

F. KONECZNY
Kraków.

Różne typy cywilizacji.

Nie tak dawno jeszcze uznawano jedną tylko cywilizację, europejską, inne zaś ludy uważało się za „dzikie” lub w rozmaitym stopniu „cywilizowane” według ich oddalenia lub zbliżenia do europejskich możliwości duchowych i materialnych. Taki Karl Ludwig Michelet (1801—1893), uczeń i następca Hegla, a bezpośredni „profesor Cieszkowskiego, nie wątpił, że ta cywilizacja par excellence ogarnie po jakimś czasie wszystkie ludy ziemi, w czym wielką rolę odegra Ameryka, zwłaszcza że tam jego zdaniem zanosilo się na wytworzenie idealnej rasy przyszłości, mającej powstać ze zmieszania ras białej, czarnej, czerwonej (odróżniano je wówczas) i żółtej. August Comte (1798—1857) oświadczył, jako historia Chin, Indii itd., to tylko „jałowa erudycja” i „radikalna konfuzja”; dopiero bowiem zbadawszy to, co dotyczy „wyboru ludzkości”, można wdać się z korzyścią w sprawy cywilizacji „mniej lub więcej opóźnionych”. Używa tedy liczby mnogiej, ale uznaje tylko różnice ilościowe w przyswajaniu sobie, chociaż z opóźnieniem, cywilizacji jedynej. Dopiero w naszym pokoleniu rozbudził się obiektywizm względem egzotyków. Dziwnie, że tak późno, boć już Kartezjusz (1596—1650) pisał: „Zważyłem, jak bardzo ten sam człowiek, z tym samym umysłem, wychowany od dzieciństwa między Francuzami lub Niemcami, staje się różnym od tego, czym byłby, gdyby zawsze był pośród Chińczyków lub kanibalów”—i przyznawał, jako „mogli znajdować się może ludzie również rozsądni pośród Persów lub Chińczyków, co wśród nas”. Ale wskazówka ta przepadła i aż do połowy wieku XIX uznawało się niemal wyłącznie tylko cywilizację „europejską”. Nastąpiła potem reakcja wcale gwałtowna na rzecz Chin i Hindusów, gotowa przyznawać im nawet pierwszeństwo nie tyl-

ko chronologiczne. Zachwycano się następnie cywilizacją staromeksykańską, a nie minęło jeszcze lat dwadzieścia, kiedy Oswald Spengler upatrzył sobie szczególne podobieństwo w rozwoju kultury antycznej i meksykańskiej, z tym dodatkiem, jako meksykańska jest nam, tj. Europejczykom tego pokolenia, o wiele bliższa, niż t. zw. klasyczna.

Bądź co bądź oswojono się wreszcie z myślą, że może być obok naszej więcej cywilizacji, które bywają gatunkowo różne, a wobec „europejskiej” całkiem samodzielne. Dziwne doprawdy, że nie zadano sobie jednak pytania, skąd wielość cywilizacji, od czego to zależy. Ani nawet angielska nauka nie ujęła problemu o wielość cywilizacji, chociaż Anglicy z tą różnorodnością najwięcej mieli i mają do czynienia.

Studia szły w innym kierunku. Ogromne postępy archeologii i prehistorii narzucały kwestię cywilizacji upadłych, od Troi Schliemanna aż do odkryć tocharskich w piaskach Turkiestanu wschodniego i do cywilizacji oznaczanej mianem minusińskiej na obszarach Ałtaju i gór Sajańskich. Bardziej określone oblicza posiadały cywilizacje wschodniej części morza Śródziemnego, które można by nazywać wstępnymi do przyszłych dziejów Hellady—a do tego wszystkiego dołączał się i dołącza nieśmiertelny w nauce, a zawsze nadzwyczaj ożywczy problem „wielkości i upadku Rzymu”.

Co sprawia, że jedne cywilizacje upadają, a drugie się rodzą? Zagadnienie to goni nas i gnębi już przeszło dwieście lat. Pierwszy Gian Battista Vico (1688—1744) kusił się o wykrycie wielkich praw dziejowych, żeby mieć „plan idealnej historii wiecznej, na której kanwie toczą się w czasie historii wszystkich narodów”. Chodziło mu o wykrycie pewnego schematu dziejów, który z woli Opatrzności obowiązuje raz na wszystkie czasy i wszystkie ludy: nabrał przekonania, że jednakowe są w zasadzie koleje historyczne wszystkich krajów i ludów, lecz trzeba umieć abstrahować od zewnętrznej formy wydarzeń. Są to słynne jego *corsi ricorsi*; mniemał bowiem, że istnieje pewien tok dziejów, po którego wyczerpaniu zaczyna się znów na nowo od początku. Rzekome to zjawisko stwierdzano następnie jeszcze

cztery razy, jakkolwiek za każdym razem według innego schematu. W nawroty historyczne wierzyli i wypracowywali odpowiednie schematy Hegel (1770—1831), Wroński (1778—1853), Lamprecht (1856—1915) i Spengler. Tylko Erazm Majewski (1858—1921) oświadczył: „Nie wiemy, co zapala i co gasi cywilizację”, ale wierzył, że „przenoszenie się” cywilizacji z jednego kraju do drugiego, w którym odradza się na nowo, „musi być takim samym niezłomnym prawem natury i od woli człowieka niezależnym, jak prawo rządzące obiegiem ziemi dokoła słońca”. Wynika z tego, że wszelkiej cywilizacji grozi zawsze upadek i że nie ma siły, która by upadek mogła wstrzymać, gdy nastąpi okoliczności, objęte nieznanym niestety „prawem natury”.

Konieczność rozkwitu i śmierci wszystkiego, co stanowi cywilizację, nie wymagała dowodu; czyż bowiem nie jest śmiertelnym wszystko, co ludzkie? Zachodzą tu dwa błędy formalne: Przede wszystkim nie wszystko, co ludzkie, jest śmiertelne, boć dusza nasza także jest „ludzką” duszą—i powtóre należy w tym wypadku pojęcie śmiertelności i nieśmiertelności ograniczyć życiem ziemi. Oczywiście, że żadna cywilizacja nie potrwa poza koniec świata, ale też nie o to tu chodzi, lecz o zamarcie lub niezamarcie cywilizacji w czasie dostępnym obserwacji historycznej, więc w epoce od protohistorii do doby dziś nam współczesnej. Zgeneralizowano pośpiesznie fakt, że w tym „przestworzu czasów” tyle cywilizacji zginęło i zgeneralizowano to pośpieszenie, jako każda cywilizacja zginąć musi. Zapomniano jakoś o tym, że cywilizacje żydowska, bramińska w Indiach i chińska, chociaż co się zowie „przedwieczne”, o śmierci wcale nie myślały. Runęła nie tylko cywilizacja minusińska, toharska, kreteńska, perska, egipska itd., nawet ateńska i rzymska — ale żydowska, bramińska, chińska, jak stały, tak stoją.

A zatem ciężko mówić o tym, że każda cywilizacja ma swą młodość, następnie wiek dojrzały i wreszcie starość, zwiastunkę śmierci. Jest to pogląd biologiczny. Dziwna rzecz, że biologiczność zwalczano tak energicznie w filozofii, w psychologii, pedagogice, zwalczano ją (a słusznie) zasadniczo, a równocześnie pozostawiono ją w historii, nie dostrzegając nawet, że i tam grasu-

je. Z uśmiechem nieco pogardliwym zaręcza nam Ku-hung-ming, jako Chińczycy „są narodem, który nigdy nie zestarzeje się”, albowiem „rasa chińska... posiada tajemnicę wiecznej młodości” (mianowicie kult przodków). Doprawdy, można by książkę chińskiego uczonego dać tytuł: „Biologizm pognębiony”.

Otóż trzeba z tym zerwać. Żadne społeczeństwo, żaden naród, żadne państwo, żadna cywilizacja nie są śmiertelnymi z samej natury rzeczy, t. j. przez to samo, że są i ponieważ są. Stosowanie zaś okresów biologicznych następuje ex post i doprawdy nie wymaga wielkiego trudu umysłowego. Są społeczeństwa i cywilizacje, które przestały istnieć; nie trudno wy badać, kiedy one stały najwyżej i do tego spostrzeżenia dorobić im wieki młodzińczy, męski i starczy. Ale historia zgłosi poprawkę: ileż społeczeństw nie dojrzewało nigdy, ile ich pogrążonych jest w niskim szczeblu rozwoju, a żyły i żyją dłużej od długowiecznych wprawdzie innych, lecz bądź co bądź już zmarłych. Znane są nawet takie wypadki, że społeczność jakaś gnije, zanim dojrzała i wiekami wlecze swój stan gnilny; czyż to może młodość?

A gdyby np. sprawdziły się obawy co do zasypywania Stanów Zjednoczonych A. P. piaskiem, gdyby te kraje zamieniły się kiedyś w pustynię, przestałyby tam istnieć wszelkie zrzeszenia i układy cywilizacyjne. Mógłby natenczas jakiś biologizujący historiozof dostrzec, że Stany starzały się od przełomu wieków XIX i XX; ale jeśli technika amerykańska da sobie radę z piaskami, do jakiegoż wieku biologicznego zaliczyć wypadnie czasy z końca wieku XIX i z początku XX? będzie to może doba rozkwitu? Na tym przykładzie pragnąłbym wykazać, do jakiego stopnia takie ustawianie problemów jest nienaukowym.

Upadały i upadają w naszych oczach twory historyczne (np. Rosja), ale nie dlatego, iżby istniały były za długo!

Przyczyny każdego upadku muszą być badane odrębnie, a nigdy nikt nie zdoła udowodnić, że panują tu prawa biologiczne.

Dziwna rzecz, jak bliskim był tej prawdy Guizot przed stu laty (1787—1874): W swej „Historii cywilizacji”, polemizując z utartym wówczas frazesem o zmęczeniu powszechnym po woj-

nach krzyżowych, zwracał uwagę, jako zmęczenie jest czymś osobistym, a nie odziedziczonym; nie może tedy pokolenie jakieś być zmęczonym z tego, czego nie robiło. Motywy biologiczne nie znaczą nic w dziejach ludzkiej myśli.

Istnieje wprawdzie i w historii także problem ciała i duszy, mianowicie dwóch kultur: materialnej i duchowej. Jak w życiu ziemskim jednostki nie da się tu na ziemi rozdzielić ciała od duszy, ni duszy od ciała, podobnież żadną miarą nie da się oddzielić jednej z tych dwu kultur od drugiej. Absurdem jest odrębność tej czy tamtej. Przecistawianie ich jest tylko formułą literacką, przydatną przy porządkowaniu myśli, lecz w rzeczywistości tego nie ma. Życie nie da się urządzać czystym duchem, a sama treść nie zrośnie się nigdy z umysłami ludzkimi bez odpowiednich form. Kwestia zaś formy a treści stanowi tylko jedną z odmian rozleglejszego problemu ciała a duszy. Ani też w całej historii powszechnej rozwój duchowy czy materialny nie dokonywał się nigdy i nigdzie w wyodrębnieniu jeden od drugiego. I cywilizacja każda musi być w tym obustronna. Chodzi tylko o to, które pierwiastki są górą, które zajmują rolę kierowniczą? W książce swej „O wielości cywilizacji” wykazywałem, jako właśnie abstrakty kierują historią.

Toteż i różnice cywilizacyjne nie pochodzą od czynników materialnych: te mogą stanowić wiele o szczeblach każdej cywilizacji, lecz nie stanowią nic o jej rodzaju. A odróżnianie ściśle różnistości rodzajów cywilizacji od szczeblowatości w rozwoju każdej z nich — to pierwszy warunek do korzystnego studiowania tych spraw. Każda cywilizacja ma niemało szczebli, ale każda jest odrębną.

Różniczkowanie rodzajów cywilizacji nie pochodzi z niczego materialnego: ani z odmienności w używaniu ognia, ni zwierząt domowych, w ogóle nie ze stosunku człowieka do przyrody lub przestrzeni, nie z różnistości zdobywania środków do życia, ani nawet nie z rozwoju działań hominis fabri (od kija do samolotu); lecz tylko z różnistości stosunków pomiędzy ludźmi w ich zrzeszeniach. I w tej atoli dziedzinie dopiero od pewnego stopnia.

Rodzina i same początki rodów wraz z zawiązkami tradycji należą również jeszcze do zawiązków wszelkiej kultury bez wyjątku.

Różniczkowanie cywilizacji rozpoczyna się dopiero od różniczkowań w ustrojach rodowych, a których znamy dotychczas [rodzajów] pięć: ród pierwotny, despotcja rodowa, spółka, wspólnota z używalnością stałą i używalności czasowe. A przy tych ustrojach rodowych może panować w nich monogamia lub poligamia i najrozmaitsze systemy poniżania lub podnoszenia kobiety, przy endogamii i exogamii, przy uważaniu żony za równą mężowi lub za własność męzkowską, a dzieci zawsze za własność ojca (hipotezę matriarchatu odrzucam). A w związku z tym wszystkim zachodzą różnice w prawie familijnym (wraz z małżeńskim), majątkowym i spadkowym. Te zaś dziedziny prawa pozostają w tak ścisłym związku, iż należy je rozważać, jako osobną grupę w prawie, grupę, którą nazwałem trójprawem. Ilo-
maż tedy drogami wkracza prawo rodowe, samo tak rozmaite, w dziedzinę trójpraw!

Na tym tle są tysiączne sprawy i tysiączne ich powikłania, skomplikowane coraz bardziej w miarę postępującego rozwoju. Rozwój trójprawa wydobywa z siebie odmiany bez ograniczenia, a obok tego ileż przybywa nowych dziedzin prawa w miarę rozwoju życia zbiorowego! Jak objąć wszystko, co się na ten rozwój składa, wszystko co ludzkie, w jakąż formułę wcielić wszelkie możliwości życia zbiorowego wszystkich krajów i czasów?

Najogólniejszym i najwszechstronniejszym zgeneralizowaniem jest podział katechizmu, jako człowiek składa się z ciała i duszy. Wracam tedy do tego „komunału”, bo cała wiedza ludzka nie dostarczy tu rusztowania lepszego i trafniejszego. Wszystko, cokolwiek jest ludzkiego i co z człowiekiem pozostaje w jakimkolwiek związku, wszystko posiada stronę zewnętrzną i wewnętrzną (formę i treść). Na stronę wewnętrzną, duchową, składają się pojęcia dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej); na stronę zaś cielesną, zewnętrzną, przypadną sprawy zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje pojęcie piękna, wspólne ciału i duszy, stanowiące wspaniały pomost od zewnątrz na wewnątrz.

Istnieje tedy pięć kategorii bytu ludzkiego. Jest to *quintunx* człowieczy, obejmujący wszelkie przejawy życia, wszelkie

jego możliwości. Nie ma takiego faktu, ni myśli takiej, które by nie pozostawały w jakimś stosunku do którejś z tych pięciu kategorii, często równocześnie do dwóch a nawet więcej; należy tu każdy fakt i każdy pogląd.

Aleć życie nie bywa tak dalece wszechstronnym i nikt nie obejmie wszystkiego; poprzestajemy na dążeniu do wielostronności, na unikaniu jednostronności. Im wyższy rozwój życia, tym więcej obejmie ono kategorii, a w danej kategorii tym więcej jej działów i poddziałów.

Ilekolwiek obejmie życie jednostki czy też zrzeszenia, na którykolwiek wzniesie się szczebel, musi w życiu panować harmonia tych kategorii, z których ono się składa. Tyczy to nawet jednostki, a tym bardziej zrzeszenia. Wyobraźmy sobie bowiem, że w pewnym zrzeszeniu, w rodzie lub w plemieniu, jedni chcą żyć w jednożeństwie, inni w wielożeństwie; że jedni uznają własnością osobistą wszelki dorobek pracy bez ograniczenia, inni zaś ograniczają możność dorabiania się i chcą zabierać co ktoś posiada według ich zdania „ponad potrzebę”; że jedni uznają tam prawo spadkowe według majoratu, a inni trzymają się minoratu, inni zaś znowu dzielą spuściznę równo między synów, wykluczając córki, gdy jeszcze inni dopuszczają córki do dziedziczenia: wyobraźmy sobie, że to wszystko dzieje się w jednym i tym samym rodzie. Czy taki ród mógłby długo potrwąć, czy nie musiałby się rozlecieć? O żadnym jednak z przytoczonych urządzeń nie można powiedzieć, iżby było niezdatnym do urządzania zrzeszeń: owszem, każde z nich jest możliwe—byle tylko nie były razem! Albowiem zachodzi tu doprawdy to samo, jakby w jakim utworze muzycznym zmieniać co trzy takty tonację i tempo. Niechaj pierwsze trzy takty będą na c-dur i maestoso, drugie trzy na b-mol i allegretto, trzecia trójka fis-dur staccando, czwarta as-mol furioso i t.d. da capo. Ależ od samej wyobraźni już uszą bolą, cóż byłoby w rzeczywistości? A przecież każde z tych temp i każda tonacja zupełnie dobra, na każdą z nich ileż mamy dzieł wspaniałych! Tylko... byle nie razem! Podobnie nie mogą istnieć obok siebie urządzenia niezgodne z sobą, bo w takim razie rozsypie się wszystko.

Normy pewnego zrzeszenia nie mogą być dobierane jakkolwiek, jakby się zachciało któremukolwiek z członków zrzeszenia. Zachodzi tu niewzruszone prawo współmierności, od czego zawisła nie tylko harmonia współżycia i cała możliwość osiągania wyższych szczebli rozwoju, ale wprost samo trwałe istnienie jakiegokolwiek zrzeszenia, od najdrobniejszego: rodziny,⁸ aż do olbrzymich państw. To samo tyczy się możliwości powstania, a następnie rozwoju cywilizacji.

Zgodność zaś we współmierności i w konsekwencji jest po prostu metodą; skoro zaś rozwój wymaga takiej zgodności, a zatem te tylko zrzeszenia rozwijają się, które oparte są na pewnej metodzie i stosują ją konsekwentnie.

Nie może więc istnieć trwałe zrzeszenie urządzone według dwóch (lub więcej) metod trójprawa; normy trójprawa muszą być sobie współmierne. Np. cała indukcja historyczna świadczy, jako nie da się utrzymać monogamii bez własności indywidualnej. Gdyby w zrzeszeniu monogamicznym wprowadzać komunizm, zaniknie jednożeństwo, bo te normy nie są współmierne. Ale nie tylko w samym trójprawie musi się zachować jakąś metodę (a metoda może być tylko przy współmierności), lecz w danym zrzeszeniu musi być ta sama rachuba czasu jednakow: czasomiernictwo i jedna metoda opanowywania czasu. I nadto jeszcze trzeba współmierności pojęć ze wszystkich pięciu kategorii bytu. Czyż mogłoby rozwijać się i kwitnąć zrzeszenie, w którym mieściłyby się obok siebie wykluczające się nawzajem normy moralności, sprawiedliwości, sprzeczne systemy wychowania dzieci i t. p.? Otóż metody postępowania względem quincunxa bytowania ludzkiego rozstrzygają o możliwości lub niemożności trwałego i korzystnego zrzeszania się. Metody przeciwne nie wywołują chęci zrzeszania się, lecz raczej żądzę wzajemnego tępienia się, gdyby poczęły zachodzić sobie w drogę.

Idealnie zgodny zespół myśli i czynów w zakresie pięciu kategorii życia wydałby harmonię niebywalej doskonałości, tudzież niewidzianej mocy kulturę czynu, tj. ustaloną zdatność do czynów rozumnych; wydałby jakieś społeczeństwo idealne a przepiękne. Ale doskonałość jest marzeniem, a niedostatków nigdzie

nie brak i trzeba mimo to mieć przed sobą jakąś drogę do pochodu wprzód.

To pewna, że jeżeli sąsiednie sobie zrzeszenia drobniejsze nie nabędą wspólnej metody do życia zbiorowego, nie zdołają one zbliżyć się i nie wytworzą z siebie zrzeszenia większego. Tylko przez łączenie się zrzeszeń o tej samej metodzie, lub przynajmniej o metodach podobnych i nie sprzecznych, o metodach tedy współmiernych, może powstawać z rodów plemię, z plemion lud itd. Nie ma mowy o znaczniejszych zrzeszeniach, póki nie nastąpi współmierność ich struktury.

Gdy współmierności nie ma całkiem, musi nastąpić walka, prowadzona z nienawiścią i wzdargą. Gdy współmierność jest tylko częściowa, natenczas metoda zachodzi na metodę („jedno do lasa, drugie do sasa”) i niebawem dojść musi do tego, iż ci niefortunnie zrzeszeni nie zdołają się zdobyć na żaden czyn rozumny. Nastaną natomiast wstrząsy i objawy rozprzężenia.

A zatem metoda stanowi podstawę zrzeszenia, a szczebel rozwoju zawisł od trafności a ścisłości metody.

Zrózniczkowanie wielkie świata, to nic innego, jak różnorodność metod w ustrojach życia zbiorowego. Gdyby wszystkie ludy trzymały się tej samej metody, nie byłoby różnych rodzajów w tych ustrojach, lecz istniałyby tylko rozmaite szczeble w rozwoju jednej jedynej uniwersalnej struktury zrzeszeń, w jednej jedynej normie życia zbiorowego.

Lecz takiej wspólnej osi dla całej ludzkości nie ma i nigdy nie było.

Metody struktury społecznej były i są rozmaite, a każda z nich wytwarza odrębną cywilizację. Tę samą cywilizację tworzą społeczeństwa trzymające się metody w zasadzie takiej samej. *Cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego.* Tak jest! cywilizacja jest po prostu metodą!

Wynika z tego, że cywilizacja *j a k a ś* istnieje wszędzie, gdziekolwiek istnieje życie zbiorowe, choćby najprymitywniejsze. To też sedno dociekań naukowych w dziale humanistyki tkwi w problemie: skąd wielość i różność cywilizacji?

Tłumaczy się nam już łatwo ten fakt, że na olbrzymich po-

łaciach ziemi nie powstało nigdy znaczniejsze państwo rodzime tuziemców, ani nawet żaden wybitniejszy lud, nie mówiąc już o narodzie. Jak wykazali wielcy podróżnicy, od W. Humboldta do Bastiana i Sven Hedina, na olbrzymich obszarach spotyka się ledwie organizacje plemienne, a często nawet ledwie rodowe, ród koło rodu w sąsiedztwie i w ciągłej walce; ale też przekonano się (zwłaszcza z badań Bastiana), że co kilka mil panuje inny ustrój, inne prawo rodowe i inne trójprawo. Drobnie a sąsiednie zrzeszenia przedstawiają często istny kalejdoskop odrębnych metod zrzeszania się; jakżeż tedy może wytworzyć się coś większego i poważniejszego? Nie może powstać cywilizacja na wielką skalę, gdzie każde drobne zrzeszenie ma swoją własną cywilizację.

Najbardziej pouczający atoli przykład mieści w sobie starożytność klasyczna. U Greków zachodziła taka niewspółmierność w ustrojach życia zbiorowego, rozmieszczonych na przestrzeniach drobnych, iż nie tylko nie mogli wytworzyć państwa wspólnego, ale nawet nie mogli żyć obok siebie w spokoju. Bo też cywilizacja spartańska była całkiem inna, niż ateńska, a koryncka jeszcze inna, itd. Rzymianie celowali natomiast długo jednością pojęć o społeczeństwie i państwie, wszyscy zachowywali taki sam stosunek do pięciu kategorii bytu i te same normy trójprawo obowiązywały każdego, kto chciał być *civis romanus*. I dlatego inne ludy wpraszały się do tego obywatelstwa, nie wyjmując Greków, którzy chcieli mieć nareszcie spokój od eksperymentów, rujnujących siły całych pokoleń. Imperium romanum powstało mocą rzymskiego trójprawo, jego niesłychaną siłą atrakcyjną, gdy tymczasem Grecy nawet w małej krainie Hellady właściwej nie zdołali zaprowadzić współmierności norm prawnych.

Skoro podałem już swoją definicję cywilizacji, niesposób wyminąć sprawy o różnice pomiędzy „cywilizacją” a „kulturą”. Terminologia tych pojęć jest jeszcze wciąż ruchoma, więc wątpliwa, a zatem wolno występować z zapatrywaniami i wnioskami własnymi. Podział na kulturę i cywilizację pochodzi od Wilhelma Humboldta (1767—1835), a przechodziło to rozmaite koleje. Na ogół przeważało w piśmiennictwach niemieckim i francuskim na-

zywanie cywilizacją życia duchowego, wewnętrznego, a kulturą zewnętrznego, podczas gdy w Polsce odwrócono to wyrazownictwo „do góry nogami”; najlepszy znak, że nie należy do tego schematu samych słów przywiązywać większej wagi. W historii nie ma się sposobności, żeby stwierdzać jakieś przeciwstawienia materialnej a duchowej strony życia, bo kategorie duchowe a cielesne związane są stale tysiącnymi węzły; nigdy rozwój materialny a duchowy nie dokonywał się choćby w najmniejszym wyodrębnieniu. Sama też walka o byt nie jest bynajmniej wyłącznie materialną, bo jest również walka o byt intelektualny i moralny. Historyk nie może traktować odrębnie tej a owej strony życia zbiorowego; dla niego odróżnianie jakościowe kultury a cywilizacji jest zupełnie zbędne i jakiegokolwiek znaczenia nadalibyśmy tym wyrazom w sensie jakichś przeciwieństw, wytwarzałoby się tylko niepotrzebnie fikcję. Wystarcza tedy mówić: cywilizacja materialna, cywilizacja duchowa; a wyrażenie „kultura” pozostaje do dyspozycji.

Natomiast trzeba się rozpatrzyć w tym, że w obrębie każdej cywilizacji mieszczą się jej odmiany, rozmieszczone już to geograficznie, już to etnograficznie, a nawet stanowo. Np. odmiany cywilizacji łacińskiej w wiekach średnich: na Zachodzie ustrój feudalny, a w Polsce brak feudalizmu; albo odmienny ustrój życia zbiorowego u rycerstwa, a mieszczaństwa; a co za różnice cywilizacyjne środowiska trubadurów a Hanzy i minnesaengerów! Średnie wieki wydały niemały szereg takich odmienności, a nie brakowało ich w innych okresach i za dni naszych ich nie brak. Ilekć odmian od lazaronów neapolitańskiego do angielskiego górnika, od hiszpańskiego torreadora do szwedzkiego technika, od pomorskiego „gbura” do prowensańskiego winiarza! Różnice aż rażą, gdy tymczasem podobieństwa widoczne są tylko dla oka wprawnego w naukowym patrzeniu na rzeczy i w wyluskiwaniu cech zasadniczych.

Otóż suma podobieństw od zawiązków Monte Cassino aż do dni naszych stanowi o ciągłości i jedności naszej cywilizacji łacińskiej, tak bogatej w odmiany. Są to poddziały cywilizacji—i te poddziały zowią kulturami. Jakoś te części w stosunku do całości nazywać trzeba? A więc: kultura polska w cywilizacji łaciń-

skiej; ojcurska kultura, afgańska, turecka w cywilizacji turańskiej; japońska w chińskiej; maurytańska, bagdadzka kultura w cywilizacji arabskiej; tuniska, amerykańsko-żydowska, litwacka w cywilizacji żydowskiej; serbska, rumuńska, niemiecko-bizantyńska kultura w cywilizacji bizantyńskiej itd. (trudno wyliczać wszystkie kultury). Tak cywilizacja cała, jakoteż część jej, kultura, mogą być również duchowe i również materialne, bo i całość i część zawierają te i tamte pierwiastki.

Zaprotestować trzeba jeszcze przeciwko rozumieniu cywilizacji w sposób taki, jakoby mieścić się w niej miało wszystko prócz polityki, mówiąc ogólniej wszystko, co nie jest polityką. Jakżeż? więc historię i sprawy zasad, mniemań, teoryj politycznych zaliczyć do działu cywilizacji (czy kultury) duchowej, boć to dziedzina doniosła umysłowości, a politykę samą, tamtego wszystkiego skutek, wyłączyć? oddzielić skutek od przyczyn? Polityka jest tedy niewątpliwie również przejawem cywilizacyjnym.

Koniecznym było załatwić się z tymi kwestiami, formalnymi niejako, nim zrobimy krok dalszy poza i ponad takie różniczkowanie cywilizacji, które wynika z samej różnaitości trójprawa. Tu nasuwają się od razu trzy zagadnienia: czy i o ile zróżniczkowanie cywilizacji zależy od różnaitości ras, języków, religij.

Gdyby który z tych czynników był identyczny z odrębnością cywilizacji, natenczas cywilizacji musiałoby być w sam raz tyle, ile jest ras, języków, religij. Oświadczam od razu, że kłopoty obliczenia pozostawiłbym innym.

Rasa widocznie nic nie ma do metody ustroju życia zbiorowego, skoro w tej samej rasie może być więcej cywilizacji, np. rasa semicka mieści w sobie cywilizację żydowską, arabską i turańską; ale w tej samej cywilizacji może się mieścić również kilka ras, np. łacińska obejmuje rasy nordyjską, śródziemnomorską, nadwiślańską itd. O hierarchii ras nie ma już co mówić; to nieporozumienie naukowe zostało już z nauki usunięte.

Język a cywilizacja stanowią również linie wchrowate. Są ludy zmieniające języki w ciągu wieków, a u azjatyckich jest to zjawiskiem pospolitym, zwłaszcza w cywilizacji turańskiej. Ciągła zmiana języków towarzyszy przede wszystkim całej historii ży-

dowskiej. W Europie jeden i ten sam język serbo-chorwacki służy uczestnikom cywilizacji łacińskiej (Chorwatom) i bizantyńskiej (Serbom). Angielszczyzna zdobywa ciągle tereny w obrębie cywilizacji chińskiej (piddingenglish itp.), a mówiący po portugalsku kabokle brazylijscy nie mają najmniejszego związku z cywilizacją łacińską. O ile zaś chodzi o związek języka z poczuciem narodowym, zważyć trzeba, że samo pojęcie narodu nie istnieje nigdzie poza cywilizacją łacińską.

Religie w tej właśnie kwestii łączności z cywilizacjami wykazują dobitnie, jako religia religii nierówna. Są dwie takie, które są identyczne z odrębnymi cywilizacjami, ale też nie dopuszczają szerzenia tych cywilizacji poza krąg wyznawców swoich. W dwóch wypadkach cywilizacja a religia, to jedno: żydowska i bramińska religia wytwarzają dwie cywilizacje sakralne. Znaczy to, że metoda ustroju życia zbiorowego zawisła jest u Hindusów i u Żydów najzupełniej i wyłącznie od przepisów religijnych. Czy istnieje gdzieś jaka trzecia cywilizacja sakralna, nie wiadomo; czy tybetańska tu także należy, to niepewne.

W jaskrawym do tych dwu religij przeciwnieństwie buddyzm nie może wytworzyć niczego w życiu zbiorowym, skoro uważa samo życie za zło zasadnicze; zresztą buddyzm religią nie jest, lecz tylko ateistycznym systemem etycznym. Wobec różnic cywilizacyjnych nie posiada żadnej własnej siły. Przystosowuje się do każdej cywilizacji, i nawet do pojęć religijnych każdego społeczeństwa tak dalece, iż potrafi się zmienić nawet w politeizm, a swe oryginalne cechy zatracą z dziwną łatwością. Właściwego buddyzmu właściwie... nigdzie już nie ma.

Podobnież islam, przystosowuje się łatwo i chętnie. Również prawowitymi muzułmanami są ludy cywilizacji arabskiej, jak turańskiej, pomimo ich ogromnych różnic. Cywilizacja arabska obejmowała zawsze tylko mniejszość muzułmanów i należy odróżniać ściśle ludy, które przyjęły islam od Arabów, a od turańców.

Wytworzona przez katolicyzm cywilizacja chrześcijańsko-klasyczna, którą można zwać krótko łacińską, nie jest sakralną, toteż Kościół nie narzuca jej nikomu przy nawracaniach: może-

my mieć współwyznawców katolickich we wszystkich cywilizacjach, a Chińczyk nawrócony nie przestaje należeć do cywilizacji chińskiej.

Poza wymienionymi dwiema cywilizacjami sakralnymi ani cywilizacja tedy od religii, ani religia od cywilizacji zawisła nie jest. A jednak pośród cywilizacyj nie sakralnych łacińska stanowi wyjątek co do jednej strony przedmiotu, ale właśnie najważniejszej, i w niej zawisła jest od religii katolickiej. Mianowicie chodzi o to, że każda cywilizacja ma swoją własną etykę, lecz z wyjątkiem łacińskiej, która przyjęła etykę katolicką za własną i całkowicie się nią przejęła.

Kwestia etyki pojawia się w samym zaraniu kultur. Istotnie całe trójpprawo zawisło od tego, co się gdzie uważa za godziwe a niegodziwe; również od tego zawisłe jest gospodarstwo społeczne, co zresztą znać tak dokładnie już na prehistorycznej ekonomii. Objawy tego rodzaju, stwierdzone obecnie ponad wszelką wątpliwość, stanowią nowy dowód, jako historią kierują abstrakty i że odrębności cywilizacyjne tworzą się ze zróżnicowania duchowego, które we wszystkich fazach rozwoju trójpprawo wyrażnie też przebija.

Ale różnicowanie według odmian trójpprawo doprowadza uważnego badacza w każdej cywilizacji tylko do niższych szczebli; starczy więc tylko na takie cywilizacje, które nigdy wyższych szczebli nie osiągnęły. Można by mówić o „poziomie trójpprawo”, jako o linii granicznej między szczeblem osiąganym przez każdą cywilizację bez wyjątku, a dalszymi szczeblami cywilizacyj sięgających do wyższego rozwoju. Ponad „linią trójpprawo” działają czynniki nowe, a czynniki wyższego rzędu, lecz również zawsze zawisłe od pojęć etycznych danej cywilizacji. Zawsze bowiem w umyśle człowieka normalnego wszystko zawisłym jest od tego, co się uznaje za godziwe a niegodziwe.

Całe trójpprawo jest prawem prywatnym, a osiągnięcie wyższych szczebli cywilizacyjnych zależy od tego, czy zrzeszenie dojdzie do takiego rozwoju, iż mu prawo prywatne już nie wystarcza, że rozwój życia zbiorowego wymaga dla siebie prawa osobnego, tego, które zwiemy publicznym, a którego część

walną stanowi prawo państwowe. Nastać może przy tym taka ewentualność, iż kręgi prawa prywatnego i publicznego mogą odwoływać się do odmiennych pojęć etycznych, nawet do przeciwnych.

Geneza prawa publicznego odbywała się ewolucyjnie, jak następuje: Załążek tkwi we władzy starosty rodowego, a gdy rody utworzą plemię, książę plemienny staje się najstarszym ze starostów rodowych, gdzieśniedzie pierwszym między równymi, indziej znów już starostów zwierzchnikiem. Etnologia zna niemało plemion, u których uznaje się księcia tylko na czas wojny; a podczas pokoju wystarcza im zjazd starostów rodowych, odbywany okresowo, a u niektórych nawet tylko w wyjątkowych wypadkach. W każdym razie początek władzy książęcej pochodzi stąd, iż księciu nadaje się władzę starosty rodowego nad wszystkimi rodami, podporządkując mu starostów właściwych, ograniczonych do jednego rodu. Księstwo plemienne stanowi tedy prostą konsekwencję ustroju rodowego.

Cztery piąte kuli ziemskiej pozostaje dotychczas w ustroju rodowym, a przynajmniej połowa ludności ziemi nie posunęła się w prawie publicznym poza szczeble księstw plemiennych. W sakralnych Indiach maharadża jest naczelnym kapłanem-ofiarnikiem plemienia, a zwierzchnikiem starostów rodowych był natenczas tylko, gdy chodziło o zewnętrzne sprawy. Nie wszyscy maharadzowie rozszerzyli swą władzę na kilka plemion pokrewnych; ci jednak, którzy stawali się naczelnikami całego ludu, powiększali zarazem swe kompetencje. Powiększanie terytorium państwowego pociągało za sobą zarazem wzmocnienie naczelnej władzy. Ustrój rodowy nie doznał najmniejszego uszczerbku, lecz zaciążyły nad nim kasty, o tyle, iż wszyscy członkowie pewnego rodu w danej wsi rodowej muszą być tej samej kasty, a zatem i tego samego zajęcia.

Nie było kast w Chinach, toteż sprzęganie rodów w coraz większe całości było ułatwione, i z plemion wytwarzały się wczesnie państwa dzielnicowe, które z kolei złączono w jedno cesarstwo już wtedy, kiedy cywilizacja chińska zorganizowała się dzięki ekspansji wspólnego pisma, obmyślonemu w taki sposób, iż

można je wyczytywać w każdym języku. Cesarz stał się starostą starostów i księciem książąt. Posiadał władzę absolutną, ale bo też każdy starosta rodowy posiadał taką samą władzę nad członkami swego rodu i tak było do ostatnich czasów. Władza więc cesarza chińskiego składała się ze sumy kompetencji starostów całego państwa; było to prawo prywatne w rozroście, władza patriarchalna nad całym państwem. Faktycznie była ograniczona samorządem rodowym; rzeczywiście, nigdy władza państwowa chińska nie mieszała się w żadne sprawy rodowe. Od najazdu mongolskiego stanęła obok cesarza biurokracja, która faktycznie z czasem zagarnęła wszelką władzę dla siebie i powstało prawo mandaryńskie, które stało się prawdziwym chińskim prawem publicznym, odrębnym nie tylko od chińskiego prywatnego, ale z razu w ogóle odrębnym od chińszczyzny.

Najbezwzględniej dokonał się jednak rozrost prawa prywatnego w publiczne u ludów Azji centralnej, u Turańców. Władca przejął wszystkie prawa despotycznego starosty rodowego: stał się właścicielem wszystkiego i wszystkich w swym państwie; jeśli zezwala niektórym poddanym na jakieś prawa, rozumie się to zawsze tylko do odwołania. Wszystkie kultury cywilizacji turańskiej zmierzają do tego, ażeby każdy stawał się osobiście zawisłym od władcy; cała ludność, to jego czeladź niewolna. Władca posiada nieograniczone prawa prywatnego właściciela na każdym miejscu i względem każdej osoby. Prawo prywatne władcy, rozszerzone wszędzie i gdziekolwiek, stało się prawem publicznym. Jest to monizm prawny, gdyż całe życie zbiorowe, i publiczne, oparte jest na prawie prywatnym. Nie ma większej despocji, jak przy takim monizmie. A przytem jest to typowa cywilizacja obywatelska, a prawa wodza nie ulegają ograniczeniu ani podczas pokoju. Ale ludy te gniją, gdy nie wojują i w dłuższym pokoju nie tworzą nawet społeczeństw.

Dopiero w Rzymie starożytnym pojawił się dualizm prawny, tj. całkowite wyodrębnienie prawa publicznego od prywatnego. Trójprawo szło swoją drogą, a władza czy konsulów czy trybunów nie miała z nim najmniejszego związku. Toteż cywilizacja rzymska posunęła się na szczyble bez porównania wyższe

niż w Indiach, w Chinach, czy w najniżej pod tym względem stojącej Azji turańskiej.

Monizm czy dualizm prawny—oto formuła zagadnień cywilizacyjnych wyższego rzędu.

W arabskiej cywilizacji prawo publiczne wysnuwa się teoretycznie także z prywatnego, bo trzeba je wyprowadzić jakoś z koranu, a tam znajduje się tylko prawo prywatne. Więc radzono sobie, podciągając np. podatki pod obowiązek dawania jałmużny. Zresztą nastąpiła samowola panujących, tj. samowola każdego urzędnika z powoływaniem się na koran.

Łączy się z tymi kwestiami jak najściślej problem stosunku państwa do społeczeństwa. Tylko rzymskie było oparte na społeczeństwie, w tamtych zaś wytwarzało się antropolatryczne pojęcie głowy państwa. A jakżeż to zastanawiające, że w sam raz tamte cywilizacje są poligamiczne (całkowicie lub połowicznie) i utknęły w ustroju rodowym. Rzymianie zaś przeprowadzili emancypację rodziny i jednożeństwo, a państwowość oparli na organizacjach społecznych.

Zaszedł wyjątek w cywilizacji arabskiej, a mianowicie w Hiszpanii w kulturze maurytańskiej dopuszczono swobodnego rozwoju społeczeństwa i doprowadzono istotnie do tego, iż państwo było oparte na społeczeństwie; ale też nastąpił tam rozłam cywilizacyjny i państwowy, gdyż nastąpiła niewspółmierność w kategoriach bytu.

Dualizm prawny odziedziczyła cywilizacja łacińska po starożytnej rzymskiej. Hodował to dalej Kościół.

Tymczasem upadło imperium rzymskie, ponieważ rozgościły się w nim na dobre wpływy orjentalne, burząc współmierność kategorii bytu, niosąc wiele niewspółmiernego materiału, i rozsadzając cywilizację rzymską mechaniczną mieszaniną Wschodu i Zachodu. Między innymi naleciałościami Wschodu zjawił się w Rzymie i monizm prawny, druzgocąc rzymskie prawo publiczne.

Nigdy pojęcia rzymskie nie wszczepiły się w umysły greckie, toteż Bizancjum nie było bynajmniej ciągiem dalszym Rzymu. Nastąpił tam szalony przerost prawa publicznego, połączony z antropolatrią monarszą. Był to Rzym z doby pretoriańskiej pań-

stwowości, z grubą domieszką pierwiastków azjatyckich, o ile chodziło o pojęcie władzy naczelnej. Jak społeczeństwo istniało w Bizancjum o tyle tylko, o ile cesarz (tj. biurokracja) zezwolił, tak też prawo prywatne było wciąż osłabiane i podważane przez prawo państwowe, czyli nazywając rzecz po imieniu, znów przez biurokrację. Jak społeczeństwo mogło było organizować się tam tylko pod kontrolą (niezycziwą) państwa, o ile państwo zezwoliło, przepisując zarazem formy i zakres tej organizacji, jak społeczeństwo albo wykonywało zlecenia władz państwowych (tj. zachcianki biurokracji i jej spekulacje finansowe), albo też dana organizacja była uważana za antypaństwową i przez urzędy zgniecioną, podobnież w konsekwencji takich stosunków prawo prywatne kurczyło się według widzimisię urzędów i kasowano bez namysłu wszelkie wynikające z prawa prywatnego roszczenia i burzono wszelkie stosunki prawne, jeśli coś z nich stawało przeciw interesom biurokracji. W zasadzie był tam dualizm prawny, ale tak wypaczony, iż zbliżał się z każdym pokoleniem coraz bardziej do faktycznego monizmu. A ten monizm bizantyński, niedopowiedziany, był rodzaju wręcz przeciwnego, niż monizm turański, bo tu publiczne prawo pochłaniało, a prywatne było pochłanianie.

Dualizm prawa, ta rękojmia postępu na wyższe szczeble cywilizacyjne, istniał tedy w starożytności tylko w cywilizacji rzymskiej, w chrześcijaństwie tylko w łacińskiej. Ale na tym jeszcze nie koniec czynników wywołujących różniczkowanie cywilizacji. Pozostaje jeszcze jeden, mianowicie czynnik najwyższego rzędu, uznany również tylko przez cywilizację łacińską.

Czynnik ten jest darem cywilizacyjnym Kościoła. Powiedziano już powyżej, jako katolicyzm nie narzuca nigdzie swojej cywilizacji łacińskiej, że wszędzie uznaje cywilizacje rodzime. Ale jakaż różnica między buddyzmem, islamem a katolicyzmem! Tamte przystosowują się do cywilizacji, a Kościół przystosowuje cywilizacje do siebie. Nie burzy ich, lecz wbija się w nie klinem czterech postulatów etycznych, od których nie odstępuje nigdzie. A te są: małżeństwo monogamiczne dożywotnie, dążność do zniesienia niewolnictwa, zniesienie msty i wreszcie niezawisłość Ko-

ścioła od władzy świeckiej. Te cztery postulaty wywierać muszą oczywiście olbrzymi wpływ na każdą cywilizację.

Czwarty z nich stanowi konsekwentne następstwo uznawania supremacji sił duchowych nad fizycznymi. Jest to problem godzien ducha doskonalącego się, problem przydający człowiekowi godności ludzkiej. Nie znają go cywilizacje wschodnie; ni chińska, tak wąła w abstraktach wyższego rzędu, ni bramińska, gdzie religia ogranicza się do formalistycznego oddawania czci bogom, którzy nie występują z żadnymi wymaganiami etycznymi poza prymitywami trójpawa; ni turańska, nie tykająca żadnych w ogóle problemów. Bizantyńska zaś cywilizacja zna ten problem doskonale, ale rozwiązuje go w kierunku wręcz przeciwnym, niż katolicyzm i cywilizacja łacińska. W bizantynizmie Cerkiew podlega z zasady władzy świeckiej i poczuwa się do obowiązku, żeby na każde żądanie stać się instrumentum regni. Tam głosi się supremację sił fizycznych nad duchowymi. I oto zasadnicza różnica dwóch cywilizacji, a przenika ona całą siecią drobnych nawet stosunków i okoliczności życia powszedniego w każdy życia zakamarek. Czuć różnicę wszędzie, choć rzadko zna się genezę tego faktu, iż choć schyzma dogmatycznie jest nam najbliższym zrzeszeniem religijnym, a kalwinizm bardzo a bardzo dogmatycznie odległy, toć jednak cywilizacyjnie każdy z nas czuje się bliższym kalwina śląskiego czy wileńskiego, niż kacapa z Moskiewszczyzny.

Oto przegląd zasadniczych linii różniczkowania się cywilizacji; zasadniczych przyczyn, dlaczego nie należymy wszyscy do tej samej cywilizacji. Typy cywilizacji zależą od norm trójpawa, od stosunku do pięciu kategorii bytu, od stosunku prawa prywatnego a publicznego (tudzież społeczeństwa a państwa), od poddawania życia publicznego etyce lub od zwałniania go od etyki, wreszcie od tego, któremu rodzajowi sił przyznaje się supremację, siłom materii czy siłom ducha. Na tym rusztowaniu osadzone są cywilizacje.

Ograniczałem się w wykładzie do cywilizacji najwybitniejszych, największych, niemal nie wykraczając poza ich obręb, przy czym nałożyłem sobie drugie jeszcze ograniczenie, iż poprze-

stawałem niemal wyłącznie na cytowaniu cywilizacji obecnie istniejących. Były tego przyczyny i metodyczne i techniczne, lecz nadto także jedna natury „praktycznej”, do czego się przynaję. Odgadnąć ją łatwo, jeśli się zważy, że aż cztery z tych cywilizacji, mianowicie: turańska, bizantyńska, żydowska i łacińska—mają nie tylko siedzibę na obszarach państwa polskiego, ale mieszczą się pośród narodu polskiego.