówić o higienie, o utrzymywaniu zdrowia w ogóle, jest obowiązany zapoznać się z zarysem nowych odkryć o warunkach zdrowia i siły żywotnej w człowieku, ażeby nie przedłużać zapatrywań przestarzałych. Mam na myśli oczywiście nie zawodowych higienistów, którzy rad nie potrzebują, a sami najlepiej są pouczeni; lecz chodzi o wcale liczną rzeszę osób, które w zawodach swych pośrednio i o higienę „zawadzić" muszą, a jakżeż ją popularyzować, nie zdając sprawy z układu i warunków żywotności ciała ludzkiego?

Zmieni to oczywiście tylko szczegóły; zasadnicze linie wytyczne obowiązków względem ciała są natury ogólnej i nic się w tym nie zmieniło. Jeżeli zaś wnioski ogólnej treści z nowej medycyny pójdą analogicznymi szlakami, jak w fizyce, w takim razie należy się spodziewać nowej fali religijności, za czym musi kroczyć jeszcze większa łączność nauki tej i zawodu z etyką ściśle określoną, z etyką cywilizacji łacińskiej, katolicką.

Natenczas wysnuwane będą jeszcze śmielej i dalekosiężniej wnioski w zakresie łączności zdrowia fizycznego z moralnym. Moralista mówi: „uważaj, bo jeżeli będziesz trwał w grzechu, popadniesz w chorobę" i wiadomo, że zazwyczaj chory nie wyzdrowieje, jeśli nie nastąpi poprawa moralna.[1] Polski uczony lekarz wypowiedział się o tym w te słowa: „Dla lekarzy płynie stąd głęboka nauka. Jeżeli bowiem wpływ psychiki na ciało może być tak wielki, lekarz powinien zawsze wszelkich starań dokładać, dużo większych, niż ich dziś dokłada zazwyczaj, ażeby nie tylko materialnie wpływać na przebieg choroby, ale także psychicznie. Lekarz, który chce osiągnąć maximum możliwości w uzdrawianiu chorych, powinien

---

[1] René Biot, *Les rélations du physique et du moral*. s. 49, 54.

leczyć równocześnie ciało i duszę; za pośrednictwem ciała powinien wpływać na duszę, a za pośrednictwem duszy powinien wpływać na ciało chorego".[1] Dalej jeszcze idzie uczony francuski, gdyż dochodzi do wniosku, jako lekarz jest współpracownikiem spowiednika.[2]

I znów wyłania się sposobność, żeby stwierdzić jeszcze raz, jako abstrakty kierują materią (co wywodziłem w książce „O wielości cywilizacyj"). Sprawa na pozór ściśle cielesna, zapatrywań na zdrowie i choroby, sięga jednak w głąb aż po subtelności odczuwania stosunku świata przyrodzonego do nadprzyrodzonego.

Cóż ma buddysta sądzić o przedłużaniu życia? Chrześcijański pogląd o tym wyda mu się znęcaniem nad człowiekiem, dążącym do nirwany. Dla niego nawet pozagrobowe życie istnieć może tylko jako kara, jako czas wyznaczony na odpokutowanie we wtórnym i we wszystkich dalszych życiach wznowionych. A żywot pozagrobowy nieziemski i wieczny stanowi dla myśli buddyjskiej najgorszą kaźnię. Kto za ideał ma nirwanę, będzie też inaczej przyjmować namowy do poprawy zdrowotności, niż chrześcijanin, uważający za obowiązek doskonalenie życia ziemskiego. Dla buddysty i braministy—bo w tym są zgodni—życie jest wyłącznie ciężarem, dźwiganym za winy popełnione w poprzednim wcieleniu. A Hindus nie uzna nadto żadnej wskazówki higieny, jeśli nie zmieści się w przepisach normujących kult bóstw.

Jaśniej dla nas okazuje się to na przykładzie bliższym, na bizantynizmie. Ta cywilizacja wykluczyła etykę z życia zbiorowego, a pierwsze zawiązki tego błędu mieszczą się w tym, iż w etyce zlekceważono tam kwestię zdrowia, nie dopuszczając jej całkiem do etyki. Na taki związek spraw nie zwracano dotychczas uwagi. Ponieważ atoli sprawa ta w bizantyni-

---

[1] Władysław Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta.* s. 388.

[2] René Biot, *Les relations du physique et du moral.* s. 23, 24.

zmie pozostaje w związku z zagadnieniem piękna zdrowego ciała ludzkiego i wkracza przez to także w historię malarstwa, odłożę tę cząstkę swych roztrząsań do rozdziału XI, w którym będzie rzecz o sztuce w związku z kwestią postępu moralności. Albowiem wszystko ma związek ze wszystkim.

ROZDZIAŁ X

Dobrobyt.

Przechodzimy do działu par excellence utylitarnego, do spraw materialnego dobrobytu. Gorszyłby się tym Chińczyk. Kiedy następca Konfucjusza, Menutse, rozmawiał z królem, o którym przypuszczał, że uskuteczniać będzie jego mądre i cnotliwe rady, zastrzegł się, że będą rozprawiać wyłącznie o sprawach łaskawości monarszej i sprawiedliwości; w długim wywodzie odrzucał zasadniczo rozmowę o zyskach i dobrobycie.[1]

Każda cywilizacja ma swoje odrębne poglądy na prawo majątkowe, bo to wypływa wprost z faktu, że rozmaitość cywilizacyj wywodzi się z rozmaitości „trójprawa", o czym obszernie pisałem przedtem. Nasza cywilizacja łacińska nie pogodzi się z chińskim ujmowaniem tych spraw, a od materializmu chroni nas postulat współmierności pięciu kategoryj bytu: starania o powiększenie zamożności nie powinny kłócić się z moralnością. Zapewne, nie brak, niestety, łajdaków bogacących się na łajdactwach — ale o ileż większą jest ilość tych, którzy pragną dobrobytu z miłości, dla dobra rodziny, często dla pożytku ogółu, z myślą o jakiej wymarzonej fundacji. Nie przestanę nigdy twierdzić, że liczba dobrych jest bez porównania większą, niż złych, a tylko dobrzy nie są należycie zorganizowani i od dawnego czasu nie są wspomagani przez urządzenia życia publicznego.

---

[1] Confucius et Mencius, *Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine.* Traduit de chinois por. M. G. Pauthier. Paris 1890 s. 222, 223.

Ponieważ wszystkie kategorie bytu zachodzą na siebie bardzo ściśle, a zatem dobrobyt przytyka także w niejednym punkcie do innych kategoryj. Gdybyż tedy dało się urządzić świat tak, iżby nikt nie miał pieniędzy więcej, niż rozumu, podobno nie było by żadnych „kwestyj socjalnych". A jeszcze lepiej, gdyby dobrobyt pozostawał w ścisłym a prostym stosunku do wykształcenia etycznego! Coś z tych marzeń wnika jednakże w rzeczywistość. Tzw. solidność interesu stanowi na Zachodzie podstawę olbrzymiej większości przedsiębiorstw. Caeteris paribus bogaci się bardziej rozumniejszy, a wśród rozumnych uczciwszy, sumienniejszy. Co do tego związku spraw, zgodni są wszyscy; można tu cytować czy to Petrażyckiego, czy też Maritaina. Tamten powiada, jako „niski poziom lub rozkwit ekonomiczny kraju zawisł od charakteru", po czym wyliczywszy szereg potrzebnych przymiotów, kończy zdanie tymi słowy: „Ale dla wychowania takich właściwości charakteru konieczną jest rzeczą, aby wszystkie dziedziny życia społecznego przepoiła zasada praworządności i prawo".[1] Ten zaś powiada całkiem to samo, tylko w formie ogólniejszej, bardziej naukowo: „Tylko czynniki etyczne, biorąc górę nad czynnikami fizycznymi, nadają ustrojowi ekonomicznemu ostateczną strukturę i formę charakterystyczną".[2] Albo jeszcze jędrniej: „Gdy chodzi o ekonomikę, wziętą w całości, nie można jej tworzyć bez etyki i nauk światopoglądowych".[3]

Zdarza się jednak natrafiać na wątpliwości zasadnicze, czy dążenie do zamożności nie jest sprzeczne z duchem chrześcijaństwa, którego najlepszą rzekomo ochronę stanowić ma ubóstwo (nie o zakonach mowa). Argumentację zaś do nadawania ubóstwu przywilejów religijnych czerpie się zazwyczaj z czterech tekstów Ewangelii, a mianowicie:

Pozornie ma zakazywać starań o dobra materialne ustęp z Kazania na Górze. W przedostatniej jego części (Mat. VI 25—34)

---

[1] Leon Petrażycki, *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa.* Warszawa 1918 s. 88.

[2] Jakób Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską.* s. 51.

[3] Ks. Antoni Szymański, *Ekonomika i etyka.* Lublin, 1936 s. 40.

powiedziano: „Nie troskajcie się... co będziecie jedli, ani... czym się okryjecie... Nie kłopoczcie się, mówiąc: co będziemy jedli, albo co będziemy pili, lub czym się przyodziejemy... Nie troszczcie się więc o jutro". Ileż razy zwracali mi na te wersety uwagę ludzie niechętni chrześcijaństwu! Znajomość tych miejsc jest bardzo rozpowszechniona pomiędzy nieprzyjaciółmi Kościoła i bywa wyzyskiwana celem wykazywania, jako chrześcijaństwo dobre do zaświatów, nie może być wyznawane przez ludzi, pragnących działać na ziemi dla dobra ogółu. Nie trzeba atoli posądzać biblistów N. Zakonu, iżby nie byli przestudiowali na wskróś ustępów tej wagi, jak Kazanie na Górze. Od bardzo dawien sprawa jest jasna, a rezultat badań i dochodzeń zebrał ostatni wydawca Nowego Testamentu, ks. Władysław Szczepański T. J., profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego, w komentarzach do swego przekładu, który zatwierdziła i poleciła Stolica Apostolska, i ujął w te słowa: „Chrystus nie zabrania tutaj swym wiernym starania o utrzymanie doczesne siebie i swoich najbliższych, ale pragnie i usilnie poleca, aby człowiek na pierwszym miejscu starał się wiernie służyć P. Bogu i spełniać Jego przykazania, i by w staraniu o dobra doczesne unikał zbytniej, przesadnej troskliwości, która nie ma dość ufności w miłościwą pomoc Boga przy pracy, a nawet przekracza przepisy sprawiedliwości względem drugich". Tak naucza Kościół.

Można też powołać się na cud nakarmienia pięciu tysięcy słuchaczy. Zbawiciel uznał słuszność uwagi, że nie mogą być tak długo bez posiłku; mógł był sprawić, żeby głodu nie odczuwali, słuchając boskich nauk; wybrał atoli inny rodzaj cudu: rozmnożył żywność i nakarmił ich.

Znamienną co do zajmującej nas tu kwestii jest opowieść o namaszczeniu Zbawiciela wonnościami w Betanii przez Marię, siostrę Łazarzową (obszerniej u Jana XII, 1-3), co zgromił Judasz, który rzecze: „Czemu nie sprzedano tego wonnego olejku za trzysta denarów i nie rozdano ubogim"; na co odparł Jezus: „Ubogich zawsze macie wśród siebie, mnie zaś nie zawsze macie" (w tymże przekładzie ks. Szczepańskiego).

Skoro ubogich „macie wśród siebie" (w innych ewangeliach: „z sobą"), a zatem ci, o których mówi tu w drugiej osobie liczby mnogiej, ubogimi nie są według Jego myśli. Owi „wy" są większością, skoro ubodzy znajdują się „z nimi" i „wśród nich"; ci są tedy w mniejszości. Takim jest społeczeństwo normalne. Otrzymamy też określenie, kto jest ubogim. Chodzi o „rozdanie ubogim", bo Judasz do tego zmierza, a zatem o jałmużnę. Ubogim w Ewangelii jest ten, kto pod względem dóbr materialnych znajduje się poniżej przeciętności i to tak dalece, iż nie obejdzie się bez jałmużny. Udzielanie jałmużny jest obowiązkiem, ale gdyby nie było zamożniejszych, od kogóż brać jałmużnę? Nie ma jałmużn bez zamożności, a zatem zamożność jest najzupełniej dozwolona. Otrzymujący jałmużnę są wyjątkiem wśród ogółu, jałmużn nie potrzebującego. Społeczeństwo normalne, chrześcijańskie, składa się tedy w olbrzymiej większości z osób nie potrzebujących niczyjego wsparcia. Kręgi takich osób były w ciepłej Palestynie zapewne z natury stosunków liczniejsze, niż w krajach północnych, a szczebel dostatecznej „zamożności" bardzo niski, z pewnością jeszcze niższy, niż w Polsce. Taki, który nasycony „chlebem świętojańskim", wygrzewał się tam na słońcu i od nikogo niczego nie chciał, u nas musiałby żebrać. Rozmaitą jest tedy granica ubogiego a nieubogiego w rozmaitych krajach; kryterium zaś zawsze jednako określone, bo ogólne: potrzebujący wsparcia, a udzielający go.

Ci, którzy wierzą w uprzywilejowanie ubóstwa jako czysto materialnego ubóstwa wobec porządku nadprzyrodzonego, czyż nie przerażą się konsekwencji, jakoby zbawienie bliższe było takich, którzy pobierają wsparcie? Przeraźliwe nasuwałyby się w takim razie wnioski! Ponieważ ginie sama instytucja jałmużny, gdy większość ludności nie może jej udzielać, a zatem ten właśnie człowiek normalny ma być upośledzonym wobec Boga? Ktoby upierał się przy moralnym pierwszeństwie takiego ubóstwa, musiałby skalę jego podnieść bardzo a bardzo w kierunku zamożności, rozszerzając pojęcie ubóstwa na bardzo wielu takich, którzy jednak nie są całkiem wolni od obowiązku udzie-

lania jałmużny, a więc na takich, których Chrystus Pan jednak do ubogich nie zaliczył.

Odrzucić też musimy próby określania ubóstwa tym, jako ubogim jest każdy, kto utrzymuje się wyłącznie z zarobkowania własną pracą. Taki może być panem milionowym. Amerykańscy miliarderzy pracują z reguły znacznie więcej od robotnika, a nawet u nas zdarza się czasem (niezbyt często), że ktoś ciężką pracą dochrapie się zamożności—i pracować nie przestaje. Dodają więc niektórzy do tej definicji bliższe pracy oznaczenie, mianowicie: „pracą rąk własnych". To już nadaje się do traktowania humorystycznego. Wirtuoz zarabiający koncertami musiałby w takim razie być uważany za uboższego od ulicznego handlarza zapałek, który przecież „rękoma własnymi" nie robi nic.

Doktryna, że należałoby w imię etyki żyć wyłącznie z pracy ręką własną, zajmuje dużo miejsca w dziejach utopii i prób urzeczywistniania ich w praktyce; doszło się aż do tego, że uważano za niegodziwe, żeby jadać coś, co nie stanowi wytworu własnoręcznej pracy. Echa doktryny docierają i za naszych czasów jeszcze tu i ówdzie do rozmarzonych głów wszystkich krajów i raz wraz słyszy się o jakiejś takiej „kolonii", mającej stanowić epokę w etyce, a przez to odrodzić ludzkość. Jest też taka „pustelnia w górach" w cennej artystycznie powieści Sieroszewskiego „Risztau", gdzie bohaterka, Maria, powiada: „Przede wszystkim trzeba poprawę zacząć od siebie, aby nie żyć z cudzej pracy".[1] Utopiści tacy zapominali zawsze, że życie nie składa się z samego jedzenia; żyć z pracy własnej, to nie koniecznie z płodów uprawionych przez siebie samego. Ani się nie spostrzegają na tym, w jak materialistyczny popadli kierunek myśli, podczas gdy pragną być idealistami. Jedzenie ma stanowić treść życia i wyrabiać w nas poglądy etyczne?

Ale mamy jeszcze do naszej sprawy dwa wersety Pisma św. Nowego Testamentu: przypowieść o wielbłądzie i uchu

[1] W wydaniu drugim. Kraków 1911 s. 170.

igielnym—tudzież o ubogich w duchu. Obydwa teksty bywają cytowane nader chętnie.

„Łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igły, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego" (Mat XIX 24). Wyrażenie samo objaśnia wydawca ks. Szczepański tymi słowy: „Zdaje się, że było to przysłowie ludowe owych czasów na wyrażenie rzeczy niemożliwej lub bardzo trudnej". Jakąż tedy zasługę ma bogacz, gdy żyje sprawiedliwie! Oczywiście nie poczytano tu za bogaczy wszystkich tych, którzy nie są ubogimi, którzy żyją bez jałmużny; „bogacz" stoi na drugim biegunie skali dobrobytu, jest z nieubogich najzasobniejszym. Bogaty posiada dóbr doczesnych więcej od zamożnego i od majętnego; gdyby inaczej to rozumieć, wychodziłoby na to, że olbrzymia większość ludzi doznaje przeszkody w tym uchu igielnym. Musimy przyjąć stany pośrednie pomiędzy ubogim a bogatym, bo inaczej dochodzimy do absurdu. A więc przysłowie o uchu igielnym stosować można tylko do najmajętniejszych, do tych niewielu, którzy są bogatymi pośród zamożnych.

W każdym razie wynika z tego, jako bogaty żyjący zbożnie ma zasługę większą, niż ubogi, bo pokonuje trudności znacznie większe.

Jak zaś ma je pokonywać, podaje sposób sam Zbawiciel, pouczając na wstępie Swego Kazania na Górze: „Błogosławieni ubodzy w duchu".

Ubogi w duchu nie musi być nim w materialnej rzeczywistości; może być nim nawet największy bogacz. Być ubogim w duchu — to obowiązek wszystkich szczebli zamożności. Należy duchowo obcować stale z ubóstwem; myślą i uczuciami. Nie wolno panoszyć się majątkiem, nadymać, poniżać ubogiego; dostatków używać umiarkowanie i zgodnie z etyką, nie na nadmiar przyjemności cielesnych; z dostatków korzystać ma duch, należy z nich wykuwać narzędzia ku doskonaleniu siebie i bliźnich. Przede wszystkim zaś powinien nawet najbogatszy umieć być ubogim, potrafić to bez szkody dla swej wartości wewnętrznej. Powinien posiąść tę wartość,

która czyniłaby go wartościowym nawet w razie straty majątku Jeżeli chcemy poznać wartość moralną majętnego, badajmy go i rozważajmy, czym byłby i jakim, gdyby przestał być majętnym; czy zdołałby się utrzymać na tym poziomie duchowym. Widzieliśmy i widzimy jeszcze setki osób pozbawionych nagle bogactw wśród wojny, a żyjących ubogo a godnie, przykładnie.

Pytam każdego, kto miał sposobność zbierać doświadczenia podczas wojny powszechnej; czy przyznać wyższość moralną zubożałym bogaczom, czy ubogim zbogaconym? który rodzaj zasłużył sobie bardziej na szacunek?

Gdyby ubogich obowiązywało prawidło, że mają być bogatymi w duchu, może nie daliby temu rady, gdy tymczasem wielu bogaczy dorasta do tego, iżby być ubogimi w duchu; w zasadach życia nie różnią się od ubogich. Iluż ubogich nie wytrzymałoby próby bogactwa! Któż zdoła wiedzieć, komu łatwiej odbyć metamorfozę dobrobytu bez szkody dla duszy!

Gdyby zamożni nie bywali często ubogimi w duchu, należało by wystąpić przeciw zamożności w imię etyki. W konsekwencji doskonalenie społeczeństw polegałoby na pogrążaniu ich w jak największym ubóstwie. Murzyni afrykańscy stanowiliby ideał moralności publicznej, w Europie zaś Albania wyprzedzałaby nawet Polskę. Chrześcijańskie doskonalenie się polegałoby właśnie na ciągłym ubożeniu. Zamieniać się w żebraków w imię doskonałości? może wstecz do jaskiń troglodyckich?

Nigdzie nie ma błogosławieństwa ubóstwa, jako antytezy bogactwa. Jest tylko błogosławieństwo ubogich w duchu, a ten obowiązek ciąży nie tylko na zamożnych, lecz również na ubogich. Ubogi szemrający całe życie i nie myślący o niczym innym, jak tylko o przymusowym zubożeniu majętnych—tacy ubodzy nie są oczywiście ubogimi w duchu.

Co wszystko zważywszy, niesposób twierdzić, jakoby dążenie do dobrobytu przeciwne było duchowi chrześcijaństwa. Społeczeństwo, które by się składało z samych tylko ludzi zamożnych, mogłoby składać się doskonale z samych najcnot-

liwszych chrześcijan — i to prawdopodobniej, niż gdyby się składało z samych nędzarzy.

Już w tej sprawie „Tromalventa", a to w dwóch wielkich encyklikach, dwóch dalszych od siebie pontyfikatów, „Rerum Novarum" i „Quadragesimo anno": „Dobrze zorganizowane państwo winno zapewnić obywatelom w dostatecznej ilości także dobro materialne i zewnętrzne, „których używanie konieczne jest do praktykowania cnoty" (św. Tomasz, De regimine principum I. c. XV). A wśród tez niniejszego pontyfikatu jest też następująca: „Nic nie wzbrania pomnażania mienia w sposób uczciwy i sprawiedliwy tym, którzy współdziałają w produkcji".[1]

Moraliście nie wolno lekceważyć dobrobytu! Przytoczę tu słowa głośnego moralisty francuskiego: „Ludzie tradycji, obrońcy „czystej moralności", błądzą w tym, iż zbyt często zapoznają znaczenie materialnych czynników, ułatwiających spełnienie obowiązku; a ta ich obojętność dla materialnego dobra ludzi, zamiast przysłużyć się drogiej ich sercu sprawie moralności, staje się właśnie dla tej sprawy zupełnie zgubną. Rzuca ona nawet pewien cień na kaznodziejów, każąc wątpić o ich przenikliwości lub szczerości, bo też w rzeczy samej nie była ona nigdy wyznawaną przez dusze prawdziwe wspaniałomyślne, ani też przez świętych. Źródłem jej jest raczej twardość serca lub lenistwo umysłowe, niżeli szczera troska o obronę zelżonej moralności".[2]

Doszedłszy do pewności, jako zamożność nie jest moralnie niższą od ubóstwa, możemy zadać dalsze pytanie: co lepsze dla rozwoju moralnego społeczeństw, do czego tedy dążyć należy? Jeśli do zubożenia — a więc do coraz większego? W takim razie bolszewizm umoralnia najbardziej i tam najlepsza asekuracja cnót, a Polska znalazła się także na walnej drodze ku doskonałości! Doświadczenie poucza jednakże, że nędza wyżera etykę. Czyż bowiem społeczność złożona z sa-

---

[1] Przekłady ks. Piwowarczyka. 1933 s. 65 i 1935 s. 135.

[2] Paweł Bureau, *Rozprzężenie obyczajów*. s. 220.

mych nędzarzy zdołałaby w ogóle rozwinąć się w społeczeństwo? czy nie zmarnieje i nie przepadnie? Wyginą z chorób zaraźliwych i z głodu, jak wyginęło i ginie dalej obecnie tyle ludów. Utrzymać zdołają się tylko takie zrzeszenia ludzkie, które niezbyt często i niezbyt długo głodują. Stoimy tu wobec prostej kwestii utrzymania życia i przypomnijmyż sobie adagium starożytne: primum vivere, deinde philosophari. Jesteśmy potomkami przodków, którzy zdobyli się niegdyś w protohistorii na jakiś pierwszy krok ku dobrobytowi, bo inaczej nie byłoby nas. Zachodzi vis maior, zmuszająca człowieka pragnąć dobrobytu. Byłoby to jakimś obłędem samobójczym, żeby czynić zabiegi o... pogorszenie bytu. Jeśli zaś ubóstwo celem moralnym życia, w takim razie doprawdy... nie należy zabiegać o zapewnienie przyszłości własnym dzieciom?

Często słyszy się argument, że jest modus in rebus, a „w uganianiu za dobrami ziemskimi nie wykraczać poza miarę tego, co potrzebne". Myśl stara, jak świat. Pisałem o tym indziej i wykazałem skutki na przykładzie z etyki i z prawa majątkowego murzynów afrykańskich. U nas w swoim czasie Jan Kochanowski gromił „niepotrzebne" podłogi i szyby szklanne (w „Satyrze"). Od tego czasu miary „potrzebnego" podniosły się: potrzebna łazienka w mieszkaniu, a ja idąc dalej proponuję zaliczyć do „potrzeb" ogródek przy mieszkaniu. I zapytam: czy w imię moralności trzeba dążyć do tego, by ubyło osób, którym łazienka potrzebna? W jakim kierunku ma być czynne pasterstwo dusz i katolicka praca oświatowa? Mym zdaniem powinna cała Polska składać się z Albigowych i Liskowów, i rozwojowi takiemu nie należy kłaść żadnych granic.

Z naciskiem podnieść tu wypada, jako stwierdzono już, że „każdy stan wydaje na rzeczy zbędne mniej więcej ten sam ułamek swoich dochodów".[1] Jest to istny popęd, bez którego nie byłoby nawet możności postępu materialnego.

[1] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. Warszawa 1931 s. 275. Nie zdaje sobie z tego sprawy Bergson i stąd szereg sądów błędnych, np. w *Les deux sources de la morale et de la religion*. s. 327.

Czyż ośmieliłby się kto podać za warunek moralności, ażeby poprzestawać tylko na zaspokojeniu nieuchronnych konieczności życia, samych tylko, że tak powiem, potrzeb fizjologicznych? żeby chodzić w łapciach, zamiast kamaszków, jadać z glinianych miseczek zamiast talerzy, a oświecać izbę szczapą smolną? a może odziewać się workiem? Nie, to byłoby zwrotem ku troglodytom! Życie cywilizowane zaczyna się dopiero powyżej zaspokojenia potrzeb fizjologicznych, a zadowolenie ze swego położenia materialnego zaczyna się dopiero od wydatku na coś „zbędnego".

Według etyki katolickiej jakość i wysokość tych wydatków ma zależeć od stanu. Dobrze to określono tymi słowy: „W ustroju chrześcijańskim przeciętny człowiek ma cel (ekonomiczny) ściśle określony: chce zapracować tyle, by żyć na stopie swego stanu. Ta „stopa stanu" stanowi współczynnik zdecydowany i nieusuwalny katolickiej etyki ekonomicznej, tak dalece, iż z wysokości samej Stolicy Apostolskiej stwierdzono, co następuje: „Nie żąda się, aby dla wspomożenia innych odmawiać sobie wydatków, które należy i wypada czynić przez wzgląd na zajmowane stanowisko: nikt nie jest obowiązany żyć niestosownie". A „nierówności społeczne są pożyteczne i potrzebne".[1]

Zachodzi zaś niemała trudność, by się utrzymać na stopie swego stanu, gdyż pieniądz traci z czasem na sile kupna i jeśli ktoś po 15 latach ma tyle, ile przedtem, ma już znacznie mniej. Stopniowa regularna dewaluacja stanowi niewzruszone prawo ekonomiczne; dewaluacja przyśpieszona wywołuje ekonomiczne przewroty i rujnuje ludzi uczciwych. „Wolno postępujący spadek pieniądza daje w zasadzie skutki moralne, gdyż znosi duszące działanie odsetek". Ale gospodarz rządny musi też zwiększyć swe dochody odpowiednio do spadku pieniądza. „Chcąc żyć stale na stopie danego stanu, należy mieć dochody, które wyrażone w złocie idą stale w górę.

---

[1] Edward Jaroszyński, *Katolicyzm socjalny*. Kraków 1901. T. II. s. 22, 60.

Ubożeć, to nie znaczy mieć malejące dochody, ale nie nadążać za stopą życiową swego stanu".[1]

Jeżeli tedy wszystko dookoła pocznie drożeć, pragnący „nadążyć" musi myśleć, jakby dochody swe pomnożyć, choć w teorii nie o to chodzi; może natomiast zadowolić się dochodem mniejszym, jeśli życie tanieje. Ale w zasadzie ono nie tanieje nigdy, skoro istnieje pewna stopa dewaluacji, nieuchronna i całkiem normalna. Stąd też pochodzi owo nieustanne rozglądanie się za dochodami u ojców rodzin, u ludzi nawet najskromniejszych i najcichszych.

Cele nasze są oczywiście ponadmaterialne, ale nie obejdą się bez środków materialnych. Nie zbudujesz kościoła, nie zebrawszy na to pieniędzy. Kościół wojujący potrzebuje własnego majątku, inaczej jakżeż ma wypełnić wszystkie swe zadania? Sama piecza nad ubogimi wymaga, żeby byli w parafii zamożni obywatele itd. itd. Rozwój dobrobytu staje się cząstką doskonalenia się, byle dobrobyt ten uważać za narzędzie postępu w duchowych kategoriach bytu. Traktując majątek z tego stanowiska, pozostaniemy ubogimi w duchu.

Postęp moralności wymaga, by szerzyć jak najbardziej to poczucie chrześcijańskie „ubóstwa w duchu"—a wcale nie tego, by odejmować ludziom możności i sposobności do gromadzenia dóbr materialnych. Inaczej skazuje się na zanik wiele uczuć szlachetnych, bo nie znajdą pola dla siebie. Przede wszystkim rozluźniłaby się rodzina. Wszelki zamach na własność osobistą zamienia się w lot na zamach przeciwko rodzinie. Poza systemem własności prywatnej staje się rodzina absurdem. W poprzedniej pracy wykazałem, jako na początku wszelkiej kultury była własność osobista, a nie zbiorowa, i że równoczesną jest geneza prawa familijnego i majątkowego. Nie było by rodziny bez poczucia własności indywidualnej; stwierdził to jeszcze Baudrillart w swej „Filozofii ekonomii politycznej".[2] To samo powiada nam badacz najnowszy:

---

[1] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa* s. 47, 91, 235.
[2] M. H. Baudrillart, *Philosophie de l'économie politique.* s. 249.

„I najbardziej zwarta rodzina rozprzęga się szybko, o ile nie ma oparcia we własności".[1]

Przytacza się setkami charakterystycznych przykładów, do jakiego stopnia pojęcie osobistej własności tkwi w naturze ludzkiej. Zdawałoby się, że trudno będzie powiedzieć w tej materii coś nowego. A jednak! Zdarzyło się to na tle stosunków bolszewickich, z obrzydzenia do wszelakiego komunizmu. W doprowadzonym do nędzy domu zasłużonego lekarza w Kazaniu znaleziono jeszcze w jakiś sposób możność zaopatrywania się w lekturę dawnego typu i jedna z córek czyta powieść angielską. Nadchodzi siostra i przegląda książkę, ale tamta widząc to, wyrywa jej książkę gwałtownie, ze złością i woła w uniesieniu: Ja to czytam! Niechże chociaż to będzie nie wspólne![2] Zepsute, porwane nerwy chciały choćby ułudy własności osobistej!

Ileż stąd nasuwa się wniosków dla prawodawców! A przede wszystkim co do dziedziczenia majątków, co stanowi conditionem sine qua non utrzymania własności prywatnej: „Gdy rodzice umierają, właściciel nie zanika całkowicie, ponieważ pozostają dzieci, w których się rodzice odradzają". A „prawa dziedziczenia wymaga dobro społeczne, mianowicie zarówno zachowanie spokoju w społeczeństwie, jak i utrzymanie natężenia i wydajności pracy na odpowiednim poziomie". Inaczej zresztą musiałyby wszelkie dobra danego pokolenia przejść do fiskusu, co „doprowadziłoby do kolektywizmu i wszystkich jego wad".[3] Chyba, że można by potem... odkupywać od państwa? Państwowy handel nieruchomości! Co za eldorado dla urzędów, którym powierzonoby prawo konfiskaty i łaskawej odsprzedaży! Trzymajmyż się raczej zawczasu tego, że należy znieść całkiem podatek spadkowy od dziedziczenia po rodzicach, po rodzeństwie, po małżonku i po dzieciach.[4] Minimum zaś chrześcijańskiego programu na razie

[1] Adam Doboszyński, dz. cyt. s. 80.
[2] Aleksandra Rachmanowa, dz. cyt. T. II. s. 38.
[3] Ks. Antoni Szymański, *Zagadnienie społeczne*. Wydanie drugie, na nowo opracowane. Lublin 1929 s. 82, 83.
[4] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. dz. cyt. s. 281.

musi stanowić zniesienie podatku spadkowego dzieciom po rodzicach.

Znieść dziedziczenie, a po krótkim czasie obojętnymi staną się ojcostwo i synostwo. Gdy ojciec rodziny zwątpi w możebność wykonywania swych obowiązków, pęka zarazem więź organizacji społecznej. Lecz właśnie o to chodzi. Np. Russel, marzący o wywróceniu całej naszej cywilizacji, któremu tak spieszno ze zniesieniem własności prywatnej, iż chciałby „zadekretować jej zniesienie od jutra", orientuje się w tym doskonale i występuje ostro przeciw pobieraniu spadków. O dzieci mu nie chodzi, bo wydatki na nie „powinny być pokrywane całkiem przez społeczeństwo" — to znaczy dalej z nimi do koszarowych żłóbków państwowych![1] W taki sposób rodzina przestanie istnieć i... zawadzać socjalistom. A moralność będzie polegać na tym, żeby nie mieć względem dzieci żadnych obowiązków.

Czerwoni „reformatorzy" zmierzają do zrównania wszystkich w proletaryzmie, bo państwo da na wszystko. Skąd jednak państwo weźmie środki, skoro obywatele będą wszyscy proletariuszami? Oni nie odczuwają też tego, że ubieganie się o dobrobyt stanowi oznakę żywotności umysłu.

Głosząc obowiązkowe — i to ze stanowiska postępu etyki — staranie się o dobra materialne, narażamy się na jeden jeszcze zarzut: Jak można stawiać obok siebie moralność i dobrobyt, skoro podwyższenie zamożności rozchodzi się tak często z etyką? Np. w Ameryce „dyrektorowie więzień uskarżają się na wzrost przestępczości przy nieustannym wzroście przeciętnej zamożności". Bo też „za pewnik przyjmujemy w kryminalistyce, że zbrodnia w wielkich miastach jest wynikiem chęci używania, a nie braku środków do utrzymania życia". Ale równocześnie spotykamy się z takim objawem, że mimo przesilenia ekonomicznego w Anglii przestęp-

[1] Bertrand Russell, *Przebudowa społeczna*. Tłum. Antoni Pański. Warszawa 1932 s. 112, 114, 165.

czość maleje.[1] Prosty wniosek, jako z powodu związku wszystkich kategorii bytu zachodzą pomiędzy etyką a dobrobytem czynniki trzecie, np. kategorie zdrowia i nauki (oświaty). Decyduje okoliczność, co się uważa za używanie życia? W Anglii ogół jest od połowy XIX wieku zdrowszy, coraz mniej alkoholizmu, mniej zwyrodnienia zmysłowego, a bez porównania więcej zmysłu rodzinnego i dlatego przy tym samym stopniu dobrobytu Anglia wyda znacznie więcej jednostek etycznie wyżej rozwiniętych.

Na pewnym okresie dziejów angielskich obserwować można szczególniej widocznie wzajemną zależność dobrobytu a etyki. „Nędza wzrastała tam tak szybko, że w ciągu lat 15 (1801—1816) podatki gminne na biednych podniosły się z 4 na 7 milionów funt. szt. Gwałtowne wprowadzenie motorów parowych i maszyn do manufaktur pozbawiło zarobku i środków do życia dziesiątki tysięcy przędzarzy i tkaczy. W ciągu lat 4 (1815 — 1819) liczba przestępstw podwoiła się, a gminy wynajmowały, a raczej sprzedawały sieroty i dzieci nędzarzy, utrzymywanych przez gminę, przedsiębiorcom do robót w fabrykach".[2] Sprawy i sprawki etycznie dziś niemal niezrozumiałe — a jednak czyż obecnie nie można stwierdzać w Polsce szalonego wzrostu przestępczości równocześnie z szalonym spadkiem dobrobytu? Prawdopodobnie pochodzi to u nas stąd, że „falowania zarówno majątków, jak przestępczości, są politycznie uwarunkowane".[3]

Współmierność kategoryj bytu! Gdy jedna nie w porządku, cierpią wszystkie i nie ma wyjątku od tego groźnego prawa współmierności.

Wszystko to wyrazić się da krótko a węzłowato, jak to zrobił w Warszawie śp. Wojciech Górski. Był to znakomity pedagog, twórca i kierownik i właściciel najlepszej szkoły średniej w Warszawie, który pozostawił po sobie opinię czło-

---

[1] Juliusz Makarewicz, *U. S. A. Kartki z podróży po Stanach Zjednoczonych*, s. 161, 218, 226.

[2] Stanisław Piotrowski, *Studia socjologiczne*. s. 4.

[3] Adam Krzyżanowski, *Moralność współczesna*. s. 58.

wieka nieskalanego i jednego z najdzielniejszych patriotów w ciężkich czasach ostatniej ćwierci XIX wieku (działał zaś i żył do roku 1934). Ten mawiał: „Człowiek kompletny powinien mieć w porządku trzy rzeczy: serce, rozum i kieszeń. Kieszeń na to, aby mógł wykonać to, co mu nakazuje serce i rozum".[1]

Innymi słowy to, co godziwe i pożądane! Bo podczas materialnej walki o byt narzuca się wciąż pytanie, co się godzi, a co nie godzi. „Żądanie etycznego celu w gospodarstwie społecznym tkwi głęboko w istocie społeczeństwa ludzkiego, wobec czego nie podobna wprost myśleć o nim z pominięciem owego celu".[2]

Skoro sprawy tyczące dobrobytu pozostają w związku z wieloma kwestiami z pod hasła postępu etyki, a zatem także cała ekonomia społeczna (polityczną także zwana) musi pozostawać w związku z etyką. O wytworzeniu etyki społecznej myślano już w starożytnej Helladzie.[3] Zresztą od prehistorii poczynając, związek ten zachodził zawsze, a tylko nie rozumowało się o tym. Teoretyczne rozważania sprawy wzmogły się w XIX wieku. Kiełkowała ta myśl już u Sismonde de Sismondiego (1819), lecz wyraźnie sprawę określono dopiero znacznie później. Dajmyż z całą czcią głos temu, kto to pierwszy zrobił przed 75 laty: „Poszukiwałem harmonii moralności z ekonomią polityczną i dostrzegłem w tym po części ocalenie i postęp naszych społeczeństw, tak rozwichrzonych".[4]

---

[1] Myśl Narodowa 1935. Nr 9. s. 138.

[2] Leopold Caro, *Solidaryzm, jego zasady, dzieje i zastosowania.* Lwów 1911 s. 129.

[3] Robert Poehlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Velt.* Wyd. 2. Muenchen 1912. T. I. s. 531, 536, 541. Niestety, myślano o tym w rozmaitych krainach greckich rozmaicie, nie wytwarzając żadnej wspólnej helleńskiej metody życia zbiorowego.

[4] M. H. Baudrillart, *Philosophie de l'économie politique* w przedmowie X.

Powiedział to Henri Baudrillart. W latach 1846 — 1857 umieszczał w najpoważniejszych czasopismach naukowych szereg rozpraw, w których stale zestawiał ekonomię z filozofią i etyką. Zaraz pierwsza z nich, o Turgocie, otrzymała nagrodę Akademii Francuskiej. Zwalczał też, jak sam to określa, „błędne systemy moralne i ekonomiczne, związane z sobą nader ściśle". Ale nie uważał siebie za odkrywcę tych stosunków; zawsze twierdził, że zaczął to Turgot, który „w XVIII wieku miał zaszczyt przedstawiać ścisły związek ekonomii z moralnością". W roku 1858 zebrał Braudrillart porozrzucane po czasopismach rozprawy i wydał je w dwóch tomach pt. Études de philosophie morale et d'économie politique. Tego samego roku ogłosiła Akademia Nauk moralnych konkurs „na zbadanie znaczenia ekonomii politycznej pod względem moralnym", jakby wymarzony dla kierunku studiów Baudrillarta; toteż otrzymał główną nagrodę. Rozszerzywszy i pogłębiwszy temat (jak sam się wyraża), uczynił go przedmiotem systematycznego całorocznego wykładu w Collège, który wydał w r. 1860 pt. Des rapports de l'économie politique et de la morale. Zaraz następnego roku wyszło w Warszawie polskie streszczenie tego dzieła, dokonane przez Jana Niemirowskiego (nie zawsze dokładne, często mylne). Po wielu latach, w r. 1883, ukazało się drugie wydanie francuskie, „przejrzane i znacznie powiększone", z dodatkiem w tytule: Philosophie de l'économie politique.[1]

Protestując przeciw pomawianiu nauki ekonomi, o materializm, stwierdza ponownie, jako „stan moralny wywiera wpływ na stosunki ekonomiczne, na ich rozwój i powikłania, a one wpływają również na stan moralny" — i że „problem (gospodarstwa społecznego) jest i pozostanie zawsze w istocie rzeczy problemem moralnym.[2]

---

[1] M. H. Baudrillart, *Études de philosophie morale et d'économie politique.* Paris 1858. T. I. w przedmowie s. VIII, X; *Philosophie de l'économie politique.* W przedmowie. s. V, VI, 21.

[2] Tenże, *Philosophie de l'économie politique.* Przedmowa s. VII, VIII, XI i 14.

Minęły dwa pokolenia, a dzieła Baudrillarta nie straciły wartości. Rozwój nauk pozwala zasadniczą jego myśl kontynuować, posuwając się dalej w docieraniu do prawdy. Protohistoria i etnologia pouczają, jako zawsze, od samych zawiązków jakiejkolwiek kultury, istniały ekonomia i etyka; nauka o cywilizacji upoważniła wreszcie do tezy, jako stosunek między nimi nie polega tylko na wzajemnych wpływach, lecz że etyka jest formacją starszą, a ekonomia od niej pochodzi, do niej się stosuje. Opierając się o nowe materiały i o całe dziedziny badania, nie istniejące zgoła za czasów Baudrillarta „Des rapports", mogłem był wystąpić z tezą o *zależności* ekonomii od etyki. Ile etyk, tyle ekomii.

A zatem katolicka etyka wydała z siebie katolicki system gospodarstwa społecznego, porzucony następnie, gdy ludy „wychowane przez Kościół" na narody, poczęły się odwracać od swego wychowawcy — a obecnie stanowiący na nowo kwestię aktualną, nawet jak najaktualniejszą. Cała walka trzech cywilizacyj w Europie (łacińskiej, bizantyńskiej, żydowskiej — w Polsce nadto turańskiej) toczy się głównie o to, czy dopuścić do wykonania wskazówek z encyklik papieskich od „Rerum Novarum" Leona XIII do „Quadragesimo anno" Piusa XI.

Obok wielkich encyklik papieskich drugie źródło nowego prądu katolickiego tkwi w studium dzieł św. Tomasza z Aquinu. Podzielone były zdania i są jeszcze podzielone, czy najtęższa głowa średniowiecza starczy jednak choćby w zasadniczym zarysie na nowoczesne sprawy, powikłane i złożone do najwyższego stopnia splotami i węzłami rzeczy i okoliczności, o jakich się wiekom średnim nie śniło. Dla przykładu przytoczę głos Euckena: „Albowiem wśród całkiem odmiennych stosunków teraźniejszych nie może Tomasz żadną miarą zyskać znowu mocy ingerencyjnej... Nie osiągnie się tego, żeby system Tomasza miał stanowić oparcie dla całokształtu życia w teraźniejszości i zawładnąć pochodem czasu. Całe zalecanie go przez autorytet nie nada mu siły, żeby rozbudzać nowe popędy i rozwiązywać nowe problemy, żeby przenikać umysły

do głębi i dostarczyć im tej pewności przekonań, czego brak nowoczesność tak odczuwa".[1]

Minęło całe pokolenie na wątpliwościach i poważnych polemikach uczonych Zachodu, aż oto polski uczony wydał całą ekonomię społeczną i całą naukę i praktykę finansów państwowych, osnute na ciągłych cytatach z Doktora Anielskiego, tak dalece, iż dzieło jak najbardziej nowoczesne stanowi jakby komentarz do słów św. Tomasza. Autor tego niepospolitego dzieła, Adam Doboszyński, w wir walki o gospodarkę „wolną" czy „planową" rzuca hasło: „wolność gospodarcza jednostek przy planowości moralnej społeczeństwa".[2] Obecny zaś stan ustroju, nie tylko ekonomicznego, charakteryzuje w te słowa: „Cykl rozwoju w ustroju liberalnym dobiega teraz kresu, naprzeciw siebie stoją dwa wrogie obozy: z jednej strony anonimowy kapitał, który już zdążył utożsamić się z państwem, związany z nim tysiącem widzialnych i niewidzialnych nici, panujący coraz słabiej nad siłami, które rozpętał; z drugiej strony masy proletariatu rąk i mózgu, bez własności i bez jutra, zdane na łaskę i niełaskę rządzących spekulantów i oddanej bezwolnie na ich usługi armii urzędników państwowych i „działaczów" społecznych. Krąg nowoczesnej pańszczyzny się zamyka, absurd panujących stosunków staje się oczywisty dla każdego, i społeczeństwo staje wobec dylematu: albo zawrócić z drogi do zasad chrześcijańskiej moralności społecznej i gospodarczej, albo — doprowadzić do logicznego kresu cykl poczęty z zasad liberalnych, zakończyć proces monopolizacji i koncentracji, grupując wszelką własność w ręku zbiorowości, i stworzyć stan rzeczy, w którym jedynie państwo pozostanie na placu jako właściciel i przedsiębiorca, a wszyscy obywatele staną się proletariuszami;

---

[1] Rudolf Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit.* Zweite Auflage. Bad Sachsa, Suedharz, 1910. (Wyd. pierwsze. 1887) s. 46, 47.

[2] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa.*

ustrój taki, jaki stara się w naszych oczach zrealizować państwo bolszewickie".[1]

Będzie tedy praktykowanie etyki katolickiej na nowo kompletne, skoro przywrócono jej dziedzinę gospodarstwa społecznego. Wszystkie generalia etyk mamy na nowo w porządku, dzięki studiom tomistycznym i opartym w znacznej części na nich encyklikom papieskim.

Nowa ekonomia katolicka znalazła gotowe podłoże w tzw. solidaryzmie, który znów miał zalążki w tzw. szkole historyczno-etycznej (Schmoller). Dzieje tego kierunku opracowane są w literaturze naukowej polskiej wyczerpująco,[2] więc się w to już tutaj nie wdaję. Katoliccy ekonomiści działali równocześnie od początku niemal XIX stulecia, lecz znaleźli oddźwięk także poza uczonym duchowieństwem dopiero wtedy, gdy solidaryzm się nieco spopularyzował.

O celach i metodzie niech nam powie największy solidaryzmu tyloletni w Polsce propagator: „Światogląd solidarystyczny stawia na pierwszym planie fakt, że każdy nasz czyn oddziaływa na innych i wywołuje nieodzowną z ich strony reakcję, a tym samym podkreśla współzależność wszystkich ludzi od siebie, wobec czego zaleca nam postępowanie wobec innych członków społeczeństwa, nie spuszczające z oka tej zasadniczej przesłanki. Tym samym ogranicza wolność na rzecz braterstwa i zachęca do tworzenia możliwie równych warunków rozwoju dla każdego... Solidaryzm, to wreszcie uprzątnięcie rumowiska bezpłodnych i marnujących czas i siły ludzkie nienawiści i zawiści, a tym samym ułatwienie rozwoju ludzkości ku coraz to wznioślejszym wyżynom ducha, ku coraz głębszemu wnikaniu w tajemnice przyrody".

A zatem musiała nastąpić walka z liberalizmem ekonomicznym, na której tle spotkano się z kierunkiem katolickim.

---

[1] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. s. 29, 17, 167, 4, 5.

[2] Leopold Caro, *Solidaryzm, jego zasady, dzieje i zastosowania*. Lwów 1931. Rozdział II. s. 20—94.

Albowiem „liberalizm woła: miejsca dla silnych, ale wstydliwie nie wyjaśnia, czy idzie mu o najdzielniejszych fizycznie lub duchowo, czy też o najsprytniejszych i najprzebieglejszych w gonitwie za zyskiem".[1]

Im bardziej katoliccy uczeni interesowali się solidaryzmem, tym więcej odnajdywano punktów stycznych i stawało się widocznym, że znaczna część, a przy tym najwybitniejsza solidaryzmu sprzęgnie się z kierunkiem nauki katolickiej, od którego nabywało się kształtów konkretniejszych — mianowicie z tzw. korporacjonizmem. Nigdy wszyscy solidaryści katolikami się nie stali, ale ci, którzy nie przeszli do obozu katolickiego, zawiśli w powietrzu. Nigdy też wszelki korporacjonizm katolickim się nie stał i rozróżnia się wciąż kilka jego typów poza Kościołem,[2] lecz katolicki zdobywa sobie coraz bardziej stanowisko jakby nadrzędności. Zresztą rozumie się samo przez się, że nie narzuca się jakiegoś jednego szablonu wszystkim krajom. To pewna, że „rozwiązanie problemu społecznego nie polega na wzmożeniu dobrobytu, lecz na wprowadzeniu godziwego ustroju".[3]

Powstał tedy nowy prąd w sprawach społecznych i politycznych, który zowiemy korporacjonizmem katolickim. Nazwy samej użył po raz pierwszy Louis Bonald (1802), zwalczając „zdobycze" ekonomiczne wielkiej rewolucji, która zakazała wszelkich zrzeszeń cechowych.[4] Z biegiem pokoleń zagadnienie rozszerzało się coraz bardziej, aż wytworzył się odrębny prąd umysłowy, obejmujący niemal wszystkie dziedziny życia. Obecnie rzecz jest już spopularyzowana, posiada i w polskim języku dostateczną literaturę, nie trzeba tedy rozwodzić się tutaj nad nią; każdy z mych czytelników jest w tej sprawie wystarczająco poinformowany. Istotę sprawy ujęto w tym zdaniu: „Korporacjonizm katolicki zmierza do przebudowy

[1] Leopold Caro, *Solidaryzm, jego zasady, dzieje i zastosowania.* s. 6, 8.

[2] Ks. dr Antoni Roszkowski, *Korporacjonizm katolicki.* Poznań 1932. Rozdział XII. s. 260—285.

[3] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa.* s. 63.

[4] Ks. dr Antoni Roszkowski, dz. cyt. s. 72.

ustroju społeczno-gospodarczego, z zachowaniem jego dotychczasowych podstaw, własności prywatnej i wolności gospodarczej. Chce on doprowadzić do tego, by własność prywatna i wolność gospodarcza zachowały normalne swe granice i nie wykraczały poza nie".[1]

O te „granice", zwłaszcza własności prywatnej, nasuwają się wątpliwości. Na ogół głosi się istną krucjatę przeciw rzymskiemu prawu własności, ponieważ mieściło w sobie ius utendi et abutendi, a Kościół obarcza własność obowiązkiem dawania pożytku także dobru powszechnemu, a zatem nie godzi się „abutere", a więc—jak mówi się zwykle—własność nie może być nieograniczoną, lecz używanie własności musi się dzielić między prywatnego posiadacza a ogół. Niektórzy pisarze katoliccy tak mocnych używają przy tym akcentów, iż dość długo pojawiały się wątpliwości, czy korporacjonizm właściwie nie zamierza znieść własności prywatnej! Stanęło jednak ostatecznie na tym, jako „własność prywatna jest nie tylko prawem, ale także obowiązkiem".[2]

Zachodziło oczywiście nieporozumienie, lecz tak znamienne, i mogące narobić tyle złego, iż warto dochodzić jego genezy. Otóż cały ruch nowoczesny katolicki odbywał się w dobie tzw. „kwestii robotniczej", począł się od niej i to wycisnęło piętno na tym prądzie. Zadano sobie pytanie, czy rozwiązania kwestii spodziewać się „przez miłosierdzie chrześcijańskie, czy też przez przywrócenie sprawiedliwości społecznej",[3] a niesprawiedliwość oglądano po fabrykach i stamtąd gromadzono materiał do katolickiego ujęcia sprawy. Manchesteryzm w wielkim przemyśle wiódł aż nazbyt często do abusus i stąd walka przeciwko „abutere" i dlatego prawo rzymskie doznało wzgardy. Ale Rzymianie układali prawa dla własności nieruchomej, a nadużycia bywały nie z powodu nieograniczonego prawa własności gruntu, lecz względem nie-

---

[1] Ks. dr Antoni Roszkowski, *Korporacjonizm katolicki*. s. 216, 217.

[2] Ks. Antoni Szymański, *Ekonomika i etyka*. Lublin 1936 s. 19.

[3] Edward Jaroszyński, *Katolicyzm socjalny*. s. 29.

wolników. Niewola skończyła się i koniec zarazem nadużyć! Ale w połowie wieków średnich zaczyna wytwarzać się u narodów katolickich drugi rodzaj majątku: ruchomy i nieznane dotychczas w chrzescijaństwie bogactwo pieniężne, niezależne od nieruchomości. Z dalszego rozwoju majątku ruchomego wytworzył się kapitalizm, a po odpowiednich wynalazkach technicznych przemysł fabryczny. Posiada on budynki, ale cały układ jego gospodarki każe go zaliczyć raczej do kategorii majątku ruchomego. Toteż stosowanie prawa rzymskiego stawało się tu absurdem. Wielkiej i prawdziwie świętej pamięci biskup Ketteler (1811—1877) patrzał na świat przejawów ekonomicznych pod kątem kwestii robotniczej, czym da się wytłumaczyć najzupełniej, że w prawie rzymskim upatrywał „źródło zła".[1] Następnie jeszcze „unia fryburska" (przedsłanniczka wielkich encyklik) studiowała głównie, a po większej części wyłącznie, kwestię robotniczą. Historia wyżłobiła tu ślady roztrząsania zagadnień ekonomicznych z robotniczego punktu obserwacyjnego. Zręby nowych poglądów były gotowe, zanim spostrzeżono, że chodzi o przebudowę struktury społecznej, w czym mieści się spraw wiele i między nimi kwestia robotnicza, jako jedna z części korporacjonizmu. Niebawem zorientowano się, jako wychyla się z tego nieuchronna przebudowa państwowości, zmiana zasadnicza metod rządzenia, z czego musi w konsekwencji wyłonić się zmiana wszystkiego a wszystkiego, od systemów podatkowych aż do metod nauczania w szkołach publicznych. Ale już zostało na zewnątrz zabarwienie robotnicze i z każdego podręcznika dowiadujemy się o przerażliwościach prawa rzymskiego. Stanowi to bądź co bądź pewną teoretyczną słabiznę prądu korporacjonizmu.

Ale obawy zbyteczne. W praktyce ...właściwie „nie ma o czym mówić". Wielka encyklika Rerum Novarum „rozróżnia między sprawiedliwym posiadaniem majątku, a sprawiedliwym majątku używaniem".[1] Znaczy to, że komu coś zbywa (po za-

[1] Tak się wyraża ks. dr Antoni Roszkowski, *Korporacjonizm katolicki*. s. 9.

[2] Edward Jaroszyński, *Katolicyzm socjalny*. T. II. s. 53.

spokojeniu potrzeb według stopy swego stanu), winien pamiętać o ubogich, lecz „sam postanawia, jak ma wypełnić tę cnotę liberalitatis, zachowując zresztą rozumny porządek stosunków i względów"—przy czym nie chodzi tyle o udzielanie jałmużny, ile o dostarczanie zarobków.[1] Tego domagali się atoli moraliści zawsze a zawsze. Dobrze powiedziano, jako „podział wszelkiej własności na strefę indywidualną i strefę społeczną jest stary jak świat, mogą się tylko przesuwać granice między obiema strefami".[2] Miłosierdzie, jałmużnictwo, mogą być ściągane jako podatek (jak to jest w Anglii). Właściwie wszelki podatek jest „strefą społeczną". Podatki zawsze były, a gdy się zaprowadzi katolicki porządek świata... będą na pewno sprawiedliwsze. Zresztą czytamy już u Baudrillarta, że właściciel ma nie tylko prawo, lecz obowiązek powiększać swą własność, którą posiada pod opieką prawa i za zgodą dobrowolną podobnych sobie, bo powiększy ją dla korzyści publicznej.[3]

Nawróćmy jeszcze do zagadnienia majątku nieruchomego a ruchomego. Cechą cywilizacji łacińskiej przewaga nieruchomego, przewaga i materialna i moralna. Pod wpływami cywilizacji żydowskiej zaczął się stosunek ten zmieniać na korzyść ruchomego, a polityka osadnicza, wcale nie po chrześcijańsku wykonywana, zapewniła mu ostateczny, a wielki tryumf. Zdaje się słusznym być spostrzeżenie Sombarta, jako bogactwo Europy wyciśnięte było wyzyskiem z kolonii, a ślepy chyba nie widzi, że to się wyczerpuje. Nie ma obawy o nierentowność handlu kolonialnego, ale ulega i ulegnie jeszcze większemu zmniejszeniu, nie będzie dostarczać stert bogactw, ale będzie się nadal przyczyniać do zamożności tysięcy i tysięcy rodzin, a już obustronnie. Tym lepiej.

Jeśli powiedzie się przeprowadzić korporacjonizm w spokoju, jeśli działalność katolicka nie spóźni się wobec pospiechu rewolucji, w takim razie siłą rzeczy przywrócona będzie

---

[1] Ks. Antoni Szymański, *Zagadnienia społeczne*. s. 87, 88.
[2] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. s. 100.
[3] M. H. Baudrillart, *Philosophie de l'économie politique*. s. 344.

powaga majątkowi nieruchomemu. *Nierentowność rolnictwa stanowi szkopuł gorszy od całej kwestii robotniczej.* Nie pierwszy to raz. Było to tak samo w II wieku po Chr. w imperium rzymskim, a niedawno w Stanach Zjednoczonych w połowie XIX wieku poznikali dawni dziedzice dóbr rodowych, obecnie zaś farmer woli siąść na gościńcu, sprzedawać benzynę automobilistom. We Francji pod koniec XVIII wieku chłop nie chciał obsiewać więcej, niż dla własnej potrzeby. Obecnie polski wieśniak zaczyna robić to samo i ginie majątek nieruchomy wśród ludności, która (o Polsce mówię) do ruchomego nie ma nawet dostępu. U nas przeludnienie wsi nie jest już mniejsze, niż było za Sasów; trzeba koniecznie emigrować, ale niedaleko... do sąsiedniego miasteczka. O ileż podniósłby się poziom moralności, gdyby nastał taki ruch ludności!

Jaki ma być stosunek majątku nieruchomego a ruchomego, to musi zależeć od czasu, miejsca i okoliczności. I tutaj trzeba zastosować prawidło ekonomistów szkoły historycznej, jako „niepodobieństwem byłoby stosować w praktyce to samo prawodawstwo ekonomiczne we wszystkich epokach i krajach".[1] W Anglii jest może zbyt niewielu właścicieli nieruchomości, lecz u nas zbyt wielu; dopiero gdy się ilość ich zmniejszy i to znacznie, będą mogli zacząć być zamożnymi.

Aleć nie piszę ekonomii, lecz wyszukuję punktów jej stycznych z zagadnieniem postępu moralności. Dla mnie jest to pewnikiem, jako nie było nigdy prądu pod tym względem tak obiecującego, jak korporacjonizm katolicki, tj. „ustrój łączący ludzi jednego zawodu", wymagający decentralizacji państwowej, a centralizacji cechowej w każdej prowincji, przy czym reforma polityczna oprze się na społecznej.[2] Wtedy człowiek pracowity i rządny będzie mieć to, co ceni nade wszystko: spokój — a politykanci gotowi popaść w bezrobocie...

Czy jednak korporacyjność sama przez się stanowi skazanie kapitalizmu na śmierć? Mówi się o ustroju kapitalistycz-

---

[1] Ks. dr Antoni Roszkowski, *Korporacjonizm katolicki.* s. 84.
[2] Edward Jaroszyński, *Katolicyzm socjalny.* s. 151, 171.

nym... ale czy to wyrażenie nie należy do inwentarza „kwestii robotniczej", skąd je odziedziczono? Mam wątpliwości, czy kapitalizm był kiedykolwiek ustrojem społecznym; sądziłbym, że był i jest tylko metodą finansową. Dla robotnika fabrycznego mieści się w tym cały jego świat, ale sprawa ustroju społecznego nie składa się z samej tylko sprawy robotniczej.

Nie ma też wcale pewnej ogólnie przyjętej definicji kapitalizmu. Wobec dopuszczalnej jeszcze tedy różnorodności poglądów na samą istotę kapitalizmu, wolno zapytać, czy nie polega on na tym, żeby pieniędzy nie uważać w gospodarstwie społecznym za cel, lecz za środek do produkcji wyższego szczebla? Kazano pieniądzowi pracować — oto zmiana cała. Należy odnieść ją w Sycylii już do wieku XIII, następnie można ją obserwować doskonale u Krzyżaków, w Polsce poczyna się to w wieku XV. Najstarszy przykład gospodarstwa kapitalistycznego mielibyśmy w tym rozumieniu rzeczy w dobrach kapituły krakowskiej.

Kapitalizm może dawać rozmaite wyniki, stosownie do metody, jaką się w nim stosuje — ta zaś zależy przede wszystkim od cywilizacji i związanej z nią etyki. Gdyby kapitalizm stosować po katolicku, dawałby zgoła inne wyniki i wydałby się czymś innym. Wiadomo, ile błędów popełniano z kapitalizmem. W dziwnym przypuszczeniu, że pieniądz jest wszystkim, stosowano metodę kapitalistyczną do licznych spraw, gdzie tego być nie powinno. Na ogół atoli ta sama rzecz da się urządzić kapitalistycznie i niekapitalistycznie, a nie tykając bynajmniej fundamentów ustrojowych, cywilizacyjnych. Czyż Polska nie należy do cywilizacji łacińskiej, chociaż nie było u nas feudalizmu? Podobnież można należeć do cywilizacji łacińskiej z kapitalizmem lub bez kapitalizmu, a w tej cywilizacji jest się zasadniczo wyznawcą etyki katolickiej. To przesąd, jakoby kapitalizm nie dał się zasadniczo podporządkować etyce katolickiej. Należało by podjąć dopiero osobne studia około zagadnienia, czy korporacjonizm będzie musiał wyeliminować kapitalizm wszelki, jakiegokolwiek rodzaju, czy też tylko usunąć grzechy kapitalizmu? Wymaga to jeszcze dużego zastanowienia, żeby

móc powiedzieć, że korporacjonizm zdoła się obejść bez kapitalizmu we wszystkim a wszystkim. Nadużywać można wszystkiego; niczego zaś nie nadużywało się tyle, co kapitalizmu; służył od połowy XVIII wieku wciąż do ujemnych eksperymentów i stąd złudzenie, jakoby sam w sobie był czymś koniecznie ujemnym.

Niepotrzebnie też utożsamia się kapitalizm z liberalizmem. Stosunek między nimi jest tego rodzaju, iż liberalizm nie może wprawdzie nie być kapitalistyczny, ale kapitalizm nie musi być liberalistyczny. Liberalizm zaś po większej części pochodził z poza cywilizacji łacińskiej, często ją porzucał, chociaż nie we wszystkich szczegółach. Ten liberalizm, chociaż nie łacińskiego rodu, pomimo wszystko był i jest doprawdy bliższym etyki katolickiej od metod gospodarstwa społecznego w państwie „totalnym", lub do tego rodzaju państwowości zbliżonym.[1]

W związku ze zwalczaniem kapitalizmu wybija się pewne zagadnienie, najbardziej może zawikłane i budzące najliczniejsze wątpliwości, a istniejące od najdawniejszej starożytności i na Wschodzie i na Zachodzie i w wiekach średnich najrozmaiciej rozwiązywane: jest to sprawa o procenty.

Wiem, że w wybitnych kołach katolickich snują się ma-

---

[1] Adam Krzyżanowski, *Moralność współczesna*. Kraków 1936. Daje świetną obronę kapitalizmu, poniekąd też liberalizmu, nie odróżniając zresztą tych kategoryj; doprawdy, z tej niedużej książki można się wiele nauczyć; oby chcących nie zabrakło, a zwłaszcza w tej sferze, o której tam ciągle mowa. Sądziłbym atoli, że kwestia cała ujęta została nie ze wszystkich punktów obserwacyjnych. Nie o to chodzi, czy liberalizm jest moralny czy niemoralny, boć można być jak najmoralniejszym, choćby hołdując największemu liberalizmowi; lecz chodzi o stopień moralności ogółu, a więc o to, gdzie caeteris paribus łatwiej o postęp etyki w powszechności. Autor wykazał doskonale ponad wszelką wątpliwość, że pod względem etycznym etatyzm stoi bez porównania niżej, niż liberalizm — lecz z tego nie wynika, żeby dla rozwoju moralności nie mogło istnieć coś korzystniejszego od liberalizmu. Dodam zaś coś na korzyść liberalizmu: bez porównania łatwiej było by wprowadzać korporacjonizm pod panowaniem liberalizmu, niż etatyzmu.

rzenia o całkowitym skasowaniu procentów.[1] In dubiis libertas, zwrócę więc uwagę, jak mylne są zapatrywania na samą genezę odsetek.

Wiadomo, jako dłużnik niewypłacalny zagrożony był przymusowym odrobkiem u wierzyciela, czyli niewolą za długi, która mogła być nawet rozszerzona na żonę i dzieci, jakby dziedziczna. Bywa tak nie tylko wśród prymitywnych (np. u Betselców na Madagaskarze),[2] ale dziś jeszcze w cywilizacjach turańskiej i chińskiej. Procent stał się dobrodziejstwem dla dłużnika, stanowiąc z góry wykup od takiej niewoli, bo dawał sposób prolongaty poza pierwotny termin umowny. Był tedy procent pierwotnie przejawem etycznym w życiu ekonomicznym.

Znany był procent już w starożytnym Egipcie, lecz mylne jest mniemanie, jakoby Żydzi byli go sobie przyswoili stamtąd. Stary Zakon zna tylko pożyczki na zastaw (walorem zastawnym bywa też człowiek), a dopiero talmud zajmuje się procentem od pożyczki na skrypt. Stary Testament nie pozwala brać odsetek od współwyznawców; talmud zaś ogranicza procent do pożyczek inwestycyjnych, produkcyjnych, nie zezwalając go pobierać od pożyczek konsumpcyjnych.

W Babilonii uprawiano handel uniwersalistyczny, który nie może obejść się bez kredytów i wynaleziono tam papier na okaziciela. I tym i tamtym przejęli się Żydzi. Później stali

---

[1] Bezprocentowe Kasy pożyczkowe (oby się mnożyły jak najbardziej) nie mogą się posunąć ponad najniższe kręgi handlu i rzemiosła. Rola ich doniosła, gdyż pomagają stawiać fundamenty, lecz nie zdołają towarzyszyć swemu klientowi w dalszym rozwoju. Nawiasem mówiąc, w Chinach istnieją takie kasy w dowolnej ilości i to na zasadzie swoistej współdzielczości. W ostatnim czasie wystąpiono z mniemaniem, jako „kapitały nie powinny krążyć w życiu gospodarczym w formie pożyczek, lecz w formie udziałów". Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. s. 41. Ależ pożyczki procentowe wytworzyły się historycznie, ewolucyjnie, właśnie z takich udziałów o zagwarantowanym zysku... to już było (zwłaszcza przy handlu morskim rozwinęło się to silnie).

[2] *Listy* O. Jana Beyzyma T. J., apostoła trędowatych na Madagaskarze. Wyd. 5. Kraków 1927 s. 334 — 336.

się agentami handlu powszechnego arabskiego i od tego też zaczęli w Polsce (dopiero w drugiej połowie XVI wieku zaczęli zagarniać polski handel lokalny). Odtąd nigdy już Żydzi nie opuścili handlu międzynarodowego. Pośród chrześcijan wytwarzał się handel ewolucyjnie z rzemiosł, i ten rozwijał się od drugiej połowy wieku XIV także w uniwersalny (ku Azji), lecz nie nadążył wytrzymać konkurencji z żydowskim, uniwersalnym od początku, ponieważ rządy państw europejskich przeciwiły się wolności handlu. Nie umiano się też zdobyć na normy obrotu bezgotówkowego, w czym Żydzi mieli dawne swoje tradycje.

W tych przesileniach niemałą rolę odgrywała kwestia procentu. Długo sądzono, jakoby Kościół zakazywał był wszelkiego procentu; obecnie przyjęło się, jako zakaz ten tyczył tylko duchowieństwa. Cesarze państwa o najwyższym wówczas rozwoju ekonomicznym, bizantyńscy, już to dopuszczali odsetek, już to ich zakazywali, ale zakazy, czy to na Wschodzie, czy to na Zachodzie bywały obchodzone najrozmaiciej. Innocenty III wreszcie uznał stosowność odsetek w sprawach kupieckich.[1] Szczególnym zbiegiem okoliczności św. Tomasz z Aquinu stanął co do procentów na tym samym stanowisku, co talmud.[2]

Doświadczenie pouczyło tymczasem, że procent, mający z razu w sobie moment prawdziwie etyczny, mógł również stawać się rozbojem, gdy był nadmiernym. Zaczęła się debata na temat: jaki procent uznać za słuszny — debata dotychczas trwająca.

Zależy to od czasu, miejsca i okoliczności. Dla przykładu przerzućmy się do Azji. „Operacje handlowe w Mongolii prowadzą Chińczycy przeważnie na kredyt, robiąc na tym kolosalne interesy. Pieniędzy Mongołowie nie mają, płacą przeto

---

[1] Leon Halban, *Lichwa w nauce i prawie kościelnym do soboru wieneńskiego 1311 r.* Lwów 1926; *Pamiętnik historyczno-prawny.* T. II. Zesz. 5. s. 16, 29, 42, 63, 67.

[2] Adam Doboszyski, *Gospodarka narodowa* s. 78, lecz nie wie o tym podobieństwie.

za towar bydłem, baranami lub skórami. Jednostką monetarną jest „łan" srebra i na nim polega cały rachunek. (Jednostka wagi, „łan" równy 36 gramom srebra, dzieli się na 10 cin, 100 fyn, 1.000 li, 10.000 choo)".

„Mongoł, biorąc towaru za 7 cin, obowiązuje się oddać na wiosnę następnego roku dwa roczne barany wartości dwóch łan; jednak jeśli nie zapłaci na czas długu, to na drugi rok ma oddać już dwa dwuletnie barany wartości trzech łan. W ten sposób od kapitału 0,70 łana Chińczycy zarabiają czystego procentu 2,30 łana. Gdy wartość towaru dochodzi do kilkudziesięciu łan, a Mongoł z powodu śnieżnej zimy lub zarazy na bydło nie może w pierwszych latach zaspokoić długu, to w rezultacie procenta dochodzą do setek łan i Mongoł, opłacając co roku procenta przenoszące kilkakrotnie sumę dłużną, tkwi bez końca w długach. Zresztą Chińczycy są nad wyraz usłużni, nigdy nie żądają zwrotu całego długu i dłużnikom swym zawsze chętnie służą nowym towarem. Tego rodzaju system handlowy doprowadził do tego, że do roku 1911 nie było prawie Mongoła, który by nie płacił Chińczykom procentów od dawno wypłaconego długu".[1]

Od siebie dodam, że owi „kulisi" chińscy, wiecznie przepracowani a nigdy do niczego dojść niemogący, stanowią najnędzniejszy z proletariatów dlatego, bo wiecznie są dłużnikami swych przedsiębiorców.

Otóż stosunki gospodarcze krajów chińskich i okólnych są tego rodzaju, iż Kongregacja Propagandy zezwoliła katolikom chińskim pobierać rocznie 20 — 30%.[2] Jest to widocznie tam procent umiarkowany. Jest to oczywiście rzecz względna, szablonem załatwić się niedająca. Toteż „Kościół zmienia nieraz jeden swoje stanowisko w sprawie pobierania procentów".[3]

Żyjemy w dobie przerostu doktrynerstwa, więc hasło zniesienia odsetek podoba się wielce. Czy jednak tego wymaga postęp moralności, czy też tylko piecza, by procent się nie wyradzał i nie rujnował dłużnika? A może by należało

[1] Kamil Giżycki, *Przez Urjanchaj i Mongolię*. Lwów 1929 s. 56.
[2] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. s. 35.
[3] Ks. Antoni Szymański, *Ekonomika i etyka*. Lublin 1936 s. 28.

dążyć do ponownego rozkwitu kredytu amortyzacyjnego, który bywa wielkim dobrodziejstwem (oczywiście dla ludzi rządnych; nierządnym cóż pomoże?). Jest to kredyt ogromnie procentowy, ale na jego odsetkach nikt się nie zrujnował, a jakież rzesze osiągnęłyby dobrobyt, gdyby im ten kredyt był dostępny! Wydaje mi się stanowczo błędnym mniemanie, jakie pojawiło się w ostatnim czasie, niemal co dopiero: „Kredyt długoterminowy oparty jest na fałszywych przesłankach gospodarczych i psychologicznych".[1] Czyżby nawet natenczas, gdy łączy się z amortyzacją? Czyż nie zanadto unosimy się amatorstwem walki ze wszystkim, co pochodzi z dnia wczorajszego?

Z drugiej atoli strony nachylamy się ku średniowieczu i to nie ulega już wątpliwości. Oczywiście nikt nie zamierza robić niewolniczych kopii. Im bardziej budzą się i popularyzują sympatie średniowieczne, tym większa zachodzi potrzeba, by sobie zdawać dokładnie i ściśle sprawę z tego, co nas tam pociąga i co warto by ze średniowieczczyzny wznowić w dziedzinie ekonomicznej.

Średnie wieki posiadały urządzenia mające na celu, ażeby było w kraju jak najwięcej osób materialnie niezawisłych, „stojących na własnych nogach", tudzież żeby słabszy nie był pożerany przez silniejszego. Sądziłbym, że te dwa cele muszą nam zacząć przyświecać na nowo — inaczej na nic wszystkie zabiegi dobrej woli. Te dwie zasady ekonomiczne średniowieczne winny służyć za drogowskazy pośród ciężkich wątpliwości, jakich użyć środków, by ocalić cywilizację łacińską od zabagnienia w pauperyzacji. Te dwie zasady wynikają jasno z pojęć etyki katolickiej, a przestrzeganie ich wytwarzało niezrównane podłoże pod wszechstronny rozwój cywilizacji łacińskiej i może go wytworzyć na nowo. A cóż może sprzyjać bardziej rozkwitowi dobrobytu, jak pomnażanie osób ekonomicznie samodzielnych, aktywnych? jest to bowiem pomnażanie ognisk ekonomicznych.

Zachodzą inne jeszcze kwestie, niełatwe do osądzenia:

[1] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. s. 221.

Czy i o ile ograniczyć papier na okaziciela, a jak wybrnąć z nadużyć handlu pieniądzem, który doprowadził przecież aż do handlowania wojną i pokojem? Wszyscy wiemy, że wojna bywa nieraz następstwem intryg, spekulacyj czysto kapitalistycznych, a kapitału anonimowego. Republiki południowoamerykańskie stanowią tylko rodzaj dekoracji pejzażowej i niby politycznego parawanu dla władców nafty i saletry. Jak więc odnieść się do tych i innych nabytków, zaczerpniętych z cywilizacji żydowskiej, np. do licytacji, do prawa wydawania weksli przez kogokolwiek[1] itd. itd. Wszystkie te sprawy muszą być wpierw rozstrzygnięte przez ekonomistów.

Miejmyż zawsze w pamięci zasadę, jako „etyka nie wiąże się nierozerwanie z takim lub innym ustrojem gospodarczym lub politycznym, ale każdy przenika swym duchem, oczyszcza go i doskonali".[2]

Historykowi nasuwa się uwaga, że skoro energia rozwojowa i wszelki postęp wymagają współmierności we wszystkich kategoriach bytu — co stanowi conditionem sine qua non — a więc nie można się dziwić, że nasze życie ekonomiczne staje się taranem zwróconym przeciw naszej cywilizacji, skoro zasady i instytucje gospodarstwa społecznego, u nas praktykowanego, nie z łacińskiej pochodzą cywilizacji. Są to ciała obce w naszym ciele, a więc musimy od nich chorować.

Ten fakt, że pociski przeciw naszej cywilizacji wytwarzają się w dziedzinie ekonomicznej, że stąd wychodzą narzędzia rozstroju i zaburzeń, że tam mówi się głośno i jawnie, jako chodzi o zburzenie wszystkiego, że kategoria dobrobytu mieści w sobie zamachy na wszystkie inne kategorie — fakt ten utwierdza mnie w przekonaniu o prawdziwości mojej nauki o cywilizacji, a w szczególności o prawdziwości tezy, jako

[1] X. de Ville, *Rozumowany rachunek sumienia dla inteligencji*. Warszawa 1916 s. 93, umieszcza w pytaniach do rachunku sumienia następujące: „Czy jesteś ostrożny w wydawaniu weksli? czy w ogóle unikasz długów wekslowych?" Ileż wieloletniej nędzy licznych rodzin, nędzy wdów i sierot—podyktowało to pytanie?

[2] Ks. Antoni Szymański, *Etyka. Wiadomości wstępne*. Lublin 1937 s. 146.

w danej cywilizacji wszystko musi być współmierne i jednej trzymać się metody.

A zatem postęp moralności w cywilizacji łacińskiej możliwy jest jedynie przez przywrócenie metody tej cywilizacji do kategorii dobrobytu. Musimy ją odzyskać dla naszej cywilizacji — inaczej zginiemy i to wcale nie sławnie.

Gospodarstwo społeczne musi stosować się do prawa współmierności kategorii bytu; ono tak samo, jak wszystko inne, podlega temu najwyższemu prawu historii, jako nie można być cywilizowanym na dwa sposoby. Od prehistorycznych czasów zawisłe jest ono od zapatrywań na pracę i dobrobyt, a które w każdej cywilizacji mogą być inne. Jeśli tedy w tym samym kraju chce się urządzać społeczeństwo równocześnie na modłę solidaryzmu i walki klas, na zasadach własności osobistej i komunizmu — jeżeli równocześnie ciągnie się społeczeństwo, naród i państwo w kierunkach przeciwnych, jeśli dopuszcza się do równouprawnionego wpływu na państwo i na plany „reformy", jak zmienić ustrój społeczny, osoby zmierzające każda do czego innego — musi powstawać z tego coraz gorszy rozgardiasz ekonomiczny, tudzież zanik moralności. Marnuje się sam zmysł moralny wśród ciągłych wątpliwości, co dobre, a co złe. Z anarchii etyk robi się zator cywilizacji — także w kwestiach materialnych.

Są bowiem granice pożyteczności. Pożyteczność musi być oparta o metodę ustroju zrzeszenia, któremu pragnie służyć; dążenia z tą metodą niewspółmierne wyrządzają szkodę, choćby podjęte w najlepszej intencji. Względy te można zwać współmiernością i niewspółmiernością cywilizacyjną.

Zrobiono już spostrzeżenie, jako „kryzys nie jest już dziś objawem ogólnym, lecz skutkiem złych rządów w poszczególnych krajach".[1] Wszyscy zaś zgadzają się w tym, że wszędzie na kontynencie trzeszczą rusztowania państwowości od nadmiaru ciężarów, których żaden organizm społeczny nie może na długo wytrzymać. Wszyscy wiemy też doskonale, jako „nadmiernie wysokie podatki, to selekcja negatywna, to

[1] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. s. 237, w przypisku.

tępienie jednostek moralnych i ideowych na rzecz hodowli szkodników".[1] I do czegóż doprowadzą wszystkie te metody „gospodarki wojennej, chociaż wojny nie ma"... „rachunków pozabudżetowych"... „podatków utajonych"... i takie regulowanie handlu, iż „wolnym jest jedynie obrót nielegalny"... przy czym „powróciliśmy do okresu przywilejów podatkowych", a tzw. dobrowolne opodatkowanie się „można uważać za wyraz pozostawiania swobodnemu uznaniu władz decyzji w sprawach nakładania podatków"[2] itd. itd.

Trzeba być srodze naiwnym, tragicznie dla państwa naiwnym, żeby przypuszczać, że tędy droga do wzmocnienia państwa. Takie to „wzmocnienie", iż pęka od tego wszelka więź i społeczna i państwowa.

Zesumujmy porobione w tym rozdziale — że tak powiem — odkrycia praktyczne do tegoż rodzaju odkryć rozdziałów poprzednich, a ogarnie nas trwoga, czy nowe pokolenie Europejczyków nie będzie musiało zakładać państw na nowo, bo państwowości obecne nie rokują państwom swym długiego istnienia.

Horoskopy są przeraźliwe. Jeżeli w Europie nastąpi powszechne bankructwo państw, nie trzeba komunizmu, żeby nastała powszechna anarchia. Z tego do wznowienia ładu jedna tylko będzie droga, a długa: wytworzenie jakiegoś nowego feudalizmu. Dawny średniowieczny nie był również niczym innym, jak organizowaniem się dla bezpieczeństwa życia i mienia.

Trudno w studium poświęconym zagadnieniu o postępie moralności nie zastanowić się nad problemem miłosierdzia a sprawiedliwości. Będzie to najbardziej „na miejscu" w tym miejscu, po rozdziałach o kategoriach zdrowia i dobrobytu, boć miłosierdzie w tych dwóch kategoriach się mieści.

Ani wątpić, że było by lepiej na świecie, gdyby zapano-

[1] Adam Doboszyński, *Gospodarka narodowa*. s. 272.

[2] Adam Krzyżanowski, *Moralność współczesna*. s. 17, 20, 23—26. Cała ta książka jest jednym aktem oskarżenia.

wała bezwzględna i powszechna sprawiedliwość, a miłosierdzie byłoby niepotrzebne. Twierdzi się też ogólnie, jako miłosierdzie jest cnotą niższego rzędu, bo tylko uczuciową, więc niejako odruchową. Ależ miłosierdzie winno być rozumne, a zatem zależne także od zastanowienia i znawstwa rzeczy. A najlepiej jest, gdy człowieka stać i na uczucie i na rozum. Sprawiedliwość opiera się na rozumie jak najbardziej, lecz czyż może być pozbawiona uczucia?

Bierzmy jednak, jak się sprawa ma w praktyce. Bardzo pospolitym jest (niestety) okrzyk: Nie ma sprawiedliwości! Wyobraźmyż sobie, że towarzyszyłby mu stale okrzyk drugi: Nie ma miłosierdzia! Co wtedy? Wyrzekania na brak sprawiedliwości słyszy się koło siebie dzień w dzień z najrozmaitszych ust, przy najrozmaitszych sposobnościach. Po prostu nie ma takiej sposobności, przy której nie słyszało by się tego okrzyku rozpaczliwego. Przyznają to zresztą nawet sędziowie, owi zawodowi szafarze sprawiedliwości. Sam słyszałem, jak sędzia po wyroku przyznawał słuszność skazanemu (w sprawie cywilnej). Mówił głośno wobec kilkudziesięciu osób do spłakanej kobiety: „Ja wiem, że Pani dzieje się krzywda; Pani wpadła, ale cóż ja poradzę? Musiałem wydać taki wyrok, bo takie jest prawo".

Łatwo sobie wyobrazić, ile po każdym takim wyroku zaciska się pięści i wyrywa się ze znękanych piersi okrzyków: Nie ma sprawiedliwości!

Nieporozumienie! Przyczyna tkwi znacznie głębiej. Myśmy doszli już do takiego barbarzyństwa, iż sędzia u nas nie jest wcale od czynienia sprawiedliwości. Nie to należy do niego, on jest nie od tego. Jego obowiązkiem strzedz prawa — a czy to słusznie czy nie słusznie, to sędziego nie obchodzi nic a nic. Rozumowanie bowiem jest takie: Sprawiedliwym jest to, co zgodne z przepisami prawa; niesprawiedliwe to, co się sprzeciwia prawu obowiązującemu.

Winne tu są fałszywe pojęcia o państwie i państwowości, o których wyżej była mowa. Im nierozumniejsze gdzieś życie zbiorowe, im nienormalniejsza skutkiem tego w takim pań-

stwie państwowość, tj. urządzenia państwowe, tym więcej przestępstw, o których powiedzieć można, że pochodzą z winy przepisów. I tej sztuczności musi pilnować sędzia. Takiego „rozwoju", takiego pędu do zła nabrała nowoczesna państwowość.

Wyobraźmyż sobie, że w takich państwach zniknęło miłosierdzie. Godzina tego zaniku wystarczyłaby, żeby przestały istnieć wszelkie ludzkie związki, rodzina, gmina, społeczeństwo, państwo, naród. Skoro nas nie stać na sprawiedliwość, musimy tym bardziej pielęgnować miłosierdzie, jako częściową korektę niesprawiedliwości.

Nie jest to zapewne mądrym, ażeby mnożyć coraz bardziej przestępstwa sztuczne. Skoro tedy doszliśmy do tego, iż nam w życiu zbiorowym zabrakło rozumu, miejmyż przynajmniej uczucie i bądźmy miłosiernymi! Oddalamy się bowiem coraz bardziej od tego, iżby doskonała sprawiedliwość mogła miłosierdzie czynić zbędnym. Z dnia na dzień upadamy coraz niżej w tamtym, nie pozwólmyż przynajmniej tłumić w sobie uczuć!

Przeżyło się już czasy owego pozytywizmu, który wyszydzał katolickie hasło: Res sacra misser. Przezwyciężywszy tę barierę, mamy teraz do zwalczenia trudność nową: żeby uczucie nasze nie było niemądre, żeby miłosierdzie było jak najskuteczniejsze.

Nie uprawiajmyż miłosierdzia na dziko, odruchowo, według zachcianek lub podniecenia, szafując nim czułostkowo, lub też odmawiając go brutalnie! Bądźmy miłosierni zawsze, stale i... systematycznie. Niechaj cnota miłosierdzia ulegnie krystalizacji, niech się zorganizuje! Popierajmy organizacje miłosierne i przystępujmy do nich. Miłosierdzie nie zorganizowane, to rzucanie się dobrego serca bez planu, bez ładu i składu, połączone z marnowaniem litości i z bezskutecznością jej zabiegów. Częstokroć szkoda czasu i szkoda grosza na to miłosierdzie niezorganizowane.

Kiedy sobie wyobrażę, że miłosierdzie organizuje się stopniowo w coraz nowych gałęziach, że stopniowo staje się

wszechstronnym, że leczy coraz więcej ran społecznych, a nieuleczalne przynajmniej zasklepia; kiedy pomyślę, że każdy należałby do jakiejś organizacji charytatywnej, lecz nie tylko grosikiem i nie tylko sercem tkliwym, ale też z wyrozumowania, przez zastanowienie; gdy ośmielę się marzyć, że kierownicy tak zorganizowanego publicznego miłosierdzia pobudzaliby ogół do coraz głębszego zastanawiania się nad całością tej sprawy i nad związkiem jej z całym życiem zbiorowym—na ten czas mam widzenie, że tą drogą musielibyśmy się w końcu zbliżyć do sprawiedliwości. Wszechstronne, a roztropne i zapatrzone w przyszłość miłosierdzie musi stać się narzędziem do przywoływania sprawiedliwości. Kto wie, czy na tej drodze nie dojdziemy w końcu do obmyślenia sposobów, żeby nie było tych głosów (wołających o pomstę do nieba), że „nie ma sprawiedliwości". Co mówię o „obmyśleniu"? Sposoby te nasuną się nam same z siebie przez konsekwencję ogarniającego wszystkich miłosierdzia, a studiowanego i praktykowanego jednocześnie.

Kto wie, czy pomiędzy miłosierdziem a sprawiedliwością nie zachodzi stosunek prosty? I czy dziś z upadku naszego mamy drogę inną ku sprawiedliwości, jak tylko przez miłosierdzie?

ROZDZIAŁ XI

Sztuki piękne.

Trzeba by żyć dwa razy dłużej, niż można, żeby odczytać choćby to, co wybitniejszego o sztuce spisano w rozmaitych językach; a trzy razy, żeby móc dokładnie zapoznać się ze wszystkiem, co z Piękna rozsiane jest po całej ziemi i oddać temu hołd należny. Ale z krótkim życiem normalnym? Nawet specjalista przestudiuje stosunkowo niedużo, a zobaczy na własne oczy doprawdy niewiele; cóż dopiero ktoś, nie zajmujący się wcale sztuką zawodowo. Nie odważyłbym się pisać o sztuce ze stanowiska artystycznego, będąc tylko (że tak powiem) konsumentem wrażeń, a najgłębsza cześć dla sprawy i najgłębsze choćby zachwyty nie zastąpią ni krztyny rozważnego znawstwa. Zdając sobie z tego sprawę, korzystam tylko z faktu, jako wszystko ma związek ze wszystkiem, i spojrzę na sztukę z punktu obserwacyjnego postępu moralności. Nadto jeszcze okoliczność łagodząca: będę pisał jak najkrócej.

Ponieważ zaś książkę tę pisze historyk, metodą historyczną i to w przeświadczeniu, że cała ta praca stanowi studium przygotowawcze do nowego działu w historii powszechnej, którym zajmą się nasi następcy (o ile tylko nauki nie zaginą) — łatwo zrozumieć, że zacznę od poszukiwania genezy sztuki.

Można ją „przydybać" i „schwytać na gorącym" u Sienkiewicza w „Listach z Afryki". Miał murzyńskie grono tragarzy, a ci mieli skóry końskie, wzięli je z sobą i odziewali się mimo spiekoty. A gdy się zaniosło na deszcz, murzyni skóry spakowali i schowali, ku wielkiemu osłupieniu swych panów.

Biały na ich miejscu wyjąłby tę skórę właśnie na deszcz, okrywając się, żeby nie moknąć i to byłby (słuszny) utylitaryzm. Ale oni nabyli te skóry nie utylitarnie, na odzienie, lecz dla stroju, żeby się upiększyć; pochowali je tedy, żeby się na deszczu nie niszczyły.

Oto są narodziny sztuki. Ozdobić się. Strój najstarszą formacją i pierwszym rodzajem sztuki, a trwa to od prymitywów aż do dnia dzisiejszego; nie strąciły go z piedestału młodsze rodzaje sztuki, lecz owszem chadzają do niego na służbę. Z odzieży rozszerzyły kobiety piękno na swe ciało, następnie na mieszkanie i otoczenie domu. Dla nich rzemiosła, dla nich dymią fabryki, dla nich przemysł artystyczny i wszystkie kategorie Ruskinowe. Życie bez kobiet byłoby na pewno nader uproszczone, ułatwione, ale większość mężczyzn staliby się... bezrobotnymi, a czy Piękno wzniosłoby się wysoko ponad końskie skóry Afrykanów — to dość wątpliwe.

Strojność genezą sztuki, a kobiecość kołem rozpędowym jej żywotności. Mężczyzna spostrzegł, że w zestawieniu przejawów życia istnieje także skala Piękna, że to piękniejsze, a tamto brzydsze i dotychczas on kieruje tą skalą — ale kobieta wytworzyła z niej dział życia praktycznego. Swoista to była myśl, która ustanowiła różnice między pięknem a brzydkiem i która chciała zajmować się tym nieutylitarnym rozróżnianiem. Z tej myśli narodził się duch sztuki.

Stoimy tu wobec zagadnienia niezmiernie ważkiego. Owi tragarze murzyńscy, a obok nich Botokudzi przymierzający dziecku starannie klocek drewniany do rozciętej wargi (jako ozdobę), Karaibowie nacinający łydki swym córkom (dla odróżnienia po tym z daleka od niewolnic) itp., odbyli widocznie już pewien rozwój na szlaku między pięknem a brzydkiem, skoro dotarli do tego, iż poddają się zabiegom skomplikowanym, wymyślnym wielce a bolesnym; to nie może być ultraprymitywnością, boć do tego samego szeregu należy „liliowa stópka“ Chinki, której nikt nie pomówi o „dzikość”. Gospodarcze zaś życie Botokudów, Karaibów i innych egzotyków jest prymitywne nad wyraz, nieskończenie bezmyślne, nie

wykazujące ani śladu jakiegokolwiek pomysłu. Przy badaniach etnologicznych narzuca się domysł, że jednak dłużej i więcej myślano nad upiększaniem się, niż nad odżywianiem i gorliwiej dążono do wzmożenia Piękna, niż do powiększenia dobrobytu. Byłby to nowy dowód, jako bezinteresowność uświadomiła się w mózgu ludzkim wcześniej od pragnień zysku, jako abstrakty rządziły kategoriami cielesnymi — (co starałem się wykazać w książce poprzedniej).

Abstrakty są jednak dwojakie: racjonalne i irracjonalne. Trudno zaiste byłoby dojść drogą rozumową do tych zarządzeń i urządzeń, jakie prymitywni przedsiębiorą celem upiększania się; jak wywieść z rozumu czernienie zębów u jednych, wyrywanie niektórych u innych, oblepianie włosów takie, by się dały układać w strączki, dziurawienie nosa, noszenie łańcuszków na nogach itp. Kto choć trochę miał do czynienia z etnologią, wie, jak łatwo byłoby ułożyć na ten temat grubą księgę, taka tego rozmaitość i obfitość nadzwyczajna. Stroją się na zabój, a w miarę posuwania się cywilizacji na wyższy szczebel stroją się bardziej i nie ma siły, która by ludzi od tego powstrzymała. Irracjonalność pozostaje (dowodem nasze mody, których również „rozumem nikt nie obejmie"), lecz zmniejsza się bezinteresowność: strojenie się należy do zabiegów płciowych. Niechaj się nam nie zdaje, że my się mniej stroimy dlatego, iżbyśmy tych zabiegów wykonywali mniej lub wyzbyli się irracjonalności, choćby częściowo; nie, to tylko nasze pojęcia o pięknie zmieniły się (wydoskonalone w „linię"), warunki podobania się uduchowiły się niemało, a zmysły są bardziej opanowane. Zasadniczo mamy wciąż do czynienia z przejawami nie rozumu, lecz „poezji".

O poezji wiadomo już obecnie, że znajduje się ją nawet na najniższych szczeblach prymitywów. Wykrył ją Bronisław Piłsudski pośród Ainosów i uwiecznił. Sięgnijmy o szczebel wyżej, do Jakutów z przed lat 50: „W duszy śpiewaka zawsze brzmi śpiew; dość mu usta otworzyć, żeby z nich wyleciała piosnka. Gdy nie śpiewa, w głowie mu się mąci, w piersiach ściska. Prawdziwy śpiewak śpiewa nieustannie, nawet gdy go

nikt nie słucha. Z tego powodu nic mu się nie udaje, do niczego nie ma szczęścia i ochoty". „Śpiewak zawsze jest nieszczęśliwy, gdy trwoży swą pieśnią duchów, zwraca ich uwagę na siebie". Mimo tak strasznych horoskopów, wielu z młodzieży jakuckiej pragnie zostać śpiewakami... „Młody śpiewak uczy się od starego w ten sposób, że tamten śpiewa, a on za nim powtarza, potem uczeń sam śpiewa, a nauczyciel sam poprawia. Nauka jednego rapsodu kosztuje od 30 kop. do 1 rubla i więcej. Raz wobec mnie stara matka wyrzucała 20 kilkoletniemu synowi, że „ogarnięty namiętnością pieśni oddał za ładne ołąho ostatni bezmian masła (2 1/2 funta)" ...„Są pieśni tak cudne, że naruszają porządek świata. Najlepszych swych pieśni nie śpiewa śpiewak przyjaciołom, ludziom, których kocha. Te pieśni mącą życie"... „Są trzy pieśni, wyrosłe z jednego pnia, jak trzy rosochy drzewa: jest pieśń duszy ludzkiej, jest pieśń boga ludzkiego i pieśń oddechu szatańskiego. Od tej ostatniej schną rośliny".[1]

Mamy tu wszystko a wszystko, co da się powiedzieć o poezji i o poetach na szczytach cywilizacji. A zatem nowy dowód, jako abstrakty towarzyszą ludzkości od początków, a nawet wybijają się wcześnie na czoło.

I do strojenia się i do „śpiewania" przyłączają się względy potem rozmaite; próżność ludzka znajduje tu sobie ujście rozlewne, współzawodnictwo nie zawsze szlachetne i duchowe itd., czego znamiennym objawem, że jakuccy śpiewacy kazali sobie płacić za przekazanie pieśni—ale sama geneza nie w wadach ludzkich, lecz w jakiejś konieczności, tkwiącej w naturze ludzkiej, w jakiejś właściwości irracjonalnej, niedającej się wykorzenić.

Skoro pierwotny ruczaj artystyczny ma źródło w bezinteresowności, narzuca się „logika", jako sztuka jest czymś czołowym w genezie i rozwoju etyki, boć bezinteresowność stanowi filar moralności, słup w jej generaliach. A jednak wnio-

---

[1] Wacław Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*. Warszawa 1900 s. 354.

skowanie byłoby przedwczesne i mylne. Na czele generaliów etyki, tuż przed bezinteresownością kroczy obowiązek, a czyż stoi on gdziekolwiek przy kolebce sztuki? Raczej instynkt jakiś, a tak silny, iż nie można mu się obronić. Doprawdy, w filozofii wolnej woli geneza sztuki jest punktem najsłabszym, bo wynika z jakiegoś nieodpartego pędu. Historia pouczy atoli, że i w tej dziedzinie rozstrzygnie wolna wola, czego dowody złożyli Chińczycy.

Ponieważ zaś moralność nie z uczuć powstaje, lecz wytwarza się rozumowo, a wykształcenie etyczne musi być rozumowe, więc znów powtórnie „logika" woła: nie spodziewajmy się w tej dziedzinie wybitnie racjonalnej, wielkiego pożytku z kategorii o genezie irracjonalnej. A jednak rzeczywistość bierze tu rozbrat z logiką „czystą" i wnioskując metodą historyczną, indukcyjną, z faktów do sądów, będziemy zmuszeni przyznać sztuce ogromne wpływy w kategorii Dobra. Irracjonalność nie stoi tu na zawadzie.

Pewna cywilizacja atoli jęła ujmować sztukę w pęta rozumowe, zakuła ją nawet w dyby rozsądku, żeby była racjonalna i utylitarna. To Chiny!

Sprawę, o którą mi chodzi, wyłuszczyć najlepiej na muzyce. Chińczycy zrobili z niej sprawę państwową; dawna szkoła metternichowska wyraziłaby się, jako muzyka jest w Chinach „ein Politicum", a nowiutka szkoła polskich statystów orzekłaby (gdyby robiła studia), że muzykę podniesiono w Chinach do rzędu czynnika państwowo-twórczego. Ze sprawą tak dalece poważną warto tedy zapoznać się nieco.

Nie ma ludu bez muzyki, uprawiały więc muzykę także ludy chińskie, a rodzaj nuty stosował się oczywiście do usposobienia, czasem zaś mógł usposobienie wytwarzać, jak na całym świecie to bywa. Jak w Polsce co innego oberek, a co innego „zawodzenie" juhasów, podobnież chińskie kraje rozmaite miewały melodie i tonacje. Dążący do zjednoczenia tych krajów Konfucjusz, niechętny wszelkiej rozmaitości, radby też

---

[1] Kung-fu-tse, *Gespraeche*. s. XXVI.

mieć muzykę ogólno-chińską. Zdanie to podzieliło następnie wielu chińskich „mędrców" i rzeczywiście każdy założyciel nowej chińskiej dynastii orzekał, jaki rodzaj muzyki będzie odtąd państwowym. Konfucjusz stawiał we wszystkim za wzór czasy dawne; potem ta muzyka upadła, a nowsza pochodzi z całkiem innych źródeł, a (jak zapewnia niemiecki sinolog) wielki Kung nawet by się nią nie zajął.[1] Wiemy, że za jego czasów gra na cytrze wliczana była między warunki ogólnego wykształcenia, że wymagało się też deklamacji z akompaniamentem i pantomin z muzyką. W późniejszych jeszcze czasach stwierdzał Hsun-ce, że dobra muzyka („jak za dawnych królów") podnosi moralność, ale może też być złą, rozpustną, a nawet prowadzić do rebelii. Nie można muzyki tłumić, bo wyraża ona radość, a radość potrzebna ludziom do życia, a więc powstałoby niezadowolenie, gdyby im muzyki odmawiać, a z niezadowolenia mogą być bunty; przy czym dobrze jest mieć na uwadze, że muzyka prowadzi do zgodliwości. I tak rozumowano przez półtora tysiąca lat. Jedni tylko „mehiści", o których była już mowa w tej książce, a którzy zajmują w dziejach chińskiej „filozofii" pod wielu względami stanowisko odrębne, przeciwni byli muzyce państwowej (po rosyjsku powiedzielibyśmy: kazionnaja), lecz nie posłuchano ich głosu.[2]

Chińscy moraliści i prawnicy przyznawali z reguły muzyce wielkie znaczenie w zarządzaniu życiem publicznym. „Z rodzaju muzyki w pewnej krainie wysnuwali chińscy mędrcy wnioski o stanie ludności i rządu". Przypisywano jej też wielkie wpływy moralne. „Uznano, jako muzyka obejmuje głębie serca i rozumu jednocześnie, uznano w niej naukę nauk, z której inne już to wprost powstają, z nią się stykając, już też mają być przynajmniej z niej wyjaśniane". Tak wierzono (przynajmniej oficjalnie) aż do ostatniej doby. Jeszcze w r. 1895 sam tylko cesarz miał prawo czynić zmiany w zakresie mu-

[1] Kung-fu-tse, *Gespraeche.* s. XXVI.

[2] Alfred Forke, *Die Gedankenwelt des Chinesischen Kulturkreises.* Muenchen 1927 s. 160.

zyki, bo on tylko jeden mógł brać na się odpowiedzialność za ewentualne takich zmian następstwa.[1] Słowem, zaliczono nadawanie norm muzycznych do najdonioślejszych atrybutów władzy. Osądzono przeto, że za pomocą muzyki można na trwałe urabiać przymioty ludzkie, i dlatego pozostawiono władzy najwyższej... politykę kierowania sercami i myślami poddanych.

Jako w każdej bajce jest coś prawdy, chińskie rozumowanie o potędze muzyki nie jest bez podstaw. Już Tyrteusz zachęcał rodaków do boju jakąś muzyką bojową, a „okrzyki wojenne" znane są dobrze w całym świecie. Ale przykładu klasycznego zaczerpniemy z muzyki wręcz przeciwnego rodzaju, mianowicie z naszej kościelnej. „Wrażenie estetyczne podnosi nas... tj. poziom naszej myśli podnosi się o jakiś mniej lub więcej wielki stopień" i następuje w nas „spotęgowanie ilości pierwiastka duchowego". Może muzyka o wysokim poziomie (zwłaszcza śpiew) chwilowo przeszkadzać modlitewnemu skupieniu, lecz potem następuje tym większe uduchowienie. „Otóż to oderwanie od ziemi, od materji, to podniesienie duszy w rejony wyższe jest dziełem wrażenia estetycznego; a czyż potrzeba dodawać, że ono może (nie musi niestety) uczynić człowieka podatniejszym na ideały pozytywnie moralne"?[2] Istotnie, np. podczas wielkopiątkowych śpiewów u św. Piotra w Rzymie zaczyna się od rozkoszy słuchu, a stopniowo przechodzi się w medytację i kontemplację. Raz byłem świadkiem, jak młody robotnik, który wypadkiem dostał się na operę Wagnera, oświadczył, jako czuje, iż przy takiej muzyce człowiek stałby się lepszym.

Nie trzeba chińskich mędrców, ni helleńskich podań, żeby wiedzieć, jako muzyka wpływa na usposobienie, lecz tylko na krótko. Nie jest się utworem muzycznym, lecz samemu wytwarza się muzykę stosownie do swego usposobienia, które

---

[1] Rudolf Dvorak, *Chinás Religionen.* s. 94—96.

[2] M. Paciorkiewicz, *Wrażenia z podróży.* Lwowski tygodnik „Gazeta Kościelna" z 30 marca 1917 r.

może się też udzielić drugim. Ale to wszystko dzieje się irracjonalnie. Pomimo, iż technika muzyczna jest „arytmetyką", nie da się obliczyć utworu religijnego, lecz trzeba koniecznie, by kompozytor... umiał się modlić, by miał w sobie wzbudzone pewne uczucia. Muzyka wydobywa z człowieka podświadomość, tak z kompozytora, jako też ze słuchacza. Chińczycy zaś pomieszali skutek z przyczyną (nie tylko w tej sprawie) i osądzili, że muzyką da się ludzi urabiać i robili to przez półtora tysiąca lat jak najpoważniej — ale oczywiście bezskutecznie, poprzestając na oficjalnej fikcji.

Były tedy w Chinach muzyki dwie: ludowa, prawdziwa muzyka, nie zawsze przypadająca do smaku rządzicielom, którą by chętnie zmusili do milczenia, gdyby nie obawa rozruchów, muzyka rozmaita i samowolna, a obok niej „państwowa", od ceremonii, narzucana, popularyzowana z urzędu, mandaryńska niejako, mająca dopomagać do rządzenia. Ta miała być racjonalna i utylitarna. Przez długie wieki istniała, jakby na dowód, że człowiek zawsze posiada moc robienia „do góry nogami" według swej wolnej woli. Mechanistyczna państwowość chińska wytworzyła sobie muzykę urzędową; inaczej nie da się zrozumieć wszystkiego tego, co sinologowie o muzyce chińskiej zgodnie pisują.

Jest w tym coś nienaturalnego. Sztuka odziana w rozsądek ani rozwinąć się należycie nie mogła, ani też dać tego, czego rozsądek od niej wymagał. W tym właśnie utylitarnym stanowisku wobec kategorji Piękna tkwi prawdopodobnie przyczyna, że w Chinach każdy szczególik dzieła sztuki jest arcydziełem techniki i wytrwałości, ale wszystko razem niknęło na szczeblu rzemiosła artystycznego. Brak temu irracjonalnej swobody. Bardzo być może, że ten właśnie niedostatek wyjaśnia zagadkę chińskich dziejów i stosunków. Pierwiastkami irracjonalnymi nie da się kierować, a ponieważ mędrcy chińscy uznali, że władza powinna kierować wszystkim, musiała ta władza przeciwstawić się wszystkiemu, co irracjonalne. Innymi słowy: musiała tłumić ducha ludów chińskich i przy-

tłumiała go wreszcie tak dalece, iż zasadniczą cechą społeczeństwa i państwa stał się zastój.

Studiowanie okoliczności, towarzyszących rozwojowi sztuk pięknych w życiu zbiorowym, naprowadza przeto na związki sięgające do głębin pochodu dziejowego. Sztuka nie leży bynajmniej płytko na powierzchni życia. Zanim pokusimy się o wyjaśnienie tego zagadnienia, przyjrzyjmy się jeszcze innemu przykładowi, a zarazem dowodowi naszej tezy. Tym razem zajmiemy się malarstwem, a przeniesiemy się w kręgi cywilizacji bizantyńskiej.

Sztuka chrześcijańska zakwitła najpierw nie w zniszczonej i podupadłej pod każdym względem Italii, lecz w bogatym Bizancjum. Ponieważ zaś ostatnie pokolenia pogan doprowadziły do istotnych wybryków pielęgnowanie ciała i dogadzanie mu, chrześcijanie skłonni byli przez reakcję upatrywać w pielęgnowaniu ciała zasadniczo grzech. Nabrano przekonania, jako uprawianie cnoty nie daje się pogodzić z troską o ciało, o grzeszne ciało. O takim pochodzie myśli świadczą dzieje malarstwa religijnego. Malarze bizantyńscy wyrażali cnotę za pomocą wizerunków ciała scherlałego; nadawali kształty wcale niepowabne Zbawicielowi, Matce Bożej i świętym. Ciało umartwione, chorowite, staje się symbolem świętości.

Wybitny znawca orientalistyki chrześcijańskiej zalicza pomiędzy „rysy szczególniej charakterystyczne dla patrystyki wschodniej... pewną tendencję do rozdziału dobra od piękna zmysłowo-zewnętrznego; dobro i świętość częstokroć zdają się być bliższe brzydocie, aniżeli pięknu kształtów zewnętrznych", gdy tymczasem cechą „jaźni zachodniej" w tej dziedzinie jest „zbliżenie dobra i świętości do piękna plastycznego".[1]

Ponieważ pochód sztuki odbywał się w owej epoce z bizantyńskiego wschodu na zachód, przyjęło się takie alegoryczne przedstawianie zwycięstwa ducha nad ciałem także na Zachodzie, gdzie wyrażono to nawet dobitnie słowy: ne aspectu

[1] Bogumił Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu a Zachodu.* Wilno 1933.

quidem pulcher sit Christus meus. Rozpowszechniło się tedy mniemanie, jako chcący osiągnąć wyższe szczeble rozwoju etycznego winni mieć we wzgardzie swe ciało, nie troszczyć się o nie, a zatem nie tylko o piękno nie dbać, lecz nawet zaniedbywać zdrowie, bo ono najbardziej sprzyja pięknu cielesnemu. Od takich poglądów oderwał się potem zachodni renesans, ale w cywilizacji bizantyńskiej pozostały.

Czyż Bizantyńczycy byli ludźmi brzydkimi i czyż gardzono tam przystojnymi, jako gorszącymi okazami grzechu? Ależ życie ma swe prawa—a gdy doktryna nazbyt je wykoślawia, nastaje rozdźwięk między teorią a praktyką, co pociąga niemało ujemnych następstw. I w najdewocyjniejszych czasach Bizancjum musiał tam mimo wszystko dbać o zdrowie, żołnierz, rzemieślnik i każdy ojciec rodziny, utrzymujący ją ze swego zarobku; a oprócz tego, ani ci, którzy nie musieli żyć z zarobku, z własnej ochoty zdrowia się nie pozbywali i woleli zapobiegać zachorzeniu. Toć oczywista!

Następował tedy w cywilizacji bizantyńskiej podział ludności na dwie części straszliwie nierówne: na dbałych o uduchowienie swoje, a zatem obojętnych na rozwój fizyczny, i na zwolnionych od tego obowiązku. Do doskonalenia się mogły tam dążyć tylko wyjątki, ofiarujące się i poświęcające na to, by się upodobnić do świętych obrazów, czego nie śmiano wymagać od ogółu. Wynikało z tego, że ogół jest zwolniony od uświęcania życia. W końcu nie można było ominąć nieuchronnej konsekwencji całego rozumowania bizantyńskiego i wyszło na to, jako nikt nie jest obowiązany doskonalić się, gdy tymczasem katolicyzm nakłada ten obowiązek na wszystkich. Po bizantyńsku biorąc rzeczy, gdy dla uświęcenia się trzeba by systematycznie zaniedbywać swe zdrowie, aż do osiągnięcia brzydoty, jakżeż wymagać tego od kogo? To zostawiło się tedy mnichom.

W taki sposób przepadał w Cerkwi i w cywilizacji bizantyńskiej sam fundament chrześcijaństwa, którym jest przystępność uświęcenia dla wszystkich wiernych bez wyjątku, a zatem też wymaganie, by wszyscy z tego korzystali.

Ogółowi było na takim tle bizantynizmu wygodniej. Co za wygoda, zamknąć uświęcanie na cztery spusty w klasztorach! Nierozumna doktryna zdjęła z bark wyznawców jarzmo duchowe, więc wyznawcy strzęśli je z siebie chętnie, a strząsłszy, nie dali już nigdy nałożyć go na siebie na nowo. I stacała się schizma po równi pochyłej formalizmu, pozbawionego ducha. Rzeczy i sprawy święte... celebrowało się, wierni brali w tym uroczysty udział, ale nikt nawet nie wiedział, że można uświęcać każdą czynność. Wewnętrzne życie duchowe, wewnętrzne uświęcenie—były wiadome tylko po klasztorach, a po pewnym czasie i tam przestano to wprost rozumieć (świadkiem Święta Góra Athosu).[1]

Tak tedy lekceważenie piękna cielesnego zaszkodziło duchowi, bo rozwój wymaga harmonii między wszystkimi kategoriami bytu ludzkiego.

Rozumowanie bizantyńskie odznacza się bądź co bądź prostotą, gdy tymczasem hasło łączności cnoty z pięknem wymaga rozumowania bez porównania bardziej skomplikowanego. Toteż nie wszyscy zdołali wznieść się na wyżyny zdobyczy renesansu w tej materii, zdobyczy uświęconej przez Kościół rzymski. Umysły prostacze lgnęły do bizantyńskich malowideł, a dotychczas przy niższym poziomie oświaty natrafia się w obrazach religijnych na prostackie dziwactwa, mające wyrażać świętość i wpływać uświęcająco na widza. Ale bądź co bądź zasada łacińska zwycięża, i w najgłębszych zakątkach wiejskich nie brak już na ołtarzach postaci świętych Pańskich, postaci prawdziwie pięknych.

Sam Kościół rzymski nie miał nic wspólnego z aberacjami, naniesionymi przez wpływ bizantyńskiej sztuki i bizantyńsko-ideologicznego do niej komentarza.

Litania loretańska klasycznym dowodem, jako kult piękna w zdrowym ciele nigdy nie był tępiony z Rzymu. Cały szereg inwokacji tej litanii, tak poetycznych, mieścić się może tylko

[1] X. Marcin Czermiński T. J., *Na górze Athos wśród mniszej republiki.* Kraków 1908.

przy wyobrażeniu piękna cielesnego. My w Krakowie mamy tę litanię całą wymalowaną przez Matejkę w kościele Mariackim; znawcom malarstwa zadaję pytanie, czy dałaby się ta rzesza aniołów przemalować na modłę bizantyńską, ale tak, żeby nie przestała wyrażać tego, co wyraził Matejko?

Nasuwa się pod uwagę jeszcze jeden wzgląd: jednakowość intencji i tu i tam. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że malarze ciał brzydkich, postaci pokurczonych, wychudzonych, pełni byli intencji etycznej, religijnej; a czyż odmówimy tej samej intencji malarstwu włoskiemu, a następnie powszechnemu renesansowemu? Ten sam zamysł prowadził tedy do malowania ciał brzydkich i pięknych; ten sam!

Przejaw ten wyjaśnia się tym, że mając ten sam cel przed oczyma, inaczej jednak rozumowano. Podczas gdy sztuka bizantyńska głosiła, jako zalety ciała a duszy pozostają w stosunku odwrotnym, Włosi już od drugiej połowy XIII w. nabierali przekonania, że właśnie zachodzi tu stosunek prosty. Z czasem wyrosło z tego zapatrywanie, że jeśli nie kształty cielesne w ogóle, toć w każdym razie kształt i wyraz twarzy bywa urabiany przez wpływy duchowe, że dusza układa sobie niejako ciało. A zatem pięknej duszy odpowiada z reguły nadobne ciało. I wszczął się wyścig malarski, ażeby za pośrednictwem piękna cielesnego wyrażać coraz wyższe stopnie doskonalenia duchowego, uświęcenia, aż wreszcie pokuszono się, by wyrazić samą nawet boskość za pomocą piękna fizycznego, lecz tak „stylizowanego", iż nie na próżno nazwano je pięknem nadzmysłowym. Albowiem choć ono zmysłowe, bo polega na kształtach odpowiednio dobranych i musi być ogarnięte najpierw zmysłem wzroku, ażeby przemówić do duszy, ale ten właśnie cel, pożądany namiętnie, wyrażał się w obrazach treści religijnej tak widocznie i tak oddziaływał na technikę artystyczną, iż wytwarzał się tym sposobem jakiś nowy rodzaj piękna, wyprowadzony wprawdzie z modela ludzkiego, lecz wywyższający go cechami przedtem nie spotykanymi, a przekraczającymi miarę piękna człowieczego. Piękno modelowane natchnieniem, modlitwą, wizją, przemawiało silnie do duszy.

Rozwiązano problem stosunku piękna do świętości. Piękno formą świętości i jej alegorią.

Takimi problemami Chińczyk nigdy głowy sobie nie zaprzątał. Każda cywilizacja pozostaje w odmiennym stosunku do piękna, rozmaicie ocenia sztuki piękne, a nie każda przyswaja sobie wszystkie. Wiadomo, jako żydowska zakazuje sporządzania podobizn, co potem przez pośrednictwo islamu przeszło do arabskiej i w znacznej części do turańskiej cywilizacji. Turańska ledwie zdobyła się na budownictwo; arabska wynagrodziła obrazobórstwo sztuką dekoracyjną, rozwiniętą najwyżej; bramińska nie wytworzyła niczego wcielającego piękno poza budownictwem i rzeźbą dekoracyjną; bizantyńska kulała w dziedzinie poezji, a wszystkie muzy zakuła w pancerze przepisów; chińska nie zna ani większych utworów poetycznych, ani w plastyce perspektywy; muzyka we wszystkich tych cywilizacjach mało się rozwinęła, w turańskiej ledwie doszła do tańca obrzędowego i haseł bojowych.

Zdawało by się, że artysta ma z zawodu swego cały świat przed sobą otwarty! W rzeczywistości jednak nasz malarz nie przyda się na nic pośród muzułmanów, a nauczyciel tańca byłby w Indiach ograniczony do kształcenia tancerek zawodowych, o ileby się wpierw sam wyuczył tamtejszych tańców. Nawet o tańcach ma zresztą każda cywilizacja swoje pojęcia. Np. jakżeż nam trudno wyobrazić sobie, żeby odprawiać nabożeństwa za pomocą tańców; ale robią to derwisze, a Żydzi mają rytmiczne tańce żałobne, więc nabożeństwo żałobne z tańcami.

Weźmy jeszcze dla przykładu inny rodzaj artystycznego „niższego lotu", mianowicie karykaturę. Ileż artyzmu da się w niej zmieścić! Na Zachodzie wielcy statyści kolekcjonują te rysunki, dumni, że są tak popularni; ale przenieśmy to między turańskich gruboskórców, co by się działo z artystami tej gałęzi sztuki! Nie wszystkie cywilizacje stać na humor.

Jedna tylko łacińska cywilizacja uprawia wszystkie sztuki piękne i zarazem tchnieniem swej sztuki obdarza wszystkie części świata, bo z jej sztuki przenikają czasem niektóre pro-

mienie do innych cywilizacyj. Gdyby kto wystąpił z twierdzeniem, jako sztuki piękne rozwijają się tylko w łacińskiej cywilizacji, przesadziłby trochę, lecz niewiele; w bajce tej było by sporo prawdy. Nie ma wprost żadnej proporcjonalności między łacińską sztuką, a wszystkimi innymi całego świata. Stanęły wszystkie sztuki piękne w łacińskiej cywilizacji tak wysoko, a przy tym tak szeroko się rozlały, iż nigdy nigdzie indziej nie było podobnego przykładu. W klasycznej starożytności, tak wielce artystycznej, malarstwo było ograniczone i muzyka miała zakres ciasny; nie mówiąc już o tym, że nie znano sztuk reprodukcyjnych.

My spadkobiercami Hellenów; czyż tym się coś tłumaczy? Czyż Persowie nie oglądali rzeźby greckiej wcześniej od Rzymian? A czy potem Turcy nie mieli sposobności do oglądania Partenonu więcej, niż Anglicy? Spadek duchowy nie bywa odziedziczany, lecz zdobywany, bo przyswojenie go sobie wymaga pracy, trudu, mozołu; a idzie się na zdobywanie czegoś tylko na ten czas, gdy się ceni przedmiot, mający być zdobycznym. Rzymianie, a po nich narody cywilizacji łacińskiej, zostali spadkobiercami greckiego Piękna, bo chcieli, bo tego pragnęli, a pragnęli, bo rozumieli, że w tym tkwi wartość. I tu na początku była Myśl.

Była chwila wahania. Narzekał niegdyś św. Augustyn: „Ileż to zwodniczych powabów dodali ludzie dla oszukania oczu przez rozmaite kunszta i rzemiosła, którymi ozdobili swe szaty, obówia, naczynia; ileż to malowideł i rzeźby wcale niepotrzebnej“. Wyjaśnia się to tendencją, żeby się odczepić od świata pogańskiego i jego nadmiaru zmysłowości. Marzono o takim zmysłów potępieniu, iżby się stawały jakoby niezdatne do grzechu, a w kształceniu zmysłów upatrywali niektórzy zdrożność pokusy. Ale inni Ojcowie Kościoła nie uważali bynajmniej sztuk pięknych za niepotrzebne, i ten kierunek zwyciężył bez wielkiego nawet trudu, a jak zwyciężył, wiadomo z dziejów Kościoła, który był i jest największym sztuk pięknych protektorem. Stwierdzono dosyć wcześnie, że

dla chrześcijaństwa sztuka dostarczyć może narzędzi duchowych: zoczono w niej na czas Ducha.

Ciało i dusza przewijają się w sztuce, czyli innymi słowy, musi ona posiadać treść i formę. Sztuka jest tą kategorią bytu, w której łączą się najściślej czynniki cielesne i duchowe. Działa na umysł przez zmysły. Nie można z wyższych jej szczebli korzystać bez wysokiego wykształcenia zmysłów. Stoi na pograniczu kategoryj bytu fizycznych a duchowych. Pogranicze zamienia się łatwo w rozstaje, gdy artysta nie wie, czy ma wznosić tron dla ciała, czy wyrazić duszę w zmysłowych formach sztuki. Cielesne kategorie same się przypominają, nieraz natrętnie, a jednak nie wystarczy czynić w sztuce zadość zmysłom, żeby być artystą, twórcą. Obraz nieobrazujący niczego idzie na marne, gdy nie przemówi do umysłu.

Wiemy z poprzednich roztrząsań, jako „nie ma w człowieku nic ściśle i wyłącznie fizycznego", że nic cielesnego nie może być dla duszy naprawdę obojętnym i że zaniedbywanie kategorii cielesnych mści się często na duchu. Ale bo też przy sztuce mniej jest kłopotu o jej stronę cielesną, bo ona musi działać zmysłami; lecz nie wynika z tego jakiś monizm artystyczny, jakaś sztuka biologistyczna. Nie wyrzuci nikt ciała ze sztuki; chodzi o to, by z niej nie wyrzucać duszy.

Ciało i dusza—to forma i treść. Im wyższe gdzie wykształcenie estetyczne, tym bardziej wymaga się od artystów opanowania formy; nasze polskie wymagania są pod tym względem stanowczo za niskie — powiedziałbym nawet: niebezpiecznie niskie. Na nic „plamy", gdy malarz nie umie rysować lub nie zna perspektywy. Artystyczna technika zmysłów jest na Zachodzie tak spopularyzowana między ogółem inteligencji, iż jakżeż by można było darować ją artyście? Nie chodzi wcale o „literacką treść" obrazu (z tym załatwił się już Witkiewicz), lecz o to, by brakowi treści nie towarzyszył na dobitkę brak techniki, czyli zawodowa nieudolność. Tego niedostatku nie wolno pokrywać frazesami! Jak zaś ma artysta przemawiać do umysłu, na to obmyślono w ciągu wieków

już setki sposobów; jeśli kto wymyśli sposób nowy, owszem. Demonstracyjne zaś ograniczanie sztuki do wrażeń zmysłowych stanowi sztuki degradację, bo ona z natury swej jest zarazem duchową.

Dowodem, jako sztuka ma specjalny swój związek z kategoriami duchowymi, jest ten fakt codzienny, należący do życia powszedniego, jako sztuka wpływa na nasze usposobienie, tudzież na tok myśli; a zatem pozostaje w związku z naszym intelektem. To nie ulega chyba wątpliwości; dyskusja musi się ograniczyć do zagadnienia, czy pozostaje też w związku z kategorią dobra, z pojęciami moralnymi, z wieczystym zapytaniem: co godziwe, a co niegodziwe? Czy dzieła Fra Angelico powstawały wyłącznie dla „plamy", czy arcydzieła architektury powstawały w imię samej „bryły" i czy Chopinowi chodziło o samo tylko „brzmienie"? Czyż świątynie krakowskie, wileńskie i toruńskie nie są przede wszystkim wielkimi dziełami religijnymi?

Modlić się można nie tylko słowy, nie tylko sercem, lecz również dobrze, przynajmniej również dobrze uczynkami, z czego czyny artystyczne zapewne nie na szarym końcu! Wszystko zależy od intencji.

Pozostaje to w związku z prawem przemiany sił, które właśnie w kategorii piękna obowiązuje na wielką skalę. Nie tylko dzieło sztuki może wywoływać przemiany w usposobieniu i wzajemnie pewne usposobienie zamienić się w pomysł artystyczny, ale sztuki piękne mogą też przechodzić jedna w drugą. Tak w Helladzie muzyka stała się tańcem, pochodem rytmicznym, a tańce chórów stanowiły długo jądro przedstawień dramatycznych, aż wytworzyła się z tego wielka tragedia i satyra sceniczna. Za poprzedniego pokolenia Wagner tworzył przemianą i współdziałaniem poezji, muzyki, dramatu, plastyki. Wyspiański pisał, komponując w myśli obrazy i ustawiając rzeźby. Pieśń łączy ściśle poezję z muzyką, a często muzyka popularyzuje się, choć tekst ulega zapomnieniu; tekst przemienił się w melodię. W naszych zaś oczach krzyżują się malarstwo i literatura.

Zdarzają się przemiany sił ze świata sztuki w dziedziny inne, czasem tak odległe, iż aż zdziwienie nas ogarnia. Np. poezja a polityka, poezja a nauka? A jednak Petrarca, „pierwszy człowiek nowożytny", przesławny swego czasu poeta łaciński, a jeden z rodziców włoskiego języka literackiego, stanowił także słup współczesnego świata naukowego, a „otworzył światu nowe widnokręgi i powołał do życia tysiące sił ukrytych i uśpionych". Bywał często czynny w polityce międzynarodowej. Dante zaś pisał swą „Boską" w celach politycznych, jako zwolennik monarchii uniwersalnej, tj. cesarstwa. Pewną niekonsekwencję stwierdził w tym Klaczko: Dante „chrześcijaństwa o wielu głowach nie chce i nie przypuszcza, ale pozwala na chrześcijaństwo w wielu językach". Zachodzi zaś dużo podobieństwa pomiędzy historią literatury włoskiej a polskiej. Cała historia polityczna Polski dałaby się ułożyć z urywków naszych poetów od czasów Zygmuntowskich.

Przemiana w naukę dokonuje się niemniej często. Goethe, Mickiewicz, Krasiński, byli zarazem uczonymi — podobni w tym do Petrarki i Dantego. Całe pokolenie humanistów polskich, zwłaszcza historyków, zaczynało od ogłaszania drukiem poezyj, bardzo często tragedyj. Wincenty Pol znany jest ogółowi z poezyj, a właściwie był to uczony geograf. O szczególnym związku beletrii z rozwojem nauk, a związku najdonioślejszym, poprzez szczeble rozwoju języka, będzie mowa w następnym rozdziale.

Nikt nie wątpi, że nie można w kształceniu młodzieży pomijać wykształcenia etycznego. Ale nie wszystkim jest dano być wykształconymi we wszystkich sztukach pięknych, bo dziedzina ta jest bądź co bądź zmysłowa, a nie każdy posiada zmysły odpowiednio wyrobione. Chciałbym wbić pedagogom w myśl ten pewnik, jako fundamentem musi tu być kształcenie zmysłów, bo inaczej intelekt nie rozwinie się ku pojmowaniu i ocenianiu sztuki. Do jakiego zaś stopnia zawisłą jest ta sprawa od zmysłów, dowód jaskrawy w tym, iż można być artystą w całym znaczeniu tego wyrazu, a pewnej sztuki nie

rozumieć. Np. filipika takiego artysty słowa, jak Weyssenhof, przeciwko muzyce? Uczeni zaś stają się nieraz zabawni wobec sztuk pięknych. Np. słynny ks. Cathrein klepie sztukę po ramieniu; w swym dziele „Lust und Freude" raczy zezwalać, żeby popatrzeć na kwiatki, na piękny widok, posłuchać muzyki, bo der Mensch bedarf der Erholung und Abstaemmung, ale „uregulowanie tych przyjemności zmysłowych wyższego rzędu można uważać za przedmiot podległy umiarkowaniu" (żeby zaś nie za dużo).[1] Co do mnie, wolę O. Beyzyma i żałuję, że brak miejsca nie pozwala przepisać tu w całości, jak trafnymi słowy a prostymi określa potrzebę piękna na hodowli kwiatów i jakie snuje wywody o stosunku piękna a utylitaryzmu.[2] O tak! każdy ogródek może stanowić objekt materialny, estetyczny i moralny!

Tak jest; każdy ogródek może stać się punktem zaczepienia dla rozważań o postępie moralności.

Wszystko, cokolwiek służy pięknu, nabywa w cywilizacji łacińskiej tej właściwości, iż zżywa się niezmiernie łatwo z ludźmi na odpowiednim szczeblu intelektu. Sztuka jest w ogóle bardziej ożywiona i przejęta życiem, niż nauki. Sztuka zbliża nas do życia, chociaż nie żyje się przez nią witalnie[3] — co znów dostarcza dalszego dowodu, jako w abstraktach tkwią moce kierownicze życia.

Nabiera się życia, obcując ze sztukami pięknymi; nie żył wcale, kto nie żył z nimi. Łatwiej też od nauki wchodzi sztuka we wszystkie kategorie bytu—jakżeż tedy mogłaby nie pozostawać w związku z kategorią moralności?

I tutaj występuje prawo współmierności. Jeżeli sztuka w danym społeczeństwie ma się przyczyniać do rozwoju cywilizacji w nim, musi spełniać dwa warunki: musi pozosta-

---

[1] Victor Cathrein, *Lust und Freude, ihr Wesen und ihr sittlicher Charakter. Mit besonderer Beruecksichtigung der Lehre des Aristoteles.* Insbruck 1931. *Philosophie und Grenzwissenschaften.* III Band. 6 Heft. s. 45.

[2] *Listy* O. Jana Beyzyma T. J., apostoła trędowatych na Madagaskarze. s. 98, 99, 162, 457.

[3] Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens.* s. 159.

wać w zgodzie z zasadniczymi cechami cywilizacji tego społeczeństwa i nie może przeciwić się innym kategoriom bytu w łonie tejże cywilizacji. Np. sztuka nie jest z istoty swej utylitarną, lecz da się użyć utylitarnie i może przechodzić w kategorię dobrobytu. Określił tę sprawę trafnie Schiller słowy: Die Kunst geht nach Brod — lecz artysta popełnia niegodziwość, gdy płaszczy się przed „koniunkturą". Artysta prowadzi także walkę o byt trojaką; względy materialne nie mogą uwłaczać ani intelektualizmowi, ni moralności, ale też etyka nie wymaga od artysty ubóstwa. Nie należy patrzeć z góry na fakt, że sztuka staje się dla artysty zawodem; byle tylko związany z tym utylitaryzm nie wchodził w kolizję z etyką.

Artyści muszą również posiadać swe etyki zawodowe. Nie wchodźmy w szczegóły, albowiem wszelka inicjatywa w tej sprawie — gdyby była potrzebna formalnie — musiałaby wychodzić od artystów. Głos innych mógłby być tylko pomocnym do sprawdzania współmierności.

W etyce zawodowej wybija się na miejsce główne pojęcie obowiązku. Chociaż nie ma go przy kolebce sztuki, musi ono powstać, gdy sztuka wchodzi w życie zbiorowe. Wystarczy wskazać, jak wszyscy wielcy artyści cywilizacji łacińskiej bez wyjątku uznawali obowiązki, którym pragnęli służyć; a wykazać współmierność w tym, co uważali za obowiązek, potrafi każdy szkolarz. Dzięki idealnemu podłożu przeprowadziła sztuka Włochów przez grzęzawiska pocondottierskie, a nas Mickiewicz ze swą wielką drużyną przez piekło porozbiorowe. Na jakież wyżyny wspinała się etyka nie tylko wieszczów, lecz wszystkich a wszystkich poetów polskich aż do dnia wczorajszego, a znacznej ich większości aż do dziś dnia, i co za pęd etyczny w cudownym zaiste rozwoju plastyki polskiej; ile miłości Dobra i jakie umiłowanie polskości w muzyce naszej!

Ponieważ postęp moralności zawisł w naszych czasach przede wszystkim od rozwoju etyk zawodowych, istnieją wszelkie dane, że etyka artystyczna stanie się wielkim narzędziem tego postępu, choćby dlatego, że wszystko, co ze sztuką

ma związek, udziela się łatwo społeczeństwu. Niechajże tedy promienieją i promieniują na nas siły moralne naszej sztuki. Mam to głębokie przekonanie, że bezpieczeństwo cywilizacji łacińskiej w Polsce będzie dobrze obwarowane, jeżeli artyści nasi uświadomią sobie tę stronę swego udziału w narodowym życiu zbiorowym.

W sztuce umieszcza historia rezerwy narodowego bytu. Albowiem sztuka posiada znaczenie ogromne w moralnej walce o byt całego narodu; nie byłoby tedy nic dziwnego w tym, gdyby stanęła na czele tego ruchu, jako wielka reprezentantka cywilizacji łacińskiej i jej etyki.

Pewien rzut w tym kierunku wykonał w r. 1917 Przybyszewski (w pouczającej swej ewolucji), głosząc: „Istotna sztuka jest w treści swej metafizyczną" i jest to „szczytne objawianie ukrytego wewnętrznego[1] zmysłu, którym duch ludzki ku Bogu się wznosi".[2]

Wobec tego wszystkiego nie trzeba długich namysłów, by zdać sobie sprawę z zagadnienia, jakie stanowisko wobec sztuki lepsze dla postępu moralności, chińskie czy łacińskie, bizantyńskie czy łacińskie? Gdy tak spojrzymy na całą sprawę, zaliczymy bez wahania do obowiązków etycznych szerzenie wykształcenia estetycznego, a zatem kształcenie zmysłów (a więc zarazem przeciwdziałanie ich miażdżeniu). Oby ta doniosła gałąź wychowania rozwinęła się stosownie do potrzeb nowoczesnego Europejczyka i oby w krajach cywilizacji łacińskiej stała się wyłącznością zwolenników tej cywilizacji!

Wszakżeż łączy się z tym sprawa popularyzowania dzieł sztuki i ujęcia sztuk reprodukcyjnych, jako sprawa wybitnie społeczna. Wiadome są zakręty od sztuki do pornografii i wynikająca stąd groźba degeneracji sztuki.

---

[1] Tu błąd drukarski: „zewnętrznego"; ale jakżeż zewnętrzne ma być ukryte?

[2] Stanisław Przybyszewski, *Szlakiem duszy polskiej*. Poznań 1917 s. 61, 83, 168, 169.

Trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że degenerację (sztuki i wszystkich życia dziedzin) i upadek danej cywilizacji sprowadzają objawy pochodzące z innych cywilizacyj, gdy się im udziela indygenatu. Nie róbmyż tego, a przestrzegając czystości cywilizacji łacińskiej, podniesiemy zarazem sztukę do godności jej kapłanki.

Po tych wywodach czas nam ku dalszym problemom o postęp moralności. Właściwie o sztukach pięknych nie ze wszystkim skończono i będzie jeszcze coś o literaturze i o pewnym, niedostrzeganym dotychczas, powołaniu beletrii, zanim przejdziemy do roztrząsania stosunku nauki do moralności. Z nauk rozpatrzę jednak wpierw matematykę — i złączę ją z literaturą w rozdział osobny, mający stanowić pomost między sprawami sztuki a nauki wobec postępu moralności.

ROZDZIAŁ XII.

Matematyka i beletrja.

Są wyrazy przywykłe chadzać obok siebie w zaprzęgu zdania; są też takie, które same się dziwią, gdy jakiś autor każe im sąsiadować i mają się za męczenników cudactwa stylistycznego. Ale kto w przeszłości swej ma „Klio i biurokrację",[1] może sobie, jako niemający nic do stracenia, pozwolić na zderzenie matematyki z literaturą.

Zachodzi w nich wszakże podobieństwo, mianowicie, iż obie robią sobie treść z form; różnica zaś w tym, że matematyk snuje swe myśli wyłącznie logicznie, literat zaś posługuje się wiele assocjacją. Mimo wszystkich różnic wyniki jakby takie same. Gdybyśmy nie posiadali innych regulatorów naszych myśli, jak literaturę i matematykę, bralibyśmy formy za treść, a formułki za życie rzeczywiste. Niebezpiecznymi byłyby tedy te działy intelektu, gdyby je zostawić samymi, tym bardziej, skoro posiadają one takie właściwości, iż niesposób obejść się bez nich i są doprawdy niezbędne. Na dobitkę są nader miłe, ogromnie pociągające, tak dalece, iż niema chyba człowieka, który by nie ulegał jednej z nich. Rozwiązywanie równań stanowi rozrywkę nie gorszą od gry w szachy, a powieści zastać można w każdym pokoiku służących. Matematyka jest tylko mniej popularna, gdyż więcej wymagająca.

Tu i tam wolno zmyślać. Matematyka przyznaje się jawnie, jako ma liczby urojone i kwaterniony, a literatura ma kilka

---

[1] W „Życiu Urzędniczym". Warszawa 1926. Zeszyt marcowy.

rodzajów bajek: bajka ezopowa, przypowieść, alegoria, kalambur, dowcip, satyra, pamflet. Powiadają, jako w każdej bajce jest coś prawdy, a powieściarze uganiają się za prawdą nie na żarty i nadto powołują się wszyscy na tzw. prawdę artystyczną. Wiem, nie przeczę i znam to; lecz prawda stanowi w tym tylko środek artystyczny, a więc bierze się jej odpowiednią dozę i w odpowiednim nastawieniu. Ile razy chciała powieść przedstawić prawdę dla samej prawdy, całą, zawsze chybiła, czy to u Zoli, czy też u Mauriaca. Wyrobiłby się też na znawcę, ktoby „problemy" studiował z powieści! Zdarzyło się wprawdzie co-dopiero (1936 r.), że pewien burmistrz, wręczając nagrodę literacką, wychwalał autora, że „pierwszy w literaturze poruszył ten problem", ale przebaczmy mu ten nonsens, albowiem widocznie nie wiedział, co mówił. Literatura zeszłaby na dyletancką i zbyt zawiłą publicystykę, gdyby się ją oceniało według problemów; nagroda zaś była zapewne udzielona za celne dzieło sztuki (które może sobie kręcić się około jakiegokolwiek problemu), lecz nie za pouczanie?

Nie ma rzeczy, z której nie dało by się zrobić literatury lub matematyki, często i tego i tamtego. Wszystko można ująć we wzór matematyczny i również wszystko może stanowić temat literacki. Matematyka i literatura są jednakowo powszechne, dające się przystosować do wszystkiego.

Obie oparte są przeważnie na wyobraźni, która może być już to logiczna, już też asocjacyjna. Matematyka zaraz we wstępie do geometrii (euklidesowej, a tym bardziej innych) do pomocy czystemu intelektowi wzywa wyobraźnię i podaje nam obok liczb kształty, byśmy z ich pomocą wyobrazili sobie formy nieistniejące nigdzie w rzeczywistości, bez których atoli rzeczywistość nie da się zliczyć ni zmierzyć. Geometrii zaś analitycznej nie da się nauczyć nikogo, kto nie posiada wyobraźni odpowiednio wykształconej.

Wyobraźnia matematyczna pochodzi z rozumowania, opiera się o logikę, nie wykracza poza nią i ogranicza się z natury rzeczy do formy, czasem tylko tworząc urojone pojęcia abstrakcyjne. Literacka jednak wyobraźnia dotyczy także

rzeczy, a pochodzi z wrażeń. Tych źródła mogą być umysłowe i fizyczne, cielesne, a wyobraźnia może być zdrowa lub chora. Spaczona wyobraźnia dotknęła nieraz także matematykę, ale wyniknęły z tego co najwyżej ślepe tory, które po niedługim czasie zarosły trawą zapomnienia. Lecz literat pisze o rzeczach, a bierze z nich jedynie wrażenia i w ponętnej formie podaje je za istotę rzeczy. Błądzącego matematyka studiuje osób w całej Europie kilkadziesiąt; literata tysiące, a nieraz setki tysięcy. Śledzenie wywodów matematycznych zawsze pogłębia zdolność myślenia logicznego, lecz poddawanie się wrażeniom beletrii oducza od głębszego zastanawiania się, odzwyczaja od jakichkolwiek studiów, a przyzwyczaja do wydawania sądów na podstawie wrażeń.

Zastanówmy się nad genezą literatury.

Od Erazma Majewskiego wiemy, jako więzią społeczną jest mowa. Na pewnym szczeblu uspołecznienia zachodzi potrzeba, żeby pewne fakty i pewne normy utrwalać w mowie. Co wcześniejsze, czy przekazywanie pamięci potomnych pewnych zdarzeń w formie ustalonej, czy też ujmowanie norm postępowania w formy ustalone, a mające przechodzić z pokolenia w pokolenie—nie wiadomo i nie ma sposobu dowiedzieć się, bo jakżeż ...zebrać wiadomości o tym? Ale wiadomo, że na całym świecie były i są „rapsody" pod przeróżnymi mianami i w najrozmaitszych układach wysłowienia. U licznych zaś ludów stwierdzono prastare przepisy, narastające z biegiem czasu w rzekome „zbiory", u niektórych (nielicznych) ludów następnie pospisywane. Oba rodzaje przekazów słownych ujmowano zrazu w mowę wiązaną, powiedzmy: wierszami. Wiersz jest starszy od prozy, a w niejednym kraju układanie wierszy jest czymś pospolitym najszerszemu ogółowi (np. Japonia, Islandia). Niektóre ludy nie dorobiły się wcale prozy, zdatnej do użytku życia zbiorowego. Proza może się rozwijać dopiero przy znaczniejszym rozpowszechnieniu pisma; póki to nie nastąpi, względy mnemotechniczne nadają wyłączność mowie wiązanej. Stąd wierszowanie pierwotnych prawodawstw; teksty

w mowie niewiązanej są już bliższe naszych czasów, kiedy nie trzeba już było wyuczać się ich na pamięć.

Niezależnie od tych stosowań mowy wiązanej działały poezja i poetyczność, które są wszędzie i zawsze, a potrzebują „kunsztu", żeby się należycie wyrazić. O zawodowych „śpiewakach" była mowa w poprzednim rozdziale; zjawisko to jest powszechne. Tędy droga do powstania literatury.

Tu słówko o poezji a wierszowaniu: Prawda to wprawdzie, jako „ogień jest ogniem także w iskierce — szum boru składa się ze szmeru listków — i siła pracy pszczelego roju zawisła od pszczółek drobnych",[1] — ale pomimo to siła poezji narodowej nie składa się z ćwierkania dużej ilości drobnych poetów; wielkość jej nie jest zawisła od współpracownictwa znacznej ilości wierszopisów i ani tysiąc poećków nie złoży się na jednego poetę, gdyż wielki poeta nie opiera się na małych i w ogóle nie potrzebuje ich do niczego. Błędnym jest mniemanie, jakoby ilość poetów miała coś do wartości poezji danego narodu. Drugim błędem jest mniemanie, jakoby uczucie stanowiło jakąś specjalną dziedzinę poety, podczas gdy jest ono przymiotem każdego normalnego człowieka; jakżebyśmy inaczej mogli odczuwać czy rozumieć uczucia, którymi poeta sam się przejmując, przejmuje (choćby chwilowo) i nas, niepoetów?

Nie trzeba tedy wmawiać w wierszopisów, jakoby z ich serc przelewały się na naród uczucia (bo może być nawet odwrotnie) i jakoby oni rozstrzygali o wartości moralnej narodu, krocząc na jego czele. Za naszych czasów, gdy przestano lubieć mowę wiązaną, wmawia się to samo w powieściarzy, z tym jeszcze dodatkiem, że oni kształcą i uświadamiają społeczeństwo w najrozmaitszych jego sprawach. Jednakże historia polska zawiera w sobie fakt bardzo ciekawy: Przez pięćset lat, nie mając literatury, zdziałali jednak Polacy niejedną rzecz wielką—przed Rejem. Co przedtem było literatury, a zwłaszcza beletrii (o którą tu chodzi), nie mogło

[1] Wyrażenia z pewnego zbiorku wierszy z roku 1896.

było padać na szalę życia zbiorowego, bo było tego za mało. Bez pomocy literatury wytworzył się z ludów polskich naród i państwo znaczne. Gdyby to było prawdą, że literatura jest duszą narodu, w takim razie Polacy byli bezduszni aż do czasów zygmuntowskich?

Literatura nie jest bynajmniej predestynowana z przywilejem na siedlisko duszy narodu. Ta może tkwić równie w którymkolwiek rodzaju intelektu, w plastyce, w nauce (i to w jakimś jej odłamie), w polityce, w wojsku i w wojnach, w handlu, w czymkolwiek; a zatem może być też taki okres, iż „siedlisko duszy" wypadnie na literaturę; tak być może, lecz nie musi. Ale może się też duchowość narodu rozkładać mniej więcej równo i równolegle na wszystkie gałęzie intelektu. Czy tak nie najlepiej, to już nie należy do zakresu niniejszej książki.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej matematyce. Powiedziano już, jako podobną jest do literatury w tym, że obu wolno zmyślać. Właściwie wszelka liczba jest bajeczką, gdyż sens otrzymuje dopiero przez wyjaśnienie: tu aluzji, a tam przez posunięcie jej na liczbę „mianowaną". W całym świecie nie ma nigdzie dziesiątki, jako takiej; pytamy przeto skwapliwie: a czego dziesięć? Lecz mimo to trzeba umieć liczyć abstrakcyjnie, ażeby z poza rzeczywistości móc przejść do rzeczywistości. Znów nowa wskazówka, jako abstrakty istniały od początku i kierowały rozwojem człowieczeństwa.

Kura podobno liczy do trzech, wrona podobno do czterech. Powiadają, że ludzie odliczyli sobie dziesiątki na palcach, co nie przeszkadza wątpliwościom, czy system dwunastkowy nie jest starszy. W systemie dwudziestkowym doszli indiańscy Majowie do 160.000. Starożytność klasyczna nie dotarła dalej, jak do 10.000 (myrioi), a potem obniżała się pojętność liczbowa mieszkańców Europy; we wschodniej zaś Europie ani nawet z końcem XIX wieku nie odzyskano jeszcze szczebla 10.000.

Gdyby chodziło o miarę na rozwój samego tylko intelektu, można by użyć doskonale a może też najtrafniej zdolności było

liczbowej, tak co do operowania liczbami w rozmaitych działaniach, jako też samej wielkości ich. Np. około roku 1380 mnich ruski, rocznikarz, nie miał pojęcia o liczbie 10.000, bo przez całe życie nie miał sposobności dotknąć się takiej ilości. Kupcy nowogrodzcy XIV wieku nie doszli jeszcze do liczby 100.000 w swych rachunkach, a Polacy mieli w r. 1384 po raz pierwszy do czynienia z liczbą dwustu tysięcy. Hanzeaci umieli już liczyć na setki tysięcy, a w głowach kupców lombardzkich świtało pojęcie miliona. Wszystkich Europejczyków wyprzedzili w tym o całe wieki Arabowie, nie mówiąc o Chińczykach, którzy w XIV wieku wypuścili pieniądza papierowego na dwa miliardy.[1] Dopiero w r. 1494 pojawia się milion we włoskim podręczniku,[2] a w drugiej połowie XVI w. był już we Francji przyjęty powszechnie w świecie finansowym i naukowym. Na tysiąc milionów przyjęto następnie u narodów romańskich nazwę miliard, w Niemczech nazwano najpierw milion milionów bilionem, po czym astronomowie określali triliony, kwadriliony etc. Bilion (czyli tysiąc miliardów) jest to 10^{12}. Na zakończenie tego rejestru chronologicznego dodajmy niespodziankę, że jednak w sanskrycie spotykamy się z olbrzymimi liczbami aż do 10^{17}, a więc do stu tysięcy bilionów. Nawiasem mówiąc, można w tym upatrywać wskazówkę, że sam czysty intelekt jednak nauki nie wytworzy.

Ten „czysty intelekt" robi w Europie szalone postępy, a przedstawia się w liczbach prawdziwie „zawrotnych" i to w dwóch kierunkach; w górę liczbami całymi tak wielkimi, iż niesposób już ujmować ich w cyfry, więc jako jednostkę obmyślono „rok światła", jako miarę odległości. Światło przebiega na sekundę 300.000 klm, co czyni na dobę 25.920 milionów klm, a na rok 946.080 milionów klm; a zatem „rok światła" oznacza odległość niemal biliona klm. Te same liczby schodzą „w dół", jako mianowniki prawdziwie „zawrotne" liczb zawrotnie drobnych.

---

[1] „Dzieje Rosji" I, 395, 396 przypisek; por. tamże 450, 461 przypisek.

[2] Luca Pacioli, *Summa de aritmetica.*

Zacznijmy od olbrzymów. Największy ze znanych lepiej układów, galaktyczny (mleczna droga) jest „obracającą się mgławicą, względnie pozostałością po takiej mgławicy". Materia mgławic jest milion razy rzadsza od ziemskiej, na gwiazdach zaś niektórych milion razy gęstsza. Pozagalaktyczne mgławice zawierają po takim zapasie materii, iż starczy „na utworzenie, średnio biorąc, około dwu miliardów gwiazd, a można powiedzieć, jako te mgławice pozagalaktyczne, są to „miejsca, gdzie rodzą się gwiazdy". „Zgodnie z pierwotną teorią Einsteina, kula o promieniu 140 milionów lat światła, stanowiącym granice zasięgu dzisiejszych teleskopów, jest jedynie małym ułamkiem całej rozciągłości przestrzeni—miliardową jej częścią". Otóż teleskop stucalowy „ukazuje około dwu milionów mgławic pozagalaktycznych", tak rozmieszczonych w przestrzeni, iż „średnia odległość mgławic sąsiednich jest rzędu dwu milonów lat światła", a „najdalsze z nich znajdują się w odległości około 140 milionów lat światła"; teleskop zaś dwustucalowy ukazałby mgławic 16 milionów. „Promień wszechświata wynosi 84 miliardy lat światła, czyli 600 razy więcej, niż odległość najdalszej ze znanych mgławic". Bo też „w skali, w której roczna droga ziemi około słońca ma wielkość główki od szpilki, układ galaktyczny posiada rozmiary kontynentu amerykańskiego". A układ ten jakżeż małą cząstką jest wszechświata! „Wielka mgławica M31 w Andromedzie zużywa około 19 milionów lat na dokonanie jednego całkowitego obrotu. Jednakże owa pozorna powolność jest wynikiem olbrzymich rozmiarów mgławicy; by obiec raz dookoła w ciągu 19 milionów lat, zewnętrzne jej części muszą poruszać się z prędkościami wynoszącymi setki klm na sekundę".[1]

Wiek gwiazd „wyraża się nie w miliardach, lecz w bilionach lat", od 5—10 bilionów lat.[2] Historia gwiazdy składa się z trzech epok: najpierw jest „czerwonym olbrzymem" krążą-

---

[1] James Jeans, *Wszechświat, gwiazdy, mgławice, atomy*. Z. 2. Tłum. dr Wł. Kapuściński. Warszawa 1932 s. 177, 9, 59, 64, 65, 74, 173.

[2] Tamże s. 71, 136.

cym rozmaicie, następnie w „ciągu głównym", tj. na wielkim szlaku gwiazd, i w końcu, gdy przesunie się poza pewną linię, staje się „białym karłem", zamierającym. Jest to „etap końcowy ewolucji gwiazd" — i właśnie „gwiazdy centralne mgławic planetarnych należy zapewne uważać za białe karły o ogromnych masach". Ale taki „biały karzeł" żyje w swym „stanie ostatecznym"... „przez tysiące bilionów lat".[1]

Od takich „karłów" przeskoczmy do atomów: Przeciętne ich życie w mgławicy trwa sto bilionów lat. A jednak nic wiecznego! W czasie około 150 miliardów lat zmniejsza się jasność słońca o 3%. Ale najwymowniej przemówi liczba promieniowania światła na przykładze światła fiołkowego, które widzimy, gdy „800 bilionów fal świetlnych wpada do naszego oka w ciągu każdej sekundy".[2]

Te ostatnie spostrzeżenia mogą nam posłużyć za „przejście" do również niezmiernego świata ułamków. A trudno nie przyznać, że im na mniejszej przestrzeni lokujemy olbrzymie liczby, tym bystrzejszego wymaga to umysłu. Dziś umiemy rozrzedzać gazy do „jednej stumilionowej i nawet jeszcze mniejszej części milimetra ciśnienia słupa rtęci". Wiemy, jako na długości jednego milimetra zmieści się rzędem 250.000 milionów elektronów.[3] Ale bywają jeszcze lepsze ćwiczenia mózgu, np. W atomie wodoru odległość najbliższego toru elektronu wynosi sześć dziesięciomilionowych części centimetra. Elektron robi tam na sekundę 2187 klm. a obiega jądro sześć tysięcy bilionów razy na sekundę. Ta „mała" odległość jest „przeszło sto razy stosunkowo większą, niż odległość ziemi od słońca".[4] Albo liczby z takiej wiadomości: „W milimetrze sześciennym znajduje się ciałek czerwonych krwi u mężczyzn 5 milionów, u kobiet półpięta miliona: a więc w całym orga-

---

[1] James Jeans, s. 263, 265, 267, 268, 270—272.

[2] Tamże s. 282, 294, 296.

[3] O. D. Chwolson, *Fizyka współczesna*. Z. 3. Wyd. tłum. St. Wahrhaftman. Warszawa 1931 s. 3, 25.

[4] Ks. Feliks Hortyński T. J., *Z filozofii przyrody*. Kraków 1929 s. 146.

nizmie mężczyzny okrągło 25 bilionów: białych ciałek jest natomiast znacznie mniej, bo 10.000 w milimetrze sześciennym".[1]

Patrzmyż, jakie mikrofizyka obmyśliła sobie miary: Zacznijmy od wielkości pracy „wykonywanej przez muchę", żeby 1,02 miligrama podnieść na wysokość 1 cm, to będzie się nazywało erg. Milion ergów nazwiemy megaergiem, a 10 megaergów joul, który równa się w powyższym zestawieniu wadze 0,102 kg.[2]

Wobec tego wszystkiego milimetr jest miarą nazbyt dużą. Podzielono go tedy na tysiąc mikronów, które oznaczamy grecką głoską „mi". I to nie wystarcza! Rozłupiono mikron na dziesięć tysięcy angstroemów, które pisze się A^0. Wypadnie ich dziesięć milionów na 1 mm. Ta „długość angstroema jest w przybliżeniu równą wymiarowi atomu". Zaznaczmy przy sposobności, że „oko ludzkie wrażliwe jest na promieniowanie tylko w granicach 3750 — 7500 A^0".[3] To jeszcze za duże. Więc długość oznaczona literą X jest tysiąc razy mniejsza od angstroema, czyli że na 1 mm wypada dziesięć tysięcy milionów X, t.j. 10^{10} X.[4]

Znamy atoli wymiar jeszcze mniejszy: mianowicie przy najszybszych drganiach promieni Roentgena: Promień o długości jednomiliardowej centymetra wykona na sekundę drgań 30 trylionów, a kwantum tego promienia, to jedna dwumiliardowa erga.[5] Takie liczby można sobie ledwie wyobrazić. Przypomina się zachwyt Erazma Majewskiego nad mową cyfr, i jej skutkami; istotnie jest to „narzędzie pomocnicze języka słowno-obrazowego... wymarzone przedłużenie mowy słownej".[6]

Wieków trzeba było, żeby rozwinąć taką pojętność liczbową, ale też doszło się do takiej, o jakiej przed stu laty ani

---

[1] Ks. Feliks Hortyński, dz. cyt. s. 55.
[2] O. D. Chwolson, dz. cyt. s. 27.
[3] James Jeanes, dz. cyt. s. 215.
[4] O. D. Chwolson, dz. cyt. s. 34, 35.
[5] Ks. Feliks Hortyński T. J., dz. cyt. s. 134, 135.
[6] Erazm Majewski, *Nauka o cywilizacji*. T. IV. s. 180, 181.

nie marzono. Ależ jeszcze około roku 1870, kiedy wypadło mówić o tym, jako Gaudin obliczył, że „odległości między atomami nie przewyższają jednej dziesięciomilionowej milimetra", lub jak Thomson wyliczył, że średnica drobin „leży pomiędzy jedną milionową a stumilionową milimetra", lub że według L. Meyera „kwadrylion atomów wodoru waży zaledwie cztery gramy", — dodano do tych wiadomości, że „byłoby niesprawiedliwością wyśmiewać je" (te liczby), a w innym miejscu mowa o osobach, które „samo wspomnienie o bilionie lub trilionie może doprowadzić do utraty zmysłów, jakby te cyfry kryły w sobie coś tajemniczego a przerażającego". Toteż autor cytowanej tu książki ośmielał czytelnika, zapowiadając: „dlatego wykażemy, jak łatwo jest prowadzić wyliczenia nawet z kwintylionami i sekstylionami", czego przykład przedstawiał na następnych stronicach.[1]

A dziś? Pomyślmy sobie liczbę 99^{99}! Wystarczy 9^{99}—$9(9^9)$ a gdy tę liczbę wyliczymy, będzie 376 milionów znaków. „Ludzie całego świata nie mogliby zliczyć tej liczby w ciągu tylu milonów lat, ile ziarnek piasku może zawierać w sobie cała kula ziemska. Mimo to liczba ta istnieje".[2] Zapewne, że istnieje, bo przecież nie można sobie wyobrazić liczby tak wielkiej, iżby do niej nie dało się dodać jeden, a potem jeszcze jeden itd. itd. bez końca.

Czyż jednak naprawdę rozumiemy takie liczby? A czy można podzielać o tym zdanie następujące: „To, że możemy operować tylko początkowymi liczbami, a bardziej zawiłe i wielkie przechodzą nasze pojmowanie, dowodzi tylko, że znajdujemy się w początkowych fazach naszego rozwoju".[3] Tak dalece można się unieść miłością matematyki i zachwytem nad nią! Nie dziwując się temu wcale (z powodu nadzwyczajnej ponętności matematyki), zapytam tylko, czy myśl ludzka

---

[1] *Uwagi o christianizmie i nauce.* Według Bettexa ułożył Iwanow, przetłum. i uzupełnił Józef Tyszkiewicz. s. 50, 84.

[2] Tamże s. 185, 186.

[3] Tamże s. 187.

nie jest może bardziej skomplikowana od matematycznych uproszczeń, a czy objęłaby wiele treści, gdyby poprzestała na czystym intelekcie? Czy Sofokles, układający „chóry" we swych utworach, był naprawdę w jakiejś „początkowej fazie rozwoju"? Choćby zresztą nawet jak największe liczby nie przekraczały naszego pojmowania, czyż nie odznaczalibyśmy się ubóstwem pojęć, gdybyśmy nie mogli tych liczb mianować? 99^{99}! Bardzo ładnie—ale: czego?

Liczba wymaga mianowania, bo inaczej pozostanie wymysłem, a mianowanie to nie da się wysnuć z czystego intelektu. Cały jego rozwój, chociażby niebotyczny, nie da nigdy niczego ponad formę, spragnioną treści.

Te liczby i formy są atoli niezbędne; gdybyśmy sobie ich nie byli wytworzyli, rzeczywistość byłaby dla nas chaosem. Ale również w chaos można ją cofnąć, jeśli się fantazje matematyczne weźmie za rzeczywistość. W taką „ślepą ulicę" wpadł Wroński, zabrnąwszy bez wyjścia w wir formuł. Wirem tym poniesiony, dawał prawa bytu w formułach matematycznych. Biada gorliwy i szczery jego wyznawca: „światła absolutne, odkryte przez Wrońskiego... pomimo jego kołatań i ostrzeżeń pod adresem królów, dyplomatów i Rzymu, nie odbiły się najdrobniejszym echem i do dzisiaj zostały pod korcem. Katastrofa, z matematyczną ścisłością zapowiadana przez Wrońskiego, rozszalała się wreszcie nad światem".[1] Otóż właśnie w tym szkopuł, że ścisłość jego była tylko matematyczna — a matematyka jest w wyższych swych słojach fantazją, obchodzącą się doskonale bez oparcia w jakiejkolwiek realności.

Przynajmniej połowa tez Einsteina polega na tym samym przeoczeniu, na powtórzeniu omyłki Wrońskiego. Np. sławny „czwarty wymiar", wysnuty z równań IV stopnia! Nazwano

---

[1] Hoene Wroński, *Stworzenie absolutne ludzkości.* Fragment z rękopisu, zawierający krytykę Kantyzmu i założenie rzeczywistości absolutu. Przełożył z francuskiego Józef Jankowski. Warszawa 1921 s. 4.

to „akrobatyką umysłową" i zapytano, czemużby ciepłota nie miała być piątym wymiarem, a ciężar szóstym?[1]

A za naszych dni minister finansów Zawadzki posłużył się również „matematyczną ścisłością" do celów niematematycznych, lecz rachunkowych i zrobił się z tego także chaos. Matematyka bowiem jest irracjonalną, a rachunki są utylitarne; toteż nie wszelka matematyka da się stosować rachunkowo, a zresztą nie z matematyki pochodzą rachunki, gdyż są od niej starsze.

Albowiem matematyka sama, będąc tylko nauką form, nie daje wiedzy; pomaga zaś naukom, lecz nie wszystkim, tylko niektórym. Matematyka jest metodą rozumowania między wielkościami wymierzalnymi—a czyż wszystko w świecie jest wymierzalne? Toteż „pojęć matematycznych nie wolno bez zastrzeżeń przenosić w świat jakichkolwiek innych pojęć; natomiast wolno zawsze postępować odwrotnie". Albowiem „w formułkę matematyczną można ująć wszystko, co się chce".[2]

Ujmowali też niektórzy w matematykę prawo, biorąc zwłaszcza z geometrii wzory dedukcji. Byli to oczywiście aprioryści, prawodawcy myślący abstrakcyjnie metodą ułatwioną, bo przy „zielonym stoliku", od rzeczywistości zawsze jak najdalej—bywali też majstrami od robienia chaosu.

Powoływanie się na logikę wyjątkowo tylko wiedzie do prawdy, jeżeli logicznemu rozumowaniu nie towarzyszą inne dane rozumowe; logika bowiem jest również objawem czystego tylko intelektu, jakby matematyką przebraną w wyrazy nieliczbowe i niekształtowe. Logika i matematyka „są to potężne narzędzia badania, lecz tylko narzędzia. Sądy logiczne i matematyczne są prawdami jedynie w świecie bytów idealnych. Czy bytom tym odpowiadają jakieś przedmioty rzeczywiste,

---

[1] Jan Wortman, *Sofizmat na usługach absurdu. Secesyjne prądy w nauce.* Warszawa 1934 s. 18, 19, 24.

[2] Tamże s. 16, 17, 28.

o tym zapewne nigdy się nie dowiemy".[1] Innymi słowy: wnioskowanie logiczne i matematyczne jest prawdziwym tylko w zakresie formy, lecz nie tyczy treści. Kto tedy treść wysnuwa z tych formuł, rozumuje „do góry nogami". Zawsze można doszukać się matematyki w zjawiskach, lecz nie wolno w matematyce szukać i dopatrywać się zjawisk.[2]

Ani też w logice, choćby wywody były jak najbardziej finezyjne w układzie i w szczegółach jak najbardziej precyzyjne,[3] nie doprowadzą do żadnego pozytywnego rezultatu, gdy tylko przekroczą granicę samej ścisłej logiki.

Ciekawy to fakt, że rodzą się czyny na dziko, ilekroć bezwzględna konsekwencja matematyczna wkroczy na teren humanistyki, np. w dziedzinę prawa. Konsekwencja bezwzględna i nie kończąca się doprowadza wtedy zawsze do absurdu. Życie ludzkie może być prostolinijne, bez zawiłości, chyba tylko gdzieś w całkowitej izolacji, jakiej nie ma ani w zakonach najsurowszej reguły, gdzie zresztą sama reguła stanowi dowód zbiorowości; życie zbiorowe jest bardzo skomplikowane, a komplikuje się coraz bardziej w miarę rozwoju i dlatego nie da się ująć w konsekwencje czystego intelektu, który dałby się stosować tylko w jakiejś próżni. Toteż zastosowany w praktyce wytwarza prawdziwie próżnię koło siebie, nic nie tworząc, wszystko niszcząc. Konsekwencja nieograniczona natrafia bowiem wciąż na czynniki innego rodzaju, niż ten, od którego dana konsekwencja się wywodzi, a zatem musi je łamać, gdyż dla nich przestaje być konsekwencją życiową; im bardziej tedy życie zbiorowe skomplikowane, tj. im wyższy szczebel cywilizacyjny, tym więcej rzut czystej konsekwencji łamie, niszczy, rozbija. Jeden bowiem tylko zakres życia wytrzymuje tę konsekwencję, mianowicie ten, który jej dostar-

[1] Jan Łukasiewicz, *O twórczości w nauce*. Odbitka z Księgi Pamiątkowej ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia uniwersytetu lwowskiego przez króla Jana Kazimierza. Kraków 1911 s. 13.

[2] Jan Wortman, dz. cyt. s. 54.

[3] Jak np. Bohdan Butkiewicz, *Indywidualizacja, ewolucja i finalizm biologiczny*. Lublin 1932.

czył założenia, a który nie może być rozległym ni w czasie, ni w przestrzeni, który może istnieć tylko na niedaleko i na niedługo, bo niebawem i opodal zaraz musi się sprzęgać i powikłać z innymi życia zakresami, których nie uwzględnić, znaczy sprowadzić ruinę i chaos. Życie musi być wielostronnym, a zatem nie zniesie żadnych urządzeń jednostronnych—a takie właśnie podobają się matematykom życie „reformującym".

Niestety, częste bywają sojusze matematyki z beletrią wobec problemów życia zbiorowego. Literat łatwo się przejmuje, odczuwa więc i pożąda namiętnie, niecierpliwie, propaguje tedy często gorączkowy pośpiech i fanatyzm—co wszystko może podnosić nieraz skalę artyzmu, ale skalę życia zbiorowego obniża. Jakby rzucano kłody pod rozwój cywilizacji, robiąc to z zachowaniem najściślejszej, „matematycznej", logiki! Lepiej, gdy literatura występuje na własną rękę, dorabiając samodzielnie treść do swych szlachetnych form. Ulegają one nieraz nadużyciom, ale też ileż razy służą najgórniejszym ideałom!

Ideom w literaturze zwykł towarzyszyć fanatyzm, nieraz również szczytny, jak np. mesjanizm polski („Chrystus narodów"), który mimo szczytności był oczywiście pomyleniem.

Jak mówi się „wschód" i „zachód słońca", wiedząc, że to tylko przenośnia, podobnież przyjął się szereg wyrażeń, które brane są jednak całkiem poważnie. Była już mowa o „starych rodach" i „świeżej krwi"; tu należą taki bruździący wciąż jeszcze „stan natury", obok tego ludzkość" i „przyjaciel ludzkości". Poprzednio już omówiliśmy biologiczne ujmowanie historii, gadaninę o „starzejących się" narodach i cywilizacjach; powstał ten straszny błąd (błędów istna macierz) z bardzo pięknego zestawienia pór roku, czysto po literacku. Z literatury rozbiegła się po świecie „równość, wolność i braterstwo", a potem „solidarność ludów" na „wiosnę" 1848 roku, z czego wszystkiego zostały dymy, bo to były tylko piękne formy, miłe frazesy. Również z literatury pochodzi rozróżnianie kultury materialnej a duchowej i do literatury należą wszystkie dysputy o to, czym jest kultura, a czym cywilizacja. Z litera-

tury stało się też „ogólnie wiadomym“, jako w prawieku było najlepiej i że stamtąd należy zawsze czerpać wzory. W Chinach stało się to dogmatem społecznym, a nasze „aurea prima sata est aetas“ nęciło nie tylko nadzwyczajnym swym wdziękiem; odbiło się nieraz w życiu publicznym, a przeżytkiem tego jest rozpowszechnione wśród ludu przekonanie, jako najwięcej rozumu pomieszczono i zakuto w „starych księgach”. I to z literatury poszło, jako „kto ma młodzież, ten ma przyszłość”, podczas gdy w rzeczywistości rzadko kto patrzy w wieku dojrzałym na świat okiem młodości. Jednakże z tego frazesu powstała „polityka szkolna”, jedno z najcięższych nieszczęść naszej cywilizacji. Podobnych przykładów sporo.

Dalekobyśmy zaszli, gdybyśmy przyjmowali literackie informacje! Znamienny przykład mamy na Maeterlincku, okrytym sławą jak największą, pierwszorzędnym zaiste mistrzu słowa. Nie ubliża mu, że trochę dziwaczał (każdy obywatel ma do tego prawo), nie zawsze wiedział dokładnie, czego chce, czasem z nudów trenował się na uczonego. Bardzo ładnie i wcale dokładnie opisał termity itp., ale gdy wysnuwa wnioski, asocjacja dokazuje u niego już nie cudów, lecz cudactw.

Ale największą przybrał pozę, zabrawszy się do krytyki Einsteina. Najpierw gani pomysł, żeby czas miał być czwartym wymiarem przestrzeni, ale mu żal – że tak powiem—pomysłu, jako takiego, więc po literacku go przerobi, a — przyznać trzeba — bardzo artystycznie: „Prościej byłoby może zaznaczyć od razu, co jest zapewne prawdą najwyższą, że wieczność, jednoczesność wiekuista, wszechświatowa czyli nieskończona teraźniejszość jest czwartym wymiarem przestrzeni i czasu, to znaczy jest najbardziej nieznaną z niewiadomych zawartych w tych dwóch terminach”.

Jeszcze lepszego coś wymyślił, dumając nad tym, że z gwiazdy Mira w konstelacji wielorybiej dochodzi nas promień świetlny po 72 latach. Patrząc tedy stamtąd na Paryż przez odpowiedni teleskop, widziałoby się w r. 1925 wesele Napoleona III z Eugenią z roku 1853. Owi zmarli „żyją dalej

w przestrzeni, czyli w czasie przestrzennym, a istnienie ich, to znaczy teraźniejszość, przedłuża się tak dalej w nieskończoność, której krańców nie dosięgną nigdy; tak, iż to, co nie istnieje już w czasie, trwa dalej w przestrzeni, która, jak widzieliśmy, jest tylko innym aspektem czasu". Pogodził się tedy w zasadzie z naganioną co dopiero teorią, ujęty pięknym obrazem i uwierzył sam sobie, że to naprawdę Eugenia w przestrzeni nieustannie jest panną młodą, wziął obraz za rzeczywistość, formę uznał za treść. Nie spostrzeże się na tej pomyłce i pisze dalej pięknie i wzniośle, co następuje: „W co się tu jednak obracają nasze idee o teraźniejszości, przeszłości i przyszłości? W tej wielości czasów, będących tylko czystą konwencją, wydarzenia przyszłe mogą istnieć już gdzieś w teraźniejszości; podobnie jak może w niej tkwić to, co już minęło; teraźniejszość bowiem jest wieczna; to znaczy nieskończona w czasie i w przestrzeni".[1]

Trudno nie przyznać, że dzięki najmylniejszemu rozumowaniu dał kilka stronic prawdziwie miłych, a czyż jego w tym wina, że czytelnik nie zawsze posiada odpowiednie wykształcenie estetyczne i nie poznaje cudownego działania asocjacji i nie pozna się na subtelności linii, zapuszczonych przez wielki talent w czas i w przestrzeń? Jeśli czytelnik nie odróżni obrazu od treści, jakżeż wymagać tego od literata, którego i zawód i szczęście wymagają, by wierzył własnej wyobraźni?

Na ogół bez porównania więcej mają na sumieniu czytelnicy, niż sami poeci i w ogóle literaci. Prawda, że często beletria lubi pozować na nauczyciela życia i wtedy z form rodzi się treść sposobem opacznym. Np. w romantyzmie powstał pomysł, jako małżonkowie powinni się rozejść, gdy przestaną się kochać i oto myśl ta przechodzi potem do ustawodawstwa. Bo niekiedy nawet historia daje się przekupywać i uwodzić piśmiennictwu nadobnemu.

Ale bo też zazwyczaj wmawia się w literaturę więcej, niż ona sama myśli o sobie. Ogół inteligencji domaga się

[1] Maurycy Maeterlinck, *Życie przestrzeń*. Tłum. Mirandola. Poznań 1929 s. 93, 168, 169, 170, 172.

wprost od literatury, by była zarozumiałą, by nie tylko podejmowała się wszelkich robót związanych z życiem publicznym, lecz by oznaczała, kiedy co robić i jak i żeby tymi robotami kierowała. W Polsce, gdzie przerost literatury jest nadzwyczajny, łapie się poetów na słówka, dorabiając dalekosiężne komentarze. Np. owo sławne „44"; drobiazg czysto literacki, a wiercił niepotrzebnie w życiu publicznym i podobno jeszcze wierci. Poszukiwanie „bohatera" urosło u nas na metodę życia publicznego. A czy nie należy przypisać niedorozwoju filozofii w Polsce częściowo temu, że się wymyśliło „filozofię trzech wieszczów", z których żaden filozofem nie był? Ale co się dziwić, gdy się poezję przerabia na filozofię, skoro nawet biurokracja czerpie czasem pomysły z literatury.

Największym dziełem, zaczerpniętym z głów matematyków i przyrodników, będących zarazem literatami, a reformujących nauki humanistyczne tyczące życia zbiorowego — jest wielka rewolucja francuska. Poprzedził ją upadek tych właśnie humaniorów, dyletantyzm w kwestiach życia zbiorowego, a wielkie zamiłowanie przyrodnictwa i matematyki. Literatura przeszła także na stronę „ludzkości odrodzonej". Wielcy pisarze doby Ludwika XIV stali się podejrzanymi co do arystokratyzmu; nowej sztuce i literaturze przodowali David i Petion, ciekawy następca Rousseau'a. Obniżony stan oświaty sprawiał, że beletria wchodziła w coraz większą styczność z dziennikarstwem (przy wyższym poziomie wymaga się bowiem od publicystów nauki). Robespierre był tylko „służącym od Rousseau'a, wypisującym swe mowy z książek swego majstra". A w dziennikarskim rozwodnieniu zamieniały się te nastroje w takie np. pomysły: „Powiedzcież, czy Ojciec ludzkości mógłby być arystokratą? Tęcza wieńcząca jego majestatyczną głowę, czyż nie jest dość piękną kokardą patriotyczną (tricolore) i w sam raz w kolory narodowe. W takież kokardy strojono monstrancje i rozumowano dalej tak: „Skoro wszyscy są dziś wolni we Francji, nie wypada, żeby Bóg był zamknięty; chcemy w konsekwencji, żeby drzwiczki tabernaculum były zawsze otwarte". A Robespierre zawołał w mowie do

Konwencji: „Republikanie francuscy, nieprawdaż, że sama Istota Najwyższa od początków czasów ustanowiła republikę?".[1] Z naciskiem zwracam uwagę, jak wymagano... konsekwencji; można by powiedzieć o wielkiej rewolucji, że doprawdy postępowała z „matematyczną ścisłą konsekwencją".

Doszło się konsekwentnie, logicznie, nie tylko do obrzydliwości i wandalizmu, ale co właśnie ze stanowiska logiki ciekawe, doszło się logiczną całkiem drogą do... fikcyj. Nie lekceważmy nigdy fikcyj w życiu zbiorowym! Jakżeż zaważyły na dziejach odrodzenia czeskiego „rukopisy" Hanki! Z fikcjami ma doczynienia każdy polityk; niektórzy walczą z nimi, a inni sami je wytwarzają, czyniąc to z całą świadomością, umyślnie (tworzy się nawet sztucznie „legendy"). Istnieje zaś cały dział życia publicznego, oparty wyłącznie na fikcjach: biurokracya. Tak jest! Biurokracja na swych stołkach urzędowych jest jak głuszec po gałęziach i podobnież „jako głuszec gdy tokuje, nic nie widzi, nic nie czuje", odgrodzona od rzeczywistości, niezdatna nawet do jej dostrzegania.

Fikcje wkraczają nawet w metody naukowe. Niedawno głośno było o psychoanalizie, obecnie zaś brzęczy introspekcya. Petrażycki miał takie stadium, iż sądził, jako fenomeny prawne można obserwować tylko we własnej psychice, a introspekcji przyznawał wartość metody eksperymentalnej, a mianowicie przez... wyobraźnię. Tym środkiem spodziewał się zbadać—niewiadomą dotychczas jego zdaniem—różnicę między moralnością a prawem. Twierdził nawet, jako pojęcia prawne w ogóle istnieją tylko w głowie myślącego o nich, a zarzuciwszy je kazał radzić się wyobraźni.[2]

Introspekcja stanowi niewątpliwie część wyobraźni, a bez wyobraźni nie można być człowiekiem rozumnym — ale są granice w używaniu jej, do celów naukowych przynajmniej—

---

[1] Edmond et Jules de Goncourt, *Histoire de la société française pendant la révolution*. Paris 1889 s. 334, 336, 337, 345.

[2] Leon Petrażycki, *Methodologie der Theorien des Rechts und der Moral. Zugleich eine neue allgemeine logische Lehre von der Bildung der allgemeinen Begriffe und Theorien*. Paris 1933 s. 21, 22, 26—31.

albowiem nigdy nie można niczego udowadniać wyobraźnią. Gdzież kontrola?

Zdarza się jednak i filozofom popaść w literaturę. Ileż literackości u Bergsona i w bergsonizmie! Raz wyrwało mu się nawet wyznanie, jako filozofia „nie potrzebuje się naginać do wymagań naukowej ścisłości, ponieważ jej nie chodzi o żadne zastosowanie".[1] Istna fikcja filozofii i co za pojęcie o przyczynie dbałości w naukach o ścisłość!

Literatura ma z natury rzeczy skłonność do tego, by się wysługiwać fikcjom. Sama je tworzy artystycznie, bierze je też, skąd się da, do artystycznego opracowania, a temu fikcje łatwiej się poddają, niż surowa rzeczywistość. Operując fikcjami, nie zawsze jednak fikcjom służy; należy wydobyć i określić jej służby pozytywne. Matematyka ma swoje trygonometrje, pomiary, mechaniki praktyczne i niemało rachunków wyższego szczebla; literatura wzmacnia świadomość narodową i... ocala naukę, tudzież umożliwia cywilizacji osiąganie wyższych szczebli. Jak widzimy, pełną jest tedy literatura zasług jak największych, a trwałych—podczas gdy jej zboczenia bywają przemijające.

Nie z literatury powstają poczucia narodowe, lecz między jednym a drugim zachodzi pewna zasadnicza wspólność: Nie ma świadomości narodowej bez personalizmu, a literatura jest go pełna, przysparza go społeczeństwu, ćwiczy w nim, doprowadza go do rozkwitu. Matematyka trąci wobec tego trochę gromadnością. Na tym punkcie odczepia się literatura od matematyki. Można sobie wyobrazić, że jakieś społeczeństwo przestałoby być narodem, choćby matematyka stała tam wysoko; lecz czy można sobie coś takiego wyobrazić ze społeczeństwem, w którym raz już literatura stanęła na wyżynach? Odczuwa to ogół inteligencji i tym tłumaczą się owe wyrażenia o „duszy narodu".

Pierwszym obowiązkiem beletrysty jest pielęgnować piękno języka ojczystego, upiększać go ciągle i rozwijać. Tego

---

[1] Henryk Bergson, *Ewolucja twórcza*. s. 77.

nie dokona nauka, obywająca się słownictwem szczuplejszym i niezwiązana z formą; lichym językiem można napisać niezłe dzieło naukowe, toteż uczeni nieraz język zaniedbują. Nie chwali im się tego, ale gdy się tego dopuści literat, to już istna zbrodnia przeciwko zawodowi. Toteż bardzo a bardzo przykro patrzeć, jak młodsze pokolenie polskich beletrystów niedość studiuje język polski. Takie zaniedbanie może doprowadzić do następstw katastrofalnych.

Nie umiał Długosz pisać po polsku, bo z czegóż miał się uczyć? Pisma w mowie wiązanej muszą wyprzedzać prozę naukową w każdym języku. O wiele wpierw mieliśmy nie tylko Długosza, ale Kadłubka i Viteliona, niż Ładysława z Gielniowa, ale też tamci musieli pisać po łacinie. Rzeczą beletrii jest wykształcić język do tego stopnia, iżby mógł służyć za narzędzie nauce, i kształcić go dalej nieustannie, ażeby tej zdatności nie tracił. Takie sromotne cofnięcie się może się zdarzyć każdemu językowi.

Osobno traktować należy języki, które nie są zdatne do wyższego rozwoju z powodu wad w metodzie swego ustroju. Np. Chińczycy dotychczas właściwie nie mają ani deklinacji ani koniugacji. Tłumaczyć z chińskiego — znaczy to domyślać się i według domysłów parafrazować. Kto ciekaw, niech się przyjrzy trudom przekładów u niemieckiego sinologa Wilhelma; a Dvořak stwierdza, jako ani jedno zdanie u Laotsego nie było przez wszystkich tłumaczy rozumiane jednakowo. Ojciec sinologii, Rémusat, nie śmiał tłumaczyć; poprzestał na czterech rozdziałach, dając d'une manière générale le sens plus palpable.[1]

Ale nie tylko cudzoziemcowi trudno ich zrozumieć; oni sami często nie mogą się porozumieć w materiach naukowych, bardziej skomplikowanych. Często rozmowa się urywa, dys-

[1] Ludwig Harald Schuetz, *Die Hohe Lehre des Confucius, oder Die Kunst weise zu regieren. Ein Beitrag zur Konntniss der Sprache nnd Kultur China's.* Frankfurt a/M. 1909 s. 6, 17; Ku-Hung-fu-tse, *Gespraeche.* s. II i IV; Rudolf Dvořak, *China's Religionen.* T. II, VIII i 154.

putę dalej pisze się na prędce, dobierając owych znaczków ideologicznych, z których składa się pismo chińskie; język zastępuje się na jakąś chwilę pędzelkiem i tuszem, robiąc znaczki własnego pomysłu, których odczytać głośno sam pisarz nie potrafi, bo język chiński nie dorasta do odpowiedniego szczebla, brak wyrazów i wyrażeń. Jeśli Chińczycy i Japończycy chcą w tym dotrzymać kroku Europie, muszą przyswoić sobie w tym zakresie język angielski. O tym pisałem obszerniej w poprzedniej książce, tu zaś zwrócę uwagę na coś podobnego z dziejów Niemiec i Polski.

Po wojnie 30-letniej uczeni niemieccy przestali pisywać po niemiecku. Leibnitz wydał w języku niemieckim ledwie dziesiątą część swych rozpraw, ale ani jednego większego dzieła, a filozofował albo po francusku, albo też wracał do łaciny. Jeszcze Fryderyk W. pisywał tylko po francusku. Bo też dopiero w drugiej połowie swego życia byłby miał co do czytania po niemiecku. Zestawmy daty: Leibnitz umarł w roku 1716, Fryderyk żył w latach 1712—1786, a Goethe był od niego młodszy o lat 37 (ur. 1749). Półtora wieku trwało pustkowie beletrii niemieckiej i zarazem wykluczenie języka niemieckiego od nauk.

A w Polsce nastało takie samo pustkowie w drugiej połowie wieku XVII. Nastąpił upadek języka z braku beletrii i dopiero za Krasickiego dorósł język na nowo do potrzeb czasów nowszych i również nauka polska odżyła za Stanisława Augusta.

Bez starannej pod względem językowym beletrii nie ma języka naukowego. Literat powinien wprawdzie uczyć się wszystkiego od uczonych, lecz uczeni muszą się od niego uczyć języka, a gdy nie mają się go uczyć u kogo i gdy zasób ich pojęć jest zbyt większy od słownictwa własnego języka i od rozmaitości jego gramatycznych i stylistycznych — natenczas uczonemu nie pozostaje nic innego, jak użyć języka obcego, bardziej rozwiniętego. Powtarzam tedy: niechajże nasi beletryści zadają sobie więcej pracy około języka, niech go podnoszą, a nie obniżają.

Wiedząc, od czego są matematyka i literatura, wiedzmyż także, od czego nie są. Delektujmy się nimi, lecz nie pozwalajmy przewodzić nad sobą; ani ta, ni tamta, nie powinny mieć wpływu na treść naszego życia, bo ich rzeczą dostarczanie form. Opieranie praktyki życia na wywodach z nich czerpanych może mieć następstwa bardzo ujemne, a psując treść życia — nie przyczyni się też do postępu moralności. Oprzeć życie o samą formę, znaczy często pozbawić je treści, a to stanowi cofanie wartości życia, obniżenie samej jego istoty. Można zejść do tego, iż się treść poświęci dla formy. Tak się robi w cywilizacji bizantyńskiej, lecz w łacińskiej stanowi to już postępek antycywilizacyjny, a dla moralności wielce niebezpieczny. Jakoż historia świadczy, jako w okresach, gdy czynami kierowały czysta logika, matematyka z zaślepiającą konsekwencją, lub literatura, czyny stawały się szkodliwe dobru publicznemu, a często popadały w sprzeczność z wymogami etyki cywilizacji łacińskiej.

Skąd ten szczególny związek? Bo etyka nie z form pochodzi, lecz z treści.

Zastanówmy się nad tym chwilę. Wiemy, jako wszystko na ziemi — wszystko zewnętrzne i wszystko wewnętrzne — ma formę i treść; chociaż źródło miałoby w jednej tylko z tych kategoryj, mimo to musi uledz obydwóm, jeśli ma się urzeczywistnić, czyli, jeżeli ma z myśli wejść w byt.

Stanowi to zarazem pewnego rodzaju wskazówkę odrębności myśli a bytu w naszych ziemskich stosunkach; jednością mogą one być tylko w świecie nadprzyrodzonym.[1] Byt może być pojmowany i niepojmowany, a zatem może istnieć bez towarzystwa myśli, lecz natenczas jest to byt szczebla niższego, byt bez życia, więc nie to, co dla człowieka jest bytem. Samo życie nie wyczerpuje bytu, lecz nie ma bytu ludzkiego bez życia. A życie, więc byt, jest i tworzywem i wytwórnią

---

[1] Albert Bayet, *La morale de la science.* Paris 1934 s. 36, nie dostrzega tej dystynkcji i stąd jego powątpiewania co do rozdziału myśli a czynu, prawdy a dobra.

etyki; materią i warsztatem jej. Myśl sama prawideł moralności nie potrzebuje; innymi słowy: nie ma jej w czystym intelekcie, nie przystosowującym się do bytu.

Obok tego faktem jest stosunek inny, tamtym jakby przeciwny. Nawet przy najgłębszym namyśle nie zdołamy wyobrazić sobie treści urzeczywistnianej bez formy — gdy tymczasem formę bez treści mamy doskonale opracowaną w matematyce i w logice. Dla umysłu ludzkiego istnieje tedy forma bez treści, a więc coś, pewien stosunek, który realnie jest absurdem. Umysł ludzki może tedy obchodzić się bez rzeczywistości. Oto szczególna jego właściwość, a nieoceniona, cudów dokazująca, obdarzająca nas nadaniem intelektu. To zważywszy, zrozumiemy doniosłość logiki i matematyki, tudzież wielką rolę pośredniczącą literatury nadobnej.

Ale nie można nie wyznaczyć granicy temu cudownemu zaiste ruchowi myśli. Granicą zetknięcie się z bytem. Dlatego nie może być traktowana czysto logicznie, ni matematycznie, ani po literacku żadna z tych nauk, które czerpią materiał z bytu.

Nie znosi też etyka podobnego traktowania. Stosowanie zaś poglądów etycznych, a więc moralność praktyczna, idą na eksperymenty, gdy się życie zbiorowe urządza matematycznie lub po literacku. Postęp moralności wymaga, żeby bytu nie zaprawiać ni matematyką, ni literaturą.

ROZDZIAŁ XIII

Nauka.

Była mowa w niniejszej książce o tym, jako walka o byt jest potrójna, a jedną z nich stanowi intelektualna i że rozwój intelektu jest niezbędny do postępu moralności: caeteris paribus przy większym intelekcie więcej moralności. Rozwój rozumu etyce potrzebny; jest to truizm, którego nie myślę „udowadniać". Poprzestanę na jednym przykładzie, drastycznym. Niektóre ludy nie przypuszczają, żeby można było być ojcem dwojga dzieci naraz; zabijają więc jedno z bliźniąt, a żona uważana bywa za cudzołożną.[1] Nie wszędzie atoli trafia się ten przesąd; a czyż to zależy od stanu medycyny, fizjologii, anatomii u ludów prymitywnych; czy porzucają go w miarę, jak się u nich rozwijają te nauki? Można by sobie pozwolić na tom cały, wykazujący uczenie na mnóstwie przykładów, jako rozum działa i rozkwita bez nauki. Rezygnując z tego uczonego dzieła, mniemam, że nikt nie zaoponuje, gdy wystąpię z tezą, jako rozwój nauk jest wprawdzie niewątpliwie zarazem rozwojem rozumu, tj. rozwoju tego pewną częścią, lecz rozumu rozwój może się dokonywać bez rozwoju nauk, przynajmniej w pewnym zakresie i do pewnego stopnia. Caeteris paribus więcej będzie rozumu przy rozwoju nauk, niewątpliwie; lecz jakie to mają być owe paria? Wcale zajmujące pole dociekań dla socjologii psychologicznej czy psychologii socjologicznej, którego moja nauka o cywilizacji anektować sobie nie zamierza.

---

[1] Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe.* Deutsch von Leopold Katschner. Leipzig 1907 s. 331.

Zdaniem Erazma Majewskiego geneza kalendarza wcale nie w astronomii, lecz w praktycznej astrognozji; ani też łuku ni ognia nie wynaleziono z fizyki, lecz potem dopiero fizyki pytano, jak to i owo uwieńczyć teorią. Niebo stało się też dopiero później przedmiotem „myślenia matematycznego". Nie astronomia wywołała matematykę, lecz przeciwnie, a dopiero potem przyczyniła się astronomia do dalszego rozwoju matematyki. Arytmetykę zaś wyrobiły po prostu potrzeby rzemieślników i kupców, następnie bankierów. Bez matematyki powstał abacus, chiński suanpan i rosyjskie szczoty.[1] Wszystko to z rozumu tedy, bez uczoności.

Całe cywilizacje istnieją bez nauki, np. turańska. Niemało atoli rozumu wymagało to np., gdy sztab dżingishańskiej armii tak obmyślił i obliczył działania strategiczne na wielkich przestrzeniach, iż obie bitwy stanowcze roku 1241, nad rzeką Sajo na Węgrzech i pod Lignicą stoczono równocześnie, bo z różnicą zaledwie ośmiu dni — co nie stanowi żadnej różnicy przy ówczesnych środkach komunikacji i porozumienia się.[2] U nas matematyka stanowi od dawna nieodzowne instrumentum strategii, ale wodzowie Temudżina matematykami nie byli, a generałowie chińscy do wczorajsza jeszcze bywali analfabetami. Nie wydawała uczonych Turcja, a drżały przed nią trzy części świata.

Na niczym może nie sprawdza się lepiej samo założenie mojej nauki o cywilizacji, jak na tym fakcie, że stanowisko nauki jest rozmaite w różnych cywilizacjach. Arabowi, nietkniętemu europeizacją, lecz inteligentnemu, dano do ręki lunetę i kazano spojrzeć na gwiazdy. Przyjrzawszy się dobrze nocnemu niebu, powiada: „Dlaczego ludzie Zachodu chcą zawsze wszystko posiąść i wszystko zdobyć? Za naszymi nielicznymi gwiazdami my widzimy Boga, który kryje się dla was za waszymi milionami (gwiazd)... Znamy nasze krainy, nasze wielbłądy i nasze kobiety. Nadmiar i chwała należą się

---

[1] Erazm Majewski, *Nauka o cywilizacji*. T. IV. s. 186, 187.

[2] Dzieje Rosji, tom I, rozdział VI.

Bogu. Jeżeli celem mądrości jest dodawać gwiazdę do gwiazdy, to nasza głupota jest bardzo przyjemna".[1]

Przenieśmy się do Indyj. „Brak ścisłości stawia Hindusa poniżej mierności w nauce. Przyswoili sobie, czego się nauczyli od Arabów, a potem od Europejczyków; ale nigdy niczego sami nie wykryli." Wiemy, że o przyrodniczych naukach nie mają pojęcia, ale może z humaniorów? „Pośród tysięcy tomów, ułożonych przez Hindusów przez trzy tysiące lat, nie ma ani jednego, który by zawierał choć kilka dat ścisłych historycznych. Co do historii, Hindus posiada szczególne zdolności widzenia rzeczy takiemi, jakimi nie są (co zresztą nie jest ich wyłączną specjalnością); umieją przekręcać fakty, których sami byli świadkami, i to w najlepszej wierze". Le Bon nazywa tę właściwość: psychologie deformante.[2] Wiadomo, że różnica o kilka wieków stanowi w chronologii hinduskiej omyłkę bardzo częstą, a nie największą.

Hindusi zajmują posady na poczcie i na kolejach, prowadzą doskonale lokomotywę; w bankach i finansach w ogóle olbrzymią większość urzędników podrzędnych stanowią Hindusi. Ale są wręcz niezdatni do niczego, gdzie trzeba twórczości i inicjatywy.[3]

Naszej nauki nie rozumieją, a poniekąd nią pogardzają. Dla sławnego Rabindranata Tagore „życie oparte na wiedzy jest powierzchowne; goni za sukcesem, za sprawnością i za dokładnością matematyczną, pozostawiając poza granicami swojej kalkulacji lepsze pierwiastki natury ludzkiej".[4] Rozumieją przez to swoją oryginalną bigoterię, bo trudno za co innego uważać ich kulty religijne. Hindusowi z cywilizacji bramińskiej wydaje się, że on żyje stale w przedsionku bó-

---

[1] T. E. Lawrence, *Bunt Arabów*. Przekład Janiny Sujkowskiej. Warszawa 1929 s. 172, 173.

[2] Gustave Le Bon, *Les civilisations de l'Inde*. Nouvelle édition. Paris 1900 s. 194, 195.

[3] Tamże s. 192.

[4] Rabindranath Tagore, *Nacjonalizm*. Tłum. Władysław Skoraczewski. Warszawa 1921 s. 72.

stwa. Powszechnie tam jest przyjęte między panditami (uczonymi), jako Hindusom obojętne, kto rządzi Indiami, bo Hindus zajęty jest wyłącznie sprawami boskimi. Do jakiego stopnia nie rozumieją cywilizacji łacińskiej i jak dalece różnią się od niej duchowo, znać z użytego przez Kiplinga powiedzenia, włożonego w usta krajowca: „Anglicy mówią zawsze prawdę i dlatego my, krajowcy, nie możemy ich zrozumieć".[1] Być może, że poczucie bezsilności zamienia się u nich w pogardę. To samo, co powiedział Tagore, to samo brzmi w języku popularnym, jak następuje: „Czyliż ją się nie czuję—rzecze pandit typu bengalskiego — intelektualnie wyższy od niego dziesięć tysięcy razy! Bo czymżeż on jest istotnie w porównaniu ze mną? Bykiem![2] Pandit widział w Angliku tylko siłę materialną.

A tymczasem nas zadziwia w nich właśnie... brak sił duchowych. Jak to odmienność cywilizacji powoduje odmienność kryteriów i miar! Dawno już Le Bon zmierzył ich, że „w naukach są zerem", a ich wiedza „spekulacją dziecinną"; ich zaś dzieła historyczne zbiorem legend absurdalnych, gdzie ani jednej daty i prawdopodobnie ani jednego faktu ściśle określonego.[3]

Dydaktycy mają często sposobność stwierdzić, jako odwrotnym bywa stosunek dobrej pamięci a zdolności do samodzielnego myślenia. Pośród Hindusów trafiają się przykłady pamięci zaiste cudownej: w r. 1897 zjawił się w mieście Laknau pandit imieniem Dhanaradża, ślepiec, który na pamięć umiał „6.380.700 slok sanskryckich, czyli mniej więcej 500 tomów. Wiele z tych rzeczy było dotychczas nieznanych, a rękopisów, w których się one zawierają, dotychczas nie odkryto.

---

[1] Rudjard Kipling, *Kim*. Tłum. Wilhelm Mitarski. Warszawa s. a. T. I. s. 194.

[2] Jadwiga Marcinkowska, *W upalnym sercu Wschodu*. Wrażenia z podróży po Egipcie, Indiach, Cejlonie i Jawie. Lwów 1925 s. 186.

[3] Gustave Le Bon, *Les civilisations de l'Inde*. s. 55.

Dhanaradża, który oczywiście uczył się był ze słuchania, przyswajał sobie przeciętnie po tysiąc słów dziennie.[1]

Toteż odwołują się do pamięci nawet w najlepszej swej szkole, założonej z fundacji pod miastem Hardwar, w północno-zachodniej części „Prowincyj Zjednoczonych", blisko Pendżabu, a zwanej „Gurukula", mającej być warownią odrodzenia hinduizmu bramińskiego, lecz warownią urządzoną nowocześnie. Tam językiem wykładowym jest hindi dla wszystkich przedmiotów. „Opracowali już kilka podręczników, na razie zaczynając od tłumaczeń i sprawa się ciągle posuwa". Ale reguły gramatyki sanskryckiej obkuwają tam chłopcy na pamięć, nic nie rozumiejąc. Nauczyciele udzielają wyjaśnienia, jako sanskrytu nie można uczyć sposobem nowożytnym, a uczniowie „będą to mieli później i to we właściwym czasie wytłumaczone".[2]

Uprzedza to źle do zdolności intelektualnych w cywilizacji bramińskiej; niczym się ich nie ćwiczy, nie ostrzy umysłu. Powiedziano o kobiecie: „winna jeno modlić się do Kryszny, myślenie pozostawiając kapłanom",[3] ale i mężczyznom nie wiele wytyczono pola do myślenia.

Przejdźmy do Chin. Dość już o nich tu pisano. Zwróćmy jeszcze uwagę na swoisty szereg ich „sztuk wyzwolonych", których jest sześć, mianowicie: ceremonie, muzyka, powożenie, strzelanie z łuku, pisanie i rachunki".[4] Z biegiem wieków pisanie rozwielmożniło się kosztem innych; wiadomo, jako chiński uczony aż do śmierci uczy się sztuki pisania; treść zaś uczonej pisaniny ustalona jest od wieków na wieki. Charakterystyczną jest polemika Ku-Hung-Minga (nieraz już w tej książce cytowanego) przeciw angielskiemu sinologowi, a w swoim

---

[1] Jadwiga Marcinkowska, *W upalnym sercu Wschodu.* s. 232.

[2] Tamże s. 237, 243, 244.

[3] Karol Gjellerup, *Pielgrzym Kamanita.* Romans starohinduski. Z upoważnienia autora przełożył F. Mirandola. Poznań 1923 s. 33.

[4] Ludwig Herald Schuetz, *Die Hohe Lehre des Confucius, oder Die Kunst weise zu regieren.* s. 20.

czasie pastorowi w Kantonie: „Faber zauważył kiedyś, że Chińczycy nie posiadają systematycznej metody naukowego badania. Istnieje jednak klasyczna książka pt. Najwyższe Wykształcenie, która w oczach wielu cudzoziemców uczonych uchodzi wprawdzie za zbiór płytkich komunałów, ale przecież ustala porządek, wedle którego winny postępować nauki i badania". Czyż mógł nowoczesny mędrzec chiński lepiej wyrazić, że nawet nie pojmuje o co chodzi, gdy mowa o metodzie naukowego badania? Tenże Ku-Hung-Ming przyznaje w innym miejscu, co następuje: „Ciekawe, że nawet takie słowa europejskie, jak: logika, albo wiedza ścisła — nie mają równoznaczników w języku chińskim". Niedostatek ten wyjaśnia się w sposób następujący: „Chińczycy tak, jak dzieci, żyjące sercem i uczuciem, nie mają zamiłowania do abstrakcyjnych gałęzi wiedzy, po prostu dlatego, że nie mogą znaleść w nich duszy i uczucia. Faktycznie więc do wszystkiego, czego nie może traktować uczuciowo, jak np. do tablic i statystyk, Chińczyk czuje niechęć graniczącą z obrzydzeniem". Nieprawdaż, jak niemożliwe wzajemne zrozumienie? Uczony chiński pomieszał rzeczy i sprawy, które nie mają związku z sobą: „gdzie Rzym, gdzie Krym"? Dla niego atoli widocznie się to jakoś wiąże, boć inaczej nie byłby tego napisał! A już też to jego chińskie serce! Oto chińską rzemieślniczą nadzwyczajną dokładność tłumaczy tym, że „Chińczycy żyją sercem".[1] Logika chińska innymi chadza drogami, a zatem uczoność też musi być inna. Nauka zawisłą jest przede wszystkim od rodzaju cywilizacji.

A co do komunałów, istotnie cała klasyczna chińska nauka i literatura nie wznosi się ponad nie — przynajmniej tak osądzać je musi się, gdyby stosować miary z cywilizacji łacińskiej. Ich „Wysoka Nauka", którą tak się pysznią, jest przetłumaczona na łacinę; składa się z 202 wyrazów, a w prze-

---

[1] Ku-Hung-Ming, *Duch narodu chińskiego*. s. 10, 11, 130.

kładzie niemieckim daje 56 wierszy[1] i doprawdy nie zawiera dla nas nic szczególnego, same komunały.

Zajrzyjmy jeszcze do cywilizacji żydowskiej. Żydzi są istnymi fanatykami co do ślęczenia nad książką, a jeden z najwybitniejszych pisarzy żargonowych, Opatoszu, ułożył apoteozę móla książkowego. Ale choć pożerali księgi, ugrzęźli w zdolnościach biernych, twórczych nie okazując. Zbyt długo trwały wątpliwości, czy godzi się uprawiać nauki świeckie za przykładem nie żydów i zająć miejsce w nieżydowskim korowodzie. Powtarzało się to w każdym okresie. Żyd rozumuje dużo i zazwyczaj wielostronnie, ale też niemal wyłącznie dedukcyjnie, a założenie staje się dla niego dogmatem. Pochodzi to z właściwości studiów talmudycznych, na których mózg żydowski wyćwiczył się, toteż w rozumowaniu czysto racjonalistycznym są bardzo biegli, ale też dziwnie bezwzględni.

Czynniki cywilizacji żydowskiej (gromadność przede wszystkim) nie sprzyjały oryginalności twórczej, która zawisłą jest wszędzie i zawsze od dwóch warunków, a te są: silny personalizm, tudzież filozoficzne ujmowanie spraw. Wybitniejsze indywidualizmy powstawały w Izraelu tylko pod wpływami nieżydowskimi. Indywidualizm żydowski objawia się li tylko buntowniczo. Największy judofil, Anatol Leroy-Beaulieu, stwierdził (1893), jako są tylko uczeni żydowscy, lecz nie ma nauki żydowskiej; żadnego systemu naukowego Żydzi nigdy nie wytworzyli. Właściwie jedyną ich nauką jest prawo, lecz filozofia prawa żydowskiego jest niemożliwą i sam Auerbach musiał się ugiąć przed tą niemożliwością. Dawid Neumark mimo niesłychanego ogromu erudycji nie zdołał jednak wykazać nici przewodniej w średniowiecznym żydowskim filozofowaniu. Jedyna żydowska teza filozoficzna, to teza sakralna o mesjanizmie żydowskim. Jedno tylko udowodnił Neumark, że znaczna część ideologii żydowskiej da się wyprowadzić z ich rozważań o przymiotach boskich. Ale ani mesjanizm, ani

---

[1] Ludwig Herald Schuetz, *Die Hohe Lehre des Confucius, oder Die Kunst weise zu regieren.* s. 44, 53.

ślęczenie nad atrybutami nie mogą służyć za podstawę naukom. Ani nawet arabskiej nauce w Hiszpanii nie dali nic oryginalnego, a z upadkiem nauki arabskiej upadła też nauka świecka Żydów.[1]

To samo zjawisko powtarza się zawsze. Żydzi nabywają kultury umysłowej, gdy otoczenie nieżydowskie rozwinięte jest wysoko; lecz gdzie otoczenie na niskim poziomie, oni również. Podnoszą się i upadają umysłowo równolegle i równocześnie ze swymi akumami i gojami każdego kraju. Powiedział też o nich tenże wymieniony powyżej największy judofil: „Rzekłbyś, że jego (Izraelici) skrzydła nie mogą się roztwierać same z siebie, że trzeba im pomocy obcej, by się rozwijały".

Jest tedy cywilizacja żydowska sama przez się niezdatna do wytworzenia nauki pozasakralnej, a gdy Żyd uprawia nauki za wzorem nie żydów, odżydza się zazwyczaj, przynajmniej do pewnego stopnia, a często całkowicie. Od dłuższego czasu należy uwzględniać ten fakt, jako nie wszystko należy do cywilizacji żydowskiej, co od Żyda pochodzi.

Stanowisko nauki zależy tedy przede wszystkim od cywilizacji, w której obrębie ona się wykluwa i rozwija, lub też wykluć się nie może. Na sprawy nauki cywilizacja wywiera wpływ stanowczy. Jak to pogodzić z kwestją o objektywizm nauki, o bezwzględność wykrywanych przez nią prawd? czy to są prawdy naukowe, czy też... cywilizacyjne w szaty nauki przybrane? Zachodzą co do tego stosunki rozmaite, wielorakie; reguły powszechnej na to niema.

Rozważania nasze nie mogą wymijać szkopułu czy, uczony nie jest względem Prawdy „względny", czy nie ulega tradycji, otoczeniu, przyzwyczajeniom intelektu? Napewno tak. Powoływano się setki razy na to, że nauka jest kosmopolityczną, że nauka nie ma Ojczyzny. Sprawę rozstrzygnął Pasteur oświadczając, że nauka wprawdzie istotnie nie ma Ojczyzny, ale ma ją uczony. A zatem wstępuje do warsztatu nauki

[1] O cywilizacji żydowskiej przygotowuję osobne obszerniejsze studium.

z wszystkimi przymiotami, zaletami i wadami wielkiego zrzeszenia, którego cząstką sam się uznaje.

Te wątpliwości i względy sumują się przede wszystkim w rodzaju cywilizacji, następnie w jej szczeblu. Nie w każdej cywilizacji zmieści się nauka. Próbujmy przenieść ją do cywilizacji turańskiej; albo próba spali na panewce, albo też cywilizacja turańska będzie rozsadzona.

Arcyciekawe są wyniki studjów Jasinowskiego, stwierdzające niesłychaną moc tradycji i nadzwyczajną wagę filiacji w zapatrywaniach zasadniczych. Całą umysłowość rosyjską wywieść można od gnostycyzmu i wschodnia zasada jednolitości wiedzy i wiary „pozostaje w najbliższym związku z odmiennym aniżeli na Zachodzie ujmowaniem stosunku Natury do Nadnatury"... „Nie potrzeba wielkiego wysiłku fantazji, by we współczesnej świadomości klasowej komunistów rosyjskich rozpoznać dalszy ciąg zasady znanej, jako „sobornoje naczało"; by w mesjanizmie Trzeciej międzynarodówki rozpoznać starą myśl o posłannictwie Moskwy jako trzeciego Rzymu; by wreszcie w ideologii państwa bolszewickiego, nie uznającego różnic pomiędzy społecznością a państwowością, dostrzec współczesną formę gloryfikowanej przez słowianofilów zasady bezstanowości i ponadstanowości narodu rosyjskiego"... Ale „nietylko ustrój socjalno-polityczny, ale i prawda poznawczo-teoretyczna oparta być musi, według Chomiakowa, na zasadzie zbiorowości"... gdy tymczasem za cechę Zachodu uważać należy „dualizm prawa publicznego i prywatnego, zasadę prawa przyrodzonego, wreszcie dualizm państwa i prawa."[1]

Zdaniem tego najlepszego dziś w Polsce znawcy myśli Orientu „utwory ducha rosyjskiego, uważane nawet przez samych Rosjan za najbardziej charakterystyczne, są przede wszystkim rozwinięciem gnostyckich inspiracji i poglądów." Po długich a nader wnikliwych wywodach woła ten badacz,

[1] Bogumił Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu* s. 87, 91, 75, 98.

łączący specjalność, prawdziwą ultraspecjalność, ze zdolnością syntetyczną, posiadaną w rzadkim stopniu: „Wskażcież mi w tworach rosyjskiej świadomości filozoficzno-religijnej te myśli, które by—choć wysuwane jako specyficznie rosyjskie—nie były już wypowiedziane niegdyś przez Originesa i gnozę".[1]

Nie trzeba zwracać w osobnym ustępie uwagi, jako wszędzie może zachodzić podobna zależność; ileż spraw u nas trzeba odnieść aż do Rzymu starożytnego, ile aż do Arystotelesa! Wszyscy to wiemy, a tylko nie wszyscy zdawaliśmy sobie z tego sprawę należycie i nie umieliśmy sobie tego wyjaśnić. Są to cechy cywilizacyjne, związane z cywilizacją klasyczno-chrześcijańską, czyli łacińską.

Rozstrząsanie stosunku różnych cywilizacyj do nauki wiedzie do spostrzeżenia, jako nauka istnieje obecnie w jednej tylko cywilizacji: łacińskiej. Nie należy przypuszczać, jakoby taki stan rzeczy wypływał z jakiejś konieczności. Niemało nauki uprawiali niegdyś kapłani egipscy, w Indiach kwitnęła matematyka, w Indiach i w Chinach filozofowano bardzo wiele (czy nie jałowo i czemu jałowo, to tu nie należy), a o wysokim poziomie nauk w cywilizacji arabskiej wiadomo powszechnie. A zatem obecny stan rzeczy nie wynika z żadnej „reguły", lecz stanowi zboczenie, stan w zasadzie nienaturalny. Stwierdzanie jego przyczyn i dokładniejsze ich określenie wychodziłoby — i to daleko — poza zakres niniejszej książki. Zapewne, brak personalizmu w cywilizacjach bramińskiej, chińskiej i żydowskiej odejmuje im to właśnie, co stanowi najobfitsze źródło nauk w naszej cywilizacji łacińskiej, lecz czyż da się tym wytłumaczyć wszystko?

Szkoda, że przy badaniu zajmujących nas tu zagadnień, nie można uwzględnić zapatrywań uczonych z innych cywilizacyj... bo ich nie ma! Np. zadając sobie pytanie, czym jest nauka, korzystalibyśmy jakże chętnie z sądów pochodzących ze środowisk innych cywilizacji, żeby mieć kwestię oświetloną

---

[1] Bogumił Jasinowski, s. 5, 144.

z najrozmaitszych punktów obserwacyjnych ostatnich pokoleń — lecz niestety daremnymi byłyby nasze zabiegi.

Być może, że specjaliści zdołaliby jednak coś orzec o stosunku zasadniczych pojęć Dobra a Prawdy w innych cywilizacjach, gdyby problem ten wcielili do swych studjów (lecz nie tylko antykwarycznych). Byłby to nowy rozdział w naszej wiedzy o historii powszechnej, a rozdział niesłychanej wagi.

U przodków naszej cywilizacji, w Atenach, łączono jedno z drugim. Sokrates utożsamiał cnoty z naukami, u niego wszystkie cnoty składają się na mądrość, która stanowi jakby ich sumę. Podobnie u Platona cnoty są córami mądrości. Odróżnianie tych kategorii zaczyna się u Arystotelesa, a gdy od wieku już VI transponowano arystotelizm do teologii, gdy rozwijało się poczucie odrębności prawdy nadprzyrodzonej a przyrodzonej, szerzy się równocześnie przeświadczenie, jako na drodze do doskonalenia się w imię religii pielęgnowanie nauk stanowi środek jak najskuteczniejszy i tak rozumieć trzeba tezę, jako nauka jest ancilla theologiae. Na dnie sporów o nominalizm a realizm tkwi zapewne także zagadnienie o stosunek Prawdy a Dobra? Skrajnego realizmu zalążek u jedynego laika w nauce wieku IX: Jan Scotus Erigena stawia w dociekaniach naukowych rozum ponad autorytet. Według badań Dempfa realizm miał stałą przewagę od Erigeny aż do Occama. Wczesny nominalizm Roscellina na nim też się urwał, a z początkiem powtórnego nominalizmu ma się już do czynienia z rozkładem klasycznej scholastyki. Lecz stanęła tymczasem wielka budowla syntetyczna Tomasza z Aquinu, prawdziwie hoechste Einheit des gesammten Weltbildes.[1]

Drugim razem jął się syntezy wielki Bacon Werulamski; nie zdołał jej wykończyć, lecz nawet urywkami jej żywią się również wieki. Twierdził, jako nauka „wytwarza bieg dziejów,

---

[1] Alois Dempf, *Die Haupform mittelalterlicher Weltanschauung*. s. 48, 65, 175, 176.

stanowi o zarysach i formie naszego ziemskiego bytu".[1] Młodszy o jedno pokolenie Kartezjusz oświadcza: „Ponieważ nasza cnota, gdy nie jest dostatecznie oświecona przez rozum, może być fałszywą, wypływające z niej zadowolenie nie jest trwałe... Największe szczęście człowieka zależy od użytku, jaki czyni z rozumu, z czego płynie wniosek, że studia, które służą do zdobycia rozumu, są najpożyteczniejszym zajęciem, jakiemu tylko oddawać się można, tak jak są również najprzyjemniejszym i najsłodszym... Prawdziwa mądrość przyjmuje w założeniu wiedzę i ona jest ideałem; obowiązkiem każdego człowieka jest możliwie jak największe zbliżenie do niej. Zadowolenie wewnętrzne, które wynika z tego wysiłku ku temu, co najlepsze, wystarcza do szczęścia".[2]

A więc „zbliżać się do wiedzy" — oto formuła. Wiedział to już Roger Bacon (doctor mirabilis, 1214 — 1294), mówiąc: „Prawdy szukać będziemy aż do końca świata, nic bowiem w pomysłach ludzkich doskonałym nie jest". To samo powtórzył innymi słowy Newton: „Nie wiem, co wyrzeknie o mnie potomność kiedyś; samemu sobie wydawałem się dzieckiem, które u wybrzeża mórz zabawia się błahostkami. Cieszyłem się, gdy znalazłem kamyk gładki lub piękną muszelkę; tymczasem zaś ocean Prawdy rozciągał się tajemniczo przede mną".[3]

Pod jakim hasłem, w imię czego poświęcać się mają w każdym pokoleniu umysły najświatlejsze, wciąż i bez końca, zdając sobie sprawę, że i tak nie osięgną celu, lecz tylko pewne „zbliżenie się"? Czy to obowiązek? Znowu natknęliśmy się na problem stosunku Prawdy do Dobra!

Chcąc opracować bardziej wyczerpująco stosunek nauki do etyki, trzeba by uwzględnić wszystkie generalia etyki szczegółowo, a to byłoby możliwe chyba tylko w jakiej szczegółowej pracy o nauce i jej okolicznościach. Nam tu wystarczy zastanowić się bliżej nad cnotą bezinteresowności w dziedzinie nauki.

---

[1] Władysław Natanson, *Porządek natury*. Kraków 1928 s. 47.
[2] Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym*. s. 60, 62, 63.
[3] Władysław Natanson, *Porządek natury*. s. 122.

Bezinteresowna czy utylitarna? Chińczyk nie zrozumie nawet, jak mogłaby nauka nie być utylitarną. Ani też my utylitarności z góry nie odrzucamy; nie gorszymy się, gdy z odkryć powstają wynalazki. Stwierdzaliśmy też, że zdarza się również odwrotne następstwo rzeczy i potrzeby praktyczne prowadzą następnie do nauk. Matematyka, ów największy abstrakt, ma swoją ekspansję w całej niezmiernie rozległej dziedzinie techniki. Ubili technikę starożytni w zawiązkach, ponieważ mieli w pogardzie pracę fizyczną, a technika z rzemiosł się dźwigała. „Była to umiejętność praktyczna, godna rzemiosła; li tylko w wyjątkowych okolicznościach można ją było wybaczyć filozofowi. Archytas, wódz i dostojnik w Torencie najwyższy, zarazem uczony myśliciel i badacz, choć według słów Horacego „morza i ziemię przemierzył i do niebios wdzierał się siedzib", nie gardził bynajmniej wynalazkami mechanicznymi, budową pospolitych narzędzi a nawet zabawami zręczności, gdyż na modelach objaśniał prawdy geometryczne. Platon zgorszony gani to postępowanie, uwłaczające, jak powiada, godności i czci prawdziwej nauki. Nie dlatego uczyć się powinniśmy matematyki, według Platona, ażebyśmy potrafili kupować albo sprzedawać; raczej dlatego, żeby ducha oderwać od poziomych zachodów i wznieść go do wyżyn istotnej treści bytu. Posydoniusz pragnął podobno przypomnieć swym czytelnikom niektóre zasługi i zdobycze filozofów; miał wyrazić się zatem, iż zapoznali nas oni, pomiędzy innymi, ze sztuką wiązania sklepień i z rozmaitymi użytkami metali. Seneka odrzuca gniewnie podobne pochwały: może nam niebawem powiedzą — pisze wzburzony — że filozofem był ten, kto pierwszy parę butów sporządził. Filozofia nie zajmuje się sklepieniami ani użytecznością metali; non est instrumentorum ad usus necessarios opifex; tożto robota najniższa, stosowna dla niewolników".[1]

Inaczej osądziła to myśl nowożytna, pojmując wynalazki, jako dziatwę odkryć. Bacon zalecał nauce, „ażeby ulepszała

[1] Władysław Natanson, *Porządek natury*. s. 12, 20.

i udoskonalała warunki życia ludzkiego na ziemi". Kartezjusz wskazywał drogę do tego przez „szczęśliwe połączenie medycyny z matematyką". Nie tak dawno zrobiono w polskim języku uwagę, jako „wszystkie nauki, które kończą się na słowach, giną równie szybko, jak życie ludzkie".[1]

Najgłębszy ze współczesnych myślicieli niemieckich, Rickert, na pytanie, czy nauka ma się przyczyniać do wzmożenia życia, odpowiada a contrario, że wszelka nauka, przyczyniająca się do niszczenia życia, jest kulturfeindlich, a zatem przydatność dla życia jest pożądaną. Zastrzega się atoli, że nie trzeba przydatności tej brać witalnie, jak to głosi pragmatyzm. Biologistyczne traktowanie nauki stanowi profanację. Biologistyczna teoria poznania w pragmatyzmie nawet naukę wychwala za to, że przynosi z sobą „oszczędzanie sił życiowych, a zatem wzmaga witalizm".[2]

Doprawdy, gdyby stanąć na stanowisku „filozofii" witalistycznej, połowa nauk uległaby pogrzebaniu. Dla przykładu przytoczę tylko badania arktyczne i antarktyczne. Kto chce się pouczyć, co znaczy bezinteresowność, niechaj czytuje pamiętniki misjonarskie z krain północnej Kanady, zwłaszcza O. Piotra Duchaussois, albo też dzieła (innego zupełnie pokroju) niepospolitego zaiste również człowieka, A. B. Dobrowolskiego, naszego podróżnika polarnego. Tamten opisuje trudy podejmowane dla nawracania bliźnich, ten myśli wyłącznie o nauce. Czy tamten jest utylitarystą? W takim razie utylitaryzmem byłoby wszystko, co wogóle ma zakreślony jakiś cel, lecz tu trzeba odróżniać: cel nie równy celowi. Co podejmowane dla miłości bliźnich a z własną osobistą szkodą (lub chociażby bez osobistego zysku), zalicza się stanowczo do działu bezinteresowności. Niemniej zaś bezinteresowną jest praca podjęta dla postępu nauki, a zwłaszcza w warunkach podbiegunowego życia. Toteż z lektury „arktycznej" tryska na czytelnika ożywczy zdrój obowiązkowości posuwanej do po-

[1] Edward Stamm, *O pełni życia ludzkiego.* Przegląd Filozoficzny. Warszawa 1914, motto.

[2] Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens.* s. 91, 156, 158.

święceń, bezinteresowności i wybitne poczucie odpowiedzialności. Toć to mistrzowie etyki! A witalizm usunąłby ich z powierzchni ziemi!

Jak wywodziłem w rozdziale o generaliach, chodzi o to, by utylitaryzm był etyczny. Feliks Adler ogłosił naukę za neutralną etycznie, bo wynalazki bywają już to błogie, już to zbrodnicze, obok postępów chirurgii gazy trujące, a obok wspaniałej świątyni fabryka narzędzi takiego zniszczenia, iż używania ich „przeraziliby się dzikusy".[1] W obronie wynalazczości wystarczyłoby powołać się na wynalazki komunikacyjne, dzięki którym usunięto z Europy chroniczne klęski głodu. Jeszcze w XVII w. głodowano we Francji. W r. 1662 w okolicy Blois chłopi paśli się całkiem jak bydło, na błoniach, pokrzywą i korzeniami; znajdywano trupy z jamą ustną wypełnioną zielskiem. W Szampanii sporządzano w r. 1683 chleb z paproci. W r. 1698 jadano na królewskim stole chleb czarny, a słudzy królewscy chadzali na żebry.[2] W Rosji dotychczas nie pozbyto się chronicznej plagi głodowej, bo jeszcze niema tam odpowiednich sieci komunikacyjnych, szybkich a tanich.

W Polsce posiadamy przykład niezrównany wynalazku pożytecznego. Doprawdy powinno się nauczać w szkołach biografii Ignacego Łukaszewicza, wynalazcy lampy naftowej, bo to nie tylko „żywot poczciwego człowieka", istny wzór aktywnego chrześcijanina, ale zarazem dobitny przykład, jak łączą się z sobą i zachodzą na siebie kategorie bytu, jak nauka zamienia się w dobrobyt, w ulepszone warunki zdrowia, w okoliczności sprzyjające podniesieniu poziomu umysłowego i etycznego. Sam zaś Łukaszewicz zadziwia wielkością swego wykształcenia etycznego.[3]

---

[1] Feliks Adler, *Ethische Lebensphilosophie, dargestellt in ihren Hauptlinien.* s. 318.

[2] A. Maurizio, o. Prof. d. Botanik und Warenkunde an der k. k. Technischen Hochschule in Lemberg. *Die Getreide-Nahrung im Wandel der Zeiten.* Zuerich 1916 s. 117.

[3] Ludwik Tomanek, *Ignacy Łukaszewicz,* twórca przemysłu naftowego w Polsce, wielki inicjator, wielki jałmużnik. Miejsce Piastowe 1928.

Ależ czyż nafty nie można użyć na złe? nawet do podpalania kościołów! A z drugiej strony gazy trujące mogą być używane przeciwko szkodnikom, powodującym klęski lasów i zbóż! Zachodzi tu nieporozumienie. Niema rzeczy, którejby nie dało się użyć na dobre i na złe; niema kija, któryby nie miał dwu końców. Wszystko zależy od intencji człowieka, władającego wynalazkiem. Nie o to chodzi, czy wynalazczość, względnie nauka w ogóle, jest moralna, niemoralna czy amoralna, bo to byłby spór godny, by go zaliczyć do nowoczesnych somnia vigilantium; lecz o to, czy nauka przyczynia się do postępu moralności w cywilizacji naukę posiadającej, tj. w łacińskiej. Określając to zagadnienie ściślej, zadajemy sobie pytanie, czy ilość osób etycznie wykształconych rośnie przy wzroście nauki, czy się zmniejsza, lub czy może nie zachodzi w tym żaden w ogóle stosunek?

Jeżeli uprawianie nauk stanowi dobrą szkołę dla obowiązkowości, bezinteresowności i odpowiedzialności, jakżeż odmówić nauce pożyteczności etycznej? Roztrząsając zaś to zagadnienie, nie można odwoływać się do wynalazków, lecz trzeba iść szlakiem odkryć. Zgoda, że wszystkie były i są etycznie obojętne — ale czy choć jedno odkrycie nie rozwijało do wyższych szczebli przymiotów etycznych tak w uczonych odkrywcach, jakoteż w t. zw. świecie naukowym? Studja odkryć są z samej natury rzeczy bezinteresowne — samo to wystarcza.

Powtórzmy sobie teraz pytanie, w imię czego ta bezinteresowność? Odpowiedź znajdziemy w pytaniu dalszym, pochodnym: jak zapatrują się na naukę ci, którzy pracują około odkryć naukowych? Ich—ich właśnie—zapytać należy: co to jest nauka? Nikt z nich nie odpowie inaczej, jak tylko, że jest to dążenie do Prawdy.[1]

---

[1] Godne zastanowienia określenie Wortmana, jako „nauka nie jest niczym więcej, jak rozwojem naszych pojęć pierwiastkowych". (Jan Wortman, *Sofizmat na usługach absurdu* s. 50), odniósłbym do rozumu: rozwój rozumu polega na rozwoju pojęć pierwiastkowych. Bez tego nauka nie obejdzie się, ale nie stanowi to nauki.

Bezinteresowność musi mieć jakąś przyczynę czy cel, przynajmniej jedno z nich. Bezinteresowne uprawianie nauki dostarcza nam szczególnego przykładu czegoś wyjątkowego, gdyż bezprzyczynowości. Zważmy, że cnota bezinteresowności w ogóle musi stanowić następstwo obowiązkowości; spełnia się obowiązek bezinteresownie, dla samego obowiązku. Tu jednak zachodzi wyjątek. Skądżeż bowiem mogło powstać przekonanie, że uprawianie nauki należy do obowiązków? Wpierw musiały powstać jakieś, choćby najwątlejsze, zarodki nauki, zanim by ktoś poczuł się do obowiązków względem niej. Sam ten fakt stwierdził trafnie ekonomista, ten sam, którego zainteresował problem moralności w naszym życiu publicznym: „Gdyby czysto utylitarne pojmowanie nauki w najwęższym tego słowa znaczeniu przyjąć za trafne, wówczas powstanie nauki byłoby zjawiskiem niewytłumaczalnym, boć przecie początkowo ludzie nie zdawali sobie sprawy z tego, że poszukiwanie prawdy może zapewnić korzyści ekonomiczne".[1] Choćby nawet nieekonomiczne! Jakikolwiek pożytek z nauki nie mógł zaświtać nikomu w głowie, dopóki nauka nie rozwinęła się choć trochę. Nie działał tu żaden obowiązek, ni żadna nadzieja pożyteczności — ni w ogóle żadne a żadne z generaliów etyki nie było tu czynne. Dobrze wyraził się Poincaré: „Dążyliśmy bezinteresownie do celu naukowego; wszystko inne narosło samo".[2]

Bezinteresowność a miłość — toć to samo! Gdybym się wyraził, jako przyczyną bezinteresowności w nauce jest miłość nauki, użyłbym tylko innej nazwy na to samo zjawisko. Subtelna różnica redukuje się tu do pewnego nastawienia logicznego. Abstrakt nauki przyświeca z wysoka bezinteresownością; uczony zaś winien odznaczać się miłością nauki. O tym powiem może więcej przy innej sposobności, tu zaś stwierdzam tylko, że miłość nauki nie jest przyczyną powstania nauki; musiała powstać wpierw, ażeby być miłowaną.

---

[1] Adam Krzyżanowski, *Moralność współczesna*, s. 83.
[2] H. Poincaré, *Wartość wiedzy*.

Nauka powstała tedy bezprzyczynowo. Tym bardziej trzeba rozważyć jej cel. Nie widać innego, jak samo badanie— ażeby zbadać, jak się mają rzeczy w danej sprawie. Dowiedzieć się, przekonać się — słowem: uczyć się! Bo też doprawdy uczony prawdziwy (szczery, bezinteresowny) ma jedną tylko namiętność: uczyć się (nauczanie już nie każdego nęci). W jakimże celu uczyć się bezinteresownie? Nie znajdziemy innej odpowiedzi ponad tę utartą: żeby się dowiedzieć prawdy.

Przed laty 25 zakwestionował Jan Łukasiewicz, jakoby celem nauki była prawda, wywodząc, jako do nauki należą „tylko syntezy sądów". Albowiem „zbiór faktów nie jest jeszcze nauką. Ten jest prawdziwym uczonym, kto fakty umie powiązać w syntezy. Nie wystarcza zaś na to samo poznanie faktów; trzeba jeszcze przynieść z sobą myśl twórczą". Oczywiście ma w zasadzie słuszność, ale najpierw musi jednak być ów „zbiór faktów", a w jakimże celu zbiera go się? Trzeba odróżniać uczonych, czyniących odkrycia i umiejących sua mente vivere, od przeżuwaczy, kombinujących myśli cudze i od „przyczynkarzy", odgrywających w nauce rolę chłopaków do noszenia cegieł na budowlę; aleć te chłopaki należą także do cechu. Niewątpliwie „celem nauki jest budowa syntez, zaspokajających ogólno-ludzkie potrzeby intelektualne",[1] ależ syntezy nie mają także innego celu, jak wykrywanie prawdy. Oczywiście, że celem nauki jest synteza, analiza zaś tylko środkiem, lecz jakżeż ją usunąć z nauki? Łukasiewicz ma natomiast zasługę, że pierwszy zwrócił uwagę na hierarchię w nauce. Wszystko to jednak, co z pojęcia nauki wykluczył, ma także na celu to samo, co syntezy i hypotezy: dążenie do prawdy.[2]

Zaświtał w nauce i przez naukę ideał Prawdy. Niema go bynajmniej w generaliach etyki; jest to dorobek moralny

[1] Jan Łukasiewicz, *O twórczości w nauce*. Odb. z Ks. Pamiątk. ku uczcz. 250-tej rocznicy założ. uniw. lwowskiego, s. 8, 14, 15.

[2] Czy myśl Łukasiewicza nie lepiej określić wyrazami nauka a wiedza; nauka jako środek do wiedzy; nie każdy uczony posiada wiedzę itp.

poza owe generalia, a zatem dowód zarazem stanowczy, jako nauka przyczyniła się do postępu moralności, skoro odkryła nowy Ideał. Im więcej ludzi będzie przejętych miłością Prawdy, tym więcej będzie—caeteris paribus—moralności.

Czy to traf, czy też pochodzi to z zewnętrznego związku rzeczy, że pomiędzy stopniem prawdomówności a stanem nauk w danym kraju zachodzi stosunek prosty? Najwyżej ceni się prawdomówność w społeczeństwie angielskim, gdzie nauki i oświaty najwięcej. Sam zaś ideał prawdomówności — jako ideał wychowawczy — ograniczony jest do cywilizacji łacińskiej. O kłamliwości ludów innych cywilizacyj czyta się u podróżników niestworzone rzeczy; odnosi się często wrażenie, jak gdyby ci ludzie nie umieli w ogóle mówić prawdy. I w sam raz tylko w łacińskiej cywilizacji kwitną nauki!

Ideał Prawdy jest ściśle łacińskim. Oto cecha naszej cywilizacji, innym nieznana.

Z miłości prawdy wypływa szereg cennych zalet moralnych; poczucie godności osobistej, prawość, szczerość; wyrabiają się te zalety, które stanowią o posiadaniu sumienia. Jakież bywa sumienie u kłamców? Co jednak najważniejsze, najdonioślejsze i najgłębsze: miłość prawdy, od powszedniej prawdomówności poczynając, aż do przejęcia się wielkim ideałem Prawdy—wiedzie do personalizmu. A to także cecha cywilizacji łacińskiej, innym nieznana.

Naukowa miłość prawdy wpływa tak dalece umoralniająco, iż twórca najnowszej etyki sztucznej, „autonomicznej", książkowej wyłącznie, Albert Bayet, wywodzi całą etykę z nauki. Nawet zamiłowanie wolności.[1] Ponieważ zalety charakteru i cnoty w ogóle pozostają w psychologicznym związku z sobą, możnaby bez trudu wywodzić całą moralność od którejkolwiek zalety etycznej. Któżby przeczył, że Prawda może być źródłem rozwoju moralności? Lecz jak dojść do pojęcia Prawdy? Byłoby źle z etyką, gdyby nie mogła powstać przed powstaniem nauki! Toteż wszelkie tego rodzaju hypotezy sta-

[1] Albert Bayet, *La morale de la science*. zwłaszcza s. 72.

nowią ciekawe ćwiczenia umysłowe; ale naukowej wartości nie mają.

Miłość nauki w imię Prawdy jest do tego stopnia bezinteresowną, iż nie osłabia jej wiadomy doskonale wszystkim uczonym fakt, że nauka wciąż błądzi, rozwija się drogą wielce zygzakowatą i w dążeniu do Prawdy nie zawsze na nią natrafia. Historia nauk jest przecież historią błędów! Niektóre bywały horendalne!

Chory pomysł Rousseau'a, nagrodzony przez akademię w Dijon w r. 1750, roztrząsany dotychczas „naukowo", nadaje się właściwie do humorystyki, tak samo, jak jego system pisania nut za pomocą cyfr. Nie gorzej udało się w sto lat potem akademii paryskiej, gdy w r. 1851 wyznaczyła nagrodę Monthion („nagroda cnoty") na tezę: „Szczęśliwe kraje, w których tak publiczny, jako też prywatny rozsądek zgodnie czuwają nad tym, by nie dopuszczać do zbyt szybkiego rozmnażania ludności". A tradycja naukowa? Pastor Malthus gromił „wyuzdanie obyczajów, dochodzące aż do wstrzymywania narodzin dzieci", zalecając moral restraint, a zrobiono istną komedię pomyłek z „maltuzjanizmu".[1]

Wydrwiwała też akademia paryska w r. 1800 podane jej do wiadomości fakty o spadaniu meteorów. Kiedy w r. 1844 Fryderyk Wilhelm Bessel wystąpił ze swą nauką o gwiazdach podwójnych, wyśmiano go tak w Niemczech, jakoteż we Francji, chociaż był to mąż sławny i powszechnie za wielkiego astronoma (słusznie) uznawany. Około roku 1860 nauczano, jako w głębi 300, a najdalej 500 m pod wodą zanika wszelkie życie. Nad kwestją zastosowania pary do wykonywania robót wzruszano ramionami nawet w Anglii. Daguerre'a uważano za szaleńca. A Helmholtzowi odmówiło specjalne czasopismo w r. 1847 druku pracy o zachowaniu energii.[2]

---

[1] Paweł Bureau, *Rozprzężenie obyczajów. Studium socjologiczne.* Z oryginału franc. przeł. M. M. Kraków 1929 s. 125, 360 — 368, 479 i przyp. 480, 481.

[2] *Uwagi o chrystianizmie i nauce.* Według Bettexa ułożył Iwanow. s. 193—195, 199.

W humaniorach wcale nie lepiej. Torquato Tasso biadał, że szlachta francuska mieszka na wsi, w skutek czego staje się nieokrzesaną, a uczonymi bywają ludzie niższego stanu. Filozofia musiała we Francji wyjść za mąż za wieśniaka, tracąc wiele ze swej szlachetności.[1] Wystarczy ten przykład, by wykazać, jak nawet najinteligentniejsi ze swego pokolenia mogą miewać sądy spaczone. W czasach nowszych sprzeciwiano się kolejom żelaznym, bo w ruchu zbyt szybkim będą podróżni nabywać chorób umysłowych. Natomiast plica polonica miała „poważną" literaturę!

Warto przypomnieć grasującą długo t. zw. Volksethymologie, tj. etymologię opartą li tylko na podobieństwie brzmień, a wkraczającą tryumfalnie w szereg nauk; między innemi w konstrukcje dziejów pierwotnych Polski. A niedawne czasy, kiedy mnie uczono w gimnazjum, jako Homeros oznacza „zbieracza" utworów epickich ludowych.

Jakżeż się nie uśmiechnąć, gdy filozof niemiecki upatruje nerwy państwa w smugach szyn kolejowych i w drutach telegraficznych, a centra mózgowe we władzach, w rządzie i w redakcjach, naukę zaś uważa za „ponadindywidualną" własność państwa.[2] To jeszcze nic. W dużym dziele, uważanym za bardzo poważny twór naukowy, u autora, uważanego za pierwszorzędną powagę, czyta się o państwie pierwotnym takie wywody: Państwo jest najpierw der Staat der aeltesten Urzeit, następnie der vaterrechtlich-totemistische Staat und der mutterrechtliche Staat. Takie jest następstwo kolejne w krajach morza Południowego, w Afryce i w Ameryce południowej, a zatem w trzech największych obszarach ludów prymitywnych (Naturvoelker), co stanowi dowód tezy! A kolejność ta stąd pochodzi, że mężczyźni trudnili się polowa-

---

[1] Kazimierz Chłędowski, *Dwór w Ferrarze*. Wyd. 2. Lwów 1909 s. 355.

[2] Richard Mueller-Freienfels, *Philosophie der Individualitaet*. 2. Aufl. Leipzig 1923 s. 246.

niem, a kobietom przypadło Pflanzensammeln.[1] Czyż zdołałby kto wymyśleć coś żartobliwszego, gdyby chciał pisać satyrę na naukę? Czasem przypominają się konie elberfeldzkie z początku bieżącego stulecia, które dostarczały tematów do rozpraw habilitacyjnych. Ale słusznie powiedział Jerzy Samuel Bandtkie: „Jeżeli nie będą się drukowały niedorzeczności, to nie będą i dobre książki wychodziły".[2]

Wypada mi nie zapomnieć o historii, biedaczce pogrążonej w historyjkarstwie. A jednak świtała już u Diltheya myśl, jako na historii można by się oprzeć, by dojść do syntezy nauk humanistycznych. Ale brnie w swoje Wirkungszusammenhang,[3] a nie dostrzega ustroju rodowego i wywodzących się z niego zrzeszeń! Ileż jednak słuszności tkwi w jego orzeczeniu: „Czym jest człowiek, o tym dowiaduje się tylko przez historię".[4] Rickert przecenił w Diltheyu zmysł historyczny, jakoby był bardziej historykiem, niż filozofem — a dając się zwieść historyjkarstwu wystąpił przeciw samejże historii, zarzucając jej, że nie jest nauką systematyczną, lecz musi pozostawać we fragmentaryczności, a przez to światogląd historyczny musi być z natury rzeczy jeszcze bardziej niefilozoficzny, niż naturalizm—należy przeto historyzm zwalczać.[5]

Takie wręcz przeciwne zapatrywania są pożądane, bo wypływają zazwyczaj z innych punktów obserwacyjnych; to się z czasem ułoży, przynajmniej na jakiś czas i nauka odbędzie swój „kwant". Ruch przerywany a wybuchowy jest widocznie związany z dziejami nauki. Podobno niema nigdzie

---

[1] *Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Voelker der Erde*, von Hugo Obermaier, Ferdinand Birkner, P. Wilhelm Schmidt, Ferd. Hestermann und Theodor Stratman S. O. D. Berlin 1912.—Regensburg 1929. T. III. s. 175.

[2] Karol Stefan Frycz, *Jerzy Samuel Bandtkie, W setną rocznicę zgonu*. Myśl Narodowa 1935, Nr 26. s. 393.

[3] Zygmunt Łempicki, *Wilhelm Dilthey*, Przegląd filozoficzny. Warszawa 1914 s. 91, 114, 115.

[4] Tamże s. 86.

[5] Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*. s. 46.

większego tarcia, większej utraty sił. Z reguły przechodzi do nauki pokolenia następnego ledwie coś niecoś z poprzedniego.

Patrzyliśmy za młodu w gwiazdy, jako w żywioł gąszczu, a teraz wiemy już, jako „wszechświat składa się nietyle z gwiazd, ile raczej z pustki" i że panuje „pustka w przestrzeniach świata", bo we wszechświecie „substancja materjalna jest rzadkością."[1] Ilość pierwiastków postąpiła z 34 na 92, a „teraz 92 pierwiastków odpadło całkowicie: pozostają tylko dwa gatunki elektryczności, oraz co najwyżej dwa elementy o dotychczas bliżej nie ustalonym charakterze, będące nośnikami zjawisk energii promienistej... Zastąpienie 95 podstawowych elementów świata czteroma—stanowi najwspanialsze uproszczenie naszego światopoglądu, będące chlubą XX wieku".[2] Czy jednak nie zawcześnie przemawiać w imieniu całego XX wieku?

Ponieważ postęp nauki polega na ustawianiu nowych problemów, a zatem wątpliwości stanowią wstęp do postępu. Czasem pozostają one długo niezałatwione. Np. przypomniana przez Bergsona wątpliwość René Quintona z roku 1904, który „uważa ssaki mięsożerne i przeżuwające, jako też niektóre ptaki, za późniejsze od człowieka".[3] Ale zagłuszony jest obecnie cały szereg wątpliwości wątpliwościami najgrubszego kalibru, bo tyczącymi czasu, przestrzeni, materii, ruchu. A przede wszystkim pilno nam pozyskać pewność, czy i o ile słusznym jest pogląd, jako „przestrzeń, czas i materia muszą być rozważane w łączności z sobą, jako jeden układ nierozdzielny, tak iż jest rzeczą pozbawioną sensu mówić o czasie i przestrzeni, jako istniejących przed materią. Pogląd taki jest w zgodzie nie tylko z dawną teorią metafizyczną, lecz również z nowoczesną teorią względności".[4]

Przeżyliśmy szturm na Newtona nawet! Uregulowano tę nawałnicę, i pokazało się, że należy mówić nie o obalaniu

---

[1] James Jeans, *Wszechświat, gwiazdy, mgławice, atomy*. s. 76, 92.
[2] O. D. Chwolson, *Fizyka współczesna*. s. 66.
[3] Henryk Bergson, *Ewolucja twórcza*. s. 118.
[4] James Jeans, *Wszechświat, gwiazdy, mgławice, atomy*. s. 283.

Newtona, lecz o uzupełnianiu go, dzięki postępowi nauki. Przy tej sposobności odkryły się nam jednak nowe horyzonty; a zatem także nowe wątpliwości:

Jeszcze w r. 1792 dostrzegł Salomon Majmon,[1] jako „nawet znakomity system wszechświata Nawtona ma sporo luk... wiele zjawisk nie da się wyjaśnić prawami powszechnego ciążenia". Ale gdy za naszych dni zakwestionowano stałość masy, stawił się do sojuszu przeciw Newtonowi neotomizm, bo tomistyczna filozofia również nie uznawała tej stałości.[2] Nadto z tej właśnie strony zarzuca się, jako Newton pomieszał substancję z przypadłością, których nigdy nie można utożsamiać i „jednę w drugą przemieniać". Na dobitkę wykrywa się, jako newtonowskie pojęcia przestrzeni i czasu „urągają zdrowej filozofii", tj. tomizmowi. W ogólnym tedy wyniku ci najnowsi fizycy „usunęli przepaść między fizyką nową a tomistyczną".[3]

Aleć według Lorentza i Einsteina masa każdego ciała mogłaby (a raczej musiałaby) stać się nieskończenie wielką, gdyby poruszała się z chyżością światła; skoro atoli „ciała w ruchu kurczą się w kierunku ruchu" (jak to wykazano na elektronach), więc równocześnie objętność tego ciała zeszłaby do zera, co stanowi absurd.[4]

Inna wątpliwość czepia się tzw. entropii: gdyby wszystkie formy materii-energii zamieniły się w ciepło, nastałaby powszechna zagłada wszechświata, ostateczna jego śmierć. Jest to powszechnie przyjęte, ale jakżeż to pogodzić z zasadą wieczności materii?[5]

Rzekomy „przewrót nad przewroty" i utworzenie „nowej fizyki" łączy się z imieniem Einsteina. Jakież jego odkrycia

---

[1] Prosty „żydek" z karczmy w dobrach Radziwiłłowskich na Litwie, następnie w Niemczech wielce odżydzony twórca filozofii transcedentalnej.

[2] Ks. Feliks Hortyński T. J., *Z filozofii przyrody*. s. 157.

[3] Tamże s. 155, 156.

[4] Jan Wortman, *Sofizmat na usługach absurdu*. s. 26, 28, 35.

[5] *Uwagi o chrystianizmie i nauce*. s. 231.

istotne? Dowiódł, że promienie światła ulegają w pewnych warunkach ugięciu i dlatego w pobliżu ciał niebieskich o wielkiej masie promień światła przybiera kształt łuku.[1] Drugą jego zdobyczą bezsprzeczną jest teoria fotonów, tj. kwantów świetlnych, w których wyraża się energię pędzących elektronów, wytwarzających swym drganiem światło.[2]

Poza tym nigdy nie było powszechnej zgody na Einsteina, a pojęcia jego nie sięgają poza mikrofizykę.[3]

Pewne jednak fakty, zwłaszcza astronomiczne, potwierdzały teorie Einsteinowskie. Tu wkracza jednak zasadnicza teza logiki naukowej, a stwierdzona również nieraz faktami: „Wykazać, że następstwa hypotezy zgodne są z faktami, nie znaczy zamienić hypotezę na prawdę. Z prawdziwości następstwa bowiem nie wynika prawdziwość racji".[4] Upomniano się o to także co do kwantów. Ta teoria popisała się już odkryciami, choćby np. ciężkiej wody, ale nie stanowi to dowodu, że teoria jest zupełnie prawdziwą, a cała zawiła sprawa może być potem tłumaczona całkiem inaczej. Wolno tedy twierdzić, jako „nie można budować na kwantach jakiegoś nowego światoglądu, lub fakty odkryte na podstawie teorii kwantów uważać za dowody prawdziwości i realnej słuszności tej teorii".[5] Podobnie, jakkolwiek „ogólna teoria względności uważaną jest obecnie za jedno ze zwykłych, ciągle używanych narzędzi w astronomii" — mimo to kosmologia Einsteina może być błędną".[6]

To tylko pozornie „ciężkie" logiki powikłanie. W rzeczywistości znamy je wszyscy a wszyscy i to od lat szkolnych. Czyż nie wiemy, jako Kolumb odkrył Amerykę, sądząc, że płynie do Indii na wschód Azji; wielkiego dokonał odkrycia, lecz mimo to mapy, na których podstawie obliczał i działał—

---

[1] Jan Wortman, *Sofizmat na usługach absurdu.* s. 36, 45.
[2] Tamże s. 48, 63.
[3] Tamże s. 6, 8, 64.
[4] Jan Łukasiewicz, *O twórczości w nauce.* s. 12.
[5] Ks. Feliks Hortyński T. J., *Z filozofii przyrody.* s. 131, 133.
[6] James Jeans, *Wszechświat, gwiazdy, mgławice, atomy.* s. 65.

były fałszywe. Takie pomyłki są w historii liczne; możnaby je nazywać myłkami Kolumbowymi.

Wątpliwości mieszają się, każdy uczony ma inne i nie jednakowej trzymają się metody. Toteż w obecnym stadium nauki „jakby na domiar niekonsekwencji zapożycza się pojęcia od obu dziedzin, tj. od klasycznej mechaniki i od teorii kwantów, miesza się je razem i dowolnie kombinuje, choć zasadniczo wzajemnie się wykluczają".[1]

Ileż mówiono (a raczej krzyczano) o nowych pojęciach czasu i przestrzeni! A tymczasem czyż pojęcie przestrzeni ma być zawisłe od pojęcia materii? Nie, ono jest absolutnie od niczego niezależne, a trudno nie wpaść w ton humorystyczny, mówiąc o przestrzeni ograniczonej".[2] W kwestii zaś czasu oświadcza wybitny fizyk: „Co prawda, jest rzeczą wątpliwą, czy ten wielki przewrót w pojęciu czasu będzie powszechnie przyjęty i stanie się naturalnym pojęciem ludzkości, jak to się już od dawien stało z teorią Kopernika".[3]

Kopernika? Ależ inż. Adolf Kliszewicz ma co do niego grube wątpliwości. A zarzuca mu, że „rozdźwięki i rozterki między teologią a oficjalną nauką", jakich nie bywało, póki panowali nad umysłami Arystoteles i Ptolomeusz, „zaczynają stopniowo przejawiać się w miarę wypierania światoglądu arystoteleso-ptolomeuszowego przez system kopernikańsko-newtonowski." Obok protestantyzmu drugim ważkim czynnikiem "w procesie podkopywania światoglądu chrześcijańskiego i torowania drogi monizmowi w świecie, była zmiana światoglądu astronomicznego, przejście od geocentryzmu Arystotelesa i Ptolomeusza do heliocentryzmu Kopernika". Ale wykryte przez Einsteina zakrzywienia promienia świetlnego, zmuszając do zerwania z założeniem prostolinijnego ruchu światła w nieskończoność, wiodą do dalszych rewizji. „W obecnym stanie rzeczy cały więc nasz dotychczasowy światogląd astronomiczny

---

[1] Ks. Feliks Hortyński T. J., *Z filozofii przyrody*. s. 119.
[2] Jan Wortman, *Sofizmat na usługach absurdu*. s. 21, 22.
[3] O. D. Chwolson, *Fizyka współczesna*. s. 341.

może z czasem okazać się jedną wielką błędną fantasmagorią, może okazać się błędem znacznie większym, niźli dawniejszy system Ptolomeuszowy. Tak jest, może się on okazać wielkim błędem, dokonał on jednak niestety swej destrukcyjnej roboty..."[1]

Dla kompletu posłuchajmy jeszcze głosu towarzysza Bogdanowa: nawet nauki przyrodnicze, „matematyczne itd.", nawet astronomia muszą być ujęte ideologią kolektywistyczną... jako „nauka o metodach ścisłej orientacji pracy ludzkiej w przestrzeni i w czasie"—gdyż „fakty astronomiczne muszą być rozważane już nie jako absolutne i w oddzieleniu od społecznej praktyki pracy, lecz w żywym związku z tą praktyką. Tak też mają się rzeczy z każdą inną nauką".[2]

Rojowisko wątpliwości i przeciwieństw! Chaos? Lecz nie zrażajmy się, bo właśnie przez wątpliwości rozwija się nauka. Trudno! Pielęgnowanie nauk nie czyni omylnego rozumu ludzkiego nieomylnym. Co gorsza, rozumu może nie dać, jeśli go się przedtym już nie posiadało. Nie z nauki rozum, lecz nauka z rozumu pochodzi, tj. pochodzić winna. W żadnym jednak razie nauka rozumu nie psuje!

Nie brak też konkluzji pośród tego rzekomego chaosu. Np. taka: skoro „układy gwiazd powstały z mgławic, a one ze skupiania się elektronów", a więc niegdyś był tylko ruch elektronów w przestrzeni. Lecz ruch musi mieć przyczynę. Musiałaby tedy przed tym jeszcze być epoka bez ruchu, z elektronami w spoczynku, a „więc w tym stanie, w którym ich nie znamy"... „Elektrony w bezruchu są nicością". A zatem istniała przedtym nicość i świat „stał się z niczego"... „to jest nieunikniona konkluzja fizyczna".[3]

Stwarzanie, czy stworzenie, uznać się je musi: „Materia, z której zbudowany jest wszechświat obecny, nie mogła istnieć zawsze; być może nawet wolno ustalić granicę górną jej

[1] Adolf Kliszewicz, *Przełom współczesny, jako przełom światopoglądu.* Przegląd powszechny. Kraków 1934, listopad. s. 159, 162—166.

[2] A. Bogdanow, *Die Entwicklungsformem der Gesellschaft.* Berlin 1924 s. 209.

[3] Jan Wortman, *Sofizmat na usługach absurdu.* s. 63.

wieku na jakieś dwieście bilionów lat. I jakkolwiek bądź ustalilibyśmy tę granicę, następny krok w przeszłość jeszcze dalszą stawia nas w obliczu określonego zdarzenia, szeregu zdarzeń, albo też ciągłego procesu stwarzania materii. W nieznany jakiś sposób materia nie istniejąca przedtym pojawiła się w świecie bytu".[1]

Pośpiesznym tedy jest wniosek p. Kliszewicza, jako „w ramach takiego światoglądu astronomicznego niema miejsca dla Stwórcy świata."[2] Sami astronomowie znajdują je jakoś i faktem jest, że w ich podręcznikach naukowych mówi się coraz wyraźniej i głośniej o Bogu.

Przy tych akcentach wspinamy się coraz widoczniej do nowego okresu wiedzy integralnej. Mimo pomyłek naukowych, z których nie każda bywa kolumbową — ilość prawdy poznawalnej zwiększa się nieustannie i coraz częściej znowu spotyka się tezy, jakby wyjęte z dawniejszych roztrząsań Boutroux. Twierdził on, że studiując naukowo zjawiska, poszukuje się Boga, gdyż poszukuje się pierwszej zasady rzeczy; wysnuwanie zaś wniosków z doświadczenia uważał za pracę około definicyj Boga; znać zaś rzeczy w porządku ich stwarzania, znaczy znać je w Bogu.[3] Czyż nie wychodzi to na to, iż praca naukowa może być jak modlitwa myślna?

Pośród przyrodników coraz częściej odzywają się głosy, jako wyniki ich badań trzeba oddawać, jakby materiał, do dalszego opracowania filozofii. Rozbrzmiewa coraz donośniej hasło, że fizyka zmierza do metafizyki i tam jej wyjaśnienie. Ta tendencja przybiera na sile, toteż odczuwa się coraz wyraźniej, że nadchodzą ponownie dni wielkiej syntezy. Zbiera się na nową „sumę", w której złączą się wyniki nauk przyrodniczych i humaniorów. W oczekiwaniu tej wspólnej wielkiej myśli stajemy znów w przedsionkach Prawdy wiekuistej.

---

[1] James Jeans, *Wszechświat, gwiazdy, mgławice, atomy.* s. 283.

[2] Adolf Kliszewicz, *Przełom współczesny, jako przełom światopoglądu.* s. 163.

[3] Emille Boutroux, *De la contingence des lois de la nature,* sixieme èdition. Paris 1908 s. 152.

Do nowoczesnej syntezy toruje często drogę synteza dawna, średniowieczna. Coraz częściej zdarzają się obecnie rusztowania badawcze, oparte o logikę Akwinaty.[1] Rozróżnia się starannie istotę od istnienia, substancję od przypadłości; uznajemy, jako poza Bogiem wszelki byt jest złożony, jest bowiem zmienny i może coś utracić lub nabyć, a działanie polega właśnie na wywoływaniu zmienności i korzystaniu z niej.[2] Wracamy do tego rusztowania myślenia naukowego, obejmującego naukę wszelką, ale na rusztowaniu tym ileż osadzimy i utwierdzimy nowych prawd, o jakich Akwinata nie mógł ani śnić! My dziś dobijamy się do dalszych szczebli Jakubowej drabiny. Drabina ta sama, ale ze szczebli wyższych widać coraz inny świat. A gdy nauka, która w naszej cywilizacji nie jest sakralną, na wyższych szczeblach udaje się tak samo w pokorę przed Panem, jak przed wiekami, tym mocniejszym staje się tej pokory uzasadnienie.

Przybywa oznak, że rodzi się nowa arcysynteza, synteza wyników przyrodniczych nauk z humanistycznymi, a więc wiedza integralna. Zmierzamy obecnie ku nowemu jej rozliczeniu i rozmieszczeniu i już się to widzi, że nowo odkrytymi szlakami zmierza ona po staremu ku Bogu.

Wobec tego czyż trzeba wywodzić, jako rozwój nauk sprzyja postępowi moralności? Im wyżej w nauce, tym łat-

---

[1] Najciekawszego przykładu dostarczyło piśmiennictwo polskie: kompletny system ekonomii, jak najbardziej nowoczesny, a oparty stricte na cytatach z Summy: A. Doboszyńskiego, *Gospodarstwo narodowe*, którego drugie wydanie wyszło właśnie w Warszawie 1936. Ubieganie się o aprobatę tomistyczną rozpowszechnia się coraz bardziej. Mieści się w tym nie tylko wielkie pretium affectionis, ale również uznanie wielkiej logiki św. Tomasza, jako probierza metodologicznego. Nie można oczywiście zapędzać się do mniemania, jako prawdą może być tylko to, co jest u św. Tomasza, a zgodność z nim uważać za wystarczający dowód naukowy; nauka nasza bowiem nie jest sakralną, a co więcej, Suma nie z Objawienia pochodzi i nigdy za księgę świętą przez Kościół uważaną nie była.

[2] O. Edward Hugon O. P., *Zasady filozofii. 24 tezy tomistyczne.* Tłum. Ks. Dr Aleksander Żychliński. Poznań s. 11, 12, 14, 36.

wiej zrozumieć, co znaczy, że się ma być „na obraz i podobieństwo Jego" i tym dokładniej się to widzi, bo tym liczniejszymi stają się sposobności, by nabywać coraz większego wykształcenia etycznego. Każda zdobycz naukowa pomnaża wiedzę natenczas, gdy umieszczona należycie w syntezie, znajdzie się na swym miejscu jako składnik wiedzy integralnej; inaczej bowiem pozostałaby surowym okruchem, oczekującym na obrobienie, które musi być syntetyczne. Tak zaś obrobione wyniki dociekań naukowych przysporzą zakresu etyce, bo umysł coraz głębiej zastanawiający się musi coraz bardziej wchodzić w siebie, a wyposażony w znaczniejszą ilość pojęć dostrzega coraz więcej rzeczy i spraw, wykryje tedy także coraz więcej punktów zaczepienia do rozważań etycznych. *Etyka stanie się więzią wiedzy integralnej.* Ze wszelkich „totalności" może się ostać tylko totalność etyki.

Roztrząsanie nauki, jako takiej, jest niekompletne, jeśli się nie znajdą w nim rozważania o oświacie, tudzież o uczonych.

Skoro zaś postęp nauki etyce przydatny, a zatem ze względu na postęp moralności zależy również na postępie nauki; winni przeto zaznajamiać się z tym przedmiotem moraliści, nie zrażając się rozległością roztwierającego się przed nimi nowego pola. Składa się zaś postęp nauki z trzech działów: z badań, z krytyki i z popularyzacji czyli z oświaty.

Oświata nie jest niczym samodzielnym; jest po prostu rozcieńczoną nauką. Z upadkiem nauk wysychają tedy źródła oświaty, gdy przestanie zasilać ich woda ożywcza nauki. Dyletancki—to pogląd, jakoby oświata wiodła do nauki, gdyż jest właśnie przeciwnie. Uniwersytety są starsze od szkoły powszechnej, a stan oświaty w kraju zawisł przede wszystkim od stanu uniwersytetów. Wszelka szkoda, wyrządzona uniwersytetom, sprowadzi jeszcze większe szkody w oświacie powszechnej. Gdyby poderwać uniwersytety, oświata wnet żywiłaby się przeżytkami, nastałby w niej zastój, a po pewnym

czasie powszechna ciemnota. Zajmujący ten stosunek spraw godzien jest opracowania monograficznego.

Obok tej kwestii wysuwa się jeszcze druga, mianowicie stosunek uczonych do nauki, który bywa przerozmaity. Niewątpliwie na postęp lub zastój nauki wpływają niemało uprawiający ją uczeni. Nabierają przeto wielkiego znaczenia: szczebel wykształcenia etycznego pośród uczonych i stopień umiłowania prawdy w ich szeregach. Mają tego skromni wielcy uczeni na tyle, iż nadrabiają niedostatki napuszonej miernoty i dzięki temu postęp nauki dokonywa się jakoś nawet wbrew ogółowi uczonych, dreptających swarliwie. W zagadnieniu o postęp nauki i o postęp moralności rozdział to niepośledni. Ja jednak pójdę śladem Klonowicza, który dzieło swe urwał, a ostatni poematu rozdział i zaczął i skończył i streścił w znanych słowach: „Strach o tej skórze pisać". Lepiej w tej książce, nie zniżając lotu, dać temu spokój.

ROZDZIAŁ XIV

Kultura czynu.

W jakimże celu spisano całą książkę i co ostatecznie ma wyniknąć z tych wszystkich roztrząsań? Chodzi o produktywność etyki. Trafnie tak nazwał Rudolf Eucken sprawę, w której zabierały głos całe pokolenia moralistów. Jego „termin" powinienby się przyjąć. On sam podkreślał „postulat siły żywotnej", przez co rozumiał „siłę działania", która winna się objawiać najpierw „wewnątrz człowieka", lecz następnie dążyć na zewnątrz, ażeby spełnić wymagania etyki. Na ten czas „moralność nabędzie cech nietyle regulatywnych, ile produktywnych", bo będzie „rozwijać wyżej, co istnieje i według najlepszej możności pomnażać państwo ducha. Nie będzie też człowiek wyczekiwać z tą działalnością, aż się go z zewnątrz wezwie, lecz wynajdzie sam z własnego popędu pole działalności i będzie sprawę prowadził dalej, będzie odnawiać i tworzyć. Na takim podłożu musi moralność doznać, zwłaszcza obecnie, ponownego ożywienia".[1]

Możnaby też mówić o etyce czynnej w przeciwieństwie do biernej, żałującej, że dobro nie panuje, lecz przypatrującej się biernie złu. Powstałby nowy w etyce rozdział, traktujący o warunkach i okolicznościach stanu czynnego w moralności, stanu produktywnego.

Od wieków pobudzali moraliści do czynów dobrych widokiem szczęścia, mającego stąd wypłynąć. Starożytni stoso-

---

[1] Rudolf Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens.* Dritte umgearbeitete und erweiterte Auflage. 13 und 14 Tausend. Leipzig 1913 s. 138, 139.

wali określanie go do wymogów duchowych. Demokryt wymaga do szczęścia spokoju duszy, Aristoteles zaś jak najwięcej kontemplacji. Często identyfikowano wprost szczęście z cnotą i nazywano je „ceną cnoty". Najwyższym dobrem miała być harmonia szczęścia i cnoty w duszy mędrca. Źródła zaś moralności dopatrywała się cała starożytność w mądrości, i uważali najwyższe dobro za jej nagrodę.[1] Oczywiście ni mądrość ni cnota nie mogły wymagać bezczynności; dopiero Aleksandryjczycy wnieśli pojęcie szczęścia biernego i wschodnią wzgardę dla czynu.[2] U Rzymian wzniósł się ideał hartu moralnego. Seneca pisał traktat o życiu szczęśliwym pod Neronem, a Boetius pisał De consolatione philosophiae w więzieniu.

W nowożytnych czasach zmierzano niezmiennie do wyniesienia czynu, jako zasadniczego warunku szczęścia. Zajmowali się tym Bacon, Montaigne, pi. Stael, Fichte, Droz i wielu innych. Kultura czynu leży w głębiach cywilizacji łacińskiej. La Rochefoucauld głosi, jako pomieszanie szczęścia z samymi przyjemnościami pochodzi z pomieszania skutku a przyczyny; spoczynek potrzebny jest do szczęścia tylko po aktywnych pracach. Słynie przykład u Pascala: czy byłby zadowolony myśliwy, gdyby mu od razu dostarczyć zająca?[3]

Trzeba tedy do szczęścia trudu. A trud tym większy, im większy zasięg czynu; tym gorsze też i zawilsze kłopoty. „Wzrost odpowiedzialności i w następstwie tego wzrost kłopotów, trudów i wysiłków, można uważać za część szczęścia ludzkiego; ale trzeba wyzwolić się całkiem z przesądu, upatrującego szczęście w przyjemnościach lub przynajmniej w braku bólu".[4] A zatem szczęścia nie stanowi ślepy traf losu, lecz zdobycz życia, zdobyta wysiłkiem.

U najnowszych spotykamy nawrót do łączenia moralności ze szczęściem. Biegański pisze o tym szczególnym są-

---

[1] Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym*. s. 7, 21, 28, 53.
[2] Tamże s. 49.
[3] Paul Janet, *Philosophie de bonheur*. Paris 1863 s. 7, 8, 13.
[4] Tamże s. 227.

siedztwie w te słowa: „Możemy śmiało powiedzieć, że wszystkie systemy etyczne są w swej ostatecznej zasadzie oparte na ideale szczęśliwości. Różnice między nimi wynikają tylko z rozmaitego pojmowania szczęścia".[1]

Etyka musi polegać na zasadzie obowiązku, a szczęście obowiązkiem nie jest. Bywa zaś szczęście pojmowane tak dalece indywidualnie, iż wiodłoby to do uznawania także etyki indywidualnej, jednostkowej. Niebezpieczeństwo to wyziera jasno u Russella, występującego energicznie w obronie „dorywczych pragnień, skierowanych ku przyjemności i zabawie".[2] Oczywiście przyjemności mieszczą się często doskonale na drogach najzupełniej etycznych, ponieważ atoli przyjemności są właśnie najbardziej indywidualne, a więc wychodzi to znów na etykę jednostkową. Pomyłka pochodzi z popularnego a bardzo nieudatnego pojęcia szczęścia, jakoby ono polegało na spełnianiu się życzeń. Jakżeż często są one tworami wyobraźni, nie zawsze zdrowej! U niejednego zaczął się szereg nieszczęść od tego, iż mu się spełniło gorące życzenie. Wiadomo też, jako najnieszczęśliwszymi bywają w życiu te dzieci, którym rodzice spełniali skwapliwie wszelkie ich zachcianki. Zapewne, trudno mienić szczęśliwym kogoś, komu wszystko w życiu szło na wspak, ale od tego daleko do tego, by spełnianiu się życzeń przyznać wartość zasadniczą.

Na oddawanie się spokojnemu i wygodnemu zadowoleniu dość czasu, aż ono stanie się nagrodą za trudy życia. Trzeba, jak wyraził się prześlicznie Edward Ligocki — iść naprzód i walczyć, „aż nad wszystkim zapanuje harmonia godzin, cicha kolejność dni i szary błękit spokoju". Ale wpierw trzeba iść naprzód i walczyć!

Iść naprzód—to znaczy pokonywać przeszkody, zwyciężać przeciwności, panować nad kłopotami. Kto nie chce biernie wegetować, musi kroczyć wśród kłopotów i torować sobie po-

---

[1] Władysław Biegański, *Etyka ogólna*. Wyd. 2. Lwów 1922 s. 206.

[2] Bertrand Russell, *Przebudowa społeczna*. Tłum. Antoni Pański. Warszawa 1932 s. 213.

śród nich ścieżkę życia. Po szczeblach idzie się—od kłopotów do kłopotów. O to tylko chodzi, żeby te kłopoty były coraz wyższego rzędu.

Unikanie kłopotów jest tylko przesądem; zależy, jakich? bo kłopot kłopotowi nie równy! Bywają, że tak powiem, inwestycyjne, po których jak po szczeblach znajduje się drogę do szczęścia. Ludzie unikający wszelkich kłopotów żyją na krótką metę, a więc nie mogą być trwale pożytecznymi ni rodzinie, ni społeczeństwu. Umysł wyższego rzędu nigdy nie jest pozbawiony kłopotów; człowiek zaś energiczny i naprawdę do czegoś dążący raduje się, gdy mu się powiedzie dojść do wyższego szczebla życia, do którego doszedł przezwyciężywszy kłopoty i o którym wie z góry, że będzie znowu połączony z kłopotami wyższego rzędu.

Szczęście polega na stopniowym przechodzeniu do kłopotów coraz wyższego rzędu. Oto tajemnica szczęścia. Zdobyczna walka o kłopoty coraz wyższych rzędów stanowi jedyną rozumną radość życia. Kto chce żyć bez kłopotów, nie daleko zajdzie, a zazwyczaj traci nawet to, od czego zaczynał.

Szczęście na czynach polega, i póki trwa w człowieku siła przedsiębiorczości, jest duchowo młodym i tę młodość może zachować w późnych nawet latach, nie bojąc się kłopotów nowych, byle związanych z coraz wyższym szczeblem drabiny życia. Życie prawdziwe jest czynnym.

Wszystkie nasze myśli i uczucia muszą mieć na celu czyn i wszystkie kategorie bytu osiągają swe szczyty w czynach i wartość życia w czynach się rozstrzyga. Wie o tym katolik, że martwą jest wiara bez uczynków. My tęskniący do Kościoła Ducha św., wyglądamy panowania chrześcijańskiego czynu; chcemy, by świat zaczął rozmawiać z Panem czynami, urzeczywistniając civitatem Dei. Bądź „kamieniem rzuconym na taki szaniec"! To właśnie jest celem wszelkich rozważań z zakresu etyki naszej cywilizacji.

Postęp moralności poznaje się po wyższym stopniu kultury czynu.

Nie wyrażam się: ochota lub pochopność do czynów, lecz używam z rozmysłem wyrazu: kultura. Nie o wybuchowe bowiem chodzi czyny, nieobliczalne, lecz o ustaloną zdatność do czynów, o stałość w czynnym ujmowaniu życia.

Ma to być przeciwieństwem kalectwa niezdarności, bierności. Niestety, czasem cały ogół podpada tym kalectwom, zdarzają się pokolenia takie kalecze. Czyż może być cięższe nieszczęście publiczne, jak zanik kultury czynu?

Kultura czynu stanowi też przeciwieństwo czynów ujemnych, czynów ludzi złych lub głupich, a tym bardziej złych i głupich. Gdyby sama aktywność, tj. pochopność do czynów, miała nadawać im wartość, wypadłoby stawiać jak najwyżej obłąkańców przy pewnych chorobach umysłowych, przy których czyn idzie za czynem.

Kultura czynu jest to zdatność ustalona do czynów moralnych i rozumnych.

Czyn ujęty normalnie jest wynikiem zdrowej myśli. Ethos wywodzi się z Logosu. O nic tak łatwo, jak o czyn bezmyślny. Można się dużo w życiu szastać, narobić wokół siebie dużo mątu i zgiełku i posiąść nawet wielki rozgłos u współczesnych — a jednak nie pozostawiać po sobie w spuściźnie żadnego czynu trwałego, ni żadnej myśli twórczej. A tymczasem dokonywano czynów prawdziwie wielkich bez zgiełku i puszenia się: np. uzdrawiano całe warstwy społeczne, jak to zrobił pełen kultury czynu Franciszek Stefczyk — pracownik wielki, nigdy samochwalstwem innych współczesnych nie zarażony.

Obok wysokiej kultury umysłowej, a pozbawionej twórczości, może istnieć z drugiej strony aktywność pozbawiona zastanowienia i zdrowego sensu. Możnaby je nazywać czynami „na dziko". To te, o których Pascal pisał, jako o „działaniu płonem, ruchach bez powodu i bez celu, słowem: aktywność fałszywa. Bywa też działanie bezładne a gorączkowe, niecierpliwe, nie znoszące ni zwłoki, ni spoczynku".[1]

---

[1] Paul Janet, *Philosophie de bonheur*. s. 219, 220.

Wszystko skupia się w tym momencie psychologicznym, kiedy przechodzi się od pomysłu do czynu. Jestto sztuka wykonywania (w życiu publicznym polityka), a rozstrzyga w tej sztuce nie co innego, jak stosunek myśli do czynu. Ideałem urządzeń ze stanowiska kultury czynu musi być taki umiar, żeby nie było ani czynów bezmyślnych, ani myśli bezpłodnych.[1]

Wykluczonym tedy jest z kultury czynu działanie impulsowe, bo brak odpowiedniego zastanowienia, to albo choroba usposobienia, albo lenistwo myśli. Ale myliłby się wielce, ktoby mniemał,[2] że lenistwu takiemu musi towarzyszyć lenistwo woli. Niestety, bezmyślności towarzyszy nieraz wola szeroka. Sypią się wtedy czyny akulturalne, bez ładu ni składu — jakby pod hasłem: wpierw zrób, a potem także nie myśl. Impulsy bywają kapitalnym środkiem do wcielania głupstw.

Apoteozuje impulsy Bertrand Russell, twierdząc, jako powinny one kierować nawet postępowaniem etycznym.[3] Nie zastanowił się, że impulsy są nadzwyczaj niestałe, a zatym nie byłoby stałej etyki. Ale Russell jest z zawodu przyrodnikiem (słynnym) i wskrzesza tradycje reformujących świat matematyków i przyrodników z przełomu XVIII i XIX wieku,[4] i z podobnymi też wynikami, jak wtedy.

Wyobraźnia pozostawiona samej sobie, introspekcja chorej wyobraźni, do tego impuls — toć to droga do walki o zachcianki instynktu.[5] Rodzaj zaś i nasilenie instynktów zależą od usposobienia, więc od fizycznych walorów. Motory te na-

---

[1] *Logos i Ethos.* T. I s. 21, 29, 30.

[2] Np. Zdzisław Dębicki, *Narodziny ideału.* Poznań 1923 s. 44.

[3] Bertrand Russell, *Przebudowa społeczna.* W przedmowie i s. 11, 13—15, 18.

[4] Zob. *O wielości cywilizacyj.* Rozdział wstępny.

[5] Leon Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy psychologii emocjonalnej.* Tłum. Jerzy Lande. Warszawa 1930 s. 306, 308, 309, uważa instynkty za wytwory wyobraźni i przeczy ich istnieniu; nawet instynktu odżywiania się, samozachowawczego i zachowania gatunku; natomiast „sądy stanowią akty emocjonalne", a „impulsje" są u niego równoznaczne z „emocjami". Tamże s. 260, 289. A zatem sądy pochodzą z impulsyj? To podobieństwo z Russellem, całkiem nieświadome, jest wielce charakterystyczne.

bierają wpływów, gdy duch słabnie; u chorych umysłowo stają się wszechwładnymi. Gdy wywołują czyn, biada i podmiotowi i przedmiotowi czynu.

Impulsom lubi służyć technika. Ale pojęcie technokracji co dopiero zbankrutowało w Ameryce Północnej, a w Rosji znachodzi się w karykaturze, razem ze swymi „ideologiami", mającymi stanowić „nadbudowę produkcji", niby dach nad życiem ekonomicznym. Ostatecznym tedy celem celów ma być „świadome, zorganizowane zjednoczenie wszystkich sił ludzkości do walki z przyrodą, do nieograniczonego rozwoju w opanowywaniu przyrody przez pracę". Gdy minie doba przejściowa, gdy przyroda będzie opanowaną już należycie, „normy społeczne utracą resztę podobieństwa z prawem i moralnością".[1] Uczy doświadczenie, że tracą tę „resztę" jeszcze przedtym, od razu.

Można tu zastosować zdanie filozofa niemieckiego o technokracji: „Pośród tych wszystkich zdumiewających dorobków i postępów nieustannych nie doznają czasy nasze bezpiecznego i radosnego odczuwania życia; wszystkie owe zdobycze nie napełniają naszych czasów rzetelną radością, a człowiek dzisiejszy, gdy wszystko zważy, miewa zwykle nie bardzo wysokie wyobrażenie o sobie samym i o swym stanowisku w całości świata".[2]

Albowiem zdobycze techniczne wiodłyby do rozwoju w kulturze czynu natenczas tylko, gdyby społeczeństwa były mechanizmami — a zatym tylko w krainie absurdu.

Mechanizm stanowi środkową pozycję rzędu socjologicznego pomiędzy gromadnością a monizmem prawniczym, gdy tymczasem wszelka kultura czynu mieści się wyłącznie w rzędzie: personalizm, organizm, dualizm prawniczy. Czyny zmechanizowane mogą być przedmiotem pełnym rozważań etycznych o tyle tylko, o ile kto sam przystaje na mechanistycz-

---

[1] A. Bogdanow, *Die Entwicklungsformen der Gesellschaft und die Wissenschaft. Kurzgefasster Lehrgang in Fragen und Antworten.* Aus dem russischen uebersetzt von J. Dursky. Berlin 1924 s. 6, 215, 226.

[2] Rudolf Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens.* s. 3.

ność i chce być zmechanizowanym; natenczas bowiem utrata własnowolności następuje z własnej woli, a więc snują się z tego następstwa związane z posiadaniem wolnej woli; podczas gdy mechanizm narzucony, mechanistyczność z przymusu, zwalnia od odpowiedzialności, tym samym tedy przestaje stanowić przedmiot etyki. Za mechanizm odpowiedzialnym jest tylko ten, kto go urządzał, lub przy urządzeniu dobrowolnie pomagał i ten, kto go... nakręca lub przy nakręcaniu dobrowolnie pomaga. Cechą mechanizmów społecznych jest to właśnie, iż garstka osób odpowiedzialnych kieruje rzeszami całymi osób nieodpowiedzialnych. A gdzie odpowiedzialność tak zmniejszona, musi też nastąpić osłabienie wszelkiego poczucia etycznego — czyli, że mechanizmy przyczyniają się do upadku etyki, o ile nie przedsięweźmie się specjalnych środków, by je na jakimś poziomie etycznym utrzymać. Wszystko zależy od stopnia wykształcenia etycznego u tych, którzy dany mechanizm urządzają i nakręcają.

Mechanizm musi zmierzać do ujednostajnienia, a wszelka jednostajność jest zabójcza dla kultury czynu. Gdzie wszystko jednakowe, cóż tam jest do roboty? jedynie dbałość o utrzymanie stanu rzeczy. Może to być niełatwe i wymagać nielada natężenia umysłowego, ale nie ma to nic wspólnego z twórczością, a zatem nie ma tam również pola dla kultury czynu, która jest jakby zastrzeżona dla garstki kierowników mechanizmu. Co więcej, twórczość i kultura czynu są w mechanizmie niepożądane, bo mogłyby powodować rozprzęganie się mechanizmu, którego więź stanowi zazwyczaj ślepe posłuszeństwo, pozbawione prawa krytyki, czyli zastanawiania się. Oto wyjaśnia się, czemu biurokracja pozbawiona jest zdolności twórczej. Bo ideałem jej jednostajność! Gdyby mogli, postaraliby się, żeby wszyscy ludzie byli jednakiego wzrostu i jednakiej wagi.

Pośród rozmaitości istnieje wybór, a ten wymaga namysłu, w czym objawia się wolna wola, a zatem ćwiczy się odpowiedzialność; poważny namysł obmyśla najlepsze sposoby korzystania z wolnej woli. Słusznie powiedziano, jako „czyn,

wynikający z namysłu, stanowi wyższą formę czynu dowolnego", albowiem namysł czyli rozwaga „stanowi źródło najwyższe czynów dowolnych".[1] Sprawdza się pro i contra, boć „la vraie décision est une décision motiveé".[2] Wybierając z namysłem pośród rozmaitości organicznej, uczymy się chcieć rzeczy coraz godniejszych pożądania i jak osiągać je sposobami coraz rozumniejszymi i moralniejszymi. Uczymy się w taki sposób klasyfikacji czynów, pojmujemy szczeblowatość ich wartości. Nabywa się na takim tle pewnych specyficznych właściwości umysłowych, które ułatwiają postęp ku coraz wyższym szczeblom czynów. Tak pośród rozmaitości, właściwej organizmom, rozkwita kultura czynu—ów szczyt etyki.

Do jakiego stopnia rozmaitość stanowi czynnik dodatni nawet materialny, bo w dziedzinie ściśle ekonomicznej, określił doskonale Erazm Majewski w swym „Kapitale": „Zysk jednych bez krzywdy drugich jest normalnym zjawiskiem społecznym... Ludzie z nieufnych i wrogów stali się wzajemnie coraz użyteczniejszymi sobie i przestali się unikać właśnie dlatego, że są niejednakowi, że jeden umie to, czego inny nie umie — i że wymieniają między sobą owoce nietylko swej pracy, ale umiejętności. Dzięki takiej metodzie zaspakajania wzajemnych pożądań stali się jestestwami, które możnaby scharakteryzować najogólniej, jako specjalistów w wytwarzaniu, a (mniej więcej) uniwersalnych w używaniu. Taki jednak ich charakter mógł się wykształcić tylko w skutek niejednakowości duchowej".[3]

Stwierdza Bergson, jako „co innego fabrykować, co innego organizować".[4] A czy mechanizm fabryczny nie wycisnął piętna na licznych poczynaniach w naszym życiu publicznym? czyż cały socjalizm nie jest kultem mechanizmów? Toteż szwankuje w nim wielce kultura czynu. Ponieważ zaś jest

---

[1] Władysław Biegański, *Etyka ogólna*. s. 53, 55.
[2] E. Peillaube, *Caractére et personnalité*. Paris 1935 s. 200.
[3] Erazm Majewski, *Nauka o cywilizacji*. T. III, s. 129—131.
[4] Henryk Bergson, *Ewolucja twórcza*. s. 82.

aprioryczny, nie wiele daje pola namysłowi; wiemy z doświadczenia, jak w nim hasła, argumentacje, nawet okrzyki... wszystko „standartyzowane", jakby dostarczane z jakiej fabryki.[1]

Jednostajność często przeszkadza jednolitości. Trzeba odróżniać — i to ostro — jedno od drugiego!

Wszędzie, a więc także w sprawach kultury czynu, decyduje o powodzeniu współmierność czynników. Wywodziłem to rozumowanie i starałem się poprzeć je dowodami dość obszernie indziej; a prostym z tego wnioskiem będzie stwierdzenie, jako rozwojowi kultury czynu sprzyja przede wszystkim jednolitość cywilizacyjna i związana z nią jednolitość etyczna. Każda etyka ma swoją kulturę czynu, ilościowo i jakościowo. Buddyjska np. ledwie daje się tej kulturze wykłuwać, gdy tymczasem arabska podnieca, a turańska i żydowska mają swe przypływy i odpływy; w okresach przypływu Żyd czy turańczyk stają się wprost nienasytnymi w realizowaniu woli. Ustaloną jednak zdatność czynów rozumnych i moralnych natrafia się niemal wyłącznie w cywilizacji łacińskiej.

Niebezpieczną dla kultury czynu jest mieszanka cywilizacyjna. Gdy członkowie zrzeszenia trzymają się rozmaitych metod życia zbiorowego, rozwichrza się ono, a więc słabnie też kultura czynu; czyny będą zawsze przejone sprzecznościami, niekonsekwencjami, aż wreszcie dojdzie do tego, iż zrzeszenie wielocywilizacyjne, w gruncie rzeczy acywilizacyjne, nie zdoła się zdobyć na żaden czyn rozumny a etyczny. To pewna, że z mieszanki cywilizacyjnej niesposób wytworzyć organizmu; zrzeszenie takie skazane jest na wegetowanie w mechanizmach.

---

[1] Dziwne, jak aprioryzm prowadzi do zmechanizowania. Przypuszczam, że zachodzi w tym głębszy związek ze wschodnią doktryną emanacji świata i rozumu, gdy tymczasem aposterioryzm, tak właściwy cywilizacji łacińskiej, posiada związek ostateczny z tezą o stwarzaniu. Godzi się przypuścić, że przypuszczenie to zajmie specjalistów, kompetentniejszych odemnie.

Tę stronę przedmiotu ujął i określił doskonale Zygmunt Wasilewski: „Dobrze jest wiedzieć, do jakiego typu się należy i ma to wagę praktyczną, choćby np. wtedy, gdy ktoś będzie usiłował z kaprysu literackiego narzucić nam obcy tryb praktyki duchowej, zalecającej jakiś religijny stosunek do świata według filozofii hinduskiej, gdzie wartości życiowe i moralne są w porównaniu z naszym układem psychicznym poprzestawiane na opak. Nasuwa się pytanie: czy możemy bez zaburzeń w swej kulturze stosować całą duszą jakiś motyw np. braminizmu? Doświadczenia dawały wynik niepożądany."... „Dwa różne typy duchowe, odmiennie zorganizowane, jak dwa ciała fizyczne, nie mogą zajmować jednego miejsca. Możliwe jest współżycie obok, zewnętrzne, wkraczanie zaś jednego typu w atrybucje samowiedzy drugiego i gospodarowanie w organizmie cudzym, doprowadzić może ten organizm atakowany do konwulsyj i nieobliczalnych następstw"... „Człowiek pracujący na swojej cywilizacji powinien mieć poczucie: ja i moja cywilizacja, to jedno... Im bezpośredniejszy udział w tworzeniu cywilizacji bierze jednostka, tem pełniejsze jest życie i jej i cywilizacji"... „Wielkie katastrofy grożą społeczeństwom z podwójną cywilizacją".[1]

Przypatrujemy się takiej katastrofie w Rosji, tym zdatniejszej do czynów, im one mniej kulturalne. Oby w Polsce przestano nareszcie czerpać stamtąd natchnienie!

Najłatwiej (caeteris paribus) o kulturę czynu w społeczeństwach przejętych historyzmem. Słusznie powiedziano, jako „umysł nie nawleczony na wątek dziejowy jest bez busoli".[1] Historyzmem tłumaczy się przodowniczość cywilizacji łacińskiej w zakresie kultury czynu.

Lecz w ostatnich pokoleniach osłabiła się znacznie nasza kultura czynu skutkiem tego, iż w naszej umysłowości zapanowała niemal wyłącznie przyczynowość. Jakoś nie przychodzi

---

[1] Zygmunt Wasilewski, *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej*. Wstęp do rozważań nad programowymi zagadnieniami doby obecnej. Warszawa 1921 s. 10, 15, 64, 79.

[2] Tamże s. 36.

nam na myśl, że możnaby także pytać: w jakim celu? i że pytanie to winno uzyskać równouprawnienie w nauce szkolnej, przeładowanej jedynym pytaniem: dlaczego? Z jednostronności tej wynikają dotkliwe błędy, bo działamy potem w życiu błędną metodą. Dużo zapału, energii, nawet poświęcenia idzie skutkiem tego na marne; często zbiera się nawet wyniki wręcz przeciwne zamiarom.

Czyn etyki produktywnej musi być celowym, a przyczynowymi są tylko odruchy. Gdzie niema celu, cóż za czyn? Chyba instynktowy? Doprawdy spotykamy się też coraz częściej z jakimiś czynami, jakby odruchowymi, spełnianymi jakby pod wpływem jakichś tropizmów. Są to oddziaływania świata zewnętrznego na zmysły, a tak silne, iż wywołują przymusowo reakcje woli. U zwierząt niższych i u roślin zachodzą zmiany ruchowe pod wpływem podniet, którym oprzeć się nie można. To jest tropizm, zachodzący w rozmaitych kombinacjach przyczynowych. Odróżnia się np. heliotropizm, geotropizm, chemo-termo-galvano-stereo i chromotropizm. Dopiero u zwierząt wyższych „czynności instynktowe są zmienne; ta ich zmienność w końcowym rozwoju prowadzi do wytwarzania aktów woli";[1] lecz dodajmy, nie zawsze. Chodzi o to, czy zwierzę ma wybór, czy nie ma. A gdzie wybór, tam celowość; tropizm jest właśnie typowym przykładem przyczynowości.

Kultura czynu rodzi się przede wszystkim z myślenia celowego. Życie rozumne i etyczne musi być życiem celowym. Przyczynowość sama dobra w sam raz dla tworów niższych; niema tak lichego zwierzęcia, któremu nie możnaby wykazać życia według przyczynowości; starczy ona nawet owadom epokowych obserwacyj Fabre'a. Życie, choćby najczynniejsze, jeśli wysnute jest tylko z przyczyn, nie posiada w sobie człowieczeństwa.

Na czym zaś polegać ma życie czynne, to zależy oczywiście od zawodu, czyli od znawstwa; jeśli ktoś działa na niwie, na której się nie zna, jest oszustem i bodaj, czy nie jest to najcięższe ze wszystkich rodzajów oszustw.

[1] Władysław Biegański, *Etyka ogólna*. s. 3—6.

Przeciwstawia się często czyny słowom: my, katolicy, mamy wyznawać Pana nie słowy, lecz uczynkami. Często atoli słowo bywa czynem, Logos spływa z Ethosem. Odróżniać trzeba tedy słowo puste, jałowe, od słowa brzemiennego czynem. Cały moralny i rozumny świat czynu od Słowa się wywodzi, od Słowa, które „było na początku". Bywają zdolności, które umieją działać tylko słowem. Mylił się Mickiewicz, gdy wołał: „zginście me pieśni, wstańcie czyny moje" — bo właśnie pieśni były jego czynami, a „czyny" późniejsze...? Poezją działał, zdziałał dużo i działa wciąż, a o „czynach" towianizmu i legionu roku 1848 lepiej nie mówić.

Już Pascal zrobił uwagę, że kontemplację poety, uczonego i... świętego należy uważać za czyny, za akcję.[1] Bo z nich czyny się rodzą; bywa to nieraz zarodnią ich na całe wieki. Ujął to Słowacki kilku słowy, jako „wyższa idea jest prawdziwą matką czynów"; sam wprawdzie żadnej nie obwieścił, lecz sprawę samą w sobie rozumiał jak najlepiej. Słabszy w wykazywaniu idei, jako takiej, Krasiński, był kołczanem wyrzucającym z siebie idee, na owe czasy niesłychane, których ogromną wagę zrozumiemy może nareszcie.

Zachodzi dziwny jakiś związek między wielką poezją, a wyżynami wiedzy; zdaje mi się nawet, że wiedza integralna nie obejdzie się bez kontaktu z wielką poezją. Co więcej, kultura czynu ma w poezji osobne swe narzędzie: mianowicie poezję dramatyczną. Nie rozumiem wielkiej sztuki dramatycznej inaczej, jak tylko jako opiewanie czynu, syntetyczne przedstawianie go w artystycznej szacie. Dramat niewiele ma związku z innymi „rodzajami" poezji i raczej bliższy jest architektury. Dramat buduje się i ustawia. Jestto odrębna sztuka piękna, poświęcona kulturze czynu. Tam, gdzie tej kultury najwięcej, tam też zjawił się największy dramaturg, który dał wyraz najwyższy kulturze czynu, Szekspir. Dziwna rzecz, że tak rzadko kto wie o tem. że był on katolikiem.

Kontemplacja uczonego i poety, kontemplacja twórcza!

---

[1] Paul Janet, *Zarys etyki w rozwoju historycznym*. s. 223.

Ona promienieje siłą swego rzutu twórczego, który uderza w tych, którzy powołani są na wykonawców, jakby na techników około pomysłu. Można więc wieść żywot twórczy również w zaciszu, jak w wirze świata; można prowadzić życie celowe wewnątrz siebie. Człowiek myślący nie stoi w miejscu, bo dąży do czegoś, pragnie dorość do tego, by być czymś ideowo. Myśl tę wyrażano wielokrotnie na przestrzeni wieków. Śliczna jest parafraza wiersza z Laotsego, tej treści, jako pozostawać w bycie swym obecnym jest „właściwe niższemu stworzeniu", ale człowieka istotą jest nie tyle sam byt, ile dążenie. „Nie tym jesteś, czym jesteś, ale czym chcesz zostać... Miej w duszy cel, aż kwiatem zbożnym ci zapłonie".[1] Niemal tymi samymi słowy wyraził się August Cieszkowski: „Martwe tylko istoty tym pozostają, czym zrobione zostały; żyjące dążą". Dążenie wewnętrzne czasem szuka sobie wyrazu na zewnątrz, lecz zdarza się również często, że duch czuły na doskonalenie się radby odgrodzić się jak najbardziej od zewnętrznych wpływów. Do jakiego przeczulenia może dochodzić ta tendencja, niech świadczą słowa X. Jana Zimmermana: „Tylko nikogo nie widzieć, tylko drzwi zamknąć od świata i ludzi, zostać pochodnią, której nikt nie rusza, żaden powiew płomienia nie kłóci".[2] Czasem i tacy potrzebni i przydatni, przygotowują innym grunt pod kulturę czynu. Należy wierzyć z Orzeszkową, jako „Bóg kocha ciężko strudzonych i wraca im młodość... Bóg kocha cierpiących bez skargi i daje im radość bez granic".[3] Albowiem cierpienie nie musi bynajmniej mącić pogody umysłu. Ma rację tenże X. Zimmerman: „Im mniej posiadają ludzie inteligencji, tym mniej mają zdolności cierpienia".[4]

Niewątpliwie kultura czynu najbardziej rozkwita i najlepsze niesie owoce, gdy się opiera o pogodę umysłu. Cała „praktyczność" katolicka polega na optymizmie radosnej po-

[1] Jan Lemański, *Tao.* s. 13.
[3] Tektander, (X. Jan Zimmerman), *Moja Pani.* s. 147.
[3] *Babunia.*
[4] Tektander, (X. Jan Zimmerman), *Moja Pani.* s. 9.

bożności; zresztą czyż modlitwa nasza może być ponurą? O Marii Dorożyńskiej zapisano, jako „dusza jej miała tę zdolność, która czyni świętych: przetwarzania każdego zła albo cierpienia na nowy promień ofiarnej radości".[1] We współczesnej Francji celuje w odczuciu i odtwarzaniu takich stanów duszy Paul Cazin.[2]

W dziejach porozbiorowych posiadamy ilustrację takiej łączności cierpienia z pogodą umysłu, jedną z najwspanialszych zapewne ilustracji w całym świecie: Dwaj zadręczeni przez Moskwę Sanguszkowie, ojciec i syn, Eustachy i Roman, korespondują z Sybiru na Wołyń, jak się da w takich warunkach, o sprawach najwznioślejszych a zawsze surowo etycznie. Ojciec odzywa się tam do syna w taki sposób w jednym z listów: „Zawsze pisać Ci będę, że puszczenie się z biegiem losu, bez wielkich zalotów, jest najpewniejszym szczęściem człowieka. Co się zaczęło robić, w tych przedsięwzięciach trwać trzeba. Ibant ubi poterant—et quum non poterant, stabant"... a drugim razem (nie mogąc pisać po polsku): Il faut toujours avoir le bon ésprit et le courage de prendre le temps comme il vient". I ci dwaj ludzie wyjątkowi w takich warunkach pisali o szczęściu! Kontynuacja Seneki i Boetiusa doprawdy! A doszli do tego, iż Roman donosił ojcu z sybirskich tortur, jako jest właściwie wesół, na co odpisuje mu ojciec: „Co piszesz o Twojej wewnętrznej wesołości, jeszcze niezupełnie nieszczęściami zwarzonej, masz ją odemnie w spadku, bo gdy w ciosach sam sobie byłem zostawiony, a te były rodzaju materialnego, to odbijały się o mnie, jak groch o ścianę".[3]

---

[1] Zofia Kossak-Szczucka, *Pożoga. Wspomnienia z Wołynia 1917—1919.* Wyd. 2. Kraków 1923 s. 314.

[2] Józef Weyssenhof, *O sztuce pisarskiej Pawła Cazin,* z dołączeniem czterech jego nowel. Warszawa 1928. *Msza na górze Beuvray.*

[3] *Roman Sanguszko. Zesłaniec na Sybir z r. 1831* w świetle pamiętnika matki Ks. Klementyny z Czartoryskich Sanguszkowej, oraz korespondencji współczesnej. Warszawa 1927 s. 147, 148, 158.

Ciosy i wesołość wewnętrzna! Posiedli ten wysoki walor duszy, który etyka katolicka miała za dni naszych nazwać zbożną radością życia.

Tę odczuwając, można pozostać młodym, tj. pracować po młodemu. Czyż można wymyśleć coś lepszego ponad takie dobra!

Jest w katedrze wileńskiej w kaplicy św. Kazimierza płaskorzeźba N.M.P. z Dzieciątkiem, tak radością pałająca, iż prawdziwy to wizerunek Matki Boskiej Radosnej.

Do szczęścia opartego o radosną zbożność i o kulturę czynu zgodnego z etyką katolicką, do szczęścia polegającego na przechodzeniu do kłopotów coraz wyższego rzędu, a zatem na wykształceniu coraz wyższym wszystkich zdolności — do takiego dążyć szczęścia jest wprost obowiązkiem, albowiem stanowi ono zbliżanie się do ideału podobieństwa na obraz i podobieństwo Boże.

Pod takimi hasłami wytwarza się życie celowe. Marzyłem o napisaniu filozofii życia celowego. Już za późno; może się znajdzie pośród czytelników tej książki kto, który mię wyręczy. Ja nie zdołam już więcej, jak oddać na użytek ludzi dobrej woli niniejszą książkę, która stanowi wstęp do filozofii życia celowego.

Niektóre z poruszonych w tej książce kwestyj może czytelnik znaleźć obszerniej opracowane w poprzednich mych pracach, z których tu wcieliłem same tylko wyniki:

w Przeglądzie Powszechnym: Chyżość historyczna, 1920. Rzekome syntezy religijne, 1930. Etyki a cywilizacje, 1931.

w Ateneum Kapłańskim: Religie a cywilizacje, 1926. Kościół w Polsce wobec cywilizacji, 1928. Chrześcijaństwo wobec ustrojów życia zbiorowego 1932.

w Myśli Narodowej: Tło polityczne renesansu włoskiego, 1930. Elephantiasis prawodawcza, 1932. Harmider etyk; Rodowód monizmu prawniczego; Nauka a cywilizacje, 1936. Prawda a cywilizacje; Cywilizacja bizantyńska, 1937.

60.-
1325/14861

Zawisłość ekonomii od etyki (w dziele zbiorowym: Życie gospodarcze a ekonomia społeczna, Lwów 1933; Biblioteka Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego, tom II).

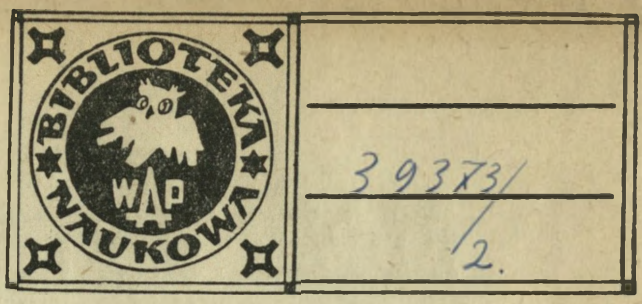
Co wskrzesić z ekonomii średniowiecznej? (Księga pamiątkowa ku czci Leopolda Caro, Biblioteka Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego we Lwowie, t. VIII, 1935).

Różne typy cywilizacyj; Napór Orientu na Zachód (w dziele zbiorowym: Kultura i cywilizacja. Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej, tom 4 i 5. Lublin 1937).

O wielości cywilizacyj, Kraków 1935 (dzieło fundamentalne do mojej nauki o cywilizacji, na którym obecna także praca w znacznej części opiera się).

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit
im. P. Ostrowskiego

		Zł.
Tom 11.	*Ks. Dr Fr. Gabryl,* **Noetyka.** Wydanie II, uzupełnione przez Ks. Dr Stepę. 1931 s. 380	4.00
Tom 12.	*Ks. Dr A. Szymański,* **Społeczne znaczenie rozwodów.** 1931 s. 88	0.50
Tom 13.	**Rozbiór krytyczny projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez K. K.** Praca zbiorowa pod redakcją Ks. Dr Jana Wiślickiego. 1932 s. 154 . . . . . Treść: *Ks. Dr A. Szymański*—Podstawy polskiego prawa małżeńskiego. *Ks. Dr H. Insadowski*—Zaręczyny. *Ks. Dr G. Mic iels*—Prawna zdolność do wstąpienia w związek małżeński i przeszkody. *Ks. Dr J. Wiślicki* — Czynności przedwstępne i ślub. *Ks. Dr J. Lenart*—Obowiązki wynikające z małżeństwa. *Ks. Dr P. Kalwa*—Unieważnienie małżeństwa. *Ks. Dr P. Kalwa* — Rozłączenie i rozwód.	1.50
Tom 14	*B. Rutkiewicz,* **Indywidualizacja, ewolucja i finalizm biologiczny.** 1932 s. 124	1.50
Tom 15.	*Ks. Dr Mariusz Skibniewski,* **Znaczenie dydaktyczne historii w szkołach średnich.** 1933 s. 110	2.50
Tom 16.	*Wład. Arcimowicz,* **„Assunta" C. Norwida.** Poemat autobiogr.-filozoficzny. 1933 s. 54	0 50
Tom 17.	*Ks Dr Michał Niechaj,* **Oratio liturgica pro defunctis in Ecclesia Russa ortodoxa.** Exquisitio dogmatica. 1933 s. 280	5.00
Tom 18.	**Katolicyzm, Kapitalizm, Socjalizm.** List pasterski Biskupów austriackich. Przełożył i objaśnieniami opatrzył Ks. Dr Stefan Wyszyński. Wydanie II, popr. i uzupeł. 1933 s. 100	1.00
Tom 19.	*O. Władysław Szołdrski C. SS. R.,* **Zakony i zgromadzenia zakonne w Polsce.** 1934 s. 55	0.90
Tom 20.	*Jerzy Siwecki,* **Istota egoizmu i jego przejawy.** 1934 s. 36 .	0.60
Tom 21.	*Ks. Dr Jan Wiślicki,* **Kardynał Piotr Gasparri.** Kartka z życia Kościoła katolickiego. 1935 s. IV + 96 . .	1.00
Tom 22.	*O. M. Pirożyński,* **Statystyka Kościoła w Polsce.** 1935 s. 70 .	1.80
Tom 23.	*Jakób Maritain,* **O nową cywilizację chrześcijańską.** 1935 s. IV + 70 (wyczerpane).	1.00
Tom 24.	*O. M. Pirożyński,* **Zakony żeńskie w Polsce.** 1935 s. 244 .	2.30
Tom 25.	*Dr Ludwik Górski,* **Uwłaszczenie pracy.** 1936 s. 50 . .	0.80
Tom 26.	**Kościół.** Referaty wygłoszone na Uniwersyteckich Wykładach dla Duchowieństwa w 1935 r. s. 224 (wyczerpane)	5.00
Tom 27.	*Ks. Dr Antoni Szymański,* **Ekonomika i Etyka.** 1936, s. 84 .	1,30
Tom 28.	*O. Fr. Świątek,* **Z dziejów Polskiego Żywotopisarstwa Świętych.** 1937 s. VIII + 175	4.00
Tom 29.	*O. M. Pirożyński,* **Zakony męskie w Polsce.** 1938 s. VIII 340	6.00
Tom 30.	*Ks. Dr Z. Goliński,* **Pius XI jako nauczyciel i obrońca moralności chrześcijańskiej.** 1937 s. 38 . . , .	0.60



393731
/2.

Tom 31. **Kultura i cywil**
Treść: *Ks. Jó*
Ks. A. Szyma
Ks. J. Kruszy
cywilizacji ży
ścijaństwo wobec cywilizacji grecko-rzymskiej. *F. Ko-*
neczny—Różne typy cywilizacji. *St. Stroński*—Cywilizacja rzymsko-łacińska w Europie. *B. Jasinowski* — O cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej. *F. Koneczny* — Napór Orientu na Zachód. *Ks. Antoni Szymański* — Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny. *Aleksander Kossowski* — Protestantyzm jako przejaw cywilizacyjny. *Leon Halban*—Narodowy socjalizm jako przejaw cywilizacyjny. *Ks. J. Piwowarczyk* — Kultura wsi. *K. M. Morawski* — Kościół a cywilizacja polska. *Stanisław Kutrzeba*—Cywilizacja polska jako typ historyczny 7.00

Tom 32. *Ks. A. Szymański*, **Etyka.** Wiadomości wstępne. 1937 s. IV + 172 . . . . . 3.00

Tom 33. *Jan Dobraczyński*, **Bernanos—Powieściopisarz.** 1937, s. 88 . 1.50

Tom 34. *Ks Dr Z. Goliński*, **Zabójstwo z litości w świetle etyki katolickiej.** 1937 s. 39 . . . . . 1.00

Tom 35. **Encyklika J. Sw. Piusa XI** o położeniu Kościoła Katolickiego w Rzeszy Niemieckiej. 1937 s. 4 + 62 . . 1.30

Tom 36. *L. Górski*, **Wytyczne programu wiejskiego w świetle zasad katolickich.** 1937 s. 52 . . . . . 1.00

Tom 37. **O sprawiedliwości społecznej.** 1937 s. 52 . . . 1.30

Tom 38. *Ks. Dr Józef Pastuszka*, **Filozoficzne i społeczne idee A. Hitlera** (Rasizm) 1.50

Tom 39. *O. M. Pirożyński i Dr Stanisław Szczęch*, **Rocznik Statystyczny Kościoła Katolickiego w Polsce.** Rocznik pierwszy 1937, s. VIII + 384 . . . . . 12.00

Tom 40. **Bolszewizm.** Praca zbiorowa. 1938 s. VIII + 325 . . 6.00
Treść: *Ks Dr Józef Pastuszka* — Filozofia komunizmu —materializm. *Ks. Dr Piotr Stopniak*—Cerkiew rosyjska wobec bolszewizmu. *Inż. Antoni Kozłowski*—Stan religii chrześcijańskiej w Rosji Sowieckiej. *Dr Henryk Dembiński* — Kolektywizm i totalizm jako zasady życia. *Dr Ignacy Czuma* — Państwo sowieckie. *Ks. Dr Antoni Szymański* — Gospodarstwo socjalistyczne w Sowietach. *Dr Czesław Strzeszewski*—Rolnictwo w Rosji Sowieckiej. *Ks. Dr Józef Pastuszka* — Psychologia komunizmu. *Jan Dobraczyński* — Literatura i sztuka w Z. S. R. R. *Ks. Dr Zdzisław Goliński* — Małżeństwo i rodzina w Rosji Sowieckiej. *Ks. Dr Zygmunt Surdacki*—Motoda propagandy bolszewickiej 6.00

Tom 41. *Henryk Życzyński*, **Twórczość Karola Huberta Rostworowskiego.** 1938. s. VIII + 64 . . . . . 1.20

Tom 42. **Unijna Encyklika „Rerum Orientarlium", oraz instrukcja „Pro incenso studio"** 0.00

Tom 43. *Feliks Koneczny*, **Rozwój moralności.**

Tom 44. *A. S.* **Planowa organizacja kultury.** 1938 s. VIII + 29 . . 0,80