

Mieczysław Albert Krapiec OP

Państwo jako rozumny ład dobra

i

Państwo tworem naturalnym

„Skoro widzimy — pisze na samym początku swej *Polityki* Arystoteles — że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym co im się dobrem wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie wspólnoty dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza z wszystkich, która ma najważniejsze z wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa”. Opisując następnie sposoby tworzenia się coraz większych wspólnot i dochodząc do opisu największej, autarkicznej wspólnoty pisze: „Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty (tj. rodziny i gminy). Jest bowiem celem, do którego one zmierzają. Natura zaś jest właśnie osiągnięciem celu... Okazuje się z tego, że państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem albo nadludzką istotą... Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie, więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową... mowa służy do określenia tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest właściwością

człowieka odróżniająca go od innych stworzeń żyjących, że ON JEDYNY MA ZDOLNOŚĆ ROZRÓZNIANIA DOBRA I ZŁA, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa".

Celowo przytoczyłem obszerny — klasyczny — *passus* przemyśleń Arystotelesa na temat człowieka i państwa, bo współczesność już o tych sprawach zdaje się nie wiedzieć. Człowiek bowiem jest ze swej natury „bytem społecznym”, co znaczy, że: a) rodzi się w podstawowej komórce życia społecznego, jaką jest rodzina złożona z mężczyzny i niewiasty; b) znaczy także i to, że człowiek nie może się rozwinąć — jako człowiek — a więc intelektualnie, moralnie, twórczo, bez społeczności, której formę pełną stanowi państwo. Ono jedynie może — we współczesnych warunkach — zapewnić bezpieczne możliwości rozwojowe. Bezpieczeństwo w życiu człowieka, jako obywatela w państwie, jest sprawą doniosłą w każdym typie życia państwowego. Chodzi jednak o to, w jakim typie cywilizacji może się dokonać najmniej konfliktowy — w oparciu o jakie czynniki! — rozwój ludzkiej osoby, przy równoczesnym zabezpieczeniu tego co zwykło się nazywać „bezpieczeństwem obywatelskim”?

Rozumienie zaś bezpieczeństwa w państwie, które nieustannie się organizuje w wyborach, może się dokonać poprzez zreflektowaną i uzasadnioną teorię staikтуры państwa, przez rozumienie natury prawa, sądów, policji i więziennictwa. Teoria ta akcentuje wagę dobra jako celu będącego motywem w osobowych działaniach człowieka tak indywidualnie, jak i społecznie.

Od czasów Kartezjusza funkcja przyczyny celowej została sprowadzona do przyczynowania sprawczego, wskutek czego samo „przyczynowanie” zostało zredukowane — w sposób uproszczony, wadliwy i szkodliwy — do oddziaływania siły „popychającej” (jako *vis a tergo*) lub „pociągającej” (*vis a fronte*). Tymczasem przy czy nowanie w życiu ludzkim i ludzkich — osobowych, świadomych i dobrowolnych — działaniach ukazuje się jako dominujące w funkcjonowaniu celu, jako motywacja każdego działania przez dobro. To konkretne dobro jest realnym motywem, dla którego działanie ludzkie raczej występuje, niż nie występuje. Stąd dobro konkretne (nie ma dobra abstrakcyjnego!), jako motyw

zaistnienia działania i jego determinacji, jest przez to samo celem ludzkiego działania w różnych strukturach i polach osobowego życia. Stąd funkcja celu decyduje tak o strukturach, jak i o działaniu państwa, prawa, sądów, policji i więziennictwa.

Zwróćmy na tę sprawę naszą baczniejszą uwagę.

2

Struktura państwa i jego zadania w kulturze zachodnioeuropejskiej budzą zainteresowanie od czasów greckiego antyku — Peryklesa, Platona i Arystotelesa — i w obecnym okresie historii nie uległy dewaluacji. Szczególnie jednak doniosłe przemyślenie Arystotelesa stały się kanwą rozważań i przemyśleń dla późniejszych — średniowiecznych, renesansowych i nowożytnych tudzież współczesnych myślicieli. W miarę adekwatną odpowiedź na pytanie o bezpieczne państwo uzyskamy, gdy uwzględnimy różne czynniki — przyczyny konstytuujące państwo, a więc: cel, elementy składowe (czynniki tzw. „przyczyny materialnej”), formalną strukturę państwa oraz czynniki sprawcze.

Od czasów Platona i Arystotelesa państwo jest pojmowane jako naturalny społeczny twór dla dobra człowieka i jego szczęścia przez praktykowanie ludzkich cnót pojętych jako usprawnienia ludzkich działań rozumnych i wolnych. Państwo jako zbiór indywidualnie istniejących ludzi nie może mieć innego przeznaczenia aniżeli dobro tych jednostek. Owo dobro, rozumiane jako szczęście człowieka, stanowi cel istnienia państwa. I cel ten, jako motyw ludzkiego działania, decyduje o tym, że państwo jest tworem naturalnym, takim jak rodziną naród, a nie tworem sztucznym, powstałym wskutek jakiejś mitycznej „umowy społecznej”. Albowiem człowiek jako społeczna jednostka nie może żyć i rozwijać się bez naturalnych społeczności, które warunkują jego osobowy rozwój — tak intelektualny, jak i moralny, rozwój twórczy i religijny, spinający w jedno ludzką racjonalną decyzyjność.

Jeśli bowiem dla podjęcia decyzji jakiegokolwiek ludzkiego działania jest konieczny motyw — dobro stanowiące cel, to dobro ostateczne (stojące u podstaw ludzkich decyzji) posiada charakter religijny.

Różnorodne zatem ludzkie działania są niewątpliwie uwarunkowane takim motywem — dobrem stanowiącym cel, który jest zdolny wytrącić z obojętności dynamizm ludzkiego działania. A zespół ludzkich działań realizuje się w naturalnych społecznościach, jakimi są rodzina, naród i państwo. Ono jest więc naturalnym tworem, wypływającym z konieczności aktualizowania — urzeczywistniania ludzkich potencjalności, które mogą dokonać się jedynie w naturalnych, a nie sztucznych twórcach społecznych. Jeśli zatem dla realnie istniejącego człowieka, dla jego dobra, rodzina i państwo są władne urzeczywistniać naturalne ludzkie działania, to czynnikiem zasadniczym, tworzącym te naturalne społeczności, jest dobro — cel ludzkich działań poznawczych, wolitywnych, twórczych, a więc działań specyficznie osobowych.

Wynikające z konieczności realizowania ludzkich działań państwo — samo w sobie — stanowi swoisty system prawny, analogiczny w funkcjonowaniu do systemu nerwowego żywego organizmu. Prawo bowiem organizuje tzw. „życie państwa”, a więc stoi u podstaw organizowania się społecznego we wszelkich wymiarach życia państwowego: administracyjnych, obronnych, gospodarczych, sądowniczych, kształcenia i leczenia. Tak rozumiane państwo, jako społeczny system prawny, jest ze swej natury pluralistyczne i w strukturach, i w sposobach działania. Pluralizm ten wyraża się w istnieniu rozmaitych organizacji politycznych, kulturowych, gospodarczych, militarnych itp.

Wśród czynników składowych, stanowiących jakby przyczynę materialną państwa, zwraca się powszechnie uwagę na występującą stale w każdym państwie jego władzę rządzącą określoną ludnością na jakimś terytorium, stanowiącą społeczność państwową. Wszystkie trzy czynniki, a więc władza, ludność, terytorium, podlegają historycznym przemianom, także w aspekcie jego władzy, która ewoluje od monarchii przez arystokrację — oligarchię — do demokracji. Również terytorium zmienia się często w wyniku wojen i układów. Podobnie zmianom tym podlega społeczeństwo, które może przechodzić od jednego państwa do drugiego w wyniku dobrowolnych lub narzuconych układów. W obrębie tych bytowych składników państwa staje się możliwe realizowanie celu państwa jakim jest dobro wspólne.

Przyczynę sprawczą (czynniki sprawcze) państwa upatruje się jako złożone, rodowo-plemienne różne formy ugody (formalne lub domniemane). Wszystkie czynniki sprawcze ostatecznie są przyporządkowane celowi państwa, jakim jest dobro jego obywateli i bezpieczeństwo ich życiowych działań. Jeśli bowiem nie ma tego przyporządkowania, lub jeśli nie ma rozpoznania tego celu, to łatwo powstają bunt i rewolucje przeciwko państwowej władzy.

Zatem rozumienie państwa w świetle jego tzw. „czterech przyczyn” dobitnie podkreśla istotny cel państwa, którym jest dobro jego obywateli. Tak rozumiany cel państwa stanowi jego istotny, konstruktywny czynnik, realizujący się w organizacji (struktura formalna) prawnej, w jego składnikach materialnych i sprawczych.

3

Państwo istniejące dla dobra człowieka umożliwia realizację tego dobra przez swój racjonalny system prawny, podstawą obowiązywalności którego jest właśnie dobro człowieka. Podobnie jak państwo istnieje dla dobra człowieka, tak też i prawo jest dla dobra człowieka. Sponuje to zasadę, którą w dziedzinie systemu prawnego Rzymianie wyrażali słowami: *ordo boni ac recti* — prawo jest dziełem rozumu dla dobra człowieka; w tradycji prawnej ta norma prawna została zdefiniowana przez św. Tomasza z Akwinu jako: *Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* — „Rozrządzenie rozumu przez tego, kto ma pieczę nad społeczeństwem, dla wspólnego dobra promulgowane”. Jedynym wspólnym dla wszystkich dobrem jest rozwój sił osobowych człowieka, a więc ludzkiego poznania, ludzkiej moralności i ludzkiej twórczości. Im bardziej poszczególny człowiek będzie poznawczo rozwinięty, im będzie lepszy w swym postępowaniu, im bardziej będzie twórczy — wtedy wszyscy i każdy z osobna na tym skorzystają. I temu właśnie rozwojowi człowieka służy państwo, zwłaszcza przez formowanie racjonalnych ustaw, dla dobra wspólnego. Ustawy prawne nie mogą być sprzeczne z dobrem człowieka, gdyż wówczas stanowią zaporę w rozwoju człowieka, a przez to samo są tylko pseudoprawne. Nie dla-

tego bowiem są prawem, że są stanowione przez odpowiednią reprezentację czy władzę, ale dlatego, że są stanowione dla dobra człowieka. W przeciwnym wypadku są jedynie manifestacją prawnego woluntaryzmu, wedle przekonania, że *quod phneipi placet legis habet vigorem*, a to oznajmia, że prawo ma na celu dobro samej władzy, ale nie dobro ludzi. Oczywiście, tak rozumiane prawo — jako racjonalne realizowanie dobra — wywodzi się z rozumienia prawa naturalnego, po łacinie *ius*, będącego „interpersonalną relacją nacechowaną powinnościami czynienia dobra, ze względu na dobro człowieka”. Jedynie dobro człowieka wzięte w ochronę prawną może stanowić podstawę poczucia bezpieczeństwa obywateli.

4

Dopelnieniem państwa dobra wspólnego i racjonalnego prawa są sądy, władze policyjnej ochrony oraz więziennictwo. One to muszą współgrać w swym działaniu ze strukturą właściwą państwu i prawu.

Sądy są przede wszystkim związane z charakterem prawa. Dlatego tak ważną sprawą jest tworzeniem prawa dobrego, którego podstawą obowiązywalności jest dobro człowieka. Dobro człowieka jako podstawa obowiązywalności prawa nigdy nie może być do końca ujednoznacznione, albowiem dobro jest zawsze konkretne i ostatecznie człowiek musi sam odczytać, czy to jest dobro prawdziwe i jak ono ma być realizowane. Tak rozumiane prawo, umożliwiające realizowanie dobra człowieka, musi być autonomicznie odczytane przez sądy i sędziego, który w swoim orzekaniu musi interpretować dobro prawa w konkretnej sytuacji. Sądy i sędziowie nie są sterowani jednoznacznie przez prawo, są bowiem ludźmi odczytującymi i rozeznającymi dobro prawa. Ich wykształcenie prawnicze i zarazem posłannictwo społeczne, chroniące dobro człowieka, wskazane przez prawo, dają im dużą autonomię w interpretacji prawa i orzekalnictwie sądowym. Wszystko to jest podporządkowane dobru człowieka, które sądy muszą chronić i realizować. Jeśli każdy człowiek jest władny odczytać charakter dobra, to sędzia w szczególny sposób jest powołany do rozeznania i ochrony dobra wskazanego przez prawo. Stąd rodzi się daleko posu-

nięta autonomia sądu, bez której to autonomii nie jest możliwe, lub jest utrudnione, realizowanie dobra człowieka, ukazanego przez prawo.

5

W tym samym kierunku chronienia dobra człowieka — wedle postanowienia prawa — dokonuje się ochronna służba policji. Jej posłannictwem jest ochrona wedle prawa dobra obywateli. Stąd rola prawa w dziedzinie zapewnienia bezpieczeństwa przez policję jest czymś podstawowym. Dlatego policjant musi być, przez swe wykształcenie i wychowanie, szczególnie uczulony na realizowanie dobra i uniemożliwianie dokonywania zła wobec obywateli, a nie tylko w odniesieniu do władzy państwowej (jak to było zwyczajem i nakazem w systemie komunistycznym). Uczulenie na ludzkie dobro, widziane w świetle prawa, stanowi podstawę bezpieczeństwa obywateli w państwie dobra wspólnego.

6

Wreszcie więziennictwo, jako miejsce wyrównania krzywdy i ludzkiego wynagrodzenia za popełnione zło, dopełnia bezpieczeństwa życia społecznego obywateli. Więzienie bowiem ma swe negatywne i pozytywne cele.

Celem negatywnym jest uchronienie obywateli przed złym postępowaniem przestępcy, który jako przestępca musi być odizolowany od społeczeństwa, aby mu dalej nie szkodzić. Jest to samoobrona społeczna. Zarazem więzienie musi mieć na celu wynagrodzenie za popełnione zło, które przejawia się i w pracy pełnionej przez więźnia dla społecznego dobra, i zarazem dla dobra samego więźnia. Praca bowiem pozwala na poprawę człowieka, gdyż jest ona ludzkim, racjonalnym i szlachetnym działaniem. Uszlachetniony przez pracę więzień może pomóc sobie sam i przysposobić się do resocjalizacji. Oczywiście, cele więzienia muszą być wspomagane przez pracę duszpasterską i kulturalną, by pomóc odnaleźć więźniowi jego człowieczeństwo.

Uogólniając wszystko to, co było powiedziane, należy zauważyć, że bezpieczeństwo człowieka-obywatela w bezpiecznym państwie

staje się jedynie możliwe przez społeczne realizowanie dobra człowieka. Owo dobro człowieka, zwane także „dobrem wspólnym”, jest jedynym, nieantagonistycznym dobrem, które społeczeństwo może realizować i które dotyczy każdego człowieka. Albowiem „wspólnym dobrem” jest umożliwienie — przez państwo i systemy życia społeczno-państwowego — realnego rozwoju sił intelektualno-poznawczych, sił moralnego działania oraz sił twórczych. Im bardziej szczególnie człowiek będzie mądrzejszy, lepszy, bardziej twórczy, tym lepiej będzie całemu społeczeństwu i wszystkim jego członkom. A realizowanie „wspólnego dobra” jest organizowaniem różnych form życia społecznego w realizowaniu ludzkiego celu życia.

Obecność celu jako motywu wszelkich osobowych działań bywa zapomniana we współczesnej kulturze. A przecież to cel decyduje o pozostałych czynnikach ludzkiego życia, które są po ludzku organizowane przez pełnienie celu jako realnego dobra, będącego pierwszym i jedynym motywem każdego ludzkiego, świadomego i wolnego działania. To właśnie dobro, rozumiane jako cel, stało się w cywilizacji łacińskiej, personalistycznej, czynnikiem charakteryzującym tę cywilizację, rozumianą — jak to ustalił nasz wielki myśliciel Feliks Koneczny — jako system (metodę) życia społecznego. W tej bowiem cywilizacji jawią się charakteryzujące ją czynniki: 1. prawda; 2. dobro; 3. zdrowie; 4. majątność; i 5. piękno, rozumiane jako racjonalna proporcja, w różnych okresach życia i historii, pomiędzy dojrzanymi w życiu społecznym czynnikami osobowego działania człowieka. Dobro rzeczywiste prawdziwe (nie urojone), stanowiące motyw, czyli cel osobowego działania, jest podstawą rozsądnego ładu personalistycznej cywilizacji łacińskiej, w której nasz polski naród ukształtował się i przetrwał zwycięsko dotychczasowe zagrożenia. Oczywiście, musimy mieć świadomość, że Prawda i Dobro najwyższe są Bogiem, ku któremu prowadzi wiara odsłaniająca ostateczne perspektywy życia osobowego człowieka i łacińskiej cywilizacji.

Piotr Jaroszyński

Kultura i cywilizacja

Od Cycerona do Konecznego

Choć oba słowa — „kultura” i „cywilizacja” — wskazują na genezę łacińską, to tylko słowo „kultura” jest słowem oryginalnym, natomiast słowo „cywilizacja” jest XVIII-wiecznym neologizmem. Jako łacińskie słowo „kultura”, wraz z wieloma innymi słowami pochodzącymi z języków antycznych, zostało zasymilowane przez większość języków europejskich. Nie oznacza to jednak, że sens się nie zmieniał. Z kolei słowo „cywilizacja” daleko odbiegło od sensu swego łacińskiego rdzenia.

1

Kultura

Cultura oznacza uprawę, pochodzi od słowa *colo. -ere* — uprawiać. Pierwotny sens jest związany z uprawą roli, a więc rzymska kultura, to dzisiejsza agri-kultura. Dopiero Cyceon w *Rozmowach Tuskulańskich* wprowadza nowe, analogiczne rozumienie słowa *cultura* polemizując z poglądem Akcjusza, który pisał, że „Dobre nasiona, nawet zasiane w gorszą rolę, / Wschodzą same własną mocą”. Na to Cyceon odpowiada: *Nam ut agri non omnes frugiferi sunt, qui coluntur [...] sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus: ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosopha est; haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat Us*

et, ut ita dicam, quae adulta fructos uberrimos ferant, Tusc. Disp 11,5. („I podobnie jak pole, posługując się tym samym porównaniem, chociaż żyzne, nie może być urodzajne bez uprawy, również i dusza bez nauki. Jedna rzecz bez drugiej jest więc bezsilna. Uprawą duszy zaś jest filozofia: ono wrywa z korzeniami wady i przygotowuje dusze do przyjęcia ziarna, powierza im je i, że tak powiem, zasiewa, aby dojrzawszy przyniosły jak najbardziej obfite owoce”). We fragmencie tym Ciceron zwraca uwagę, że aby wydać dobre owoce dusza musi być zarówno podatna jak i odpowiednio uprawiona, nie wystarczy ani podatność, ani sama uprawa. Podatność płynie z natury, natomiast uprawa pochodzi od człowieka i to jest właśnie kultura. Agrikulturze odpowiada *animicultura* — „uprawa duszy”. Ciceron dokładniej mówi, że funkcję uprawy-kultury pełni nauka (*doctrina*) i filozofia. Pogląd ten stanie się bardziej zrozumiały, jeśli przypomnimy, że dla stoików — do których należał również Ciceron — filozofia miała charakter nie teoretyczny (jak u Greków), ale praktyczny i główną dziedziną filozofii była nie metafizyka, ale etyka. Filozofia-etyka wyplenia wady i przysposabia do cnót, a więc wychowuje duszę do wydania dobrych owoców. I to jest kultura.

Gdybyśmy szukali wcześniejszego, greckiego odpowiednika łacińskiej „kultury”, to niewątpliwie najważniejszym słowem byłoby tu słowo *paideia*. Słowo to pochodzi od słowa *pais* — chłopiec, dziewczę, i oznacza wychowywanie chłopca lub dziewczęcia. Jak zwrócił na to uwagę Werner Jaeger, cała właściwa kultura grecka przeniknięta jest duchem *paidei*'-wychowania; choć w każdej społeczności mamy do czynienia z jakimś typem przekazywania tradycji i wychowywania, to właściwie dopiero Grecy, poczynając od Homera, w pełni odkryli, że dla rozwinięcia swoiście ludzkich sprawności i osiągnięcie doskonałości potrzebne jest odpowiednie wychowywanie. Grecka kultura była wychowywaniem człowieka dla urzeczywistnienia pewnego ideału. W. Jaeger zauważa: „Przełomową rolę, jaka Grekom przypadła w powszechnej historii wychowania, niełatwo ująć w krótkich słowach. [...] przedstawić kształtowanie się greckiego ideału człowieczeństwa, grecka *paideia*, jej właściwy charakter i jej histo-

ryczny rozwój. Nie jest ona jednak tylko zespołem oderwanych pojęć, jest samą historią greckiego narodu, konkretną rzeczywistością jego dziejowych losów. Ale ta realna historia byłaby już dawno tylko zapomnianą przeszłością, gdyby geniusz grecki nie uczynił z niej wiecznotrwałego ideału, dając wyraz najwyższego napięcia swej woli życia, z jaką stawiał czoło swemu przeznaczeniu. Na najwcześniejszych stopniach rozwoju brakło mu jeszcze stosownego pojęcia na wyrażenie tej woli. Ale im świadomiej szedł po swej drodze, tym jaśniej utrwał się w jego myśli zawsze w niej obecny cel, któremu podporządkowywał on siebie samego i całe swoje życie: celem tym było ukształtowanie doskonalszego człowieka. Idea wychowania zaczęła w oczach Greków wyrażać najpełniej sens wszelkich ludzkich wysiłków, stała się ostatecznym usprawiedliwieniem egzystencji zarówno społeczności ludzkiej, jak i jednostki. Tak na szczytach swej historycznej kariery Grecy rozumieli samych siebie¹. A zatem wychowanie człowieka ze względu na pewien ideał człowieczeństwa — oto uniwersalny sens greckiej *paidei*-kultury.

W języku greckim obok *paidei* pojawia się również słowo *trofe*, które pierwotnie oznacza karmienie i hodowlę bydła, a wtórnie karmienie i chowanie dzieci, natomiast w języku łacińskim występuje słowo *educatio*, które również dotyczyło żywienia i hodowli, ale także, etymologicznie, wyprowadzenia ze stanu niższego do stanu wyższego, czyli w przypadku dziecka wyprowadzenia do stanu doskonalszego, do stanu pełniejszego rozwoju.

Grecki i rzymski ideał kultury-wychowania został wprowadzie odziedziczony przez chrześcijaństwo, ale samo słowo *cultura* nie było jeszcze tak nośne. W średniowieczu obecny był raczej sens religijny związany z kultem (*cultura Christi*) i czcią jaka należna jest odpowiednio Bogu (*cultus latriae*), Matce Bożej (*cultus hyperduliae*) i świętym (*cultus duliae*)²

¹ W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, t. 1, s.20.

² *Słownik kościelny łacińsko-polski*, A. Jougan, 1948, s.154.

W XIII w. łacińskie słowo *cultura* ma już swój odpowiednik francuski (*colture*) i oznacza albo uprawę roli, albo kult religijny³. Jednak dopiero w wieku XVI, a zwłaszcza XVII słowo „*cultura*” coraz bardziej zadomawia się w językach europejskich, staje się słowem o wielu znaczeniach i wyakcentowaniach. Przyjrzyjmy się najważniejszym.

W drugiej połowie XVII wieku o kulturze mówi się nie tylko w odniesieniu do uprawy ziemi, drzew i roślin, nie tylko w odniesieniu do moralności, ale także umysłu, Nauk i Sztuk. Kultura jest uprawą różnych dziedzin kultury⁴.

Z początkiem wieku XVIII dodatkowo mówi się o kulturze obyczajów, zaś w rozkwicie wieku XVIII słowo „*kultura*” w innym niż rolnicze znaczeniu coraz bardziej zadomawia się w językach europejskich. O kulturze mówią też filozofowie: Turgot — kultura sztuk (*culture des arts*), d'Alembert — kultura piśmiennicza (*culture des lettres*), Rousseau — kultura nauk (*culture des sciences*), Condorcet — kultura umysłowa (*culture de l'esprit*).

Równocześnie pojawia się nowa myśl o kulturze jako tym, co pozwala ulepszyć poziom nie tylko pojedynczych osób, ale całych generacji. W takim sensie używa słowa Condorcet zaangażowany w oświatę publiczną czasów rewolucyjnej Francji: „Pogląd, że kultura może ulepszyć pokolenia, nie jest wcale urojony”. Przekonaniu ta-

³ P. Beneton, *Histoire de mots culture et civilisation*, Paris 1975, s. 23. Gros materiału historycznego obejmującego czasy nowożytne i współczesne zaczerpnąłem z tej właśnie pracy.

⁴ „Nous employons le verbe cultiver en la même manière, et nous disons également 'cultiver la terre, les arbres et les plantes', et 'cultiver l'esprit, cultiver les Arts et les Sciences'... On pourra donc sans scrupule se servir du mot *culture* en toutes manières.” L.-A. Allemand, 1690.

⁵ „Se dit figurément de l'esprit, de moeurs, des arts et des sciences, et signifie le soin qu'on de les augmenter et de les perfectionner” (*Dictionnaire universel*, t. I, La Haye, 1727).

⁶ „Il n'est pas aussi chimérique qu'il le paraît au premier coup d'oeil de croire que la culture peut améliorer les générations elles-mêmes...” (*Nature et objet de de l'instruction publique*, 1791).

kiemu towarzyszy optymistyczne założenie o nieustannym postępie ludzkości. Tenże Condorcet powiada: „Nieskończona doskonałość naszego gatunku jest ogólnym prawem natury”⁷. Ten postęp dokonuje się dzięki przekazywaniu kultury z pokolenia na pokolenie.

Kultura staje się oświatą, która w swym efekcie pozwala na osiągnięcie wyższego poziomu ludzkości — oto naczelne hasło Oświecenia, które powtarza wielu autorów⁸.

Po okresie Oświecenia, który szermował hasłami dla dobra ludzkości, przychodzi wiek XIX, w którym wśród już oświeconych ujawniają się liczne konflikty na tle narodowościowym. O pierwszeństwo walczą głównie Francuzi, Niemcy i Anglicy. Okazją do tego stały się wojny napoleońskie. Pojawia się pogląd, że naród germański ma do spełnienia specjalną misję, gdyż jego kultura zajmuje pierwsze miejsce. Kultura narodowa zajmuje teraz miejsce kultury ogólnoludzkiej, szczególną rolę odegrał tu Fichte w swych *Mowach do Narodu niemieckiego*. Kultura staje się nośnikiem idei pangermańskich, osadzonych w najgłębszym wnętrzu życia narodu niemieckiego.

W połowie wieku XIX ponownie odżywają hasła ogólnoludzkie. Renan w roku 1948 pisze: „Celem ludzkości a tym samym celem polityki jest realizacja jak najwyższej kultury, czyli najdoskonalszej religii, nauki, filozofii, sztuki, moralności, jednym słowem osiągnięcie na różne sposoby ideału, który jest w naturze człowieka. Tej wyższej kultury ludzkości...”⁹ A zatem celem polityki jest realizacja najwyższej z możliwych kultur ludzkich.

⁷ „Le perfectionnement indéfini de notre espèce est... une loi générale de la nature”, *ibid.*

⁸ „Ce mot *culture* désigne comme on le voit dans cette pensée et la suivante, *l'état d'un esprit cultivé* par l'instruction”, np. Vauvenargues, *Réflexions et maximes*, 1797.

⁹ „La fin de l'humanité et par conséquent le but que doit se proposer la politique, c'est de réaliser *la plus haut culture humaine possible*, c'est-à-dire la plus parfaite religion, par la science, la philosophie, l'art, la morale, en un mot par toutes les façons d'atteindre l'idéal qui sont dans la nature de l'homme. Cette *haute culture de l'humanité...*”, *Histoire de mots...*, dz.cyt., s.60.

Takie ustawienie problemu otwiera pytanie o typ edukacji, który umożliwi dojście do tak wysokiej kultury. W drugiej połowie XIX w. toczą się więc spory o miejsce kształcenia klasycznego (w oparciu o grekę i łacinę). Zwraca się uwagę na formacyjną rolę kultury klasycznej, a nie tylko specjalistyczno-erudycyjną. Kultura ogólna, jaką daje kultura klasyczna, jest podstawą dla dalszego rozwoju. Jest natomiast ciekawe, że w ruchach robotniczych i socjalistycznych z połowy XIX w. zagadnienie miejsca kultury w życiu społeczeństwa jest nieobecne¹⁰.

Do końca XIX w. ciągle obowiązuje przekonanie o jednej ludzkości, tyle że zróżnicowanej: jedne narody reprezentują wyższy poziom kultury, inne niższy (ale ciągle tej samej). Wszystkie ludy włączone są w tę samą dynamikę historii i rozwoju, a jeśli któreś narody są na wyższym stopniu, to muszą ulepszać te, co są niżej. To stanowi teoretyczne uzasadnienie dla eurocentrycznego kolonializmu. W ten sposób słowo „kultura” wciągnięte zostało w orbitę ideologiczno-Imperialistyczną .

Z początkiem XX wieku obserwujemy ponowne starcie kultur narodowych: kultury niemieckiej z kulturą francuską. Szczególną rolę w wywyższaniu kultury francuskiej kosztem niemieckiej odegrał F. Nietzsche, który też stał się bardzo popularny we Francji. W *Ecce Homo* Nietzsche mówi: „Wierzę tylko w kulturę francuską, a to co jest poza nią, jest nieporozumieniem” (1888). A Jules de Gaultier twierdził, że żaden umysł nie okazał większego podziwu dla kultury francuskiej niż Nietzsche”, zaś Jacques Bainville pisał: „Nietzsche jest świadkiem prymatu politycznego i intelektualnego, którego nigdy nie posiadaliśmy w Niemczech. Krytyka kultury niemieckiej stanowi istotną część jego dzieła. Tam znaleźć można usprawiedliwienie dla wyższości nacjonalizmu francuskiego.” Termin „kultura” funkcjonuje więc w sensie narodowym i jest wyrazem walki o prymat w Europie¹².

¹⁰ Ibid., s.64.

¹¹ Ibid. s.68.

¹² Ibid, s.75-78.

Raz zawłaszczany jest przez Francuzów, innym razem staje się on nosicielem treści pangermańskich. W Manifestie adresowanym do Świata Kulturalnego („*Kulturweltu*”) czytamy m.in.: Nie jest prawdą, że walka skierowana przeciwko naszemu militaryzmowi, nie jest skierowana przeciwko naszej kulturze. Bez naszego militaryzmu, nasza kultura byłaby już unicestwiona od dawna. Militaryzm powstał dla obrony naszej kultury...” List ten powstał w roku 1914 i podpisany został przez takich intelektualistów jak G.Hautmann, M. Liebermann, W.Ostwald, W. Roentgen, S. Wagner, Bohring, Haeckel, Hildebrand. W Berlinie powstała Liga Kultury (*Kulturbund*). W 1914 roku Tomasz Mann broni kultury jako narzędzia pangermańskiego pisząc, że jest to duchowa organizacja świata, która nie wyklucza krwiożerczej dzikości; kultura jest sublimacją demoniczności, poza moralnością, rozumem i nauką¹³.

W okresie międzywojennym hrabia Keyserling głosi nowy humanizm, inspirowany wartościami orientalnymi. Oswald Spengler wysunął bardzo nośną tezę, że kultura jest upodobniona do żywego organizmu, który przeżywa swoje dzieciństwo, młodość, dojrzałość i starość. Uzdrowienie dla Niemiec przyplynie tylko przez powrót do wartości autentycznie pruskich (*Untergang des Abendlandes*, 1920).

W ideologii nazistowskiej kultura jest własnością narodu ze względu na dziedziczność rasową¹⁴.

Z końcem wieku XIX słowo „kultura” pojawia się w publikacjach z zakresu antropologii (amerykańskiej), np. u Frantza Boasa (1888, 1896), a potem u jego uczniów: R. Lowie, C. Wissler, E. Sapir, A. L. Kroeber. W *Encyklopedii nauk społecznych* (1930), słowo to jako przymiotnik pojawia się w wielu związkach: ciągi kulturowe, kompleksy kulturowe, typy kulturowe, centra kulturowe, wzory kulturowe, migracje kulturowe, zbieżności kulturowe, dyfuzje kulturowe¹⁵. Ale dopiero w latach 20 zaczęto zastanawiać się nad sensem słowa.

¹³ (Neue Rundschau, nov. 1914).

¹⁴ Ibid., s. 89.

¹⁵ Ibid., 116.

Edward Sapir głosi, że kultura jest systemem zachowań o podłożu nieświadomym, a także kultura jest systemem komunikacji. To był początek szkoły antropologii psychologicznej lub psychokulturowej: Margaret Mead, Ruth Benedict. Ten ostatni mówi o wzorcach kulturowych i o charakterze psychologicznym fenomenów kulturowych. Każda kultura posiada swoją „konfigurację kulturową”. B. Malinowski uważał, że kultura jest to społeczne dziedzictwo¹⁶.

Od antropologii słowo przeszło do socjologii i psychologii.

Na tle badań etnograficznych i kulturoznawczych pojawia się tendencja do uznania wielu niewspółmiernych kultur (*contra* Oświecenie), oraz do nieoceniającego podejścia [*contra* Starożytność i Zachód).

Wśród XX-wiecznych poglądów na temat kultury warto wymienić kilka bardziej znaczących.

Kultura jest: globalną funkcją życia osobowego (E. Mounier), kreacją przez nas samych naszej ludzkości, czyli kultura jest autokreacją (J. Lacroix), kultura to całość poznań nabytych, które pozwalają umysłowi rozwijanie swego zmysłu krytycznego, smaku, osądu (Słownik Micro Roberta), kultura to całość wiedzy z zakresu literatury, historii, filozofii, nauki, sztuki i wszystkiego, co formuje elitę społeczną narodu (Słownik Akademii Hrancuskiej), kultura to ciągle ewoluująca świadomość, jaką człowiek ma o sobie i o świecie, w którym pracuje i walczy (J. P. Sartre), kultura to sposób wzbogacania i uszlachetniania człowieka (H. Massis), kultura jest tym, co geniusz ludzki dodaje do natury, aby ją zmodyfikować, wzbogacić i pomnożyć owoce (Słownik Akademii Francuskiej), kultura to całość wartości duchowych, wytworów ducha, które patronują społeczności ludzkiej (Grand Larousse), pojęcie kultury zawiera sens normatywny i jest synonimem humanizmu; nie mówi się o kulturze barbarzyńskiej, np. antropofagów (J. Didier), kultura to wyraz narodu, jego preferencji, zakazów, modeli (F. Fanon), kultura jako system wspólnego kodu umożliwia przypisywanie i wyrażanie tego samego znaczenia tym

¹⁶ Ibid., s.118.

samym słowem, zachowaniom, dziełom (P. Bourdieu), kultura jest całością obejmującą poznanie, wiarę, sztukę, moralność, prawo, zwyczaje i wszystkie zdolności człowieka jako członka społeczności (E. Tylor), — system symboliczny, w którym należy wymienić język, reguły matrymonialne, stosunki ekonomiczne, sztuka, nauka, religia; język jest warunkiem kultury (C. Levi-Strauss), kultura jest intelektualizacją natury (M. A. Krąpiec).

2

Cywilizacja

Rdzeń słowa „cywilizacja” jest łaciński (*civis, civilis*), ale jako takie słowo to w łacinie nie występowało. Pochodzi z XVIII w. jako jeden z wielu neologizmów wówczas tworzonych (*civilisation*). Słowo pojawia się po raz pierwszy u markiza de Mirabeau w *L'ami des hommes ou traité de la population*, w którym autor pisze, że religia jest pierwszą sprężyną cywilizacji.

Civis — to obywatel rzymski, *civilis* — obywatelski, państwowy, cywilizowany to taki, który umie być odpowiedzialnym obywatelem państwa. Natomiast sens słowa *cywilizacja* kształtuje się pod wpływem dziełka Erazma z Rotterdamu *De civilitate morum puerilium*, czyli sztuka formowania młodego człowieka (1530). Cywilizowany to posiadający cnoty społecznego współżycia, jak ogląda, uprzejmość, słodycz, delikatność, etc.

Pojawia się przeciwstawienie stanu dzikiego stanowi cywilizowanemu, jak etapu początkowego etapowi końcowemu. Gdy J.J. Rousseau przeciwstawiał dobrego dzikusa — człowiekowi cywilizowanemu, to w Oświeceniu panuje pogląd, iż rozwój cywilizacyjny jest procesem immanentnym rozwoju ludzkości, z wykluczeniem spekulacji teologicznych. Misja niesienia cywilizacji na krańce Ziemi to nowa „Ewangelia Rozumu”. Cywilizowanie dzikich leży u podłoża kolonializmu. Ludzkość włączona jest w proces jednej cywilizacji, w której spełnić się ma depozyt człowieczeństwa (immanentyzm).

W pierwszej połowie XIX w. uznaje się wielość cywilizacji, są różne cywilizacje, np. francuska, angielska, europejska (pluralizm cywilizacyjny).

Cywilizacja oznacza ulepszanie, jest związana z postępem i doskonaleniem.

Pojawia się też połączenie cywilizacji z rewolucją, stąd V. Hugo powie: „Paryż jest stolicą cywilizacji, bo jest stolicą rewolucji”.

Ideologia cywilizacji oparta była na następującym schemacie: a) marsz cywilizacyjny; b) ideał — szczęśliwa ludzkość, doskonały człowiek, c) narzędziem — Rozum i Nauka (postęp nauki). Natomiast kolonializm oparty był na doktrynie propagującej jedną cywilizację, w której lud będący na wyższym etapie ulepsza lud niższy. Najwyżej cywilizacyjnie stoi Zachód.

Walki między ówczesnymi potęgami imperialnymi takimi jak Francja, Niemcy czy Anglia posiadała ten podtekst sporu o prymat w cywilizowaniu podbijanych ludów.

Nasz Adam Mickiewicz bardzo przytomnie w *Księgach Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego* charakteryzował zmiany, jakim ulegało słowo „cywilizacja”:

„ Wyraz cywilizacja znaczył obywatelstwo, od słowa łacińskiego civis, obywatel. Obywatelem zaś nazywano człowieka, który poświęcał się za Ojczyznę swą, jak Scevola i Kurcjusz, i Decjusz, a poświęcenie się takie nazywano obywatelstwem. Była to cnota pogańska, mniej doskonała niżeli cnota chrześcijańska, która każe poświęcać się nie tylko za Ojczyznę swą, ale za wszystkich ludzi; wszakże była cnotą.

Ale potem, w bałwochwalczym pomieszaniu języków, nazwano cywilizacją modne i wykwintne ubiory, smaczną kuchnię, wygodne karczmy, piękne teatra i szerokie drogi.

Toć nie tylko chrześcijanin, ale poganin rzymski, gdyby powstał z grobu i obaczył ludzi, których teraz nazywają cywilizowanymi, tedy

obruszyłyby się gniewem i zapytałby, jakim prawem nazywają siebie tytułem, który pochodzi od słowa civis, obywatel" (182-196).

W XIX wieku Niemcy przejmują od Francuzów słowo „kultura”, które wskazuje na umysł oświecony, dobrze ułożony, w uporządkowanym społeczeństwie. Niemieckie słowo „Kultur” obejmuje postęp materialny, moralny i intelektualny (Herder, Kant, Schiller, Goethe). Natomiast to samo u Francuzów zaczyna obejmować słowo *civilisation*¹⁷.

Na tym tle spór Niemców z Francuzami to spór między „Kultur” i „Civilisation”, z tym że u Niemców jest jeszcze słowo „Bildung”, najwęższe, które oznacza takie wewnętrzne wychowanie i ułożenie człowieka.

Pojawia się łączenie cywilizacji z postępem nauk matematycznych. Z tego tytułu postęp cywilizacji łączy się z postępem technologicznym (idea jeszcze oświeceniowa), a stąd cywilizacja posiada wymiar materialny, zaś kultura — duchowy.

Również w XIX wieku panuje ciągle pogląd, że różnica między Zachodem i Wschodem, to różnica cywilizacji (E. Barrault, 1835).

Wśród wielu stanowisk XX wieku warto jeszcze kilka wymienić. I tak O. Spengler, autor głośnej książki *Untergang des Abendlandes* (1920), uważał, że cywilizacja to schyłkowa i nietwórcza faza zamykająca rozwój wszelkich kultur.

Philp Bagby twierdził, że cywilizacja to większa i bardziej złożona kultura. Cywilizacja to Superkultura (np. zachodnioeuropejska), a subcywilizacja to kultura francuska¹⁸.

Arnold J. Toynbee w zbiorze esejów pisał: „Mówiąc o cywilizacji mam na myśli najmniejszą jednostkę badań historycznych, do jakiej

¹⁷Ibid..s.37.

¹⁸ Ph. Bagby, *Historia i kultura*, s. 234.

dociera się próbując zrozumieć historię własnego kraju" . Cywilizację więc to podlegające opracowaniu pole historyczne.

3

Koneczny o cywilizacji i kulturze

Koneczny podchodzi do cywilizacji z punktu widzenia sposobu organizowania się ludzi w różnego rodzaju społeczności. Najmniejszą społecznością cywilizacyjną jest ród, następnie plemię, lud, naród aż do cywilizacji²⁰. Z punktu widzenia istoty cywilizacji trwałość, zasięg, doniosłość dziejowa jakiejś społeczności nie ma znaczenia²¹. A ponieważ w różnoraki sposób mogą się układać stosunki między ludźmi, stąd też płynie wielość cywilizacji.

Ta definicja cywilizacji jako „metody ustroju życia zbiorowego”²² zawiera w swej genezie sens słowa łacińskiego *civis*, *civilis*, a więc pojęcie obywatelstwa, które jest pojęciem *stricto* społecznym. Niemniej jednak Konecznego pojęcie cywilizacji jest znacznie szersze, ponieważ obejmuje wszelkie stosunki społeczne, a nie tylko obywatelskie, byle były zorganizowane wedle jakiejś określonej metody. Równocześnie określenie takie daje możliwość analogicznej aplikacji do różnych zrzeszeń, mniejszych i większych, historycznie mniej lub bardziej doniosłych. Określenie takie nie jest eurocentryczne, a więc me wyklucza innych cywilizacji pozaeuropejskich jako cywilizacji odrębnych. Nie jest to również określenie wartościujące, a więc takie,

Arnold J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Warszawa 1991, s. 152.

²⁰ F. Koneczny, *Różne typy cywilizacji*, w: „Kultura i Cywilizacja”, Lublin 1936, s.125; por. *Prawa dziejowe*, dz.cyt, s.37.

²¹ „Nie ma zrzeszenia bez cywilizacji, lecz może ta cywilizacja być pozbawiona znaczenia historycznego i obejmować zrzeszenia nieliczne. Ilość cywilizacji jest nieograniczona. Wiele z nich ginie, nie zdolawszy się nie rozrosnąć, ni wykształcić. Do wiadomości uczonych dochodzi zaledwie część cywilizacji. Ileż ich zginęło, nie pozostawiwszy po sobie śladów!”, *Prawa dziejowe*, Londyn 1982, t.1, s.34-36.

²² *Prawa...dz.cyt.*, s.35.

które z góry preferowałoby jeden typ cywilizacji, w imię którego można byłoby np. dokonywać podbojów kolonialnych (Oświecenie). Jest to określenia na tyle szerokie, że pozwala objąć wielkie zrzeszenia społeczne, ponadnarodowe i ponadreligijne, a które zachowują istotne cechy wspólne.

Koneczny, jak wiadomo, wyróżnia 18 wielkich cywilizacji, z których 15 powstało w czasach antycznych, natomiast 3 w średniowieczu. Do antycznych należą: chińska, egipska, bramińska, żydowska, irańska, babilońska, syryjska, tybetańska, turańska, fenicka (punicka), numidyjska, spartańska, attycka, hellenistyczna, rzymska, natomiast w średniowieczu powstały cywilizacje: bizantyńska, łacińska, arabska³³. Sam Koneczny szczegółowo opracował cywilizację

Liczba cywilizacji uznawanych za wielkie jest płynna. Arnold J. Toynbee mówi o 19 cywilizacjach, z których dziś istnieje tylko 5 (chrześcijaństwo zachodnie, prawosławne, islam, hinduizm, chińska) (*Cywilizacja w czasie próby*, s.107). Podział cywilizacji: egipska, andyjska, helleńska, zachodnia, japońska, rosyjska, minojska, hetycka, sinicka, dalekowschodnia, sumerska, babilonicka, indyjska. Hindu, majańska, jukatecka, meksykańska, syriacka, irańska, arabska, ortodoksyjna (21) oraz „kosmos zachodniego średniowiecznego państwa”. Ponadto trzy cywilizacje „poronne”: chrześcijańska Dalekiego Wschodu, Chrześcijańska Dalekiego Zachodu, skandynawska. Pięć cywilizacji „zatrzymanych”: Eskimosi, Polinezyjczycy, nomadowie, Osmanie, Spartanie (za Babgym, który zarzuca Toynbee'emu bezład, s.250n). Philip Bagby z kolei mówi o 8 wielkich (pierwszego stopnia) cywilizacjach: egipska, babilońska, chińska, indyjska, klasyczna, peruwiańska, środkowoamerykańska i zachodnioeuropejska (*Kultura i historia*, s.234); są też cywilizacje II stopnia, na obszarze wpływów egipsko-babilońskich: hetycka, mitannejka, syrofenicka, egejska (kreteńskomykańska), a na wschód od Babilonu — cywilizacja doliny Indusu. Na obszarze między Indiami i Chinami: birmańska, cejlońska, syjamska, khmerska, kambodżańska, malajo-indonezyjska, annamicka, tybetańska. Nepalska zależna od indyjskiej, a koreańska i japońska — peryferyjna wobec chińskiej. Cywilizacja egipska i babilońska zdominowane zostały przez cywilizację klasyczną która zasymilowała cywilizację etruską iberyjską i celtycką. W I tysiącleciu cywilizacje bliskowschodnie oddziaływały na państwa germańskie Europy Zachodniej, a w naszym tysiącleciu od-

bizantyjską i żydowską, na pozostałe, szczególnie zaś na łacińską zabrakło mu już czasu²⁴.

Pojęcie cywilizacji, jakim operuje Koneczny, można porównać do pojęcia rodzaju w przyrodzie. Faktycznie istnieją tylko poszczególne zwierzęta w określonych gatunkach, sam rodzaj jest abstraktem. Istnieją więc zwierzęta (rodzaj) jako lwy, wilki, zające (gatunki). Koneczny uważa, że tym, na co dzielą się cywilizacje, są kultury²⁵. W ramach jednej cywilizacji istnieć może wiele kultur, np. w ramach cywilizacji łacińskiej jest kultura polska, francuska, włoska. Nie ma natomiast jakiejś ponadcywilizacji w postaci ludzkości²⁶.

Kultura jako odmiana cywilizacji jest również (tak jak sama cywilizacja) pojęciem socjologicznym, ponieważ dotyczy sposobu organizowania się różnych typów społeczności. Ale w takim razie Konecznego pojęcie kultury odbiega od rozumienia klasycznego, w którym podstawowym odniesieniem był człowiek jako z natury niewykończony i spotencjalizowany (natura), a który dzięki odpowiednim zabiegom (kultura) dochodzi do pełni natury. Oczywiście, nie ma człowieka w jakimś stanie przedspołecznym czy pozaspołecznym, niemniej jednak podstawowym podmiotem kultury nie jest społeczeństwo, lecz konkretny człowiek. Przed socjologią kultury musi być filozofia kultury. Dlatego wszelkie określenia kultury jako faktu społecznego muszą

działywać na cywilizację rosyjską i indomuzułmańską. W ostatnich dwustu latach cywilizacje I i II rzędu stały się peryferyjne wobec cywilizacji zachodnioeuropejskiej (niekompletna lista, s.240n).

²⁴ Badania te zaowocowały dwutomową *Cywilizacją żydowską* (Londyn 1974) i trzynomową *Cywilizacją bizantyjską* (Londyn 1973). Charakterystykę cywilizacji łacińskiej można zrekonstruować na podstawie takich dzieł jak: *Prawa dziejowe czy Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*.

²⁵ „W rzeczywistości fizycznej istnieją tedy właściwie tylko kultury; one tylko są rzeczywistością realną w życiu [...]. Kultury istnieją namacalnie, a cywilizacja jest pojęciem z systematyki, abstraktem łączącym kultury współmierne”, *Prawa dziejowe*, dz.cyt, s.36.

²⁶ „Czy istnieje coś ponadcywilizowanego, coś, co je wszystkie mogło łączyć w „ludzkości”? Stanowczo nic takiego nie istnieje”, *ibid.*

być wtórne wobec kultury, której podmiotem jest człowiek. Czy w takim razie Koneczny aspektu tego nie dostrzegał? Wydaje się, że moment ten jest obecny, ale w sposób nie do końca zadowalający. Pojawia się przy ustalaniu zasad, na których opierają się różne formy społecznego zrzeszania się.

Nasz autor wprowadza pojęcie *quincunxa*, czyli „układu pięciu punktów” (tak jak w kostce do gry)²⁷. Skąd je czerpie? Wydawałoby się, że tu jest właściwa okazja do wkroczenia z filozofią człowieka. Tymczasem Koneczny odwołuje się do... katechizmu. Oczywiście, sam katechizm pełni doniosłą rolę kształcącą, niemniej jednak przy szczegółowych analizach trzeba sięgnąć po lepsze źródło, tym bardziej że i sam katechizm nie jest dziełem źródłowym. Koneczny pisze: „Najogólniejszym i najwszechstronniejszym zgeneralizowaniem jest podział katechizmowy, 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 wspaniałą pomost od zewnątrz na wewnątrz. Istnieje tedy pięć kategorii bytu ludzkiego. Jest to *quincunx* 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 nawet więcej; należą tu każdy fakt i każdy pogląd”²⁸.

Kwestia złożenia człowieka z duszy i z ciała jest niewątpliwie katechizmowa, ale wcześniej jest to kwestia *stricte* filozoficzna. Wiadomo, że na

²⁷ Zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. M.Plezia, Warszawa 1974, t.IV, s.430.

²⁸ *Różne typy...*, art. cyt., s.122-123.

ten temat były różne poglądy: czym są te zasady i w jakiej pozostają do siebie relacji. Inaczej problem ten ujmował Platon, inaczej Arystoteles, a inaczej jeszcze św. Tomasz z Akwinu; dla Platona ciało i dusza były odrębnymi substancjami, dla Arystotelesa dusza i ciało miały się to siebie jak akt do możliwości, przy czym status indywidualnej ludzkiej duszy nie był do końca określony, dla Tomasza natomiast dusza ludzka była niematerialnym podmiotem, któremu w pierwszym rzędzie przysługuje istnienie. Powiedzenie więc, że człowiek składa się z duszy i z ciała jest zbyt ogólnikowe i niedoprecyzowane. Takim jest też, niestety, sam *quincunx*. Albowiem prawda, dobro i piękno należą do tzw. pojęć transcendentalnych, wybitnie analogicznych. W związku z czym ani dobro nie ogranicza się tylko do moralności i do strony duchowej, bo obejmuje wszelki byt na ile może być przedmiotem analogicznie pojętej miłości, ani też prawda nie jest tylko własnością poznania, bo jest pierwotnie własnością bytu, ani też piękno nie musi być wspólne ciału i duszy, bo jest piękno cielesne i piękno czyste duchowe. Wydaje się, że Koneczny posiadając dobre intuicje zadowolił się jednak zbyt uproszczonym schematem katechizmowym obejmującym z jednej strony podział człowieka na duszę i ciało, z drugiej podział dóbr na wewnętrzne i zewnętrzne, choć zdrowie zaliczane było do dóbr wewnętrznych, cielesnych, a dobrobyt do dóbr zewnętrznych materialnych. Przesadny w związku z tym był optymizm, że *quincunx* obejmuje wszelkie przejawy życia ludzkiego.

Jeżeli bowiem w klasycznej koncepcji kultury wyróżniamy jako jej dziedziny: *theoria*, *praxis*, *poiesis*, *religio*, to do *theoria* odnieść można prawdę, do *praxis* moralność, ale już nie jest wyeksponowana dziedzina twórczości jak twórczości (*poiesis*), a także religii jako skierowanej ku Bogu (Bóg to nie tylko prawda nadprzyrodzona, bo również dobro i piękno, a jeśli piękno ma być wspólne duszy i ciału, to nie odnosi się do Boga).

Quincunx Konecznego nie jest więc dopracowany, jest nazbyt powierzchowny. Ale ponieważ cała teoria cywilizacji i kultury mimo wszystko jest bardzo interesująca w warstwie historycznej i socjologicznej, to z pewnością rozwijając myśl Konecznego należałoby podjąć próbę

osadzenia jego koncepcji cywilizacji i kultury właśnie w klasycznej koncepcji kultury. W grę wchodzi tu koncepcja człowieka jako osoby, pojęcie kultury jako intelektualizacji natury (M. A. Krąpiec) lub jako racjonalnego dopełnienia braków natury²⁹; trzeba też wziąć pod uwagę tzw. transcendentalia osobowe oraz 4 sfery życia osobowego. Próba taka niewątpliwie zostanie podjęta i z pewnością umocni koncepcję koniecznego.

²⁹4 to właśnie jest pierwszym i zasadniczym aktem kulturowym decydującym o „kulturowości” kultury. Intelektualizacja zastanej rzeczywistości, przyswojenie jej sobie w ludzki sposób, ubogaca człowieka o zinterioryzowane treści, co pozwala mu operować treściami poznawczymi i w następstwie „wyjść z siebie” w aktach działania i twórczości. Ale bez aktu pierwszego, bez poznania nie jest możliwe żadne osobowe „zareagowanie” kulturowe.” M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 15-16.

Andrzej Maryniarczyk SDB

Logos i ethos filozofii

Zanim zostały wyodrębnione różnorodne nauki, zanim zaczęto odróżniać praktykę od teorii, filozofię od teologii — człowiek na swój własny użytek próbował „bywać filozofem”. Opowiada o tym legendarny Pitagoras (VI-V w. przed Ch), który pewnego razu odwiedził władcę Fliuntu na Peloponezie — Leona. Władca ów oczarowany jego wiedzą i wymową zapytał go, na jakiej nauce swą mądrość opiera? — Pitagoras odpowiedział, że na żadnej z tych, jakie są powszechnie znane, a jest po prostu FILOZOFEM. Zdumiony, tą nową nazwą, Leon prosi Pitagorasa o wyjaśnienie, kim jest FILOZOF i czym różni się od innych ludzi. W odpowiedzi Pitagoras przywołuje przed oczy władcy pewną alegorię.

„Życie ludzi — wyjaśniał Pitagoras — przypomina ów zjazd, który się odbywa z największą okazałością podczas uroczystych igrzysk w Grecji. Albowiem podobnie jak jedni ubiegają się tam o sławę i zaszczytny wieniec, innych sprowadza chęć zarobku i zysku na kupnie lub sprzedaży, a są też tacy i to chyba najszlachetniejsi, którzy nie szukają ani poklasku ani zysku, lecz przybyli po to, żeby zobaczyć i pilnie się przypatrzeć co i w jaki sposób się tam odbywa. Tak samo i my przyszedliśmy do tego życia i świata jak gdyby z jakiegoś miasta na jakiś uroczysty zjazd, jedni by służyć sławie, inni pieniędzom, a zdarzają się i tacy, co za nic mając to wszystko, gorliwie dociekają to czym rzeczy były i są (istotę rzeczy): tych to nazywa się miłośnikami mądrości, to jest FILOZOFAMI.

I tak, jak tam najbardziej szlachetnie jest, tylko przyglądać się, niczego z tych rzeczy dla siebie nie zyskując, podobnie i w życiu oglądanie i poznawanie (theoria) istoty rzeczy znacznie przewyższa wszelkie inne zainteresowania".

Do myśli tej nawiąże później Arystoteles, który przypomni, że celem filozofii nie jest jakaś materialna korzyść czy określona użyteczność, lecz jest nim samo poznanie (oglądanie) prawdy dla niej samej — *theoria*.

W ten sposób narodził się wśród starożytnych myślicieli ETHOS FILOZOFA jako wiecznego poszukiwacza prawdy oraz LOGOS FILOZOFII jako **czystej** nauki (*theoria*), której jedynym celem jest **oglądanie** prawdy. I choć — jak czytamy na początku pierwszej księgi *Metafizyki* — „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania" — to jednak nie wszystkich będziemy nazywali filozofami, lecz tylko tych, którzy starają się osiąść wiedzę o pierwszych przyczynach wszechrzeczy. Ta zaś nauka góruje nad innymi, która bada pierwsze przyczyny wszechrzeczy i dlatego będzie nazywana FILOZOFIĄ PIERWSZĄ (*prote filosofia*) — czyli METAFIZYKĄ.

Metafizyka jest więc poznaniem pierwszych i ostatecznych przyczyn, których **ślady** odnajduje intelekt w istniejących rzeczach danych nam w doświadczeniu. Metafizyka, będąc wiedzą o pierwszych przyczynach wszechrzeczy, jest też wiedzą najbardziej **czcigodną** a człowiek poszukując jej staje się FILOZOFEM.

1

Logos filozofii realistycznej

Różne stawiano cele filozofii i różne też wyznaczano jej przedmioty badań. Był czas gdy traktowano ją jako naukę o rzeczach pozaziemskich, a także łączono ją z abstrakcyjną wiedzą i bezużyteczną spekulacją. Raz ogłaszano ją królową nauk, kiedy indziej wykreślano z rejestru nauk.

M. T. Cycero, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, w: *Pisma filozoficzne*, t.3, Warszawa 1961, s. 687.

Filozofia od samego początku pojmowana była jako umiłowanie prawdy, co przejawiało się w jej nieustannym poszukiwaniu. Odkrywanie prawdy miało być głównym celem filozofa. Na samym jednak początku narodzin filozofii pojawił się problem, gdzie znajduje się owa prawda i w jaki sposób można do niej dotrzeć. Parmenides wraz z Platonem oderwali ją od świata rzeczy materialnych i umieścili poza nim (w świecie idei). Jako drogę dotarcia do niej wskazali filozofię, która zrywa z badaniem świata rzeczy zmiennych a podnosi „duszę-umysł” do oglądania w **sobie** rzeczy wiecznych i niezmiennych. Sama filozofia jest przede wszystkim przypomnianiem (*anamneza*) prawdy, którą dusza ma w sobie, którą przysłania świat *rzeczy* zmiennych. Stąd filozof oglądając prawdę „oczami duszy” przyczynia się do swego samowyzwolenia i zbawienia. Oderwanie prawdy od świata bytów materialnych uczyniło z prawdy idealny przedmiot kontemplacji, a filozofię potraktowano jako soteriologię, czyli drogę zbawiania duszy. W ten też sposób zostaje jakby u źródeł narodzin filozofii zagubiony jej właściwy logos — „poznawanie prawdy bytów”. Filozofia w miejsce służby prawdzie przejmuje posługę zbawiania duszy. Zbawczą rolę filozofii i nauki przejmować będą różne systemy gnostyczne od starożytności, poprzez średniowiecze aż do czasów współczesnych.

Należy jednak zauważyć, że wraz z narodzinami logosu gnostycznej filozofii Parmenidesa i Platona pojawia się w starożytności logos mądrościowej filozofii Arystotelesa. Logos filozofii Arystotelesa wyraża się w tym, że jest ona nakierowana na poszukiwanie prawdy dla niej samej. Prawda ta zawarta jest w rzeczach. Rozum uczy się jej w procesie poznawania świata osób i rzeczy. Drogą do odczytania tej prawdy jest arystotelesowska **metafizyka**. Z tej to przyczyny termin „metafizyka” został użyty przez Andronikosa z Rodos (I w. przed. Ch.) na określenie filozofii Arystotelesa, którą spośród innych filozofii wyróżnia **realizm**. Filozofia ta bowiem zajmuje się poznawaniem świata danego nam w doświadczeniu zmysłowym i prowadzi do jego rozumienia w świetle ostatecznych przyczyn jego istnienia i działania.

W ten sposób **metafizyka** stała się **synonimem** logosu filozofii.

a. Poznanie prawdy rzeczy

Wśród różnorodnych działalności ludzkich takich, jak teoretyczna (*theoria*), praktyczna (*praxis*) czy wytwórcza (*poiesis*), od starożytności wyróżniano tę pierwszą. Działalność bowiem teoretyczna, która wyrażała się w odkrywaniu prawdy dla niej samej, była wyrazem wolności człowieka:

„Spośród myśli te są wolne — pisał Arystoteles w Zachęcie do filozofii — które mogą być wybierane dla nich samych, natomiast te, które prowadzą do wiedzy dotyczącej czegoś innego, są podobne do niewolnic. To, co ma cel w sobie, przewyższa zawsze to, co służy jako środek do czegoś innego, a to, co jest wolne, przewyższa to, co nie jest wolne”.

Stąd wśród nauk wyróżniano te, które nie są podporządkowane jakimś celom praktycznym, lecz dążą do poznania prawdy dla niej samej. Do takich nauk należy właśnie metafizyka.

„Wie ma w tym nic dziwnego — wyjaśniał dalej Arystoteles — jeżeli mądrość filozoficzna nie okazuje się użyteczna i korzystna; nie nazywamy jej bowiem korzystną, lecz dobrą, a powinna być pożądana nie przez wzgląd na coś innego, lecz na nią samą”.

Poznanie metafizyczne będąc „oglądaniem przedmiotów” w świetle prawdy jest samo w sobie najbardziej cenne, gdyż rodzi „mądrość rozumu” (*tou nou he sofia*)² i prowadzi do „do doskonalenia człowieka, które jest jego szczęściem” (*ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo*) — jak powie Tomasz z Akwinu w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa³.

Poznanie prawdy bytu jest podstawą osobowego rozwoju człowieka. Człowiek bowiem będąc — jak pisał Arystoteles — „w pełni obda-

² Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, frg. 25.

³ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 44.

⁴ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 24.

⁵ S. Thome Aquinatis, *In XII libros metaphysicorum commentarium, proemium*.

rzony rozumem staje się podobny do Boga (...). Bo rozum jest w nas Bogiem, a życie śmiertelne odejmuje część samego Boga"⁶.

Metafizyka odgrywa więc niezbywalną rolę w procesie doskonalenia człowieka jako osoby. Uczy ona sztuki odkrywania prawdy świata osób i rzeczy poprzez poznanie ostatecznych przyczyn wszechrzeczy i wznosi umysł do poznania głównej przyczyny kierującej całym światem. Ten zaś rodzaj poznania — jak powie Arystoteles — Jest ściśle związany z filozoficzną mądrością i słusnie możemy twierdzić, że jest to mądrość we właściwym znaczeniu (...). Dlatego powinniśmy albo zajmować się filozofią, albo pożegnać się z życiem i odejść stąd, ponieważ wszystko poza tym jest bezsensowne i bezwartościowe (*flyaria kai leros*)"⁷.

Z tej to właśnie racji „nie powinniśmy stronić od filozofii, jeżeli ona jest, jak sądzimy, posiadaniem i uprawianiem mądrości, a mądrość jest najlepszym ze wszystkich dóbr; i jeżeli w pogoni za korzyścią materialną narażamy się na niebezpieczeństwo płynąc aż do Słupów Heraklesa, to tym bardziej nie powinniśmy lękać się trudu i kosztów w dążeniu do mądrości"⁸.

Obok jednak tego, najgłębszego celu badań metafizycznych, można wskazać także i inne.

b. Rozumienie świata osób i rzeczy

Od starożytności, na przełomie VI-V wieku przed Chr., metafizyka określana była jako filozofia pierwsza (*prote flososfd*). Oznaczało to, że traktowano ją jako autonomiczną drogę poznawania świata i człowieka.

Starożytni Grecy chcąc uwolnić się od mitologiczno-religijnych obrazów świata i człowieka zaczęli budować filozoficzny obraz świata. Na obraz ten składała się wiedza uzyskana w odpowiedzi na pytania: Czym jest to co rzeczywiście istnieje? Co jest *arche* wszechrzeczy? Jak i dlaczego powstają rzeczy? Kim jest człowiek?

⁶ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 28, 110.

⁷ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 27, 110.

⁸ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 53.

Księgi filozofów, które zaczęły się pojawiać (np. *Timajos*, *Metafizyka*, *Fizyka*) pełniły rolę „biblii filozoficznych” opisujących dzieje powstania świata i człowieka.

Z czasem coraz częściej zaczęto sobie uświadomić, że od rozumienia świata [*theoria*] osób i rzeczy zależy tak moralne postępowanie człowieka (*agibile*) jak i jego działalność naukowo wytwórcza (*factibile*). Innymi słowy, u podstaw moralności i nauki leży rozumienie świata i człowieka. Jeśli rozumienie to będzie błędne czy zgola fałszywe, błędne będą formułowane zasady postępowania i wytwarzania.

Jeśli na przykład współczesny twórca nauki i kultury: humanista czy przyrodnik, teolog czy fizyk, matematyk czy etyk, zapożyczy od przyrodników jońskich jednorodny (monistyczny) obraz świata, w którym wszystko (tak człowiek jak i inne rzeczy) ma tę samą naturę, to nic dziwnego, że całe bogactwo różnorodności świata osób i rzeczy, zostanie zredukowane do multiplikacji jednorodnych praelementów.

Jeśli natomiast zapożyczymy rozumienie świata i człowieka od Platona, zgodnie z którym świat rozdarty jest na świat dobra i zła, świat bytu i niebytu, to zgodnie z tym rozumieniem wszystko to co materialne i cielesne z „natury zasługuje na śmierć”. Takie rozumienie świata i człowieka przeniesione do nauki i sztuki, teologii i filozofii, etyki, fizyki czy matematyki — z konieczności pociągnie za sobą deformację ludzkiego postępowania i działania.

Widzimy więc, że z jednej strony nie możemy obejść się bez filozoficznego rozumienia świata i człowieka, z drugiej zaś strony zauważamy, że nie każda filozoficzna interpretacja dostarcza właściwego rozumienia rzeczywistości.

Głównym zatem zadaniem metafizyki jest wypracowanie takiej interpretacji rzeczywistości, która jest najbardziej zgodna z naturą rzeczy.

„Isto tylko filozof — jak powie Arystoteles — żyje ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak, jak dobry sternik

umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę i żyje według własnej woli ⁹.

2

Ethos filozofii realistycznej

Metafizyka realistyczna obok sobie właściwego celu, którym jest poznanie prawdy dla niej samej, a co prowadzi do rozumienia świata osób, zwierząt, roślin i rzeczy, zajmuje też odpowiednie miejsce wśród innych dyscyplin filozoficznych i naukowych. Ma wśród nich sobie właściwą pozycję, autorytet i poważanie (*ethos*). Stąd nazywana była filozofią pierwszą czy też królową nauk.

a. *Ancilla scientiae*

Wskazanie służebnej roli metafizyki w odniesieniu do innych dyscyplin naukowych, nie oznacza, że metafizyka nie jest dyscypliną autonomiczną pozbawioną autonomicznych celów poznawczych. Jej cel został określony powyżej jako *scire propter scire*. Metafizyka będąca filozofią pierwszą, a więc taką, która stanowi bazę dla wszelkich dyscyplin poznawczych, może być dla nich *ancilla scientiae*. Jest bowiem czymś oczywistym, że tak nauki przyrodnicze jak i humanistyczne, tak teologia jak i filozofia nie mogą obejść się bez metafizyki. Wystarczy tylko prześledzić starożytne, średniowieczne i współczesne dyscypliny przyrodnicze i humanistyczne, a odnajdziemy u ich podstaw różnorodne rozumienia świata i człowieka. Metafizyka, pojęta jako rozumienie świata osób i rzeczy, występuje w roli *ancilla scientiae* i dostarcza tak przyrodnikom jak i humanistom oraz teologom odpowiednich narzędzi do całościowej a zarazem rozumiejącej interpretacji odkrywanych przez poszczególne dyscypliny naukowe cząstkowych prawd o świecie i człowieku.

Zadaniem służebnym jest bez wątpienia dostarczenie przez metafizykę odpowiedniego języka, którym możemy opisać świat osób i rzeczy i naprowadzić na ich rozumienie. Składnikami tego języka są

⁹ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 50.

odpowiednie pojęcia, w ramach których formułuje się rozumienie Absolutu, osoby, duszy, substancji, natury, dobra, prawdy, piękna, racjonalności, działania, doznawania i szeregu innych problemów.

Potrzebę korzystania z bazy języka metafizyki realistycznej we współczesnej filozofii, nauce czy teologii unaocznia także fakt, że często obciążone wieloznacznością pojęcia, którymi posługuje się te dyscypliny prowadzą do deformacji obrazu świata i człowieka. Zdeformowany zaś obraz świata i człowieka pociąga za sobą dobór złych praw i zasad działania i w ostateczności obraca się przeciw samemu człowiekowi. Weźmy na przykład słowo *sacrum*, które zapożyczyła teologia i filozofia religii z fenomenologii. *Sacrum* oznacza bliżej nieokreśloną rzeczywistość. Mówiąc *sacrum* zamiast „Bóg” w sztuce, kulturze, religii czy teologii” dokonujemy deformacji obrazu rzeczywistości dzieląc ją na dobrą i złą (*sacrum* i *profanum*) w tym także deformacji obrazu Boga. *Sacrum* nie jest ani osobą, ani też konkretnym bytem. *Sacrum* to jakieś bliżej nieokreślone zjawisko. Wprowadzając tego rodzaju termin, za którym kryje się odpowiednie rozumienie rzeczywistości do filozofii, teologii czy kultury dokonujemy deformacji idei Boga jak i obrazu świata.

Innym przykładem może być słowo „embrion”, które przeniesione z języka biologii do etyki czy antropologii przysłania prawdę o poczętym człowieku redukując jego rozumienie do bliżej nieokreślonego związku organicznego. Słowo zaś „zabieg” czy „aborcja” zamiast słowa „zabicie” dopełnia dalszy etap przysłaniania prawdy o „zabijaniu nienarodzonego człowieka”.

Wyrażenia te jak i innego rodzaju, które weszły w antropologię, filozofię, etykę zaczynają żyć swym własnym życiem i pełnią funkcję „zasłaniania” prawdy o świecie osób i rzeczy. U podstaw zaś tych wyrażeń kryje się określony obraz świata i człowieka

Z perspektywy historii filozofii, teologii czy nauki możemy łatwo dostrzec, jak niekiedy zgubne skutki pociągnęło za sobą nieumiejętne i bezkrytyczne korzystanie z narzędzi nauk przyrodniczo-matematycznych w filozofii i teologii czy także na odwrót z filozoficznych i teologicznych w naukach przyrodniczych. Stąd nie bez znaczenia jest

z jakiej filozofii korzysta tak przyrodnik jak i humanista oraz teolog. A więc, jakim rozumieniem i jakim obrazem świata się posługuje kim dla niego jest człowiek, czym świat i czym poszczególne rzeczy.

Metafizyka klasyczna, która opiera się na metodzie metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, dostarcza tego typu narzędzi poznawczych tak dla przyrodnika, etyka, antropologa, filozofa czy teologa, które nie znoszą autonomii innych dyscyplin naukowych, lecz pozwalają im osiągnąć ostateczne rozumienie przedmiotu swych aspektywnych badań. W tym też metafizyka realistyczna upatruje swoją służebną funkcję dla współczesnej kultury i nauki.

b. *Ancilla libertatis*

Zniewolenie, któremu poddawany jest naukowiec może przychodzić z różnych stron. Często jego źródłem jest zapożyczenie fragmentów lub całych teorii naukowych czy metod poznawania, co może okazać się jednym z najgroźniejszych zniewoleń dla tego kto wkracza na drogę naukowego poznawania. Teorie te będąc określonymi konstruktami poznawczymi (hipotezami lub modelami) często ograniczają dostęp do prawdy rzeczy, podporządkowując ją danej teorii czy hipotezie. Tymczasem ani teorie ani hipotezy, ani metody w ostateczności nie weryfikują rzeczy lecz odwrotnie rzeczy weryfikują teorie. Teorie bowiem zmieniają się i powstają nowe a „żaba jak była tak dalej pozostaje żabą”, jak zwykł mawiać Heisenberg.

Chodzi więc o to, by każdy, kto wkracza na drogę rozumiejącego poznawania świata i człowieka, obojętnie czy rozpoczął od fizyki, matematyki, biologii, teologii czy sztuki, uświadomił sobie, że jedyną gwarancją zachowania wolności w poznaniu jest „słuchanie bardziej rzeczy i rozumu” niż teorii i hipotez. Nie ma bowiem takiej teorii, która by w jakimś fragmencie nie przylegała do rzeczywistości. Ale przecież sam fakt, że jakaś teoria gdzieś „przylega” nie rozstrzyga, że taka jest ostateczna prawda o rzeczywistości, i że taka jest rzeczywistość.

Podstawowym więc znakiem wolności w poznawaniu, jest nie tyle wolność do głoszenia jakichkolwiek teorii i stawiania jakichkolwiek hipotez, lecz przede wszystkim wolność w dotarciu do samej rzeczy. Z tej racji metafizyka proponuje poznanie, które jest przede wszystkim odpowiedzialne wobec osób i rzeczy i wyrażone w odpowiedniej teorii, a nie odwrotnie. Ponadto w badaniach metafizycznych dąży się do neutralnego ujęcia badanego przedmiotu, który wyraża się w tym, że przedmiot ten ujmowany jest w tym, jak on jest, a nie jaka jest jego teoria czy hipoteza. Stąd też w ramach poznania metafizycznego dla tak ujętych rzeczy, zjawisk, procesów czy zdarzeń szukamy przedmiotowych racji (przyczyn) ostatecznie tłumaczących ich istnienie i działanie. Rzecz, proces czy zdarzenie stają się więc w ramach poznania metafizycznego przedmiotem poznania a nie jakaś teoria, dla której poszukujemy przedmiotowego odniesienia.

By więc nauczyć się czytać prawdę o rzeczach, by nie być na nią ślepym, należy wybrać, odpowiednią do przedmiotu i celu badań metodę, korzystając przy tym ze skarbcza historii filozofii. Tą metodą jest metoda poznania metafizycznego, która wprowadza nas w poznanie odpowiedzialne wobec rzeczy i uczy — jak mawiał Arystoteles — odróżniać „byt od niebytu” i unikać wyjaśniania „bytu przez niebyt”, a więc uczy unikać absurdów w poznawaniu i wyjaśnianiu świata osób i rzeczy. „Wszystkim bowiem ludziom — jak pisał Arystoteles we wstępie do pierwszej księgi *Metafizyki* — wrodzone jest pragnienie poznania”. I wszyscy też z natury dążą do poznania prawdy. Nośnikiem zaś tej prawdy i jej źródłem jest świat osób i rzeczy, a człowiek jest tylko jej odkrywcą i sługą. W ten też sposób staje przed nami świat jako **księga**, z której możemy uczyć się prawdy o świecie osób i rzeczy. Ogólny zaś zwyczaj sprawił — jak pisał Tomasz w pierwszej księdze *Summy filozoficznej*, że:

„mędrcami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom, umieszcza Arystoteles także wprowadzanieładu. Jest zaś, rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z celu, do którego przyporządkowane jest to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą

rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu — celem bowiem każdej rzeczy jest jej dobro (...). Otóż celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i poruszyciel wszechświata jest intelektem (...). Ostateczny cel wszechświata musi więc być dobrem intelektu. Takim zaś dobrem jest prawda. Ostatecznym celem całego wszechświata musi więc być prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość¹⁰.

Z tej też racji prawda zapisana w świecie osób i rzeczy a odkrywana przez filozofa ma moc uczynić go rzeczywiście mądrym i wolnym w poznawaniu. W tym też wyraża się ostateczny cel poznania metafizycznego i spełnia **ethos** filozofa.

¹⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, tłum. Z. Włodek, I, c1, w: *kwartalnik filozoficzny*" 25(1997)1, s. 239-40.

Arkadiusz Robaczewski

Quincunx

jako odbicie klasycznej teorii osoby

Teoria osoby nie jest darzona łaską zainteresowania przez współczesnych myślicieli. Może mniej to dotyczy czasów całkiem nam współczesnych; jesteśmy przecież świadkami pewnego renesansu zainteresowania osobą¹. Ale wszystkie rozważania na temat osoby w jej klasycznym rozumieniu jakie miały miejsce jeszcze przed drugą wojną światową uznać należy za pionierskie.

Do takich rozważań należy niewątpliwie koncepcja człowieka, jaką przedstawił Feliks Koneczny. Mówienie o koncepcji jest może trochę „na wyrost”, bowiem Koneczny nie był ani filozofem, ani psychologiem i nie dał jakiegoś systematycznego wykładu antropologii. A jednak w swoich dziełach o cywilizacji zawarł dość spójne rozważania, które można śmiało wpisać w szereg najlepszych, nie tylko na gruncie polskim, teorii osoby. Jest ta teoria niejako *implicite* ukryta w jego rozważaniach o cywilizacji i prawie, które powszechnie dobrze są już znane. Koncepcji człowieka mniej poświęca się uwagi. A szkoda, ponieważ to właśnie jasny obraz koncepcji człowieka pozwala lepiej uświadomić, na czym polegają różnice między cywilizacjami.

Na osobowy charakter antropologii F. Konecznego wskazuje już choćby takie zdanie: „Z ciała i duszy składa się człowiek i wszystko,

Dość wspomnieć chociażby personalizm J. Maritaina (obok innych personalizmów myślicieli francuskich, jak choćby Mouniera, których jednak /wiązki / klasyczną teorią osoby są przynajmniej dyskusyjne), czy, na polskim gruncie. M. A. Krapca i K. Wojtyły.

cokolwiek jest ludzkiego i co z człowiekiem pozostaje w jakimkolwiek związku; wszystko to posiada formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwóch, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykołajenie całości"².

Te proste słowa skracają i w uproszczeniu podają zasadniczą myśl klasycznego personalizmu. W czym on się przejawia? Trzeba tu najpierw wymienić integralizm w wizji człowieka. Człowiek jest całością duchowo-cieleśną, jest to zasadniczy wyróżnik jego natury; jako jedność istnieje i jako jedność działa. Podkreślenia integralności bytu ludzkiego nie sposób przecenić, zwłaszcza, że w historii częste były wypadki burzenia tej jedności. Koneczny słusznie zauważa, że pojmowanie człowieka jako jedności lub też brak integralnej wizji człowieka, brak widzenia człowieka jako całości duchowo-cieleśnej jest tym, co różnicuje cywilizacje.

Jako kategorię ujaśniającą, na czym owa integralna wizja człowieka, o której mowa polega wprowadza Koneczny pojęcie *quincunxa*. *Quincunx*, to inaczej pięć dziedzin ludzkiego życia, do których stosunek wyznacza z jednej strony koncepcję człowieka, a z drugiej urządzenie życia zbiorowego czyli cywilizację.

Na *quincunx* składa się strona zewnętrzna i wewnętrzna. Strona wewnętrzna obejmuje pojęcia Dobra i Prawdy a zewnętrzna zdrowia i dobrobytu. Jednoczy te dwie strony pojęcie Piękna³. Między wymienionymi przez Konecznego kategoriami, które służą do oznaczenia dziedzin życia każdego człowieka zachodzi ścisła korelacja. Nie jest możliwe rozwijanie jednej tylko kategorii przy jednoczesnym zaniedbywaniu innych. Obok korelacji, czy koneksi między pięcioma dziedzinami tworzącymi *quincunx* daje się też zauważyć ich organizacja. „A gdzie organizacja, tam hierarchia” — powiada Koneczny . Oczywiście pierwszeństwo przynajmniej kategoriom duchowym⁴.

² F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 134.

³ Por. tamże, s. 134.

⁴ Por. tamże.

⁵ „Otóż hierarchia w tym naszym *quincunxie* dla chrześcijanina wprowadzić prosta, boć oczywiście pierwsze miejsce należy się moralności, a kategoriom

Cały *passus* dotyczący nachodzenia na siebie poszczególnych dziedzin *quincunxa* jest o tyle ciekawy, że właśnie to nachodzenie jest dowodem na jedność osoby ludzkiej i wszystkich jej działań. Zachwianie równowagi, harmonii, między tymi dziedzinami prowadzi do wypaczeń, które charakterystyczne są dla cywilizacji nie-personalistycznych⁶. Te stwierdzenia, na poły socjologiczne, pozwalają jednak na odtworzenie obrazu osoby, którego rozumienie legło u podstaw cywilizacji łacińskiej.

Jak można by w języku filozoficznym wyrazić koncepcję *quincunxa*? Czy nie jest to, wyrażona w innym języku, teoria osoby?

W tradycji filozoficznej, arystotelesowsko-tomistycznej, a więc tej, która jest integralną częścią cywilizacji łacińskiej, jedność struktury człowieka jako osoby jest szczególnie podkreślana. Zwłaszcza podkreślić należy właśnie jedność duchowo — cielesną, gdyż chyba w przekreśleniu tej jedności w zasadniczej mierze należy upatrywać przyczynę spychania cywilizacji łacińskiej, rugowania jej z życia osobistego i społecznego. Przejawia się to między innymi w przeciwstawianiu sobie nawzajem filozofii bytu i filozofii ducha, ontologii i metafizyki, czy też, w konsekwencji, rozdzielania antropologii od etyki. Można tu wskazywać na filozoficznych protagonistów takiego

duchowym w ogóle pierwszeństwo przed cielesnymi — ale w życiu wyjątkowo tylko trafia się taka wyłączność wyboru pomiędzy tem a tamtem, bo rzeczywistość łączy je w jedność bym ziemskiego.", tamże, s. 135. Rzecz postawiona przez Autora kontrowersyjnie; kontrowersja dotyczy mianowicie primatu Dobra (moralności) przed Prawdą. Sprawa wymaga osobnej dyskusji. W tym miejscu tylko zaznaczam kontrowersję.

"Spójrzmy na klaszory góry Athos! Mogą one służyć za świadectwo, jako człowiek nie może uprawiać samych tylko kategorii ducha, nie uwzględniając cielesnych. Na Athosie kapłani nigdy nie zajmowali się rolnictwem, górnictwem, budownictwem i podobnymi zajęciami mnichów zachodnio-europejskich. Na Athosie uprawia się tylko Prawdę nadprzyrodzoną i Dobro duszne. Co za karykatury porobiły się z tego i co za karykaturalne zakony rozeszły się stamtąd po całym prawosławiu. Podobnie filozofia chińska odrzuca roztrząsanie kategorii cielesnych i cóż widzimy? Oto niema kraju bardziej bezdusznego, jak Chiny.

stanu rzeczy (Jan Duns Szkot, Kartezjusz, Kant), można podkreślać wpływ, jaki wywarli oni na formowanie się obecnego stanu rzeczy. Będzie się on w dużej części pokrywał — co bardzo ciekawe — z wpływem obcych cywilizacji na filozoficzne myślenie. Genialna intuicja Konecznego, dotycząca różnic między kulturami, i to różnic, które sięgają bardzo głęboko, bo aż w koncepcję człowieka (obojętnie, uświadomioną czy też nie), znajduje tu swoje potwierdzenie.

Pogląd o jedności człowieka, tak charakterystyczny dla filozofii naszego kręgu kulturowego, dla filozofii klasycznej, wyrażony jest w kategorii osoby. Kategoria ta już w definicji wspomnianą jedność wyraża. Konsekwencje tej jedności są rozliczne; zwróćmy uwagę na te najlepiej widoczne i z pewnego punktu najbardziej interesujące — na konsekwencje etyczne.

Po pierwsze, jedność człowieka pozwala na wypracowywanie cnót. Bez cnót zaś, jak wiadomo, nie jest możliwe moralnie dobre działanie ludzkie. A to właśnie człowiek jako jedność osobowa może stać się podmiotem cnót. Cnoty naturalne (kardynalne) są sprawnościami mającymi zaprowadzić równowagę w złożonym bycie ludzkim, mają wnieść harmonię pomiędzy, jak powiedziałby Koneczny, pierwiastkiem materialnym a duchowym. Charakterystyczne jest, że żadna oprócz łacińskiej cywilizacja nie wypracowała teorii cnót. Było to niemożliwe ze względu na brak harmonii pomiędzy elementami *quincunxa*.

Bez cnót nie ma rozwoju moralności, a rozwój moralności musi obejmować całość życia — nie można praktykować cnoty hojności, ani sprawiedliwości współdzielczej nie dbając jednocześnie o swój rozwój materialny⁷. I na odwrót, rozwój materialny dla samego tylko

⁷ „Bezprzykładna zaiste jednostronność zawładnęła umysłami, skoro mogło się przyjąć, że przez walkę o byt rozumie się samą tylko walkę o dobrobyt! Wyłączność taką spotyka się atoli w rzeczywistości chyba tylko u ludzi zdegenerowanych. Walka o byt jest bowiem potrójna, trzykrotnie cięższa niż mniemają zwolennicy materyalizmu dziejowego, ale też trzykrotnie wyższa, godniejsza człowieka: ludzie normalni prowadzą walkę o byt moralne, umysłowy, tudzież materyalny, lecz nigdy o sam tylko materyalny. Cały pęd

rozwoju materialnego może stać się niebezpiecznym sybarytymem moralnym. Wypływa to ze wspomnianej już osobowej jedności człowieka. Jej zaprzeczenie powala moralnie nie tylko tego, komu tej jedności brak, ale też społeczeństwo, w którym osoba pozbawiona wewnętrznej jedności żyje.

Konecznego kategoria *quincunxa*, jako kategoria moralna, doskonale ilustruje, czym jest cel w etyce. Bo o ile uprawianie ducha samo w sobie nie jest niczym złym, tak jak niczym złym nie jest dbałość o dobrobyt materialny, to jednak absolutyzacja któregoś z tych elementów przynosi zazwyczaj groźne skutki, o których zresztą wcześniej była mowa. Trzeba pamiętać, że zarówno asceza, jak i dążenie do posiadania dóbr materialnych są tylko środkami do celu, a celem tym jest (z pewnej perspektywy) doskonałość osoby ludzkiej, która wymaga odpowiednich proporcji między dziedzinami ludzkiego życia. Rezultatem znalezienia i zastosowania odpowiednich proporcji jest człowiek piękny i dobry.

Rozważania Konecznego i wprowadzenie przez niego kategorii *quincunxa* ma kapitalne znaczenie dzisiaj, kiedy z jednej strony modne są i znajdują oddziaływanie w życiu społecznym religie (czy może raczej pseudoreligie) wschodu i różne postacie New Age z uporem odmieniające słowo „duch” przez wszystkie przypadki; a z drugiej strony niemniej oddziaływuje intensywny konsumpcjonizm, sprowadzający życie człowieka do poziomu zwierzęcia zdolnego w sposób wyrafinowany zaspokajać swe podstawowe potrzeby cielesne. Wszystko to dzieje się na obszarze kształtowania się i niegdysiejszej dominacji cywilizacji łacińskiej, która właśnie tym się charakteryzowała, że to realne dobro człowieka-osoby było celem wszystkich urządzeń społecznych, a sprawdzianem ich przydatności do realizacji tego dobra była kategoria *quincunxa*. Odejdźcie od tej kategorii, jako mieszczącej kryteria odróżniania dobra od zła wpro-

życia polega na tym, by się utrzymać na powierzchni, lub dojść w górę jako jednostka szanowaną uważana za godną przyjaźni ludzkiej, żeby rozwinąć jak najbardziej swój intelekt, tudzież zapewnić sobie chleb powszedni i wygody życia”, tamże, s. 157.

wadzą zamęt, powoduje, że działania człowieka wpadają w ślepe zaułki spirytualizmu lub materializmu. Wiodąca dotąd cywilizacja łacińska (personalistyczna) zepchnięta została ze sprawdzonych choć trudnych dróg, na których człowiek stawał się lepszym. Zamiast realnego dobra cel człowiekowi Starego Kontynentu wyznaczają abstrakty — nie wiadomo dokąd Europa zmierza.

Katarzyna Stępień

Dobro osoby celem prawa?

Na kanwie koncepcji prawa Feliksa Konecznego

Nader często stawiano sobie pytanie, czy do funkcji prawa należy wychowywanie. Podkreślano wielką wagę prawa jako umożliwiającego realizację społecznej natury człowieka. Twierdzono, iż jest kością życia społecznego organizującego swoistą „niszę”, w której człowiek rodzi się i wzrasta, w której, w końcu, realizować może swoje osobowe potencjalności, w dążeniu do pełni człowieczeństwa. Pytano zatem: czym jest prawo? Po co w ogóle jest? Jakie są skutki jego działania, kiedy obowiązuje i jak daleko sięgać może jego obowiązywalność? Dziś również pytania te czekają na odpowiedź. I są może bardziej niż kiedykolwiek wcześniej palące. Ale odpowiedź na nie, zwłaszcza w świetle współczesnych koncepcji człowieka i prawa, jest utrudniona. Dominujące pozytywistyczne koncepcje prawa wskazują, że prawem jest to, co pochodzi od woli ustawodawcy. Nie musi się on liczyć z rzeczywistym dobrem społeczeństwa, wystarczy, że legitymuje się większościowym wyborem. Tym samym prawo traci rzecz niezwykle istotną: swój związek z rozumem czytającym rzeczywistość. Zerwanie z rozumnością w tworzeniu prawa skutkuje pominięciem prawdy o człowieku i celu jego życia. Antropologiczne koncepcje, na gruncie których twierdzi się, że człowiek jest doskonałą, zamkniętą monadą, a zatem nie potrzebuje wychowania — uniemożliwiają faktyczny rozwój osoby ludzkiej. Po co rozwijać kogoś, kto jest doskonałym? Tymczasem najprostsze obserwacje ludzkiej natury owocują stwierdzeniem, że człowiek ani nie jest doskonały od samego

urodzenia, ani nie staje się nagle ukształtowany w momencie przekroczenia progu dojrzałości. Przez całe życie realizuje swą wewnętrzną inklinację, którą jest skłonność do rozwoju osobowego. Poznaje, pożąda wielu dóbr materialnych i duchowych, które go uzupełniają w byciu osobą — kształtuje swoje człowieczeństwo nieraz z wielkim wysiłkiem.

W klasycznej koncepcji wychowania podkreślano ową potencjalność człowieka jako obdarzonego zdolnością do poznawania dobra i wybierania go w działaniu. Za cel działania poczytywano zdobytą w trakcie tegoż działania doskonałość — nową zdolność, czy sprawność. Człowiek — jako że działanie ku dobru jest trudne — w swoim wysiłku wspomagany powinien być zespołem cnót sprawiedliwością, umiarkowaniem, męstwem, roztropnością oraz innymi pokrewnymi. Cnota jako stałe usprawnienie władz duchowych — rozumu (aby mógł odczytywać prawdę) i woli (aby skłaniała ku prawdziwemu dobru) — umożliwi trwałe działanie ku dobru, niezakłócone przez różnymi determinantami, czy to biologicznymi czy społecznymi.

Prawo ma również swe ważne miejsce w systemie „budowania” osoby. Formułując w sposób jednoznaczny system norm, powołując szereg instytucji prawnych wskazywać ma środki dla realizacji celu — dobra wspólnego, którym jest rozwój osobowy człowieka, a więc wzrost jego rozumności i wolności.

Tymczasem wydaje się, że współcześnie — w życiu publicznym i prywatnym — dominują zupełnie inne poglądy na prawo, bynajmniej nie przyznające prawu funkcji bycia narzędziem wychowywania człowieka do dobra. Dlaczego? Jaka jest geneza tych poglądów?

Pomoc dla poszukujących odpowiedzi stanowią mogą rozważania wybitnego polskiego historyka Feliksa Konecznego. Refleksje nad prawem stanowią ważny element jego oryginalnej koncepcji cywilizacji, a że zagadnienie cywilizacji warunkuje koncepcje prawa, należy w pierw poświęcić nieco uwagi samemu rozumieniu cywilizacji i wielorakim jej typom. Wedle Konecznego kształt prawa płynie z cywilizacji, zatem za nieporozumienia w dziedzinie prawa odpowiada metoda cywilizacyjna.

1

Feliks Koneczny definiuje cywilizację jako metodę życia zbiorowego, a więc sposób kształtowania się życia społecznego¹. W skład tak rozumianej cywilizacji wchodzi wszelkie przejawy życia jednostkowego i społecznego, jak sztuka, nauka, polityka, filozofia etc. Uporządkowanie owej różnorodności przejawów działalności ludzkiej daje wedle Konecznego tzw. *quincunx* ludzkiego bytowania². Są to cechy, właściwości bytu człowieczego, które pełnią zarazem funkcję kryterium wedle którego rozróżnia się cywilizacje. „Z ciała i duszy składa się człowiek, a wszystko, cokolwiek jest ludzkiego, musi posiadać formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwu, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykołajenie całości. Istnieje pięć kategorii bytu człowieczego. Na stronę wewnętrzną, duchową składają się pojęcia dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę cielesną, zewnętrzną, przypadają sprawy zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje pomost od zewnątrz do wewnątrz, pojęcie piękna, wspólne ciału i duszy. Jest *quincunx* człowieczy, obejmujący wszelkie przejawy bytu, wszelkie możliwości życia ludzkiego”³. Tych pięć kategorii wyczerpuje wedle Konecznego wszelkie objawy życia ludzkiego, czyli całą szeroko pojętą działalność człowieka.

W człowieku zatem jako bycie duchowo-cielesnym daje wyodrębnić się płaszczyzny: życia duchowego, gdzie dusza dysponuje władzami — rozumem i wolą, których przedmiotem właściwym jest prawda i dobro, życia cielesnego, którego zdrowie-trwanie umożliwione jest pewną porcją dobrobytu.

Owe płaszczyzny winny być rozwijane współmiernie i wedle jednej metody⁴, wówczas następuje rozwój życia osobowego. Jedynie cywilizacja łacińska — wedle Konecznego — daje warunki najlepszego rozwoju osobowego, czyli do owych kategorii *quincunxa* ma stosunek

¹ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1996 WAM, s. 154-161; tenże, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997 ANTYK, s. 320-340.

² F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Komorów 1997 ANTYK s. 25.

³ F. Koneczny, *O ład w historii*. Warszawa 1992, s. 12-13.

⁴ *O ład w historii*, s. 15.

(wpływ) właściwy umożliwiający harmonijny ich rozwój w człowieku. Właściwy ma zatem stosunek zarówno do dobra (moralności) jak i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej), zdrowia i dobrobytu co uwidacznia się w pięknie harmonijnie spajającym powyższe kategorie. Przy czym wedle Konecznego cywilizacja łacińska charakteryzuje się tym, że przyznaje kategorii dobra moralnego prymat nad pozostałymi kategoriami *quincunxa*⁵.

2

Rozwój życia jednostkowego, osobowego umożliwiony jest w cywilizacji łacińskiej, a to z uwagi na pewne elementy tej metody organizowania życia zbiorowego. Jednym z elementów metody jest prawo, przy czym stanowi ono wedle Konecznego niezwykle doniosły czynnik cywilizacyjny jako narzędzie porządkowania życia zbiorowego.

Prawo może wywierać na społeczność wpływ pozytywny lub negatywny, z uwagi na fakt odmienności cywilizacji. Każda z cywilizacji ma bowiem odrębne pojęcia etyczne i różne wysnuwa z nich systemy prawa⁶.

Czym zatem jest prawo? Definicja — z uwagi na bogactwo znaczeniowe terminu — przysparza Konecznemu trudności, terminem „prawo” zwykle objąć można zarówno: możliwość czynienia czegoś, możliwość posiadania czegoś, sam system prawa stanowionego (pisanego) czy też prawo zwyczajowe (niepisanie), a także tzw. „ustawowe bezprawie”. Ostatecznie Koneczny — stroniąc od wąskich ujęć pozytywizujących — charakteryzuje prawo jako „system nakazów i zakazów ustalający stosunki ludzkie”⁷.

⁵ *Pełnia bytu wymaga rozwoju obu działów, fizycznego i duchowego. Niedomaganie jednej z tych kategorii może się skończyć wykołajaniem całości. Czy jednak wszystkie mają być jednakowo pełnoprawne? Byt musi być zorganizowany, a gdzie organizacja, tam hierarchia. Dobru moralnemu należy się hegemonia życia. Innymi słowy: życie należy tak urządzić, iż by wszystkie kategorie bytu stosowały się do etyki. Pojęcia moralne nie mogą tłumić żadnej innej kategorii, lecz winny górować nad całym quincunxem. Państwo i prawo..., s. 25.*

⁶ F. Koneczny, *Państwo i prawo...*, s. 240-242.

Tamże..., s. 236.

3

Nakazy i zakazy prawne mogą mieć dwojakie pochodzenie: „z etyki i z władzy” (są to dwa źródła prawa)⁸. W związku z tym Koneczny wyodrębnia prawo „wylonione” i „narzucone”. Prawo zatem genetycznie może powstać jako wylonione drogą zwyczaju z etyki bądź z rozporządzenia władzy. Koneczny wyjaśnia to stwierdzenie, opisując sposób kształtowania się systemu praw zwyczajowych opartego o panujące w danej zbiorowości pojęcia etyczne. Dlatego chronologicznie wedle Konecznego prawo jest młodsze od etyki, a wylaniało się wówczas gdy doszło do naruszenia norm etycznych panujących w danym zgromadzeniu. Zbiorowość wówczas, chcąc zapobiec na przyszłość naruszeniom obyczaju, naruszeniom moralności ustalała normę prawną (tzw. metoda aposterioryczna w tworzeniu prawa). Z moralności wylaniające się prawo w tejsze etyce ma fundament dla swego obowiązywania⁹.

Drugi sposób powstawania prawa to prawo stanowione na mocy rozporządzenia władzy czyli przez jakiś czynnik zewnętrzny, niekoniernie w oparciu o panujące w tejsze zbiorowości pojęcia etyczne (tzw. metoda aprioryczna w stanowieniu prawa). Moc obowiązywania czerpało wówczas z przymusu prawnego, którym władza dysponowała. Takie prawo ze względu na sposób jego powstawania nazywa Koneczny prawem narzuconym wbrew etyce danej społeczności. Takie prawo łatwo stać się mogło pozorem prawa, tzw. „legalnym bezprawiem”⁵⁵¹⁰

⁸ Tamże, s. 237.

⁹ *Slusznym może być tylko takie prawo, które wylania się z wierzeń lub stosunków stron zainteresowanych i jest zgodne z ich wolą z ich przekonaniami, czyli innymi słowy: prawo wspólmierne z cywilizacją zainteresowanych.* Zob. tamże, s. 13.

¹⁰ *Trzeba raz wreszcie powiedzieć wyraźnie, że uznajemy za prawo tylko to, co zgodne jest ze slusnością, a „prawo” niesluszne nie jest prawem. Na ten dział ustawodawstwa trzeba osobnego terminu. To wszystko co jest nikczemnym podszywaniem się pod prawo, będzie (...) nazywane „blumizmem”.* Zob. tamże, s. 239.

Jakie są skutki stosowania wspomnianych metod tworzenia prawa? Koneczny dobitnie stwierdza: *Tylko prawo aposterioryczne ożywia życie; aprioryzm burzy je pod pozorem stawiania nowego. Aprioryzm prawniczy określa bowiem nie stosunki rzeczywiste, już istniejące, lecz wymaginowane, a więc nie stosunki, lecz pomysły według których pragnęłoby się stosunki urządzić sztucznie, choćby terrorem. Instytucje poczęte z aprioryzmu wymagają nieustannego sztucznego oparcia, podpierania, wspomagania z zewnątrz, a przynoszą zazwyczaj skutki przeciwne zamiarom i oczekiwaniom. Co innego teoria wywodząca się z obserwacji, a co innego doktryna, stanowiąca tylko wymaginowany wynik logiki dedukcyjnej, gdy założenie nie uległo nawet sprawdzeniu*¹².

Ponadto, w sytuacji, gdy prawo ma swoje w oparciu w etyce, nie kształtuje odrębnej normy etycznej, ale jedynie sankcjonuje naruszenie niektórych norm etycznych wyznawanych przez daną społeczność. Nie powstaje wówczas „dwoistość etyk” (moralność etyczna i moralność prawnicza), tragiczna wedle Konecznego dla każdej społeczności¹². Jeśli zaś prawo pochodzi z nadania władzy, bez rozpoznania pojęć etycznych danej zbiorowości dochodzi do opozycji między prawem a moralnością (to, co „zgodne z prawem” nie oznacza „dobre moralnie”), a co więcej to, co prawo nakazuje godzić może w dobro¹³. Wówczas prawo doprowadza do zniszczenia systemu po-

Por. tamże, s. 31. *Aprioryzm prawniczy jest plodem metody medytacyjnej, w której myślenie ogranicza się do obmyślenia własnych wymysłów będących zmyśleniem... Aprioryzm prawny nie obejmuje się bez stosowania przemocy. Dlatego jest niebezpiecznym i antyspołecznym, gdyż z konieczności ucieka się do gwałtów. Chcąc przeprowadzić prawo aprioryczne, trzeba wprawdzie na pewien czas stan *ex lege*. Prawo aprioryczne wymaga często bezprawia, gdy tymczasem aposterioryczne wylania się z potrzeb ludności.* Por. tamże.

¹² *Ze zmianą pojęć etycznych musi nastąpić zmiana pojęć prawniczych. Nigdy atoli przeciwnie, nigdy prawo nie pokieruje etyką. O ile prawo chce wytworzyć etykę, powstaje stan bezetyczny anormalny i po pewnym czasie acywilizacyjny.* Zob. tamże, s. 13.

¹³ *Uprawnienie sprzeczne z etyką jest wedle Konecznego bezprawiem. Sytuację taką określa „nikczemnością pozostającą w zgodzie z paragrafiarstwem”.*

jęć etycznych panujących w danej zbiorowości; niwelując różnice między dobrem a złem, uniemożliwia człowiekowi-podmiotowi prawa rozpoznanie dobra, prawdy o dobru prawdziwym, a tym samym rozwój moralny.

Sam system prawny nie zastąpi etyki: *Nie da się nigdy prawa przemienić w etykę. Etyka nie może być zawisłą od prawa, jakie obowiązuje gdzieś w danej chwili. Albo jest prawa przodowniczką, albo całkiem dla prawa nie istnieje*TM. Konkurencyjne wobec siebie systemy norm prowadzą do stanu bezetyczności, a tym samym upadku społeczności¹⁵.

4

Prawo wedle Feliksa Konecznego stanowi część metody organizowania życia zbiorowego. Życie zbiorowe jest prywatne-rodzinne (regulowane prawem prywatnym) i publiczne (regulowane prawem publicznym).

Na podstawie obserwacji życia społeczeństw Koneczny wyróżnia siedem metod organizowania życia zrzeczeń czyli siedem wielkich cywilizacji (żydowska, bizantyńska, łacińska, turańska, arabska, bramińska i chińska). Zróżnicowanie cywilizacji pochodzi m.in. od odmiennego stosunku do prawa prywatnego (tzw. trójprawo: prawo rodzinne, majątkowe i spadkowe) i publicznego. Część cywilizacji wedle Konecznego tkwi jeszcze w ustroju rodowym (turańska, chińska, bramińska i arabska), inne bądź wyłącznie stosują prawo prywatne nawet w życiu publicznym (monizm prawa prywatnego), bądź wyłącznie prawo publiczne nawet do regulowania życia rodzinnego (monizm prawa publicznego ograniczający dziedzinę prawa prywatnego)¹⁶.

¹⁴ *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, s. 22.

¹⁵ *Chcąc pogodzić jakimś kompromisem sprzeczne poglądy na dobro i zło dochodzi się do wniosku, że nie ma dobra ani zła*. Zob. tamże, s. 242.

¹⁶ Zob. *Prawo prywatne i publiczne*, w: *Państwo i prawo...*, s. 36-55; *Cechy siedmiu cywilizacji*, w: *O ład w moralności*, 35-39; *O wielości cywilizacji*, s. 95-132, 288-300; *Etyka a prawo*, w: *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 200-237; Por. także: M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1995,

Jedynie — wedle Konecznego — cywilizacja łacińska dysponuje dualizmem prawa publicznego i prawa prywatnego, który umożliwia emancypację rodziny monogamicznej oraz autonomię społeczeństwa wobec państwa. Jedynie na gruncie cywilizacji łacińskiej prawo wyra-
sta z moralności i tylko w tej cywilizacji prawo publiczne opierać się ma na etyce. Jako takie ustalane jest aposteriorycznie, czyli w oparciu o rozpoznany w rzeczywistości obiektywny porządek rzeczy.

W Europie występują obok cywilizacji łacińskiej trzy inne metody organizowania życia zbiorowego, mianowicie cywilizacja bizantyńska, żydowska i turańska. Takież samo zróżnicowanie metod organizowania życia społecznego występuje wedle Konecznego w Polsce. Obecnością czterech różnych cywilizacji w jednym organizmie państwowym tłumaczy Koneczny zamęt we wszelkich sferach życia, a także w dziedzinie prawa, gdzie prawo — element porządkujący wielość stosunków-relacji społecznych — nie posiada cech ściśle określonej cywilizacji, ale z jednej bierze cel, rację swego istnienia, z innej środki realizacji celu, a jeszcze wedle innej prowadzi namysł nad prawem.

5

Tymczasem społeczność porządkowana wedle metody cywilizacji łacińskiej nie może ulegać organizowaniu wedle innych metod, ponieważ, jak głosi Koneczny formułując naczelną prawdę historii: a) nie można być cywilizowanym równocześnie na dwa sposoby, b) cywilizacje stykające się ze sobą, dopóki są żywotne, muszą ze sobą walczyć, c) jeżeli dwie cywilizacje są uprawnione, zwycięża zawsze niższa¹⁷.

Ponadto wedle Konecznego **kulturę czynu, tj. stałą zdolność do czynów rozumnych** dać może tylko organizm kształtowany w cywilizacji łacińskiej, nie zaś mechanizm charakterystyczny dla pozostałych cywilizacji. *Chodzi o to co stanowi sam szczyt rozwoju człowieczeństwa: o kulturę czynu. Jest to zdarność ustalona do czynów dodat-*

s. 263-322; J. Kossecki, *Podstawy nauki porównawczej o cywilizacjach*, Kielce 1996, s. 80-97.

¹⁷ Por. *Prawa cywilizacji*, w: *Prawa dziejowe*, s. 162-363.

*nich, jest to ciągłość czynów pozytywnych*TM. Zatem, jeśli zrzeszenie organizowane wedle metody łacińskiej przejmie się modelem cywilizacyjnie obcym, na gruncie którego inne panują systemy etyczne i prawne (np. prawo publiczne nie opiera się na etyce, albo w ogóle nie istnieje dualizm prawa), doprowadzi się do chaosu i zniszczenia¹⁹.

Rozważania Feliksa Konecznego nad prawem doprowadzają do stwierdzenia, że funkcją prawa w cywilizacji łacińskiej — jako składającego się na metodę organizowania życia zbiorowego: publicznego i prywatnego — jest trwale uporządkowanie życia społecznego oraz indywidualnego. Prawo jest narzędziem wspomagającym tzw. *wykształcenie etyczne*²⁰ i umożliwiającym tzw. *kulturą ducha* — *zdolność ustaloną do czynów moralnych i rozumnych*²¹. Do osiągnięcia tego celu dochodzi, gdy prawo jako element cywilizacji łacińskiej powstaje we właściwy dla tej cywilizacji sposób, mianowicie w oparciu o „pojęcia etyczne” danej zbiorowości, czyli jest wyłonione z etyki metodą aposterioryczną. Koniecznym jest dualizm prawny i ogarnięcie obu dziedzin prawa moralnością. Wówczas prawo doprowadza do harmonijnego rozwoju *quincunxa*: czyli dobra, prawdy, zdrowia, dobrobytu i piękna, a tym samym daje kulturę czynu — stałą zdolność do czynów rozumnych, a wreszcie uczy odpowiedzialności, której brak wedle Konecznego doprowadza do „*najgroźniejszego z nieszczęść publicznych: do bezkarności zła*” .

Por. *Państwo i prawo...*, s. 62.

¹⁹ *Mieszanka cywilizacyjna pociąga za sobą chwiejność etyki, która chwieje się przy wszystkich na tyle stron, ile cywilizacji zmieszano, przynajmniej tedy na dwie strony. Ludzie nie wiedzą co należy uważać za złe, a to stanowi najgorszą chorobę, skir życia choćby prywatnego, a cóż dopiero publicznego. Zob. tamże, s. 17.*

²⁰ Pod nazwą „wykształcenie etyczne” rozumie Koneczny zdolność rozróżniania dobra i zła, umiejętność wyboru dobra, a tym samym rozwój moralny. Por. *Wykształcenie etyczne*, w: *Rozwój moralności*, s. 66-91.

²¹ Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, s. 372-388.

²² *Wedle Konecznego moralność nie jest stała, niewzruszona, odwiecznie jednakowa, nie posiadająca rozwoju i bynajmniej nie potrzebująca go...*

Za zamęt w dziedzinie prawa polskiego odpowiadają wedle Konecznego próby syntez cywilizacji łacińskiej z innymi cywilizacjami, zwłaszcza bizantyjską i żydowską. Cel prawa będzie realizowany gdy będzie ono stanowione wedle jednej metody cywilizacyjnej, w przypadku polskim, wedle cywilizacji łacińskiej.

Wszelkie działanie człowieka... winno mieć na celu, żeby powiększać sumę dobra, a pomniejszać ilość zła; torować ścieżki dobru, a utrudniać drogę złu. Celem prawa jest również służba dobru — przypomina Koneczny formułując zadanie dla prawnika i ustawodawcy: — Prawnik musi tedy zdecydować się, do jakiej należy cywilizacji. Każda cywilizacja stanowi odrębny świat moralny, a prawodawstwo musi należeć do któregoś z nich i nie może być amoralnym²³. W pogłębionej refleksji nad prawem w świetle celu prawa i przynależności cywilizacyjnej (konieczność uprawiania filozofii prawa) widzi Koneczny jeden ze sposobów ochrony cywilizacji łacińskiej z jej doniosłymi, rozwijającymi moralnie człowieka, rozstrzygnięciami.

W moralności trzeba się kształcić. Rozwój moralności polega na powiększeniu odpowiedzialności. Zob. O ład w moralności, s. 60.

²³ Zob. tamże, s. 16.

Paweł Skrzydlewski

Polityka i jej determinanty cywilizacyjne w świetle nauki o cywilizacjach Feliksa Konecznego

Nie sposób przejść obojętnie obok spraw politycznych. Każdy jednak, kto pokusił się o refleksję nad problemem polityki doświadczył tego jak niezwykle trudno jest rozważać to zagadnienie. Polityka bowiem, będąc ludzkim działaniem społecznym, jest rzeczywistością niezwykle bogatą, różnorodną i dynamiczną. Jak każde ludzkie działanie ma ono źródło w konkretnych, jednostkowych niekoncepcyjnych decyzjach, podejmowanych przez człowieka. Decyzje polityczne, podobnie jak wszystkie ludzkie decyzje są motywowane jakimś dobrem-celem, który uprzednio poznany budzi ludzką miłość lub niechęć. Ludzka działalność społeczna, jak świadczy o tym doświadczenie, obiera różne cele, posługuje się różnorodnymi środkami, bywa wykonywane przez różnorodne podmioty na wiele sposobów. Jeśli jeszcze zauważymy, iż kieruje się ono różnorodnymi normami, w zmieniającej się rzeczywistości, w niepowtarzalnych okolicznościach, to jasnym się staje, że nie jest rzeczą prostą działanie to rozważać. Samo poprawne opisanie tego działania jest już rzeczą trudną, nie mówiąc już o podaniu jego interpretacji i wyjaśnienia.

Najtrudniejsze jest jednak uzyskać filozoficzne rozumienie i wyjaśnienie spraw politycznych, tzn. takie które zmierza do ostatecznej odpowiedzi na pytanie czym jest sama polityka i dlaczego ludzkie działania polityczne raczej istnieją, niż nie. Choć tak trudne do osiągnięcia i narażone na błędy (z racji błędnego odczytania natury człowieka i społeczności, świata) rozumienie to jest niezwykle cenne

i naczelne wobec wszystkich innych (socjologicznych, historycznych). Bowiem to właśnie filozofia tłumaczy ostatecznie fakt polityki, gdy inne dyscypliny czynią to aspektowo i parcjalnie, suponując to czym sam fakt dany do wyjaśnienia jest i dlaczego jest.

Działania społeczne nie odbywają się w próżni. Wyrastają i posilają się zastanym porządkiem spraw ludzkich, tj., bazują na moralności, korzystają z posiadanej wiedzy, z sił i zdrowia członków społeczności, a także dóbr materialnych, będąc z konieczności do wszystkich tych czynników adekwatnymi. Jasnym więc jest, że ludzkie działania społeczne, potocznie nazywane polityka, wiążą się i bazują na całości kształcie spraw ludzkich, tj. na cywilizacji. Stąd też wypływa wniosek, że cywilizacja w istotny sposób determinuje politykę¹. Bronił tej tezy i ją uzasadnił przed laty mało znany polski historyk, badacz kultur i cywilizacji Feliks Koneczny.

To, co zdaniem Konecznego jest niezwykle istotne nie tylko dla rozumienia polityki, ale i dla jej praktycznego funkcjonowania, a co bywa niestety niedostrzegane przez innych, to związek polityki z cywilizacją, gdyż ona sama jest jej częścią i jako część większej całości sama nigdzie nie występuje. Innymi słowy rzecz w tym, że cywilizacja w sposób istotny determinuje ludzkie działania społeczne zwane potocznie polityką². Determinizm cywilizacji nie posiada charakteru absolutnego, bowiem jak zostało to powiedziane wyżej, działania społeczne mają swoje źródło w wolnych ludzkich decyzjach, a zatem mogłyby posiadać zgoła inny charakter, wiele z nich w ogóle nie musiało zaistnieć. Człowiek bowiem pozostanie zawsze istotą wolną, a jego wolność choć różnorodnie uwarunkowana i determinowana nie może zostać w człowieku zniszczona³.

¹ Chodzi tu o cywilizację w ujęciu Feliksa Konecznego, sam zaś termin *cywilizacja* posiada różnorodne znaczenia, zob. *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1989, t. 3, s. 742-743.

² Zob. F. Koneczny, *Czy polityka należy do cywilizacji*, w: *Tenże O cywilizacją łacińską*, Lublin 1996.

³ Zob. M. A. Krapiec, *Ja — człowiek*, Lublin 1991, s. 261-298.

Możemy także powiedzieć za Feliksem Konecznym, że istnieje tyle modeli i sposobów faktycznego funkcjonowania polityki, ile jest rodzajów cywilizacji. By jednak teza o związku polityki z cywilizacją, a co za tym zrozumienie konsekwencji, które z tego wypływają, stała się jasna, należy wpierw uświadomić sobie jak Koneczny rozumie samą cywilizację, następnie różnice między cywilizacjami, by z kolei przedstawić istotę i cele, oraz miejsce samej polityki w różnych cywilizacjach. To pozwoli na poprawne przedstawienie poruszanego problemu i ukazanie swoistości rozwiązań naszego autora, które jak można sądzić, mogą się stać wręcz nieocenionym dla nas skarbem. Skarb ten jest tak cenny szczególnie dziś, gdy nie wszyscy dostrzegają fakt istnienia różnych, rywalizujących ze sobą cywilizacji, a tym samym i różnych wiodących ze sobą walkę rodzajów polityk.

Co to jest cywilizacja

Czym więc jest cywilizacja — *jest to metoda ustroju życia zbiorowego*⁴. Wszędzie bowiem gdzie człowiek się pojawił, gdzie zaistniała jakas trwalsza forma życia zbiorowego, tam istnieje jakaś cywilizacja, jakiś sposób urzadzania spraw ludzkich, powie Koneczny. Na cywilizację składa się zarówno dorobek materialny i duchowy, który wzajemnie się przenikając stanowi nierozłączną calość. Cywilizacji bylo wiele, jedne z nich upadly, inne trwaja do dnia dzisiejszego, a jedna cywilizacji ogólnoludzka nigdy nie istniała. Obecnie zdaniem naszego Autora istnieje siedem żywotnych cywilizacji, są nimi: cywilizacja łacińska, cywilizacja bizantyńska, żydowska, arabska, turańska, bramińska i chińska. W łonie każdej cywilizacji może powstać kilka jej odmian, posiadających jednak wspólny cywilizacyjny kośćiec. Odmiany te Koneczny nazwie kulturami. Nie ma, co godne podkreślenia zdaniem Konecznego, jednej cywilizacji europejskiej, lecz na terenie geograficznie pojętej Europy istnieją i ciągle ze sobą rywalizują cztery, tj.: łacińska, bizantyńska, żydowska i moskiewsko-kozacka, zwana turańską. Dlatego też nie można poprawnie mówić o jakiejś jednej

⁴ Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 152-161.

wizji, rozumieniu polityki europejskiej, a tym bardziej o jej faktycznym funkcjonowaniu. Wszystkie cywilizacje póki są żywotne, rywalizują ze sobą. Rywalizacja obejmuje również ścieranie się i walkę o zachowanie właściwej dla siebie polityki. Przybiera różnorodne formy, łącznie z wojną, lecz ostatecznie chodzi w niej o zachowanie i rozszerzenie właściwego sobie dziedzictwa cywilizacyjnego, przejawiającego się w dorobku materialnym, moralnym i ekonomicznym. Rywalizacja ta i dążność do rozwoju dziedzictwa cywilizacyjnego nie jest jakąś „naturalną drapieżnością”, wpisaną w istotę każdej cywilizacji, lecz raczej w wnioskiem jaki się nasuwa po zapoznaniu się z historią ludzkich zreszeń. Ekspansywność i fakt rywalizacji wydaje się mieć uzasadnienie w naturalnym powiększaniu się ludzkich społeczności i w obecnej w człowieku dążności do zachowania i pomnażania swojego dorobku, z którym człowiek jakoś się utożsamia, dzięki któremu człowiek może żyć. Choć trzeba tu również podkreślić, iż zdaniem Konecznego istnieją cywilizacje nie mogące się inaczej rozwijać jak przez podbój i zniewolenie innych, będąc faktycznie pasożytami karmiącymi się dorobkiem innych cywilizacji. W takich cywilizacjach cała polityka będzie podporządkowana wojnie i grabieży, a czas pokoju i brak wojen będzie dla nich czynnikiem zabójczym. Przykładem jest tu cywilizacja turańska, która bez wojny umiera, gdyż wszystkie jej struktury życia społecznego są właściwie urządzone dla tego celu. Całkowitym przeciwieństwem, jeśli chodzi o sposób, kierunek i środki rozwoju jest cywilizacja łacińska⁵. Dla niej wojna jest zawsze wielkim złem i długo gojącą się raną, a to z tej racji, iż rozwija się ona w oparciu o własne wytworzone dobra duchowe i materialne, gdzie ostatecznie wszelki rozwój ma się dokonywać zgodnie z prawami natury i jest przyporządkowany rozwojowi człowieka jako osoby ludzkiej. Toteż polityka w tej cywilizacji zawsze musi być moralną, przyporządkowaną do dobra człowieka jako osoby. Dlatego też wszelkie działania społeczne dokonujące się w łonie cywilizacji,

⁵ Zob. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Warszawa (rok wydania nieznany), s. 64-94.

⁶ Zob. cyt. *Prawa dziejowe*, s. 193-243.

które nie będą służyły rozwojowi człowieka jako osoby, będą siłą rzeczy wrogię całej cywilizacji łacińskiej i samemu człowiekowi.

Między cywilizacjami, podobnie jak między religiami trwałych syntez być zdaniem Konecznego nie może. Żadna z cywilizacji ze swej natury nie jest śmiertelna, ani nie ma zapewnionego trwania⁷. Jej byt zależy od tego czy podola wyzwaniom niesionym przez życie, zachowując swoją jednorodność i współmierność swoich elementów składowych. Cywilizacje zdaniem Konecznego nie zależą ani od rasy, ani języka, ani religii, choć te mają w nich ogromne znaczenie⁸.

Bywają jednak cywilizacje budujące wszelkie struktury i kierujące się we wszelkich działaniach społecznych zasadami religijnymi. Tego typu cywilizacje Koneczny nazwie sakralnymi. Należą do nich obecnie cywilizacja żydowska i bramińska⁹. Działania społeczne w tych cywilizacjach stronią od dobra człowieka, a to za sprawą tego, iż religia w tych cywilizacjach jest czynnikiem apriorycznym, modelującym rzeczywistość życia społecznego wbrew naturalnym inklinacjom. Sama zaś religijność człowieka zasadniczo nie oznacza, nie sprządza się w tych cywilizacjach do osobowego, a więc i moralnego kontaktu — relacji z Bogiem, lecz raczej jest wypełnieniem prawa

⁷ „Wszelkie zrzeczenia mogą trwać krócej lub dłużej; to pewna, że mogą trwać bardzo długo, przeżywając całe epoki. Czyż muszą ginąć w małej stosunkowo skali naszych dziejów, w wymiarach naszych czasów historycznych? Indukcja historyczna przeczy temu, bo można wskazać ludy, społeczeństwa, państwa tak stare, iż istnieją od początków historii powszechnej i istnieją dotychczas. Gellahowie, Chińczycy, Tybetańczycy, Żydzi. Samo ich istnienie stanowi dowód, że byt wielkiego zrzeczenia nie jest bynajmniej ograniczony jakimiś granicznymi czasami. Widzimy na dosadnych przykładach, jako wielkie zrzeczenie nie musi ginąć z samej natury rzeczy, tj. przez to samo, że istniało w pewnym czasie i ponieważ że istnieje.” *Prawa dziejowe*, część II, s. 64.

⁸ Zob. cyt. *O wielości cywilizacji*, s. 167-277.

⁹ Zob. cyt. *O wielości cywilizacji*, s. 236-255, oraz tenże, *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1974.

(cywilizacja żydowska)¹⁰, bądź obowiązków przypisanych przez święte księgi i tradycję (cywilizacja bramińska)¹¹. Sakralność wpływa również determinująco na politykę w tym także aspekcie, iż uniemożliwia wykonywanie jakichkolwiek działań, które wykraczałyby poza ramy przewidziane przez religię, jak to jest w przypadku cywilizacji żydowskiej, która uniemożliwia tworzenie sztuk przedstawiających¹². Można więc pokusić się o tezę, że w cywilizacjach sakralnych polityka jest daleka od zasad moralnych, a to za sprawą religii, która nie należy do sfery moralnej człowieka, a która determinuje dziedzinę życia społecznego człowieka. Sakralność odciska swoje piętno także na sprawujących władzę, którzy uświęceni sprawując władzę z namaszczenia boskiego, będąc często postrzegani jako wcielenie, bądź narzędzie bóstwa. Jako tacy, stają się wszechwładnymi, zwolnionymi z wszelkich zasad postępowania moralnego, zaś poddani i ich kraj pełnią rolę co najwyżej prywatnego folwarku władcy. Toteż w cywilizacjach sakralnych ludzie wchodzący w skład społeczności prawa głosu w życiu politycznym nie posiadają, będąc jedynie traktowani

¹⁰ „Zdaniem najwybitniejszych uczonych żydowskich (Majmonides, Majmon Salomon, Mendelson, Lazarus, Philippson i wielu innych), tora nie jest objawioną religią, lecz objawionym prawem.” Zob. cyt. *O ład w historii*, s. 36.

¹¹ Koneczny charakteryzuje cywilizację bramińską opisując w niej głównie oderwanie życia religijnego od zasad moralnych. Píše: „Wyznawca braminizmu (...) byłby mocno zdziwiony, gdyby próbowano wytłumaczyć mu, że bogi interesują się choćby odrobinę uczciwością jego stosunków z bliźnimi, czystością jego życia, prawością jego mowy i prowadzenia się (...). Już w prawodawstwie Manu przewidziane są tortury, a nawet kara śmierci za zaniedbania rytualności, gdy tymczasem tylko lekkie pokuty następują po kradzieżach i zabójstwach. A wybryki życia seksualnego domagają się kary o tyle tylko, o ile byłyby niebezpieczne dla czystości rasy — i to jest jedyny ciężki grzech Hindusa. A zabójstwo stanowi grzech ciężki gdy chodzi o bramina lub o krowę; zresztą jest grzechem powszednim, a zabijanie córek nie jest w ogóle żadnym grzechem.” Zob. cyt. *O wielości cywilizacji*, s. 250-251.

¹² Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Warszawa 1996 r. s. 167-178.

jako środki, żywe narzędzia w grach politycznych prowadzonych przez władców i państwa.

Już na przykładzie cywilizacji sakralnych widać jasno, że cywilizacje pełnią rolę czynników w poważnym stopniu determinujące poczynania człowieka. Koneczny sądzi, że bez zrozumienia czym one są, co stanowi rację ich wzajemnej rywalizacji, nie sposób zrozumieć historii. Samą naukę o cywilizacjach postrzega jako jedną z najważniejszych dla zrozumienia całej kultury i dziejów¹³.

By poznać czym jest bliżej dana cywilizacja należy, zdaniem Konecznego, poznać jak dane zrzeszenie odnosi się do pięciu dziedzin, wartości, pięciu kategorii bytu ludzkiego występujących wszędzie i u wszystkich, w każdym czasie. Te pięć kategorii Koneczny nazwie *quincunxem*¹⁴. Na niego składają się :

1. dziedzina moralności, umownie nazywana dobrem.
2. dziedzina wiedzy, poznania, nazywana prawdą
3. dziedzina zdrowia i spraw z nim związanych
4. dziedzina majątku, dobrobytu
5. dziedzina proporcji, ładu, harmonii czterech czynników powyższych, zwana pięknem.

Wszędzie więc gdzie istnieje człowiek i jego społeczność, a tym samym gdzie realizuje się polityka, tam jest zespół zachowań moralnych, jakieś podejście i rozumienie wiedzy, czyli poznania, jakoś bywają traktowane sprawy związane ze zdrowiem i majątkiem, wreszcie panuje jakaś proporcja, ład tych czterech wyżej wymienionych czynników w życiu indywidualnym i zbiorowym. Jednakże *quincunx*, choć obecny we wszystkich zrzeszeniach, w życiu tak indywidualnym jak i

¹³ „Nauka o cywilizacji jest najwyższym piętrem historii W r. 1921 pozwoliłem sobie wystąpić z twierdzeniem, jako *dzieje powszechne można będzie układać dopiero na tle walk cywilizacyj i niefortunnych prób syntez cywilizacyjnych* — tudzież, że na miejsce dotychczasowej mętności jakiejś nijakiej rzekomej historii kultury *wstąpi jasna nauka o cywilizacjach, jako wynik wszelkiej różnorodności dociekań historycznych, jako najwyższy szczybel nauki historycznej*” Zob. cyt. *O wielości cywilizacji*, s. 316-317.

¹⁴ Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 133-139.

publicznym, nie jest nigdzie jednakowy. Zrzeszenia ludzkie różnią się właśnie nim, gdyż na wiele sposobów ujmowana jest moralność, wiedza, zdrowie, majątek oraz piękno, pojęte jako ład, proporcja, harmonia tych czterech czynników. Z tej też racji wszelkie elementy i struktury życia społecznego jak: rodzina, gminy, państwo, w tym także polityka, posiadają piętno *quincunxa*, przez który są kształtowane. Czasem nacisk płynący ze strony *quincunxa* jest tak silny, że uniemożliwia zaistnienie np. rodziny jako suwerennego podmiotu wyemancypowanego z rodu. Ma miejsce np. w cywilizacji chińskiej, gdzie etyka rodowa uniemożliwia otrzymanie dojrzałości za życia głowy rodu, a co za tym zakazuje posiadania indywidualnego majątku i stanowienia o swym losie.

Oprócz *quincunxa* każda cywilizacja posiada swe *trójprawo*, tj. szereg norm kierujących życiem rodzinnym, zbiorowym. Składają się na nie normy prawa familijnego (głównie małżeńskiego), majątkowego (kto i co posiada) i prawo spadkowe (kto, co, jak i po kim dziedziczy). By więc wiedzieć z jaką cywilizacją mamy do czynienia, jaki typ polityki w niej występuje i jak bywa i może być realizowana sama polityka, musimy znać jej *quincunxa* i *trójprawo*, musimy także wiedzieć czy dana społeczność opiera swój system prawny na prawie prywatnym, czy publicznym, czy też funkcjonuje w niej pluralizm prawa prywatnego i publicznego. Monizm prawny i dominacja jednego typu prawa (czy to prawa prywatnego, czy publicznego, czyli prawa wytworzonego przez państwo) pociąga za sobą doniosłe konsekwencje dla działań społecznych. Tam bowiem gdzie on występuje człowiek jest skazany na despotyzm i zniewolenie bądź to za sprawą władcy, który wszystko posiada i wszystkim rządzi (cywilizacja turańska), bądź to za sprawą państwa, które nad wszystkim trzyma pieczę (cywilizacja bizantyńska)¹⁵. Należy tu podkreślić, że we wszystkich cywilizacjach, z wyjątkiem łacińskiej, prawo kierujące ludzkimi poczynaniami nie musi być zgodne z prawami moralnymi. Co więcej może być niemoralnym i nierozumnym, nie liczącym się z

¹⁵ Szerzej na temat dualizmu i monizmu prawnego w cywilizacjach Koneczny pisze w: *Prawa dziejowe*, część I, s. 89- 106.

realnie istniejącymi stosunkami ludzkimi, a nawet może rościć sobie pretensje do podporządkowania sobie dziedziny moralności.

Można powiedzieć, że *quincunx* i *trójprawo*, wraz z szeregiem innych norm prawnych odsłaniają funkcjonujące w danej cywilizacji rozumienie człowieka. Za nimi kryje się obraz człowieka, tego jak bywa on postrzegany, wraz z tym wszystkim co uważa się za cenne, lub złe dla człowieka. Ów obraz człowieka w każdej cywilizacji jest inny. Ten właśnie fakt wydaje się tłumaczyć samą wielość cywilizacji i różnorodność jej struktur, a także fakt istnienia różnych typów działań społecznych. Jak każde rozumienie, tak i też rozumienie człowieka bywa bardziej, lub mniej przystające do rzeczywistości. Stąd też cywilizacje w swych urządzeniach i preferowanych działaniach społecznych bywają mniej adekwatne do samego człowieka, a więc ostatecznie bywają bardziej, lub mniej ludzkie. Błędne bowiem odczytanie natury człowieka, jego naturalnych inklinacji musi pociągać za sobą braki w działaniu człowieka, w tym także w działaniu społecznym. Rzutuje ono także na strukturę życia społecznego, na posiadanie środków i stawiane cele działaniu. Stąd wypływa wniosek, że nie ma cywilizacji równych, że istnieją cywilizacje lepsze i gorsze¹⁶, a tym samym, że polityka będąca elementem danej cywilizacji może lepiej, lub gorzej służyć człowiekowi. Koneczny wyraża przekonanie, że rozumiejąc cywilizację jako naczelną czynnik kształtujący rzeczywistość życia zbiorowego, rozumiemy lepiej czym jest sam byt społeczny, jego strukturę, a nade wszystko samego człowieka¹⁷. Można więc powiedzieć, że istota polityki będącej elementem

¹⁶ Zob. cyt., *O ład w historii*, s. 29-35.

¹⁷ Jak trafnie zauważa M. A. Krąpiec komentując poglądy Konecznego: „Człowiek żyje społecznie w określonych formach społecznych. Te formy życia społecznego można rozpatrywać dwojako: od strony ich elementów składowych, ale można je rozpatrywać od strony sposobu życia społecznego, czyli od strony sposobu kształtowania się społecznego ustroju, a więc charakteru społeczeństwa kierującego się odpowiednich systemem praw, stosunkiem prawa do jednostki, rodziny, do rodu. Charakter zaś prawa jest zależny od pojmowania samej osoby i od pojmowania społeczeństwa, które jest wprawdzie bytem relacyjnym, ale system relacji tworzących społeczeń-

danej cywilizacji wypływa i bywa determinowana przez *quincunxa* i *trójprowa* danej cywilizacji, a sam *quincunx* i *trójprowo* są pochodnymi rozumienia człowieka¹⁸.

Quincunx i *trójprowo* nie są czynnikami przyjętymi a priori w rozumieniu bytu ludzkiego i cywilizacji¹⁹. Koneczny twierdzi, że odkrył je drogą indukcyjną, pouczony wieloletnimi badaniami, w oparciu o zdroworozsądkowe rozumienie człowieka, śledząc wnikliwie kultury i historie wielkich ludzkich zreszeń²⁰. Tam bowiem,

stwo ma swoiste kryteria wartościowania pewnych typów relacji społecznej. Te kryteria doboru i wartościowania społecznych relacji są już jakby spontanicznym odbiciem „obrazu człowieka”, funkcjonującego w zdroworozsądkowym, pospolitym poznaniu z jednej strony, ale z drugiej strony stanowią owoc długoletnich badań empirycznych i przemyśleń takich myślicieli, jakim był Feliks Koneczny”, M. A. Krąpiec, *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, w: „Człowiek w kulturze”, 3(1994), s. 35.

¹⁸ Szukając odpowiedzi na pytanie jak w danej cywilizacji jest rozumiany człowiek, zdaniem Konecznego musimy przyjrzeć się bliżej religii, relacji społeczeństwa do państwa (co tę relację konstytuuje), musimy przybliżyć sobie cele jakie stawia przed sobą sama społeczność oraz części. Tam bowiem krystalizują się wszystkie kategorie bytu ludzkiego. Zob. tenże *Do metodologii nauki o cywilizacji*, odczyt wygłoszony na IV Zjeździe historyków polskich w Poznaniu, 1925r., s. 5.

¹⁹ Zob. cyt. *O ład w historii*, s. 12-16, oraz cyt. *O wielości cywilizacyj*, s. 133-139. „Nauka o cywilizacji otworzy nowy widok historii powszechnej, której treścią dzieje wielu cywilizacji (pluralis!), rozwoju i niedorozwoju, tudzież dzieje powstania kultur. Ale nauka ta musi być ściśle indukcyjna i polegać na metodzie ściśle historycznej; racjonalistyczne zaś filozofowanie musi być wykluczone z całą bezwzględnością!”, zob. tenże, *Do metodologii nauki o cywilizacji*, w: IV Zjazd historyków polskich w Poznaniu 1925, sesja VII, s. 7. (Na marginesie powiedzmy, że przez racjonalistyczne filozofowanie autor rozumie głównie idealizm niemiecki Hegla i nurty z nim związane, zob. tamże, s. 1).

²⁰ Jak zaznacza A. Hilckman: „Koneczny odrzuca filozofię historii spekulatywną i wszelkie „a priori” historyczne; jego nowa wiedza ma być jedynie indukcyjną ... W sposobie ujmowania faktów historycznych odróżnia się od myślicieli takich jak Spengler, którego doktryna jest zresztą późniejsza od pierwszych publikacji Konecznego, które już proklamują linie

twierdzi, gdzie pojawił się człowiek, gdzie wytworzyła się jakaś trwalsza wspólnota życia zbiorowego, nawet najprymitywniejsza, tam one występują, choć nie zawsze w pełni ukształtowane, stając się czynnikami różnicującymi jedną społeczność od drugiej, czynnikami powodującymi fakt zaistnienia wielości metod ustroju życia zbiorowego, czyli cywilizacji. Ale, rzecz godna podkreślenia, nie stanowią one konglomeratu przypadkowego, lub chaotycznego. Przeciwnie *quincunx* i *trójpprawo* wzajemnie się warunkują, będąc sobie nawzajem współmiernymi²¹. Niedostatek jednego z nich powoduje ubytek innych, jak to jest np. gdy braki w dziedzinie poznania pociągają za sobą kulejącą moralność, ale i podupada wtedy zdrowie i sprawy majątkowe. Dlatego też i sama polityka musi być współmierna z cywilizacją w łonie której występuje. Brak współmierności między polityką a cywilizacją siłą rzeczy musi prowadzić do nieskuteczności tej pierwszej, bądź do destrukcji samej cywilizacji, czy też do jawnej, bądź nie, walki cywilizacji z obecną, a obcą jej formą polityki. Stąd też każda cywilizacja, o ile jest żywotną będzie preferowała i posługiwała się właściwym sobie tylko modelem polityki. Zmiany w cywilizacji pociągają z konieczności zmiany w sferze polityki. Tak więc każda cywilizacja, czyli *metoda ustroju życia zbiorowego*, charakteryzuje się pewną harmonią swych elementów składowych, które są względem siebie współmierne²². Oczywiście stan ten ma miejsce, o ile społeczność jest cywilizowana na jeden sposób, przez jedną cywilizację. Nie sposób bowiem żyć i urządzić struktury życia społecznego według dwóch, lub więcej metod — cywilizacji. Jak bowiem mogłaby funkcjonować rodzina w oparciu o dwa, lub więcej syste-

główne koncepcji historycznej, bardzo różnej od tych „apriorystów” i jak nam się wydaje — wyżej od nich; jednym z a priori odrzuconym a limine przez Konecznego jest biologizm historyczny, który widzi cywilizacje jako ulegające prawom analogicznym do tych, które panują w życiu organizmów”, zob. *Induktywna filozofia historii*, w: *O ład w historii*, s. 150-151.

²¹ Zob. *O wielości cywilizacji*, s. 95, a także cyt. *Prawa dziejowe* rozdział VIII.

²² Zob. *O wielości cywilizacji*, s. 145-152.

mów prawa małżeńskiego, majątkowego, czy spadkowego? Czyż nie pociągałoby to za sobą chaosu w całej społeczności? Jak żyć i pracować w społeczeństwie, w którym na wiele sposobów rozumie się to co jest dobrem i złem, to co ważne i mało istotne? Jak efektywnie uprawiać politykę w społeczności podzielonej na tych, którzy życie publiczne zwalniają z moralności i na tych, którzy są obrońcami prymatu niepodzielnej, powszechnej moralności w każdej dziedzinie życia? Jak rozwijać się w gronie ludzi, którzy w sposób diametralnie różny podchodzą do spraw wiedzy, zdrowia, majątku, wreszcie tego kim jest człowiek i jaki jest cel jego życia? Stąd też Koneczny twierdzi, że dana społeczność nie może się na trwałe ostać o ile jest pod wpływem dwóch, lub więcej cywilizacji²³. Tym samym nie może być trwałą i efektywną w swoich działaniach, o ile funkcjonują w niej dwa, lub więcej systemy sprawowania polityki. Jeśliby stan taki kiedyś zaistniał, byłby on niewątpliwie znakiem kurczenia się sił żywotnych danej cywilizacji. Wielocywilizacyjność prowadzi w prostej linii jeśli nie do upadku społeczności, to do stanu acywilizacyjnego, za którym stoi już rozstrój wszelkich form życia człowieka.

Wielość cywilizacji na terenie jednego państwa jest też czynnikiem rozrywającym i osłabiającym samo państwo, jak o tym świadczy choćby historia państwa Aleksandra Wielkiego, Rzymu, a współcześnie Rosji i Jugosławii i Indii. W praktyce wielocywilizacyjne państwo może tylko wtedy istnieć, gdy podstawą jego jest silna armia, jakiś aparat fizycznego przymusu trzymająca twardą ręką wszystko. Cóż bowiem innego oprócz siły może zmuszać do wspólnego życia w jednym państwie różne społeczności, a w nich ludzi z odmiennymi poglądami na świat. Każda bowiem z cywilizacji będzie dążyła do wytworzenia dla siebie jedynie właściwych struktur. Jak poucza doświadczenie w państwie obejmującym wiele cywilizacji osłabienie armii, aparatu fizycznego przymusu, będzie pociągało upadek państwa, sama zaś polityka i politycy siłą rzeczy muszą wywodzić się w

Zob. cyt. *Prawa dziejowe* część II, rozdział VIII.

państwach wielocywilizacyjnych z wojskowych szeregów i na szeregach muszą się wspierać oraz z nimi przede wszystkim liczyć. Toteż jeśli w państwie i dla państwa najważniejsza jest silna armia i siła fizyczna, to na planie dalszym i drugorzędne w sferze działań społecznych jest dobro członków społeczności. Tak oto polityka staje się oderwaną od swego właściwego celu. Wypływa stąd niezwykle cenny wniosek: **w państwie obejmującym wiele cywilizacji polityka siłą rzeczy musi być oderwana od zasad moralnych.**

Cele i środki polityki w różnych cywilizacjach

Cywilizacje posiadają różnorodne cechy i można je charakteryzować na wiele sposobów. Pewną istotną charakterystykę każdej cywilizacji, a tym samym i właściwej dla niej polityki, możemy otrzymać śledząc to co dana cywilizacja preferuje, ku czemu się skłania, gdzie ogniskują się jej siły²⁴. Choć jest to charakterystyka pobieżna i dość sucha, ale z drugiej strony niezwykle istotna, gdyż pozwala na lepsze zrozumienie wszelkich urządzeń powstających w łonie danej cywilizacji, a ostatecznie na wyostrenie rozumienia bytu ludzkiego i sposobu odnoszenia się doń w danej cywilizacji²⁵.

Trafną charakterystykę rozumienia cywilizacji u Konecznego odnaleźć można w pracach prof. A. Hilckmana, zob. m.in. ; *Rozwój cywilizacji według prof. Konecznego, Wschód i Zachód — Filozofia historii, Feliks Koneczny porównawcza nauka o cywilizacjach, Induktywna filozofia historii*, w; cyt. *O ład w historii*, dodatek pierwszy, s. 69- 156.

²⁵ Koneczny doskonale zdaje sobie sprawę z niedostatków i wielkiej ogólności owej charakterystyki. Píše o niej: „Pragnęliśmy spojrzeć na niezliczone przejawy myśli ludzkiej, jak najbardziej ogólnikowo, a z przeglądu tego wydobyć jakiś schemat ułatwiający orientację. Schematyzować ludzką myśl? (...) Sprawa da się ujmować tylko częściowo, już to z tego stanowiska, już też z owego, stosownie do tego, jaki dział myślenia wybierzemy za pole dociekań, zatem rezultat będzie zawsze nieco jednostronny. Trzeba sobie uświadomić, że tu nie może być nawet mowy o ścisłej dokładności, ani o wszechstronnym zbadaniu przedmiotu. Schemat jaki, się nam nasuwa będzie miał wartość tylko *mniej więcej w przybliżeniu*”. Zob. *Prawa dziejowe*, część I, s. 157.

Niektóre cywilizacje budują swe urządzenia kierując się prymatem sił fizycznych, inne prymatem duchowym, co powoduje, że samo zrzeszenie powstaje na mocy siły-gwałtu, bądź na mocy dobrowolnych decyzji jego członków. Jest oczywiste, że polityka wyrosła na gruncie gwałtu i prymatu sił fizycznych musi ostatecznie okazać się zbrodniczą, nie liczącą się z duchowymi dobrami człowieka. Prymat sił fizycznych w prostej linii prowadzi do wyrzucenia z dziedziny działań społecznych wszelkich zasad moralnych, które krępowałyby działania społeczne kierowane siłami fizycznymi. Cywilizacje preferujące siłowe rozwiązania spraw ostatecznie muszą niszczyć wszelkie przejawy życia osobowego człowieka w życiu zbiorowym (wolność, twórczością, odpowiedzialność) co daje ostatecznie zmechanizowanie i zamieranie w społeczności życia duchowego. W tego typu cywilizacjach sprawujący władze będą zawsze rościć sobie prawo do podporządkowania sobie wszystkiego, również religii, gdyż siła musi mieć prawo rozstrzygać o wszystkim, skoro jest najważniejsza. Nic też prócz siły nie może jej powstrzymać. Wszechwładza siły i jej skutek w postaci gwałtu zadawanego życiu osobowemu człowieka, musi pociągać za sobą ostatecznie zamieranie nauki. Zbędna staje się edukacja i wychowywanie, doskonalenie moralne, sztuka i religia. To bowiem, co o nich stanowi, tj. życie osobowe człowieka z wolnością, twórczością, odpowiedzialnością, poznaniem i miłością jest pod ciągłym prężeniem bezlitosnej i ślepej siły. Można więc powiedzieć, że cywilizacje preferujące siłę fizyczną jako czynnik decydujący o sposobie urządzenia spraw ludzkich, są ze swej istoty antyludzkie i uniemożliwiające wytworzenie prawdziwie ludzkiej kultury. Rzecz zgoła odmiennie będzie się miała w cywilizacjach nastawionych na prymat i rozwój sił duchowych.

Jedne cywilizacje pragną urządzić życie zbiorowe na wzór organizmu, na sposób żywy i różnorodny. Ceniąc i rozwijając wszelkie przejawy życia, jego bogactwo, wszechstronność i siłę, nie stawiając tam różnorodności, w przekonaniu, że właśnie tam tkwi siła i przyszłość społeczności i samej cywilizacji. Inne dążą w każdej dziedzinie do budowy mechanizmów sterowanych odgórnie przez władzę, a co za tym do onnipotencji władzy, państwa i prawa. Cywilizacje te starają się pielęgnować na każdym kroku, we wszystkich formach mię-

dzyludzkich kontaktów jeden jedyny model, wedle którego ma się toczyć życie. Różnorodność i wielość form ludzkich zachowań będą traktowały jak największe zagrożenie w tego typu cywilizacjach. Będą one również dążyły do rozrostu i wszechwładzy biurokracji organizującej wszystko. Jest oczywistym, że polityka na jaką taka cywilizacja zezwala będzie nosiła piętno zmechanizowanej, miażdżącej wszelkie przejawy różnorodności, krępującej na każdym kroku węzłami prawa życie obywateli, nie mówiąc już o jakimkolwiek poszanowaniu praw moralnych. Celem zaś polityki nie może być nic innego jak jedność i jednolitość państwa, władzy, jego potęga, której należy poświęcić wszystko, skoro zasady moralne nie obowiązują.

Jedne cywilizacje preferują otwartość na realnie istniejącą rzeczywistość z jej różnorodnością i bogactwem form i przejawów, cenią i twórczo rozwijają tradycję, pielęgnują świadomość historyczną, w przekonaniu, że są one nieocenionym skarbem dla współczesnych i przyszłych pokoleń. Inne znów cechuje wszechwładny aprioryzm w rozwiązywaniu wszelkich spraw ludzkich, co w praktyce kończy się modelowaniem życia (nie tylko człowieka) przez wcześniej przyjęte zasady, nie oglądając się ani na praktyczne skutki podejmowanych działań, ani na tradycję, ani nie myśląc o tym co pozostanie dla potomnych. Teoretycznym uzasadnieniem tego drugiego typu cywilizacji jest przekonanie, że człowiek to jedynie element większej całości, rzecz i przedmiot z którym można robić wszystko²⁶. Co więcej, istnieją cywilizacje, które właściwie nie każdą istotę ludzką zrodzoną z mężczyzny i kobiety, uznają za pełnoprawnego człowieka, skoro można ją bez żadnych konsekwencji prawnych, religijnych czy moralnych zabić²⁷. Stąd też polityka funkcjonująca w takim typie cywiliza-

- Przykładem niech będzie tu cywilizacja chińska, rodowa, łamiąca podstawowe prawa człowieka. „Chińczykowi wolno własne dzieci kaleczyć, nawet zabić”, zob. cyt. *O ład w historii*, s. 37.

²⁷ Celują w tym głównie cywilizacje orientalne, o charakterze sakralnym, w których całe życie zbiorowe i prywatne jest determinowane przez religię, oraz wspomniana już cywilizacja rodowa chińska. Przykładem tu cywilizacja bramińska, kastowa, w której „... zabójstwo stanowi grzech ciężki, gdy chodzi o bramina lub o krowę; zresztą jest grzechem powszednim, a zabicie córek nie jest wogóle żadnym grzechem ...” zob. cyt. *O wielości cy-*

cji będzie posiadała czysto antyludzkie cechy, skoro człowiek i jego życie nie posiada żadnej wartości. Czasem sam fakt urodzenia się kobietą, fakt przynależności do jakiejś grupy społecznej, jest przyczyną deprecjacji człowieka o formie czysto niewolniczym²⁸. Nie w każdej też cywilizacji doszło do wyemancypowania rodziny z rodu, a co zatem idzie do możliwości uzyskania dojrzałości przez członków rodu za życia swych ojców²⁹. Nie każde też zrzeszenie może wytworzyć z siebie społeczeństwo, tj. społeczność przypominającą żywy organizm, zdolną do życia dla celów ponad biologicznych, zróżnicowaną, mogącą prowadzić samodzielną walkę o byt, posiadającą autonomię względem państwa, której wyrazem jest prawo publiczne i samorządy regulujące dziedziny życia zbiorowego. Nie w każdym społeczeństwie jest w pełni zachowany dualizm prawa prywatnego i publicznego. Państwo występujące w różnych cywilizacjach, a rozumiane jako *zjednoczenie rządzących i rządzonych za pomocą organi-*

wilizacji, s. 251. Czyż nie przemawia za tą tezą również fakt obecności w cywilizacjach sakralnych wielu systemów moralnych (jedna moralność dla współ-członków danej kasty, inna dla członków kast różnej od mojej, a ile kast tyle systemów moralnych)? Za życia nikt swojej kasty nie może opuścić, a między kastami nie ma równości.

²⁸ Koneczny pisze, iż w cywilizacji arabskiej jest: „... zezwolenie na niewolnictwo i poligamię. Obecnie niewola oficjalnie zniesiona, ale cóż mają począć niewolnicy, którzy nieraz od setek lat pokoleniami pozostają w tym samym domu, a nie zdołają zarobić na chleb powszedni poza tym domem? Koran zna zresztą kilka sposobów odzyskania wolności, lecz z czego żyć na wolności?” cyt. *O wielości cywilizacji*, s. 257, tam też „Wolno posiadać cztery małżonki legalnie; niewolnice obowiązane są do powolności. Cudzołozną żonę wolno karać śmiercią. Kobieta nie jest równa mężczyźnie, ani nawet w meczecie nie stoi obok niego. Rozwodu udziela tylko mąż żonie”, s. 258.

²⁹ O cywilizacjach opartych na ustroju rodowym Koneczny pisze tak: „Komu bowiem ojciec zmarł, ten nabywał sam pełnych praw ojcostwa, stając się właścicielem i władcą swych potomnych i mienia ich. Dzisiejszym językiem wyraża się: po zgonie ojca stawał się syn wolnym osobieście i rzeczowo. Każdy z synów staje się równym prawem właścicielem swych potomnych, tj. założonej przez siebie gałęzi rodu, tudzież jej dorobku.”, jak wyżej, s. 98.

zacji czynnej, tj. administracji nie zawsze wspiera się i ma na celu dobro społeczeństwa. Bywają cywilizacje, twierdzi Koneczny, które nie pozwalają na wytworzenie społeczeństwa w ogóle, czyli zbiorowości zróżnicowanej, pielęgnującej różnorodność i tradycję, wytyczającej sobie cele ponad biologiczne, zbiorowości przypominającej żywy organizm. Są cywilizacje w których dziedzina działań społecznych jest niejako zarezerwowana jedynie dla władzy i państwa (np. turańska, bizantyńska, chińska), sama zaś społeczność i jej członkowie nie mogą podejmować jakichkolwiek działań, o ile nie zezwoli na to władza, państwo. Rzecz oczywista, że w tego typu cywilizacjach sam człowiek staje się jedynie instrumentem w ręku państwa i władzy, instrumentem używanym dowolnie i bez żadnych ograniczeń natury moralnej³⁰. Taka polityka musi ostatecznie doprowadzić do wyniszczenia społeczeństwa, a i ostatecznie przynosi upadek państwa. Dlatego też Koneczny powie, że *Dobrą może być taka tylko polityka, która jest zawsze i we wszystkim państwowo-społeczną równocześnie. Traktowanie państwa w oderwaniu od społeczeństwa nie tylko jest błędem, ale niebezpiecznym (...)*³². Jak wskazuje doświadczenie historyczne ze znanych cywilizacji tylko jedna cywilizacja łacińska umożliwia wolność działań społecznych, a zarazem służy rozwojowi i trwaniu państwa, które powołane jest dla ochrony społeczeństwa, a ściślej osób żyjących w społeczności. W cywilizacji łacińskiej życie polityczne kierowane jest prawem opartym na dobru i słuszości, wpływającym z realnie istniejących stosunków międzyludzkich, prawem wypływającym i zgodnym z moralnością. Tak rozumiana sfera działań społecznych człowieka istnieje tylko w cywilizacji łacińskiej. Ona jedna opiera życie społeczne na monogamicznym, nierozwalnym małżeństwie, na poszanowaniu ludzkiej pracy fizycznej,

³⁰ Zob. cyt. *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*, s. 33.

³¹ Zob. F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. I, Warszawa 1996, s. 277-308.

³² Tamże, s. 280.

niesie sprawiedliwość w miejsce obecnych w innych cywilizacjach msty, niezawisłość religii, Kościoła od władzy świeckiej³³.

Sprawa kolejna, nie mniej istotna od innych. Cywilizacje mogą budować swe struktury, w tym także życie polityczne na zasadach emanacjonizmu, bądź kreacjonizmu. Pojęcia te choć zasadniczo związane są z systemami religijno-filozoficznymi, mają znaczenie kapitalne dla całej cywilizacji, a w szczególności dla spraw politycznych. Emanacjonizm bowiem zazwyczaj stanowi podstawę do sakralizacji i omnipotencji władzy, która jako bliższa i najbardziej „spokrewniona” z prąźródłem wszelkiego bytu ma prawo do wszystkiego, gdyż jest boskiego pochodzenia. Jest oczywistym, że tak uświęcona władza polityczna będzie uprawiała politykę rządzoną kaprysem pomazańców, którzy poddanych traktować będą jak bydło, a całe kraje jak prywatny folwark³⁴. Emanacjonizm jest też czynnikiem działającym

Zob. F. Koneczny, *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996, oraz tenże: *Kościół a cywilizacje*, Lublin 1996.

³⁴ Omnipotencja władzy, państwa oraz prymat sil fizycznych nad duchowymi, a co za tym trend do zniewolenia człowieka, zdaniem Konecznego wydaje się mieć swe źródło w cywilizacjach zbudowanych na emanatyzmie. Píše on: „Emanatyzm przyjmuje, jako całe uniwersum na początku społeczeństwo w istocie przedwiecznej (brahma) i z niej stopniowo wyłania się częściami przez emanację. Cokolwiek istnieje, pozostaje w związku z jakąś emanacją. Im dalej od centrum Istoty Przedwiecznej dokonuje się emanacja, tym mniej doskonałości w jej twórcach. Wszyscy bogowie pochodzą z emanacji praistoty i królowie również, a przynajmniej są potomkami któregoś z bóstw. Król (władza P. S.) jest a priori wcieleniem boga. (...) Polityczno-społeczne wyniki emanatyizmu (a priori) i deifikacji (a posteriori) są jednakowe: głowie państwa należy się jednakowo cześć boska ze wszystkimi tego konsekwencjami. Lud wierzący w emanatyzm nie może mieć nad sobą rządu innego, jak absolutny. Uzna władcą tego tylko, w kim dopatruje się emanacji bóstwa, inkarnacji. Taki jest deifikowany i od chwili wstąpienia na tron staje się nieograniczonym panem kraju, wszystkich i wszystkiego, jako Bóg na ziemi, jako wcielenie bóstwa. To osobiste prawo monarchy, jego prawo wszechwłasności staje się punktem wyjścia dla wszelkiego prawa. Gdzie jednostka nie czuje się niczym przez się a wszelka wartość pochodzi z przynależności gromadnej, tam powstaje dążność, żeby cechy tej gromadności utrwalić i szerzyć przymusowo. Nie pojmuje się

paraliżująco na dziedzinę działań społecznych za sprawą tego, że niesie ze sobą przekonanie o tym, iż do prazródła bytu pojętego jako cel ludzkiego życia można dotrzeć jedynie bezpośrednio, odrzucając wszystko co materialne, co w jakikolwiek sposób zapośredniczałoby drogę człowieka do celu życia. Materia, świat materialny jest bowiem uważany w cywilizacjach o podstawach emanacjonistycznych za zły, skażony brakiem dobra, a skoro tak, tracą rację bytu wszelkie działania człowieka, które siłą rzeczy muszą wiązać się z materią. A że działań człowieka niezwiązanych z materią nie ma, stąd wszelkie ludzkie czyny, w tym także polityka, są wartości trzeciorzędnej, bądź z gruntu złe, bowiem nie mogą prowadzić do celu życia. Emanacjonizm stoi na stanowisku, że byłoby najlepiej gdyby takich działań nie było w ogóle. Kreationizm natomiast będzie zawsze tamą dla tego typu poglądów i wypływających z nich praktyk, gdyż będzie ukazywał transcendentny względem świata cel życia człowieka, do którego można zdążać za pośrednictwem pracy, twórczości, poznania i doskonalenia moralnego, słowem za sprawą aktualizacji ludzkich potencjalności. Cały byt w cywilizacji, której podstawę stanowi kreationizm, będzie postrzegany jako dobry i racjonalny, godny tego by w nim żył i działał człowiek. Życie i działania społeczne człowieka, polityka, nie stanowią tu wyjątku. Zdaniem Konecznego ze wszystkich istniejących cywilizacji jedynie cywilizacja łacińska jest wolno od wpływów emanacyjnych, a przez to tylko w niej możliwa może funkcjonować polityka faktycznie służąca człowiekowi.

W świetle tego co zostało wyżej powiedziane, widać jasno, że problem polityki jest niezwykle skomplikowany i wielorako uwikłany w szeroko pojęte sprawy cywilizacyjne. Czy Feliks Koneczny trafnie go ujął? Wydaje się, że tak. Ramy artykułu nie pozwalają przedstawić szerszej poruszanej problematyki związku polityki z cywilizacją, niemniej jednak na sam koniec należy podkreślić naczelną myśl przewijającą się przez wszystkie rozważania Konecznego: jest nią przekonana-

jedności bez jednostajności. Ponieważ nie ma jednostajności bez przymusu, głowę państwa wyposaża się we władzę nieograniczoną", zob. tenże *Cywilizacja bizantyńska*, Londyn 1973, s. 19.

nie, że ze wszystkich istniejących na przestrzeni dziejów cywilizacji tylko cywilizacja łacińska faktycznie jest wsparciem i ostoją człowieka, a tym samym tylko ona zapewnia sferę działań społecznych realnie rozwijających człowieka jako osobę.

Jarosław Paszyński

Tożsamość Polski a cywilizacje*

* Mówiąc o cywilizacji ma się na uwadze „metodę ustroju życia zbiorowego”. Jest to koncepcja cywilizacji sformułowana przez F. Konecznego. Zob. F. Koneczny *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s.154.

Tożsamość Polski kulturowo — narodowa wyrasta z korzeni cywilizacji łacińskiej¹, gdzie podstawą prawa stanowionego jest prawo naturalne, a nie arbitralna wola rządzących nie liczących się z naturą człowieka; gdzie występuje dualizm prawa: prywatnego i publicznego, a nie monizm prawny: już to prawa prywatnego, jak w cywilizacji turańskiej, już to prawa publicznego, jak w cywilizacji bizantyńskiej; gdzie państwo opiera się na społeczeństwie, a nie na biurokracji².

Początki państwa polskiego związane są z przyjęciem chrześcijaństwa, co zadecydowało o włączeniu Polski w krwioobieg cywilizacji łacińskiej, czyli chrześcijańsko — klasycznej, charakterystycznej dla państw Europy zachodniej. Dzięki bowiem działalności Kościoła Katolickiego powstała wielka kultura zachodnioeuropejska, harmonijnie łącząca w sobie na fundamencie wiary i moralności chrześcijańskiej: filozoficzną mądrość Greków oraz prawo rzymskie³. Specyfikę cywi-

¹ Zob. Tenże, *Polskie logos a ethos*, Poznań 1921, t. II; M. A. Krąpiec, *Suwerenność — czyja?*, Lublin 1996, s. 87-94.

² Zob. F. Koneczny, *Kościół a cywilizacje*, Lublin 1996, s.44-53; Tenże, *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996; Tenże, *O ład w historii*, Warszawa — Struga 1991, s.25-29.

³ Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996, s. 170-192.

lizacji łacińskiej, a więc chrześcijańsko — klasycznej metody ustroju życia zbiorowego stanowi personalizm i prymat ducha w życiu społecznym, w przeciwieństwie do wszelkich innych cywilizacji (bramińskiej, żydowskiej, bizantyńskiej, turańskiej, arabskiej i chińskiej) charakteryzujących się gromadnością oraz prymatem siły w organizowaniu życia zbiorowego⁴. Cechą znaną cywilizacji łacińskiej jest tworzenie się w procesie historycznym świadomości narodowej określonego społeczeństwa, co zaowocowało w Europie ukształtowaniem się różnych narodów⁵.

W Ojczyźnie naszej, pomimo ścierania się w ciągu dziejów różnych cywilizacji: łacińskiej, turańskiej, bizantyńskiej i żydowskiej, tylko cywilizacja chrześcijańsko — klasyczna stanowi o tożsamości Polski w wymiarze kulturowo — narodowym. Jest tak dlatego ponieważ Polska została włączona dzięki Kościołowi Katolickiemu w krąg kultury zachodnioeuropejskiej, organizując swój ustrój życia społecznego, podobnie jak inne kraje Europy zachodniej, wedle zasad cywilizacji łacińskiej⁶. Na tym fundamencie Polska ukształtowała własne oblicze cywilizacji chrześcijańsko — klasycznej w postaci kultury polskiej, charakteryzującej się, w odróżnieniu od innych kultur cywilizacji łacińskiej, silnym poczuciem świadomości narodowej, wyrastającej z wielkiego dążenia do życia w wolności, czego wyraz stanowi okupiony krwią poprzez dzieje własny byt narodowy, jak również obrona praw innych narodów do wolności i samostanowienia. Szczególną cechą kultury polskiej stanowi szczerze umiłowanie wiary i tradycji Kościoła Katolickiego, czego dowodem zaszczytne miano: *Polonia semper fidelis*⁷.

⁴ Zob. F. Koneczny, *O ład w historii*, s.35.

⁵ Zob. *tamże*, s.39; Tenże, *O wielości cywilizacji*, s.301-307.

⁶ Zob. Tenże, *Kościół a cywilizacje*, s.1-30.

⁷ Zob. Tenże, *Polskie logos a ethos*, t.I, t.H; M. A. Krąpiec, *Roważania o narodzie*, Lublin 1997; *Chrześcijaństwo a kultura polska*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Lublin 1988.

Aby zapewnić Polsce pomyślność w Rodzinie innych Narodów Europy należy, zgodnie z tradycją, organizowanie ustroju życia zbiorowego oprzeć na zasadach cywilizacji łacińskiej.

Po pierwsze należy mieć na uwadze, w każdej formie życia społecznego, dobro osoby ludzkiej, gdyż ono stanowi rację bytu dla wszelkich wspólnot. Dlatego też prawo stanowione, regulujące stosunki życia społecznego, musi mieć swą podstawę w prawie naturalnym, ponieważ racją stanowienia prawa jest tylko dobro człowieka⁸. Prawo bowiem naturalne jest nierozzerwalnym związaniem człowieka z dobrem, które jest racją ludzkiego działania, poprzez które człowiek zgodnie ze swą naturą jest przyporządkowany do rozumnej jego realizacji. Stąd też odczytanie prawa naturalnego wyraża się w sądzie, iż *dobro należy czynić a zła unikać*.

Podstawowym dobrem człowieka jest jego życie, do którego ma prawo od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Przestrzeganie tego prawa stanowi probierz cywilizacji, jej humanizmu czy też barbarzyństwa. Kolejnym dobrem, do którego człowiek dąży na mocy swej natury jest życie we wspólnocie, w której przekazuje życie. Dlatego też człowiek ma prawo do zawarcia związku małżeńskiego i założenia rodziny, prawo do wychowania potomstwa i życia w godziwych warunkach. Dobro zaś rodziny, która jest podstawową komórką społeczną, jest właściwym celem życia gospodarczego. Następnym dobrem, do którego człowiek z natury dąży jest jego osobowy rozwój poprzez prawdę, dobro i piękno. Dlatego też człowiek ma prawo do życia w określonej kulturze, gdyż ona odsłania transcendentny wymiar jego egzystencji, co znajduje swój szczególny wyraz w życiu religijnym¹⁰.

⁸ Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 163-176, 216-223.

⁹ Por. tamże, s. 177-198.

¹⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q.94, a.2; M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 198-207; Tenże, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 137-233.

Prawo naturalne jest również podstawą ludzkiej moralności, którą stanowi świadome i dobrowolne postępowanie człowieka¹¹. Wziąwszy zaś pod uwagę, iż każdy człowiek posiada analogicznie tę samą naturę ludzką, należy wykluczyć wszelki relatywizm moralny. Jest to kamień węgielny cywilizacji łacińskiej w przeciwieństwie do ideologii liberalizmu¹² i cywilizacji żydowskiej, która dopuszcza kilka systemów etycznych¹³. Należy także podkreślić, iż te same zasady moralności obowiązują człowieka zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym, w przeciwieństwie do cywilizacji bizantyńskiej, gdzie występuje tak zwana podwójna moralność, inna w życiu publicznym organizowanym przez rządzących nieliczących się w polityce z obiektywnymi zasadami moralnymi, inna w życiu prywatnym społeczeństwa¹⁴.

A zatem prawo naturalne, które ujawniają w człowieku inklinacje do życia, przekazania życia i rozwoju osobowego, jest nieusuwalną podstawą prawa stanowionego¹⁵.

W sytuacji gdy za podstawę prawa stanowionego uważa się arbitralną wolę rządzących, nieliczących się z naturą człowieka, to wówczas sankcjonuje się nieludzki system życia społecznego opartego na przymusie. Woluntarystyczna bowiem koncepcja prawa, zastosowana w praktyce, jest istotą wszelkich totalitaryzmów¹⁶.

Po drugie należy mieć na uwadze, iż konsekwencją regulacji życia społecznego poprzez prawo stanowione oparte na prawie naturalnym jest wytworzenie się i funkcjonowanie dualizmu prawa: prywatnego

¹¹ Zob. Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, s.207-216.

¹² Zob. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 159-72.

¹³ Zob. F. Koneczny, *O ład w historii*, s.37; Tenże, *Cywilizacja żydowska*, Warszawa 1995, s.32-44, 168-177.

¹⁴ Dysharmonia ta obecna jest w całych dziejach cywilizacji bizantyńskiej. Zob. Tenże, *Cywilizacja bizantyńska*, Londyn 1973.

¹⁵ Por. M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s.233-235.

¹⁶ Por. Tenże, *O ludzką politykę*, s.83-106.

i publicznego¹⁷. Jest tak dlatego, ponieważ własność prywatna jest niezbędna do osobowego rozwoju człowieka, stanowiąc podstawę życia komórki społecznej jaką jest rodzina¹⁸. Stąd też prawo prywatne obejmuje: prawo rodzinne, majątkowe i spadkowe. Przedmiotem zaś prawa publicznego jest zabezpieczenie dobra szerszych relacji społecznych¹⁹. Dlatego też dualizm prawa: prywatnego i publicznego stanowi istotną podstawę sprawiedliwych stosunków społecznych.

Konsekwencją natomiast regulacji życia społecznego poprzez prawo stanowiące oparte o arbitralną wolę rządzących, nieliczących się z naturą ludzką jest monizm prawny: już to prawa prywatnego, gdzie wszystko jest prywatną własnością rządzącego, jak w cywilizacji turańskiej; już to prawa publicznego, gdzie wszystkie dziedziny życia społecznego są regulowane i kontrolowane przez państwo, jak w cywilizacji bizantyńskiej²⁰. Należy stwierdzić, iż monizm prawny w sposób istotny sprzeciwia się sprawiedliwości, ponieważ uderza w osobowe dobro człowieka poprzez instrumentalne jego traktowanie. Dlatego też monizm prawny, będący narzędziem totalitarnej władzy, stanowi powód i zarzewie nieustannych konfliktów społecznych.

Po trzecie należy mieć na uwadze, iż celem państwa jest dobro jego obywateli. Dlatego też państwo winno być oparte na społeczeństwie, służąc mu zgodnie z zasadą pomocniczości. Społeczeństwo bowiem organizując swe różnorodne życie wspólnotowe od rodziny aż po naród potrzebuje państwa jako środka zapewniającego mu bezpieczeństwo i sprawiedliwość²¹. Stąd też urzędnienia państwowe winny mieć charakter decentralistyczny i samorządowy, gdyż siła i zamoż-

¹⁷ Por. F. Koneczny, *O ład w historii*, s.28.

¹⁸ Por. M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, s.246-253.

¹⁹ Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 95-132, 288-294; Tenże, *O ład w historii*, s.23-25.

²⁰ Por. *tamże*, s.23-35.

²¹ Por. M. A. Krapiec *O ludzką politykę*, s.83-106; F. Koneczny, *O cywilizację łacińską*, s.1-11.

ność państwa jest pochodną praworządności i zamożności społeczeństwa, które na różny sposób realizuje jeden cel, którym jest wspólne dobro. Roztropna zaś realizacja tego dobra stanowi dziedzinę polityki. Dlatego też siła polityczna w cywilizacji łacińskiej ma swe źródło jedynie w zorganizowanej sile społecznej²². Uwzględniając to wszystko należy stwierdzić, iż tylko w cywilizacji łacińskiej możliwe jest uprawianie polityki zgodnie z zasadami moralnymi. Tak więc na społeczeństwie powinno być oparte państwo, bo to stanowi fundament dobrego ustroju życia społecznego, gdzie celem państwa i społeczeństwa jest osobowe dobro człowieka²³.

W sytuacji gdy państwo jest oparte na biurokracji, to jest to oznaką przeciwstawienia państwa społeczeństwu, gdzie człowiek jest elementem państwa, jako bytu doskonalszego. Państwo takie funkcjonuje na zasadzie mechanizmu, którego siłę napędową stanowi centralistyczno-biurokratyczna państwowość, pozwalająca na jednolite i aprioryczne zarządzanie życia zbiorowego, co stanowi praktyczny wyraz totalitarnych rządów²⁴. Dlatego też należy stwierdzić, iż państwo, które podporządkowuje sobie człowieka, ograniczając tym samym rozwój życia społecznego, stanowi zwyrodniałą formę ustroju życia zbiorowego²⁵.

" Por. tamże; Tenże, *Kościół a cywilizacje*, s.44-53, 61-64.

²³ W ostatnich czasach wiele się mówi o demokracji. Jest to jednakże jedna /, wielu form ustroju życia społecznego. Należy mieć na uwadze, iż jest kilka koncepcji demokracji, związanych z odmiennym rozumieniem człowieka i jego relacji do społeczeństwa. Zob. M. A. Krąpiec, *Suwerenność — czyja?*, s.95-105.

²⁴ Zob. F. Koneczny, *Polskie logos a ethos*. t.II, s.223-245; Tenże, *O ład vi' historii*, s.63-65; Tenże, *O cywilizacją łacińską*, s. 1-11. 37-54.

²⁵ Por. Arystoteles. *Polityka*. Kraków 1964, ks.III, rozdz.5.

Należy mieć również na uwadze, iż w ostatnich czasach w wypowiedziach papieży: Pawła VI, a szczególnie Jana Pawła II mowa jest o cywilizacji miłości²⁶, która jest niczym innym jak nową nazwą cywilizacji łacińskiej. Jest tak dlatego, ponieważ istotą cywilizacji miłości, tak samo jak cywilizacji chrześcijańsko — klasycznej jest troska o osobowe dobro każdego człowieka, wobec którego tylko miłość może stanowić właściwe odniesienie²⁷.

²⁶ Zob. np. Paweł VI, Przemówienie na zakończenie Roku Świętego (25 grudnia 1975): *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII(1975)1568; Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1996, s. 130-131; Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: tamże, s. 468-481; Encyklika *Centesimus Annus*, w: tamże, s. 623-635; Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, w: tamże, s.949-981; Jan Paweł II, Przemówienie a forum ONZ w Nowym Jorku (4 października 1995): *O prawa narodów*, w: „Człowiek w kulturze”, 8(1996), s.7-21.

²⁷ Zob. M. A. Krapiec, *Suwerenność — czyja?*, s. 191-197; „Rozumienie ludzkiej osoby jako celu kieruje także uwagę na te sformułowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, które szczególnie wiążą się z aktualizacją ludzkich potencjalności osobowych, a więc rozwoju życia intelektualnego, moralnego, twórczego w kontekście zorganizowanego pokojowego społeczeństwa. Tego rodzaju rozwój życia osobowego suponuje prymat osoby nad rzeczą, prymat moralności (etyki) nad techniką, prymat ludzkiego współżycia charakteryzującego się „miłosierdzem” nad sprawiedliwością i prymat „być” w stosunku do „mieć”. Ten czwórmian prymatu ogłoszony jeszcze przez Papieża Pawła VI został mocno zaakcentowany przez Jana Pawła II jako tzw. cywilizacja miłości, która okazuje się zwieńczeniem cywilizacji łacińskiej”. Tamże, s.196.

Paweł Gonddek

Rola Kościoła w kulturze polskiej

Na marginesie prac Feliksa Konecznego

Nie jest przypadkiem, że etymologia słowa „kultura” wiąże się z uprawą ziemi, bo właśnie chodzi w niej o uprawianie natury, czyli zastanej przez człowieka niszy. Wszystko, co może być racjonalnie uprawiane przez człowieka, wchodzi w skład kultury. Dlatego też kultura staje się jednym z najważniejszych zagadnień dotyczących człowieka i jego potencjalności. W stosunku do tego każde antyracjonalne działanie, czyli działanie sprzeczne z porządkiem rozumu, a także sprzeczne z porządkiem samej natury jest działaniem antykulturowym.

Przy takim rozumieniu kultury, które nie ogranicza się tylko do strony materialnej (wytwórczej), z pomocą w jej usystematyzowaniu przychodzi nam Arystotelesowskie rozróżnienie trojakiemu porządku poznania racjonalnego na: teoretyczne (naukowe), praktyczne (cała sfera moralności, zarówno osobistej, rodzinnej, jak i społecznej — polityki) i poetyczne (czyli wytwórcze, dotyczące zarazem i sztuki i rzemiosła). Czwartym porządkiem poznawczym, będącym jednocześnie fundamentalnym w tej dziedzinie ponieważ stanowi on bardzo ważny element kulturotwórczy, jest religia — rozumiana jako obszar (relacja) rozciągający się między osobą ludzką a osobą Absolutu.

Tak rozumiane działanie kulturowe człowieka osiąga wymiar nie tylko indywidualny ale przede wszystkim społeczny, tworząc tym samym odrębne metody (systemy) życia zbiorowego — czyli cywilizacje. Feliks Koneczny — jeden z najsłynniejszych teoretyków cywilizacji — wyróżnił, wśród wielości takich metod aż siedem, które

w toku dziejów przetrwały i trwają do dzisiaj¹. Gdy cywilizacje te zaczęły obejmować rozległe tereny, to dzięki różnorodnym naturalnym warunkom, zaczynają powstawać w ich obrębie odmiany zwane kulturami. Innymi słowy mówiąc, ogólna metoda ustroju życia zbiorowego pozostała zasadniczo ta sama, lecz na jej tle mogą wytwarzać się pewne, nawet dość znaczne różnice, przybierające postać kultur rodowych, plemiennych czy narodowych.

Spróbujmy te ogólne rozważania wprowadzić na obszar badań nad kulturą polską (posiłkując się kryteriami jakie stawiał sam Koneczny) i zapytać, o jakiej cywilizacji możemy mówić w przypadku naszego narodu, a także czy wytworzyliśmy i posiadamy w obrębie danej cywilizacji własną kulturę?

Bardzo powszechny jest pogląd, że Polska leży na skrzyżowaniu kultur: Wschodniej i Zachodniej. W związku z tym pojawiła się, obecna do dziś, idea syntezy tychże jako główna rola dziejowa Polski. Tymczasem sprawa wygląda całkiem inaczej, bo w skład szeroko pojętego Wschodu i Zachodu wchodzi różnorodne cywilizacje, co powoduje wewnętrzną niespójność takiej koncepcji, ze względu na odmienne, często przeciwstawne metody funkcjonowania tych systemów społecznych². Koneczny pokazuje, że na naszym terenie ścierają się cztery aż cywilizacje: lacińska, turańska, bizantyńska i żydowska i każda z nich dąży do prymatu, co objawia się chociażby w burzliwych dziejach naszego narodu³.

Historycznie rzecz ujmując wraz z przyjęciem chrztu przez Mieszka I (co legło u podstaw naszej państwowości) weszliśmy w obszar oddziaływania cywilizacji zachodnio-chrześcijańskiej, lacińskiej ze wszystkimi jej konsekwencjami, a więc z przyjęciem

Są to cywilizacje: bramińska, chińska, żydowska i turańska, które powstały w starożytności a także arabska, bizantyńska i lacińska powstałe w średniowieczu. Na ten temat por. *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935

² Oczywiście za Konecznym rozumiemy w tym miejscu kulturę w jej spartykularyzowanym znaczeniu, odnoszącym się do konkretnych relacji społecznych.

³ Koneczny za jedną z podstawowych zasad funkcjonowania cywilizacji uważa tezę, że „nie można być cywilizowanym na dwa sposoby”.

⁴ Jest to główny problem większości jego prac — obrona cywilizacji lacińskiej przed naporem innych, szczególnie powyżej wymienionych cywilizacji.

katolickiej etyki i jej podstawową zasadą społeczną jaką jest poddanie wymogom moralności życia publicznego na równi z prywatnym. Przeciwnieństwem takiego stanu rzeczy staje się chociażby metoda życia społecznego w cywilizacji bizantyńskiej, gdzie stopniowo działanie publiczne (a w tym przede wszystkim polityka) było zwalniane od moralności⁵. Bezpośrednio z tym zagadnieniem związana jest następna, bardzo ważna kwestia: czy prawo prywatne i publiczne zlewają się w jedno, czy też zachowują swą odrębność i niezależność, a więc czy panuje monizm czy dualizm prawny. Na przestrzeni dziejów możemy mówić o dwóch monizmach. Przykładem pierwszego może być cywilizacja turańska, w której władca jest właścicielem całego państwa, i od niego zależy wszystko, łącznie z losem obywateli; mamy tu do czynienia z wyłączością prawa prywatnego, z którego dopiero wywodzi się prawo publiczne. Drugi monizm jest odwróceniem pierwszego i dąży do zastąpienia prawa prywatnego publicznym. Ta koncepcja jest tworem cywilizacji bizantyńskiej, dzięki czemu w konsekwencji otrzymujemy bezetyczne prawo państwowe. Polskie prawo było w zasadzie dualistyczne i zmierzało ku samorządom, dzięki którym państwo mogło być oparte na społeczeństwie. Chociaż i u nas daje się zauważyć nieraz dość mocny wpływ obu tych odmian moni-

6

zmu .

Jednak geneza i rozwój życia intelektualnego Polski były zawsze oparte na wykształceniu klasycznym, ceniącym ideały prawdy, dobra i piękna. Szczytnym tego przykładem jest Akademia Krakowska, powstała dzięki kulturowej świadomości jej twórców i co ważne z papieską aprobatą Urbana V. Wszechnica ta wyrosła na rodzimej tradycji wielostopniowego szkolnictwa kościelnego, biorąc sobie za wzór uniwersytety włoskie. Dzięki reformie przeprowadzonej przez Jagiellonów, owocem której było utworzenie najważniejszego w owych czasach — Wydziału Teologicznego, stała się znana w całej Europie.

⁵ Jak podaje Koneczny w wielu swoich pracach, że i w Polsce były momenty bizantyzujące, czego najostrejszym przykładem było panowanie Bolesława Śmiałego.

⁶ Najbliższym przykładem na to niech będą czasy panowania komunizmu i Polski Ludowej, gdzie I Sekretarz mógł decydować o losach obywateli.

Te właśnie zasady dobitnie świadczą o przynależności Polski do cywilizacji zachodniej, łacińskiej. Stają się też poważnym kontrargumentem dla nieuzasadnionych historycznie postulatów „powrotu” Polski do Europy.

Należy też pamiętać — co to znaczy Europa? Nie można jej rozumieć tylko etymologicznie i utożsamiać z postacią z mitologii greckiej, czyli z córką króla Tyru, Agenora, którą Zeus pod postacią byka porwał i przeniósł na Kretę. Nie można jej także pojmować jako obszaru obecnie zajmowanego przez Unię Europejską. Europa to przede wszystkim obszar cywilizacyjny, charakteryzujący się konkretną metodą życia zbiorowego, którego geneza sięga oczywiście starożytnej Grecji ale bardziej z jej ideałem wiedzy i położeniem podwalin pod całą naukę. Sięga także do starożytnego Rzymu jako do europejskiego nauczyciela prawa. Sięga wreszcie do tego, co jest ostoją naszej cywilizacji czyli do chrześcijaństwa, które nie stało się barbarzyńcą i niszczycielem tego, co zastało (jak to dobitnie widać w innych religiach, czy cywilizacjach) ale ideą scalenia wszystkiego co dobre, opierając się na Ewangelii i nadając temu relację do osobowo pojętego Boga. Owa synteza doprowadziła (szczególnie w średniowieczu) do powstania wspaniałej cywilizacji zwanej łacińską albo *christianitas*, której ojcem nazywa się Karola Wielkiego, a która w okresie świetności obejmowała obszar od Atlantyku aż po Litwę i Morze Czarne.

Natomiast geneza „dzisiejszego” rozumienia Europy leży gdzie indziej. Opiera się ono na jakobińskim wezwaniu z okresu Rewolucji Francuskiej do zjednoczenia Europy ale pod hasłem wyjątkowo antykatolickim, które brzmiało — wolność, równość, braterstwo albo śmierć. Hasło to postawione zostało na ołtarzu wiary w miejsce Boga i z pełną bezwzględnością zastosowane na człowieku, a jego cień do dnia dzisiejszego odbija się, pustosząc życie społeczeństw i kulturę Europy. Wezwaniu temu wtórował I. Kant wprowadzając postulat wiecznego pokoju i ideę republiki światowej opartej na tej samej, zgubnej teorii człowieka jako istoty dzikiej i nieposkromionej w swojej wolności przez jakiegokolwiek prawa, który ma być podpo-

rządkowany publicznym prawem przymusu⁷. Z punktu widzenia cywilizacji łacińskiej taka koncepcja człowieka i społeczeństwa jest nie do przyjęcia. Nie można człowieka zredukować (jak chciał Kant, a przed nim Hobbes czy Rousseau) do dzikusa, który dopiero dzięki „umowie społecznej” staje się człowiekiem. Człowiek w tej cywilizacji jest przede wszystkim osobą — podmiotem wyłaniającym z siebie akty świadomego działania, zdolnym do poznania, do miłości, wolnym w działaniu ale i odpowiedzialnym za swe czyny. Taka perspektywa patrzenia na człowieka, sięgająca korzeniem jeszcze do starożytności i początków chrześcijaństwa, pokazuje nam całkowicie odmienną od wyżej przedstawionych koncepcję społeczeństwa, państwa czy kultury.

Owe cechy, z których tu wymieniliśmy tylko najistotniejsze, decydują o trwałym istnieniu naszego narodu wśród narodów europejskich, przejętych ideą *christianitas*. I nie byliśmy tylko prostymi naśladowcami lecz jednocześnie z asymilacją pogłębialiśmy także jej dziedzictwo. Jest wiele momentów, które wskazują na odmienność i niepowtarzalność naszej kultury w obrębie tej cywilizacji. Spróbujmy przyrzeć się pewnym konkretnym zjawiskom, które jaskrawo ujawnią swoje znaczenie dla polskiej a także i europejskiej kultury, pamiętając jednocześnie o naszej przynależności cywilizacyjnej i związanych z nią zasadach.

Przede wszystkim nie było na ogół w Polsce — tak szeroko rozpowszechnionego w tym czasie w Europie ustroju feudalnego, który wówczas w państwach zachodnich stanowił rękojmię bezpieczeństwa publicznego. Stosunek lenny pomiędzy suwerenem a wasalami polegał tam na ścisłej wzajemności praw i obowiązków. Oczywiście poprzez stosunki z Niemcami, Czechami czy też z Zakonem Krzyżackim feudalizm wkradał się czasami w polskie prawa państwowe (przecież Zakon Krzyżacki a potem księstwo pruskie było lennikiem Korony). Niemniej jednak feudalizm nigdy nie dotyczył stosunków w samym społeczeństwie. W Polsce już od XII wieku przeważała własność prywatna, której gospodarze dzierżyli w jednej ręce pług i miecz. Wiele narodów ówczesnej Europy miało nas z tego powodu

Por. I. Kant, *O porządku. Do wiecznego pokoju*, tł. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 63-64.

za barbarzyńców, ponieważ nie uznaliśmy lennego zwierzchnictwa cesarza⁸.

Sprzeciwiano się też w Polsce jakimkolwiek dążeniom do władzy absolutnej (nieraz wręcz z przesadą). Tu znowu kroczyliśmy drogą wytyczoną przez Kościół katolicki, który głosił, że władza monarsza jest warunkowana, zawisła od dotrzymywania pewnych warunków względem poddanych. Od XIII wieku wśród państw Europy zachodniej odradza się koncepcja władzy monarszej według wzoru z późnego cesarstwa rzymskiego — tzw. legizm. Zwracał się on przeciwko samorządom i był za nieograniczoną władzą monarszą. Stał także w opozycji do prawa kościelnego, starając się tym samym podporządkować Kościół państwu świeckiemu — co ostatecznie zostało zrealizowane. Polska podążyła inną drogą, wskazaną przez Kościół — drogą państwa narodowego. Za pierwszego władcę na tej drodze Koneczny uważa Władysława Łokietka — „wybrańca i przedstawiciela narodu, wyraziciela polskości w przeciwstawieniu zalewowi cudzoziemszczyzny”⁹.

Sprawą równie doniosłą jak powyższe jest teoria „praw narodów”, której bezpośrednim wyrazicielem stał się profesor krakowski Paweł Włodkowic. On to pokazał światu, na soborze w Konstancji, poprzez dzieło *O papieskiej i cesarskiej władzy względem niewiernych*, teorię bezpośrednio wypływającą z miłości chrześcijańskiej, której główną tezą stało się powiedzenie *fldes ex necessitate esse non debet* czyli, że wiara nie ma być z przymusu. Konsekwencją tego stanowiska było to, że nie wolno ani rabować ani siłą do chrztu pogan przymuszać (co w owym czasie z całą bezwzględnością stosowali Krzyżacy). Jedyną metodą nawracania stały się misje¹⁰. Fakt ten miał doniosłe znaczenie dla dziejów i kultury nie tylko Polski ale także całej Europy, stając się jednocześnie zwycięstwem intelektualnym cywilizacji łacińskiej nad ekspansywnie nastawionym bizantynizmem szczególnie niemieckim.

Por. F. Koneczny, *Uźródło kultury polskiej*, „Tygodnik Warszawski”, 51 (1946).

⁹ F. Koneczny, *Polska między Wschodem a Zachodem*, Lublin 1996, s. 21.

¹⁰ Por. F. Koneczny, *Dzieje Polski za Jagiellonów*, Kraków 1903, s. 95-96.

Zagadnienia tu poruszone ujawniają nam, że bezsprzecznie posiadamy samodzielną, dojrzałą i oryginalną kulturę, która zdolna była poprzez ponadwiekową niewolę walczyć z zaborcami, przetrwać okupację niemiecką i władzę ludową, czerpiąc swą siłę witalną właśnie z *Christianitas*. I mimo występowania na terenie Polski tak wielu, różnorodnych kulturowo i cywilizacyjnie religii, daleko nam było do nietolerancji i pogromów. Widać to najdobitniej w okresie gwałtownego rozwoju protestantyzmu w Polsce, który przypadał na XVI wiek. Żaden z monarchów w tym czasie panujących, czyli Zygmunt Stary i Zygmunt August, nie odstąpił od religii katolickiej, widząc w niej ostoję narodu. Jednocześnie opowiedzieli się za zasadą, że w religii nie ma przymusu, co było przeciwne protestanckiej teorii — „czyja władza tego religia”¹¹.

Widzimy więc, że w obrębie cywilizacji łacińskiej zasadniczą rolę odgrywała i odgrywa do dziś religia katolicka. Jak pisze Koneczny — „religia we wszystkich cywilizacjach stanowi czynnik najważniejszy, lecz cywilizacji nie stanowi”¹². Katolicyzm będący religią powszechną nie utożsamia się wyłącznie z żadną cywilizacją, na przykład murzyn czy Chińczyk pozostają w swojej cywilizacji, odrzucając z niej tylko to wszystko, co jest sprzeczne z etyką katolicką. Jednak z drugiej strony — zauważa Koneczny — Kościół w danym kraju (mimo że jako taki poprzez swój uniwersalizm stoi ponad cywilizacjami) w jakiś sposób musi należeć do określonej cywilizacji¹³. Dzieje się to choćby poprzez duchowieństwo, które albo pochodzi z danej społeczności, albo musi się z nią zżyć.

W Europie zachodniej, a za nią i w Polsce, Kościół współtworzy cywilizację. To Kościół uprawia nauki i sztuki ale także zajmuje się budownictwem i uprawą ziemi, a nade wszystko społecznymi dziedzinami życia, min.: znosi instytucję zemsty prywatnej zastępując ją wspólnym dla wszystkich wymiarem sprawiedliwości, wprowadza własność osobistą w przeciwieństwie do własności bezwzględnej,

¹¹ Por. *tamże*, s. 265-351. W tekstach tych przedstawione są jaskrawo próby ekspansji protestantyzmu i utworzenia kościoła narodowego.

¹² F. Koneczny, *U źródeł kultury polskiej*, „Tygodnik Warszawski”, 51 (1946).

¹³ Por. F. Koneczny, *Kościół a cywilizacje*, Lublin 1996, s.5.

ograniczonej prawem rodzowym czy książęcym, następnie wprowadza pochodzące jeszcze z tradycji prawa rzymskiego — prawo testamentalne, jako najwyższe potwierdzenie prawa własności. Przykład męczeńskiej śmierci św. Stanisława zrozumiały stał się na tle walki o uznanie prawa testamentu ze zwolennikami wyłączności prawa rodzowego jako obowiązującego wówczas prawa majątkowego w Polsce. Kościół wprowadził praworządność i moralność publiczną, podnosił tych, co uznają prawa i przyłączał się do walki z absolutyzmem książąt. W ten sposób Kościół ukierunkował w Polsce zasady państwowe i społeczne.

Na tle historii Polski wyraźnie widać walkę Kościoła w obronie cywilizacji łacińskiej. Kościół uznał, że jego byt w Polsce zależy nie tylko od czynników ściśle religijnych ale zarazem od tego, czy cywilizacja, którą współtworzy, rozwija się czy też upada¹⁴. Koneczny uważa, że Kościół w Polsce nie może być ponadcywilizacyjny, wnosząc się w neutralnej tolerancji ponad cywilizacjami działającymi w naszym kraju¹⁵. Trzeba pamiętać, że cywilizacje walczą między sobą i w tym współzawodnictwie na ziemiach polskich Kościół musi utożsamiać się z cywilizacją łacińską — *christianitas*, gdyż inaczej podważałby swe fundamenty. Kościół może na przykład w Afryce czy też w Azji stać na stanowisku ponadcywilizacyjnym i popierać tamtejsze cywilizacje (oczywiście w aspektach zgodnych z jego nauką), w Polsce jednak musi popierać cywilizację łacińską. I dlatego też — kto w Polsce działa przeciw Kościołowi — działa w istocie przeciw Polsce. I nie ma tu żadnych podstaw do obaw o „rządy klerykalne”. Kościół nie identyfikuje się z żadną formą sprawowania rządów (ani z monarchią, ani z demokracją), ani z żadną partią, jedynie wymaga od rządzących aby byli posłuszni zasadom etyki katolickiej, która, jak ucza nas dzieje, najlepiej służy dobru naszego narodu.

Obecny atak na kulturę polską przeprowadzany jest przede wszystkim przez neokomunizm i neoliberalizm, czyli systemy których podstawą jest materializm i relatywizm moralny, czyli skierowanie wszelkiej ludzkiej aktywności na postulaty, aby „robić tylko to, co się

¹⁴ Analogiczna sytuacja istniała w całej Europie zachodniej.

¹⁵ Por. F. Koneczny, *Kościół a cywilizacje*, s. 15.

opłaca" albo „na co ma się ochotę". Następstwem tego nie może być nic innego jak obchodzenie się z ludźmi jako z materiałem biologicznym, podlegającym prawom ewolucji i determinizmowi. W pierwszym rzędzie atak skierowany został w osobowo pojętego Boga i całą religię katolicką, zarzucając jej niesprawiedliwość i tyraństwo, a także spychając ją do sfery prywatności. Idea dobroczynnego postępu, w miejsce osobowego Boga, stawia bożka w postaci abstrakcyjnie pojętej ludzkości, która ostatecznie jest masą opartą na niszczycielskiej zasadzie równości.

Dalej, walczy z tradycyjnym modelem rodziny, opartym na dobrowolnym związku dwojga ludzi i wypływających z niego obowiązkach, dopuszczając do głosu różnego rodzaju dewiantów seksualnych i preferując wszelkie formy niszczenia więzi małżeńskiej i rodzinnej (rozwoły, aborcja itp.). A przecież to właśnie rodzina (a w szczególności wielopokoleniowa), poprzez długoletnie wspólne przeżywanie, stanowi podstawę harmonijnego rozwoju człowieka i ładu społecznego. Już w starożytności wyodrębniano rodzinę jako podstawę społeczeństw czego przykładem niech będzie Arystotelesowska ekonomika — czyli właśnie etyka rodzinna. W obronie takiej właśnie rodziny staje Kościół w Polsce i na całym świecie.

Należy pamiętać szczególnie słowa Ojca Św. Jana Pawła II, który za każdej bytności na naszej ziemi przypomina i zarazem ostrzega przed neopoganizmem i cywilizacją śmierci. Podczas ostatniej pielgrzymki do naszego kraju usłyszeliśmy: „żyjemy w czasach duchowego chaosu, zagubienia i zamętu, w których do głosu dochodzą różne tendencje liberalne i laickie... w sposób otwarty wykreśla się Boga z życia społecznego, wiarę chce się zredukować do sfery czysto prywatnej, a w postępowanie moralne ludzi włącza się szkodliwy relatywizm"¹⁶. Ten prąd, mający znamiona nowej cywilizacji także w rozumieniu Konecznego, zagraża nie tylko naszej ojczyźnie ale całej cywilizacji łacińskiej. Jest on swoistą mutacją idei rewolucji francuskiej i bolszewickiej, u podstaw których leży masoński program walki z Bogiem i całym Kościołem, a wspomaga go szeroko rozpowszechniony i opierający się na tych samych zasadach ruch New Age.

¹⁶ Jan Paweł II, Homilia, Częstochowa 1997.

Na naszych oczach powstaje nowa cywilizacja, która szeroką lawą dąży do zniszczenia od wewnątrz kultury klasycznej i cywilizacji łacińskiej, stając się wrogiem wszystkiego co z nią związane a w szczególności Kościoła katolickiego¹⁷.

Spotykamy się więc i dzisiaj ze szczególną ofensywą skierowaną w podstawy' naszego narodu, objawiającą się w próbach całkowitego wyeliminowania naszej wielowiekowej tradycji. I nie chodzi tu o plany globalnej ekspansji gospodarczej lecz o celowe zasłanianie prawdy o rzeczywistości. Dlatego mamy dziś do czynienia nie z jawną walką ale z próbą rozmycia, zniszczenia od wewnątrz kultury polskiej i tego co stanowiło i stanowi od przyjęcia Chrztu Św. przez Mieszka I jej rdzeń. Konieczny wielokrotnie ostrzegał, że „Polska albo będzie katolicka albo nie będzie jej wcale”, a więc musimy wytrwale stanąć przy Kościele i nie pozwolić na uspienie czujności ducha naszego narodu. Mając za sobą mądrość i dokonania pokoleń szukajmy w nich inspiracji, pomocy i obrony, aby świat kolorowych neonów i pustych frazesów nie zakrył nam Tego, który jest Prawdą, Drogą i Życiem.

Zagadnienia te wymagają jeszcze gruntownych studiów i analiz.

Mieczysław Ryba

Polska w XX wieku a cywilizacje

Dlaczego Polska uchroniła się w XX wieku od wewnętrznego rozkładu? Dlaczego mimo tylu klęsk i nieszczęść istniejemy dalej jako naród i posiadamy własne państwo? Kiedy prześledzimy współczesną historię naszej ojczyzny, zauważymy, że wiele razy przyszło Polakom w XX wieku zmagać się o zachowanie narodowej tożsamości, że wiele było prób jej zniszczenia, narzucenia nam obcych wzorców, a co za tym idzie — unicestwienia narodu. Wydaje się, iż **kluczowym okresem dla rozstrzygnięcia kierunku rozwoju Polski w XX wieku był okres dwudziestolecia międzywojennego, a zasadniczym terenem walki — starcia cywilizacyjne**. Wtedy właśnie naród miał rzadką w czasach nowożytnych okazję decydowania w sposób wolny o swoim losie. Dlatego w artykule tym zajmiemy się głównie międzywojnem, naświetlając kontekst cywilizacyjny, w jakim znalazła się wówczas Polska.

Systemy totalitarne, jakie panowały w naszym kraju, zostały nam narzucone przez obcych, nie były zaś wynikiem wewnętrznych procesów społecznych. Chodzi to głównie o bizantyzm niemiecki (monizm prawa publicznego), jak też turanizm rosyjski (monizm prawa prywatnego)¹. Twórca teorii cywilizacji Feliks Koneczny zaliczał

¹ Rozszerzeniu się komunizmu sprzyjała też dobitnie cywilizacja żydowska. Nie jest wszak przypadkiem masowy udział ludzi pochodzenia żydowskiego

Rosję do krajów cywilizacji wschodnio-azjatyckiej. Podobne zdanie wyrażał m.in. wybitny polityk narodowy Stanisław Grabski twierdząc, że ustrój państwa był tam ściśle mongolski: „hierarchia absolutnych despotacji, w których jedynym prawem była wola zwierzchnika”. Niewolnicze podporządkowanie się władzy wykształciło w Rosjanach specyficzny rodzaj patriotyzmu, pozbawionego umiłowania tradycji historycznej, poczucia narodowej dumy. Rosjanom imponowała siła. Nie miało znaczenia czy była to siła cara czy bolszewików². W tej sytuacji każdy, kto przejął mechanizmy centralnej władzy i okazał dostateczną bezwzględność i siłę mógł zaprowadzić porządek, jaki chciał. Rewolucja 1917 roku nie była wynikiem masowego ruchu, lecz efektem przejścia przez komunistów władzy drogą przewrotu (zamachu stanu). Liberalny rząd Kiereńskiego, który obalono okazał się na tyle słaby i pozbawiony autorytetu, że nikt nie stanął w jego obronie³. Komuniści zdobyli więc władzę i odgórnie przeprowadzili rewolucję, która zamieniła Rosję w piekło. Społeczność rosyjska zachowała się absolutnie bezradnie, gdyż od wieków budowano ją na zasadzie mechaniczystycznej. Nie była więc zdolna do samoorganizacji i samoobrony. Cywilizacją, która ułatwiła bolszewikom przejście

w międzynarodowym mechu marksistowskim. Bardzo wyraźnie zaznaczyła się ich obecność w poczynaniach bolszewików w Rosji. (Por. S. Grabski, *Rewolucja. Studium społeczno-psychologiczne*, Warszawa 1921, s. 56; Z. Wasilewski, *Proces Lednickiego*, Warszawa 1924, s. 14). Jak podają H. Cimek i L. Kieszczyński, odsetek żydów w Komunistycznej Partii Polski przed wojną wynosił od 17 do 35%, był więc 2 do 3,5 raza większy niż ich procent w stosunku do liczby mieszkańców Polski. W 1935 roku w aktywie terenowym było 54% żydów, a w aktywie technicznym — 75%. Żydzi stanowili 95% oskarżonych w procesach komunistycznych. (H. Cimek, L. Kieszczyński, *Komunistyczna Partia Polski 1918-1938*, Warszawa 1984, s. 438-439).

² S. Grabski, *Rewolucja*, dz. cyt, s. 50; por. Tenże, *Pamiętniki*, t. II, Warszawa 1989, s. 33; por. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, Komorów 1997, s. 180-293.

³ S. Grabski, *Rewolucja*, dz. cyt, s. 50; por. Tenże, *Rzym czy Moskwa?*, Poznań 1927, s. 46-47; także: R. Dmowski, *Pisma*, t. VII, Częstochowa 1938, s. 186-187.

władzy i urzeczywistnienie najbardziej zbrodniczej ideologii w dziejach świata był turanizm.

Na sposób mechanicystyczny zorganizowane było również społeczeństwo niemiecki. Zdaniem Richarda Grunbergera mamy tam do czynienia z *quasi-religijną*, czcią wobec państwa i prawa (*Staatsfrommigkeit*). Chcąc przeprowadzić „narodowo-socjalistyczną rewolucję” musiał Hitler przejąć w swoje ręce aparat legislacyjny. Posłużył się prowokacją polityczną (podpalenie Reichstagu) i dzięki temu uzyskał dla rządu całkowitą swobodę wydawania dekretów z mocą ustawy. Z dniem 29 marca 1933 roku skupił w swoim ręku władzę absolutną. Ułatwił to znacznie bizantyński sposób ułożenia stosunków społecznych, obecny w Niemczech od wieków — brak rozumienia prawa naturalnego (pozytywizm prawny) oraz ślepa wiara społeczeństwa niemieckiego w ustawy wydawane przez władzę. Na takiej to podstawie i w taki sposób z uczciwych nieraz ludzi czyniono zbrodniarzy. Niektórzy z nich jeszcze po wojnie tłumaczyli się, że działali zgodnie z prawem. Cywilizacja bizantyńska stała się więc doskonałym mechanizmem dla urzeczywistnienia kolejnej upiornej ideologii XX wieku⁴.

Polska w latach 30-tych stanęła pod silnym naporem totalitarnych wzorców idących ze Wschodu i z Zachodu. Nie uległa tylko dzięki temu, że mocno była zakorzeniona w łacińskiej cywilizacji, stanowiącej organiczny filtr dla fałszywych ideologii. Pamiętać przy tym należy, że w tym czasie doszło na niwie polskiej do ostrego starcia różnych cywilizacji. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie walki wschodniego turanizmu z cywilizacją łacińską.

W okresie rozbiorów naród polski pozbawiony był narzędzia państwowego do obrony swych interesów i swej kultury. Jednak, jak

⁴ R. Grunberger, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1994, s. 158.

⁵ F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, Londyn 1973, s. 392-404.

sluszenie stwierdził Roman Dmowski, do czasu Powstania Listopadowego, Polacy skutecznie bronili się przed naporem cywilizacji wschodniej. Powstałe po Kongresie Wiedeńskim (1815 r.) Królestwo Polskie pozostawało pod silnym wpływem zachodniego kręgu cywilizacyjnego, zachowując swój specyficznie łaciński charakter (polskie urzędy, szkolnictwo itp.). Również ziemie położone na wschód od Królestwa (tzw. kresy) zachowały odrębne od rosyjskich instytucje. Odmiana następuje po 1831 roku, kiedy to zniesiono odrębność polską. Prawdziwą katastrofę cywilizacyjną przyniosły lata po upadku Powstania Styczniowego (po 1864 roku), kiedy to rusyfikacja ziem polskich osiągnęła swój zenit i wschodni turanizm brutalnie wypierał z ziem polskich wpływy łacińskie. Rosyjskie wzorce zaczęły oddziaływać szczególnie na polską warstwę inteligentną, kształcąca się zwykle w rosyjskich uniwersytetach. Łacińskie poszanowanie prawa zaczęło ustępować wschodniemu kultowi przemocy i nihilizmowi. Przykładem tego była terrorystyczna działalność polskich bojówek socjalistycznych, najbardziej aktywnych w czasie rewolucji 1905 roku⁶. W takim właśnie duchu kształtowała się jedna z najpoważniejszych formacji politycznych przyszłej odrodzonej Polski, której przewodził Józef Piłsudski.

Rewolucyjną i później legionową działalność Piłsudskiego cechował był mocny turański wpływ cywilizacyjny. Jego formacja polityczna, w przeciwieństwie do narodowej, zasadzała się na kulcie wodza, obrosłym w późniejszym czasie legendą. Trudno dopatrzeć się w obozie piłsudczyków jakiegokolwiek głębszej myśli politycznej, poza jednoznacznym wskazaniem na posłuszeństwo przywódcy. Edward Rydz-Smigły tak wspominał po latach sytuację, jaka zaistniała w 1917 roku w obozie legionowym, po uwięzieniu Piłsudskiego: „Komendant był nie tylko dowódcą wojskowym, był twórcą i realizatorem myśli politycznej. Powstała pustka. Nikt z nas nie znał myśli Komendanta o najbliższych następnych posunięciach. Nikt

⁶ R Dmowski, *Pisma*, t. X, Częstochowa 1938, s. 83-87.

z nas nie był wtajemniczony w szczegóły Jego pracy, aby móc cokolwiek z tej pracy objąć i kontynuować (...)”⁷. O ile nikt z przyjaciół politycznych Piłsudskiego „nie był wtajemniczony”, jakie są skutki i strategia walki, to w obozie przeciwnym rzecz się miała zgoła inaczej. W tym samym czasie obóz narodowy posiadał niezwykle rozbudowaną myśl polityczną, konkretny, przedyskutowany program działań⁸. Dmowski był niekwestionowanym autorytetem, ale w żadnym razie dyktatorem. Okazuje się więc, że w okresie I wojny te dwa obozy budowane były na dwa różne sposoby: legionowy — wokół osoby Piłsudskiego, narodowy — wokół pewnych celów politycznych; jeden stanowił podporządkowany wodzowi mechanizm, drugi — działający na szerokiej niwie politycznej organizm. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w okresie po zamachu majowym (1926 r.). Działania piłsudczyków, zmierzające do naprawy II Rzeczypospolitej ograniczyły się w praktyce do przejęcia władzy przez Marszałka. Poza przejęciem steru rządów sanacja nie przeprowadziła żadnych gruntownych reform. Słuszna zatem wydaje się opinia narodowców zarzucająca sanacji całkowitą bezideowość⁹. Wydana po przewrocie majowym broszura zwolenników Marszałka ze Związku Naprawy Rzeczypospolitej głosiła: „Przypuszczać należy, iż Marszałek Piłsudski, zmierzając w dniu 12 maja do stolicy nie miał gotowego w szczegółach planu naprawy istniejących stosunków. Nie było w Polsce również czynnika stojącego za Marszałkiem, który by taki program posiadał. Dla Piłsudskiego (...) [ważne było] radykalne usunięcie z życia polskiego zabójczego dla państwa wpływu prawicy i centrum, jako źródeł upad-

⁷ E. Rydz-Śmigły, *Schemat wspomnień z POW*, w: *Polska Organizacja Wojskowa. Szkice i wspomnienia*, red. J. Stachniewicz, W. Lipiński, Warszawa 1930, s. 100.

⁸ Por. R. Dmowski, *Polityka polska i odbudowanie państwa*, t. I-II, Warszawa 1989.

⁹ Por. S. Grabski, *Kryzys myśli państwowej*, Lwów 1927, s. 86-87; S. Głąbiński, *Wspomnienia polityczne*, cz. II, Londyn 1986, s. 18.

ku moralnych wartości w narodzie"¹⁰. Taki stan rzeczy wywoływał oburzenie na prawicy. Twierdzono, że sanacja spychała Polskę we wschodnie krąg cywilizacyjny, wykoślawiając jej rozwój. Dowodem tego miała być militaryzacja polityki, stawianie siły ponad prawem. Mogło to doprowadzić do apatii w społeczeństwie, a w konsekwencji, przy głębszym kryzysie gospodarczym — do rewolucji na wzór rosyjski lub niemiecki¹¹. Tezę o turańskim sposobie prowadzenia polityki i takimże sposobie organizowania życia społecznego przez sanację zdają się potwierdzać jej kolejne działania. Konstytucja kwietniowa 1935 roku absolutnie spychała naród na dalsze miejsce dając prymat państwu, a nade wszystko prezydentowi — którym miał być Piłsudski — odpowiedzialnemu jedynie „przed Bogiem i historią"¹². Stanisław Głąbiński tak wypowiadał się o tym w Senacie: „Z dziwnych jakichś przyczyn nie tylko usunięto z dawniejszej Konstytucji wstęp, oparty na zasadzie narodowej i chrześcijańskiej, ale w ogóle wyjęto wszystkie ustępy, w których była mowa o narodzie"¹³.

Powoli brutalizowało się życie polityczne. Podczas tzw. „wyborów brzeskich" uwięziono najwybitniejszych polityków opozycyjnych. Założono obóz koncentracyjny w Berezie Kartuskiej, zamykano katedry na uniwersytetach, wyrzucano niewygodnych politycznie profesorów (m.in. Feliksa Konecznego)¹⁴. Oddajmy głos jednemu z ówczesnych narodowców: „Piłsudskiemu zawsze skłonnemu do megalomanii, zawsze traktującemu sprzeciwy nawet w drobnych sprawach jako zniewagę lub lekceważenie jego genialności, zawadzała

T. M. H. Związek Naprawy Rzeczypospolitej, Warszawa 1926, s. 26.

¹⁰ R. Dmowski, *Pisma*, t. X, dz. cyt., s. 228-231; Z. Wasilewski, *Wschód i Zachód*, w: *Myśl Narodowa* (24/1926), s. 337-338.

¹² Por. S. Głąbiński, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 34-35; J. Engelgard, *Działalność parlamentarna Romana Rybarskiego*, w: *Krakowscy twórcy myśli ekonomicznej*, Kraków 1987, s. 34.

¹³ Cyt. za: W. Wasilewski, *Poza narodem*, w: *Myśl Narodowa* (4/1935), s. 50; por. A. Ajnekiel, *Polskie konstytucje*, Warszawa 1991, s. 298.

¹⁴ S. Głąbiński, *Wspomnienia*, s. 30; także: J. Engelgard, dz. cyt., s. 132.

po prostu każda organizacja na prawicy czy lewicy, która służyłczo i niewolniczo nie chciała go słuchać. Dobrze czuł się wśród legionowej kohorty, której mógł rozkazywać, a w chwilach niezadowolenia bić po pyskach"¹⁵.

Wszystko to świadczy o turanizacji polskiego życia w latach 30-tych. Stwierdzić jednak trzeba, że największe wpływy w społeczeństwie miała wówczas nie sanacja, lecz obóz narodowy, który organizował się przeważnie na sposób łańcisk. Dmowski, posiadający ogromny autorytet, był zasadniczo przeciwny idei wodzostwa¹⁶. Aby przeciwstawić się naporowi cywilizacji wschodniej (bolszewizmowi i sanacyjnemu „caryzmowi”) powołał do życia końcem 1926 roku Obóz Wielkiej Polski, który w jego zamyśle miał być zorganizowaną siłą narodu, reprezentującą cywilizację rzymską¹⁷. Wielu młodych narodowców, zainspirowanych faszyzmem włoskim chciało widzieć w Dmowskim „Wodza”. Ten jednak odrzucał składane mu oferty trwając w afirmacji cywilizacji łańciskiej. Tadeusz Bielecki, późniejszy przywódca Stronnictwa Narodowego i jeden z najwybitniejszych przedstawicieli młodych narodowców tak wspominał ten okres: „Prezes był przeciwnikiem militaryzacji polityki i gromił nas, ilekroć przez pęd do naśladownictwa nazywaliśmy go wodzem (...) Wyrósł w innej epoce i wiedział, że militaryzacja polityki zabija twórczość polityczną. Toteż nieraz powtarzał: *wolę być zwykłym członkiem wielkiego ruchu niż wodzem na kupie śmieci*”¹⁸.

Endecy nie redukowali swej działalności do walki o władzę. Wytworzyli potężny prąd umysłowy, mający swe odzwierciedlenie niemal w każdej dziedzinie życia społecznego. Sam Dmowski postulował

¹⁵ Archiwum Zakładu Historii Ruchu Ludowego w Warszawie, S. Rymar, *Pamiętniki*, t. II, syg. P183, s. 153.

¹⁶ Por. R. Dmowski, *Pisma*, t. X, dz. cyt, s. 265.

¹⁷ Tamże, s. 90-91, 96-97, 146-147.

¹⁸ T. Bielecki, *W szkole Dmowskiego*, Londyn 1968, s. 264.

harmonijny rozwój polityki narodowej tak w wymiarze zewnętrznym (budowanie siły Polski w stosunkach międzynarodowych), jak i wewnętrznym. W tym drugim wypadku chodziło mu o współmierny rozwój „sił fizycznych narodu” (gospodarka, wojsko, nauka) oraz jego sił moralnych¹⁹. Endecy podnosili fakt różnic pomiędzy narodami, a co za tym idzie różnic między nacjonalizmami, wynikającymi z odmiennych tradycji kulturowych i cywilizacyjnych. Zygmunt Wasilewski starał się pokazać zasadniczy kontrast pomiędzy nacjonalizmem germańskim (bizantyńskim) i polskim (łacińskim). W 1927 roku pisał: „(...) nacjonalizm cywilizacji łacińskiej różni się radykalnie w charakterze swoim od zaborszych, imperialistycznych poglądów cywilizacji germańsko-protestanckich. Bo tutaj natura ludzka w obronie maszyny cywilizacyjnej całą wagę przesunęła z jednostki uduchowionej na czynnik fizyczny państwa. To przesunięcie świadomości twórczej z podmiotu, jakim jest duch twórczy narodu, na stronę przedmiotową siły wykonawczej, przesunięcie kierowane nacjonalistycznym kombinowaniem skuteczności, musiało upośledzić motywy moralne działania i wytworzyć kierownicze zasady: siła ponad prawem, cel uświęca środki”²⁰. Głównym twórcą tezy o niemoralnym wymiarze nacjonalizmu protestanckiego był Dmowski. Twierdził on, że katolizacja myśli narodowej w Polsce stawiała polski ruch narodowy w zupełnie innym cywilizacyjnie miejscu niż nacjonalistów niemieckich²¹. Łaciński charakter ruchu narodowego przejawiał się bodaj najbardziej w stosunku narodowców do Kościoła. Widziano w nim strażnika moralności, mającego swoje kluczowe miejsce w życiu społecznym. Zdecydowanie sprzeciwiano się jednak podporządkowaniu Kościoła państwu²².

¹⁹ R. Dmowski, *Pisma*, t. DC, Częstochowa 1938, s. 33-34.

²⁰ Z. Wasilewski, *O nacjonalistycznym poglądzie na życie*, w: *Myśl Narodowa* (5/1927), s. 63.

²¹ R. Dmowski, *Pisma*, t. DC, dz. cyt., s. 106.

²² Por. S. Grabski, *Pamiętniki*, dz. cyt., s. 236; także: R. Dmowski, *Pisma*, t. DC, dz. cyt., s. 98.

Podsumowując, należy stwierdzić, że dwudziestolecie międzywojennego było okresem w historii Polski XX wieku decydującym, gdyż wtedy właśnie rozstrzygnęła się sprawa, jaką drogą cywilizacyjną pójdzie Polska. Zwycięską okazała się być cywilizacja łacińska, reprezentowana na płaszczyźnie politycznej głównie przez obóz narodowy. Zwycięstwo to dokonało się w świadomości narodu i ujawniało w sposobie życia Polaków. Dzięki temu naród zdolny był do samoorganizacji i samoobrony w czasie niewoli hitlerowskiej i sowieckiej. Gdyby w Polsce zwyciężył turanizm, naród straciłby całkowicie orientację po upadku rządu w 1939 roku (internowanie w Rumunii). Nie potrafiłby w tak skrajnie trudnych warunkach zorganizować się w Polskim Państwie Podziemnym. Nie umiałby też samodzielnie bronić swej tożsamości przez prawie 50 lat okupacji komunistycznej.

Dziś naród polski poddany jest także silnemu naporowi tym razem mieszanki cywilizacyjnej (z przewagą bizantyzmu), idącej do Polski z Zachodu, a wspieranej na płaszczyźnie ideologicznej przez wojujący liberalizm. Przed wojną zwyciężyła cywilizacja łacińska, w świadomości narodu zamykająca się w hasła „Polak-katolik”. Można śmiało stwierdzić, że dzięki temu zwycięstwu istniejemy dziś jeszcze jako naród. **Od tego, czy Polska obroni po raz kolejny swą łacińską kulturę zależy jej przyszłość, a nawet byt.**

Henryk Kieres

Filozofia i humanistyka*

* Odczyt na sympozjum *O rozumienie historii*. Sesja Koła Historyków Studentów KUL 6-7 maja 1996

Kultura Europy, a dokładniej mówiąc, cywilizacja łacińska przeżywa kryzys; chociaż różne są opinie na temat jego źródeł, rozpiętości i przewidywanych skutków, i chociaż nikt kryzysu nie lekceważy, a wielu jego badaczy poszukuje recept na jego skuteczne przewyciężenie, raczej niewielu takie recepty znajduje¹. Oczywiście, doraźnych propozycji jest wiele, ale te nie mogą zadowolić, gdyż wspomniany kryzys jest głęboki, sięga on swoimi korzeniami ideowych podstaw naszej cywilizacji. — Co to jest kryzys? Brany w jego potocznym rozumieniu jest on stanem załamania się czegoś, zagubienia sensu czegoś, a w medycznym modelu wyjaśniania jest on takim stanem choroby, w którym pozostaje oczekiwać na tzw. przesilenie. Na czym polega kryzys w kulturze i czy należy biernie oczekiwać na jego przesilenie?

Kultura (od łac. *colo, colere*) jest uprawą natury, czyli racjonalizacją tego, co człowiek zastaje w świecie, łącznie z samym sobą i co dzięki posiadanej wiedzy oraz sztuce doskonalą z uwagi na cele, jakie poznał i jakie pragnie osiągnąć². Kultura „mieszka” wyłącznie

¹ W sprawie kryzysu zob. E. Kuykendall, *Philosophy in the Age of Crisis*, New York 1970. F. Vonessen, *Die Herrschaft der Leviathan*, Stuttgart 1987, Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.

² Zob. M. A. Krapiec, *Człowiek twórcą kultury*, w tegoż, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 103-115.

w człowieku, tylko on jest jej twórcą i „nosicielem”, natomiast wszystkie ludzkie działania i ich rezultaty są jedynie zewnętrznym znakiem-wyrazem (oznaką) posiadanej przez niego kultury. Jeśli tak jest, kryzys kultury jest niczym innym jak kryzysem człowieka, skoro bowiem człowiek nie rozumie własnych poczynań i nie dostrzega ich celu, nie rozumie on samego siebie.

Kryzys nie ominął rzecz jasna humanistyki, dziedziny, która posiada status uniwersytecki i która *ex definitione* wiąże się z kulturą, jest nieomalże jej synonimem. Na czym polega kryzys w humanistyce? Na humanistykę składa się szereg nauk, dyscyplin i sztuk, które skupiają swe zainteresowanie na człowieku historycznym, ujmowanym pod kątem jego czynów i ich konsekwencji cywilizacyjnych i kulturowych. Zgodnie zatem z podaną definicją kryzysu, będzie on w humanistyce polegał na utracie rozumienia człowieka, a ściśle rzecz biorąc, na zagubieniu czy też rozmyciu się uniwersalnych kryteriów oceny celowości ludzkiego działania. Jak mówiłem, przedmiotem materialnym poznania humanistycznego jest człowiek historyczny, zaś jego przedmiotem formalnym jest celowość działania człowieka w danej sferze cywilizacji i rodzimej kultury, zatem brak powszechnych kryteriów celowości, który jest następstwem braku rozumienia bytu ludzkiego, i zastąpienie ich kryteriami partykularnymi, wyrastającymi z pozapoznawczych opcji światopoglądowych, to wymowne świadectwo zagubienia sensu humanistyki, które znalazło swój dramatyczny wyraz w pytaniu: czy w jej przypadku mamy do czynienia z nauką czy tylko z terapią?³

W najnowszych rozważaniach nad humanistyką podkreśla się, że głównym źródłem jej kryzysu jest dokonujący się aktualnie przełom cywilizacyjny, polegający na zmianie metody ustroju społecznego i — jak się sądzi — wymagający dostosowania nie nadążającej humanistyki do wymagań stawianych jej przez współczesność. W związku z tym poglądem, a przede wszystkim wbrew jemu, odnotujemy, że zachodzący przełom cywilizacyjny nie jest źródłem kryzysu

³ Por. M. Janion, *Humanistyka: poznanie czy terapia*, Warszawa 1982.

w kulturze, lecz jego katalizatorem, a po drugie, pozostaje ważne pytanie, dlaczego humanistyka ma się tak po prostu dostosować do współczesności i na czym to dostosowanie się miałoby polegać? Wydaje się, że konformizm i nauka są sobie obce, a zatem należy zastanowić się nad humanistyką, a namysł nad nią rozpocząć od przypomnienia jej podstaw, a więc jej statusu naukowego oraz jej roli w duchowym życiu człowieka. Kto zakosztował humanistyki, ten wie, iż jest ona niezbywalną sferą tego życia, bowiem nie tylko dostarcza ona wiedzy o człowieku i jego dziełach, ale również wyrabia w nas umiejętność wszechstronnego obcowania oraz sprawiedliwej oceny człowieka i jego jakże rozmaitych dokonań. Na ten aspekt wiedzy humanistycznej zwracają uwagę przedstawiciele środowiska naukowego, autorzy apelu skierowanego do Ministra Edukacji Narodowej, w którym przestrzegają, że zmiany organizacyjne i programowe zachodzące w naszych szkołach wyższych budzą niepokój: „W wielu uczelniach pod wpływem resentymentów oraz partykularnych interesów dokonuje się rażącej eliminacji przedmiotów ogólnokształcących i humanistycznych. Władze takich uczelni nie zapewniają wykładowcom możliwości przedstawienia indywidualnych propozycji wykładowych, zaś studentom szans, aby wybierali interesujące ich zajęcia z tych nauk. Dokonuje się odgórznej, administracyjnej redukcji powyższych przedmiotów do wymiaru karykaturalnego, niezgodnego z tradycjami edukacji europejskiej i nieporównywalnego z normami uczelni zachodnich. Dochodzi do rozwiązywania całych jednostek dydaktycznych. Jest to proces niekontrolowany i żywiołowy. Sytuacja powyższa wymaga interwencji. Idzie o poziom wykształcenia elity narodu, która powinna posiadać choćby elementarną wiedzę humanistyczną ... dyplom magistra promuje do grupy społecznej zwanej inteligencją, ta zaś, poza obowiązkami zawodowymi, ponosi szczególną odpowiedzialność za stan kultury narodowej”.

Autorzy apelu są świadomi, że osoby zarządzające uczelniami borykają się z trudnościami finansowymi, lokalowymi i kadrowymi,

⁴ *Spór o treści humanistyczne wykształcenia wyższego. Studia i materiały*, T. 60, Szkoła Główna Handlowa, Warszawa 1992, 7n.

lecz są przekonani, że trudności te w niczym nie usprawiedliwiają procesu rugowania humaniorów z kanonu wykształcenia wyższego lub zastępowania ich przedmiotami ekonomicznymi czy parazawodowymi. Chociaż z tym przekonaniem nie sposób się nie zgodzić, wydaje się, że u podstaw niekorzystnego społecznie obrazu humanistyki leżą inne, bardziej zasadnicze powody zagubienia jej sensu i traktowania jej jak przysłowiowego „kwiatka do kozucha”. Spójrzmy na najważniejsze.

Jedną z głównych przyczyn kryzysu naszej cywilizacji jest zdominowanie jej na przestrzeni kilku minionych stuleci przez różnego rodzaju ideologie, które zawłaszczyły ją dla własnych celów i wypaczyły jej sens. Zasłużyły się w tym głównie ideologie totalitarne socjalistyczne (komunizm i nazizm), dla których humanistyka stała się narzędziem manipulacji człowiekiem. Najciężej doświadczyła tego zła historia⁵, z której uczyniono główny oręż w planowym odcinaniu człowieka od tradycji, w trzebieniu z niej tego wszystkiego, co uniwersalne oraz rzetelnie ludzkie. Zauważmy przy tym, że w wyniku zafalszowania oblicza tradycji, depozytariuszki wiedzy i doświadczenia dziejowego, zafalszowano jednocześnie ogólny obraz świata i człowieka. Nie trzeba przekonywać, że obecny w tradycji obraz świata i człowieka jest obrazem filozoficznym, zawierającym w sobie mądrość teoretyczną, zdobytą dzięki trudowi poznania i refleksji nad własnym działaniem. Owoce tego zabiegu zbieramy właśnie dzisiaj, a są to przynajmniej — po pierwsze — odzwyczajenie się społeczności ludzkich od wiedzy historycznej, a dokładnie mówiąc, od historyzmu, który jest jednym z podstawowych składników tożsamości cywilizacji łacińskiej, po drugie, utrata samowiedzy społecznej o naturze poznania humanistycznego, po trzecie, utrata zaufania do humanistyki za to, że można ją tak łatwo wypaczyć i ideologicznie zinstrumentalizować; nasuwa się nieodparte podejrzenie, że widocznie z jej naukowością jest coś nie tak! To podejrzenie jest niestety także popularne pośród teoretyków nauki i naukowców-przyrodników

⁵ Odróżniam terminologicznie i merytorycznie historię jako naukę od dziejów jako przedmiotu historii.

i właśnie w nim ma swe źródło niechęć społeczna do humanistyki. Warto jednakże przy okazji odnotować, o czym się zapomina, że ten sam los spotkał filozofię i nauki przyrodnicze i że, podobnie jak w naukach humanistycznych, ideologizacja doprowadziła do ich karykatury, a niekiedy do prawie całkowitego zastoju poznawczego, z czego jednoznacznie wynika, że ideologizacja jest obca wszelkiej nauce⁶.

Kolejna ideologia, ściśle związana z ideologiami społecznymi, to pozytywistyczny scjentyzm, który walnie obniżył rangę społeczną humanistyki, odmawiając jej — w świetle całkowicie apriorycznego modelu poznania naukowego — większych walorów poznawczych, wyjąwszy psychologiczne czy egzystencjalne aranżowanie życia kulturalnego. To scjentyści sprowadzili treści humanistyczne do poziomu ekspresji uczuć i to oni obdarzyli humanistykę złośliwym epitetem, według którego jest ona „fragmentem życiorysu humanisty”. Chociaż humaniści bronili się przed scjentyistycznym redukcjonizmem, niestety pozostawali w perspektywie myślowej wyznaczonej przez ideologię scjentyzmu, co nawet ich samych utwierdzało w przekonaniu, że humanistyka to co najwyżej niższy rodzaj nauki. Inny skutek ataku scjentyzmu to intelektualizowanie i erudyzowanie (meta-humanistyczne), a ponieważ ani erudycja, ani intelektualizowanie, tj. rozważanie możliwych modeli poznania humanistycznego, nigdy nie da rozumienia samej humanistyki i jej przedmiotu, musiały się w jej obrębie pojawić tendencje sceptyczne i relatywistyczne. I właśnie na tym gruncie zaszczepia się dziś modna ideologia postmodernistyczna, która w polemice z ideologiami totalitarnymi w nauce i myśleniu społecznym sankcjonuje ahistoryzm, relatywizm i tzw. indywidualizm poznawczy, wyrażający się w zawołaniu: „Istnieją tylko interpretacje!”⁷.

Skoro taki klimat towarzyszy humanistyce przynajmniej od kilkudziesięciu lat, należy lojalnie przyznać, że trudno dziwić się tym, któ-

⁶ Zob. np. M. Gardner, *Pseudonauka i pseudouczeni*, Warszawa 1966. P. Chauchard, *Nauka i wiara*, Paryż 1968.

⁷ Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 263-273.

rzy zachowują wobec niej rezerwę. Jednakże dla nas ważniejsze jest, jak dziś sami humaniści pojmują własną dziedzinę i dlaczego domagają się jej obecności w procesie kształcenia? Skąd czerpią przekonanie o jej nieodzowności w życiu człowieka i czy potrafią to przekonanie odpowiednio uzasadnić? Pozostańmy przy poglądach autorów cytowanego wcześniej apelu i spytajmy wpierrw, jakie nauki (dyscypliny) wymieniają oni jako humanistyczne?

Proponowane wyliczenie nauk humanistycznych, jeśli je potraktujemy jako propozycję globalną, jest bogate, chciałoby się powiedzieć: zaskakująco, acz znamienne... za bogate. Dlaczego? Otóż w pantonie nauk humanistycznych wymienia się obok jej klasycznych przypadków, np. historii (zazwyczaj szczegółowej, np. najnowszej historii Polski, historii politycznej czy historii kultury), socjologię, psychologię, a następnie: kulturoznawstwo, prawoznawstwo, religioznawstwo, politologię, zaś obok nich: katolicką naukę społeczną, teologię oraz filozofię, tę ostatnią najczęściej jako: filozofię człowieka, aksjologię, etykę, estetykę, teorię poznania, historię filozofii, logikę lub filozofię cywilizacji i kultury czy też filozoficzno-socjologiczną (resp. psychologiczną) analizę ideologii i totalitaryzmu lub systemów społecznych (socjalizmu, kapitalizmu, liberalizmu...).

Wspomniałem powyżej, że to wyliczenie jest — delikatnie mówiąc — za bogate, ponieważ ani filozofia, ani teologia naukami humanistycznymi nie są!⁵ Znamienne jest również fakt, że o filozofii mówi się językami różnych tradycji myślowych, z czego wynika, że — być może nieświadomie — traktuje się te tradycje równoważnie. Jest to grube nieporozumienie, rezultat ignorancji, która wbrew szczerym i szlachetnym intencjom „przemycia” ideologiczne (scjentyistyczne) rozumienie filozofii i rzecz jasna... humanistyki. Za trafnością naszego spostrzeżenia przemawia obecna w przywołanej propozycji tendencja do czysto informacyjnego, encyklopedycznego traktowania treści związanych z blokiem nauk humanistycznych (z wliczeniem filozofii), którego prawie wyłącznym celem miałyby być „znawstwo”.

Do kwestii tej powrócimy, a teraz zatrzymajmy się przy sprawie istoty poznania humanistycznego. Pierwszym krokiem w naświetlaniu tego zagadnienia będzie wyjaśnienie, dlaczego filozofia i teologia nie są naukami humanistycznymi?

Przedmiotem filozofii jest realnie istniejąca rzeczywistość ujmowana pod kątem ostatecznych racji jej istnienia oraz struktury bytowej. W skład przedmiotu filozofii wchodzi również byt ludzki, jego decyzje i wytwory, wchodzi także dziejowy aspekt człowieka, ale zawsze jest on wyjaśniany pod kątem struktury ontycznej i ostatecznych racji (resp. ostatecznego celu) swego istnienia. Tym celem, poznawanym na gruncie filozofii, jest człowiek-osoba, transcendujący zastany świat w aspekcie obecnych w nim potencjalnie i wymagających aktualizacji takich właściwości, jak: poznanie, miłość, wolność, podmiotowość praw, suwerenność i godność religijna⁹. Przedmiotem teologii są Księgi Objawione, zaś jej celem jest ich interpretacja ustalająca kanon wiary i regulująca w ten sposób życie religijno-moralne społeczności ludzkich. W zakresie zainteresowania teologii mieści się człowiek i jego dzieje, ale zawsze ze względu na ostateczny cel życia ludzkiego, jakim jest w świetle Objawienia jego zbawienie. Powtórzmy, że nauki humanistyczne mają za przedmiot człowieka historycznego, jego decyzje i dzieła oraz racje leżące u ich podstaw. Brak świadomości różnic zachodzących pomiędzy wymienionymi rodzajami nauk prowadzi albo do równoważnego, „humanistycznego” ich traktowania, czyli do przypisywania im charakteru z konieczności ideologicznego, co właśnie owocuje tendencją do traktowania ich na zasadzie encyklopedycznego „znawstwa”, ale najczęściej, w praktyce uprawiającego nauki humanistyczne, prowadzi do filozofowania i teologizowania „na własną rękę”, a więc zasadniczo przypadkowo, ze względu na modę lub opcję światopoglądową humanisty. Takie postawienie sprawy nie służy żadnej z omawianych rodzajów nauk i jest powodem wspomnianej już rezerwy wobec nich ze strony przyrodników i przedstawicieli nauk technicznych.

⁹ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja — człowiek*, Lublin 1991 wyd 5, s. 401-425.

Mówilem już, że u podwalin zgłajszlachtowania poznania filozoficznego i humanistycznego leżą, z jednej strony, obce naszej cywilizacji <?«a.s7-religijne utopie społeczne ze swą mechanistyczną wizją człowieka i naturalistyczną koncepcją życia jako konsumpcji materialnej, które, z drugiej strony, wyrastają z towarzyszącej im zmiany wzorca poznania naukowego z klasycznego, zawartego w tezie: *scire propter ipsum scire na scire propter uti*. Z tej zamiany wzięło się przekonanie, że te nauki, które są bardziej użyteczne dla materialno-biologicznego życia człowieka, są tym samym bardziej naukowe! Proszę zauważyć, z trudem przyjdzie nam bronić poznania filozoficznego, teologicznego i humanistycznego. Co więcej, nasuną się wątpliwości, czy w ich przypadku mamy do czynienia z poznaniem, a nie raczej z rojeniem „*wishfulthinking*”¹⁰.

Istnieją podstawy, aby sądzić, że to aprioryczne spojrzenie na humanistykę pokutuje w świadomości wielu humanistów i całkowicie zaciemnia obraz poznania naukowego. Żeby nie być gołosłownym, spójrzmy na to, jak dzisiejsi humaniści, na przykładzie autorów przywołanego apelu, rozumieją humanistykę, jakie cele wiążą z jej nauczaniem w szkołach wyższych.

Otóż w aspekcie osobowych skutków nauczania humanistyki wymienia się najczęściej, jeśli nie wyłącznie, wyrobienie krytycyzmu i inteligencji, a co najważniejsze, poszerzenie horyzontów myślowych studenta dzięki przedstawieniu mu różnych możliwości wyboru na własny użytek jakiegoś modelu świata i człowieka. Jednym słowem, dla każdego coś miłego. — Z takiego rozumienia humaniorów wynika niezbicie, że pojmuje się je jako zbiory wiadomości o charakterze ideologiczno-światopoglądowym, jako zespoły postulatów moralnych lub wizji „metafizycznych”, a więc niesprawdzalnych naukowo, tj. empirycznie, przeświadczeń, które posiadają swą dramaturgię egzystencjalną i które — nie wiedzieć czemu! — towarzyszą człowiekowi. Humanistyka polega więc na opisie, skatalogowaniu, a następnie uspołecznieniu owych wizji i postulatów jako dokumentu ludzkich

¹⁰ Por. P. Jaroszyński, *Wokół nowożytnej koncepcji nauki*, w: „Człowiek w kulturze” 4-5(1995), s. 92-101.

osobliwości i jako propozycji do osobistego wyboru tego, co komuś odpowiada! Krótko mówiąc, naukowość humanistyki polegałaby na nadaniu zewnętrznej formy nauki tym aspektom życia człowieka, które są pozanaukowe w wąskim, sejentystycznym rozumieniu słowa „nauka”. Dodaje się nierzadko z dumą, że taka obiektywna prezentacja poglądów filozoficznych, psychologicznych czy historycznych będzie wolna od podejrzenia o indoktrynację i manipulację, co ma dodatkowo podnosić jej walor w oczach polityków nauki i samych studentów.

Czy na taką redukcjonistyczną propozycję przystanie samoświadomy humanista? Zgódźmy się, że jest to pytanie retoryczne i zatrzymajmy się na poznaniu historycznym. Jego przedmiotem są dzieje człowieka ujmowane pod kątem jego decyzji i ich konsekwencji cywilizacyjnych; historyk chce także zrozumieć i ocenić celowość ludzkich decyzji, dlatego musi on wnikać w uwarunkowania, a w szczególności musi poznać racje-motywy skłaniające bohatera dziejów do określonych wyborów. Taka postawa poznawcza wypływa z natury samego poznania, które bierze swój początek w poznaniu przedrefleksyjnym, naturalnym (przednaukowym); poznanie zorganizowane, i to niezależnie od swego rodzaju, jest poznaniem przez przyczyny, racje, motywy leżące u podstaw określonego procesu, zdarzenia czy stanu rzeczy. Teza ta dotyczy proporcjonalnie filozofii, nauk przyrodniczych i humanistycznych. Już od czasów Arystotelesa wiemy, że nie istnieje nauka mniej czy bardziej naukowa. Istnieją różne rodzaje nauk, a ich zróżnicowanie jest uzależnione od charakteru ich przedmiotów, które są mniej czy bardziej bogate, i od związanych z nimi ściśle metod badawczych, uwarunkowań poznawczych i stawianych celów. Jak nauczał S. Kamiński, nauki należy ze sobą porównywać, bo zabieg ten pozwala precyzyjniej dostrzec ich specyfikę i powiązania, ale nie wolno dla celów pozapoznawczych, właśnie ideologicznych, przesądzać o stopniu naukowości jakiegś nauki.

W polemice z rozpowszechnionym postpozytywistycznym podziałem nauk na idiograficzne, do których zaliczano historię, i nomotetyczne (przyrodnicze), wysunął propozycję wielu uzupełniających się

podziałów nauk, podziałów oddających sprawiedliwość bogactwu poznawczych punktów widzenia na rzeczywistość i zarazem bogactwo samej rzeczywistości. Jednocześnie podkreślał, że człowiek posiada wspólną naturę, że jest racjonalny, tzn. że działa w oparciu o określone racje i że swoje działanie ocenia pod kątem jego uniwersalności, czyli ponadpartykularnej celowości¹¹.

Na ten wątek zwróciliśmy już uwagę: człowiek — o ile działa po ludzku, a więc rozumnie — działa na tle jakiejś wizji świata, a zatem jego działanie jest obrazem i wyrazem (oznaka) tej wizji, jest jej materializacją w czynach i ich skutkach. Zarówno filozofowie, jak i historycy odnotowują zgodnie, że istnieją powtarzające się wzorce wspomnianych wizji i ich konsekwencji. Wizje te są ostatecznym odniesieniem poznania historycznego, stanowią one ostateczną podstawę zrozumienia motywów ludzkiego działania. Czy historyk powinien je również oceniać? Pytaniem tym dotykamy istotnego i spornego wątku poznania humanistycznego. Można sądzić, że humanista stoi przed koniecznością dokonania takiej oceny, jeśli nie chce narzucać bezzasadnych ograniczeń własnej nauce i jeśli chce być humanistą. Sięgnijmy zresztą do historii i przywołajmy na świadka słuszności powyższej tezy F. Konecznego. Jak wiadomo, ujął on dzieje jako historię zmagania się cywilizacji i nie omieszkał zauważyć, że każda cywilizacja ma u swego spodu właściwą sobie koncepcję świata, człowieka i celu jego życia. Na tej podstawie wywiódł indukcyjnie szereg współrzędnych, a następnie praw i prawidłowości rządzących ludzkimi decyzjami historycznymi, co dało z kolei naukowo obiektywną podstawę do oceny celowości obecnej w ścierających się ze sobą cywilizacjach. Kiedy Koneczny, jako historyk i jako humanista, mówi o „znaczeniu” czy „roli” jakiegoś faktu historycznego, ujmuje ów fakt pod kątem jego ponadpartykularnej, ogólnoludzkiej celowości¹².

¹¹ J. w., *passim*.

¹² F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa-Struga 1991 Michaelinum; *Polskie Logos a Ethos. Rozstrząsania o znaczeniu i celu Polski*, Poznań 1921, szczególnie s. 1-31.

Do historiozofii Koniecznego należy dodać, że równolegle z pojawieniem się w naszej, łacińskiej cywilizacji idei społecznych utopijnych, będących w gruncie rzeczy aplikacją chrześcijańskiej nauki o zbawieniu człowieka, która stała się *a rebours* nauką o samozbawieniu się, oraz wraz z pojawieniem się towarzyszącym utopiom ideom scjentyzmu i praktycznej użyteczności jako probierza sensowności poznania, pojawiła się teza o równości wszelkich cywilizacji i kultur¹³. Ten błędny pogląd jest dzieckiem myślenia utopijnego i magicznego, mechanistycznego i „syntetycznego” na sposób totalitarny. To prawda, że ludzi łączy wspólnota natury — *animal rationale* i równość strukturalna, tj. instytucja małżeństwa, rodziny, prawa, sztuki itd., ale — co należy zdecydowanie podkreślić — dzieli ich inna metoda urzeczywistniania tych instytucji, a z niej właśnie biorą się głębokie różnice cywilizacyjne. Wiedzę o tym zawdzięczamy badaniom historycznym, a co ważniejsze, znajduje ona swe potwierdzenie filozoficzne, bowiem dzięki filozofii wiemy, że u podstaw ludzkiego dynamizmu leży *tacite* założona lub wyartykułowana w jakiejś doktrynie (np. społecznej, gospodarczej czy religijnej) filozoficzna koncepcja świata i człowieka. Filozofia uczy, że koncepcji takich jest wiele i że to one zmagają się ze sobą w płaszczyźnie ideowej społecznego życia człowieka, to one „decydują” o naszych wyborach tworzących dzieje. Tak więc filozofia i historia spotykają się w tej samej perspektywie poznawczej, chociaż dochodzą do niej różnymi drogami. Pozostaje jeszcze ważne dla obu nauk, a istotne dla historii pytanie, a mianowicie, gdzie należy poszukiwać obiektywnego kryterium oceny celowości ludzkich działań w dziejach?

Przed próbą odpowiedzi na to pytanie podsumujmy nasze dotychczasowe ustalenia. Wynika z nich, że poznanie humanistyczne jest poznaniem naukowym, że np. historia posiada swój przedmiot, metody, etapy wyjaśniania i cele, że poznanie historyczne jest trudne, wielorako uwarunkowane, gdyż jego przedmiot jest wyjątkowo bogaty, jednakże dzisiejsza humanistyka pracuje w wyjątkowo niekorzystnym

¹³ Zob. F. E. Manuel, F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts 1980.

klimacie intelektualnym, bowiem z jednej strony pokutuje w kulturze scjentyzm, a z drugiej — redukcja filozofii do sfery nauk humanistycznych, a wszelkiej humanistyki do sfery ideologii¹⁴. Po rozpoznaniu tych przeszkód dotarliśmy do dogodnego momentu rozważań, w którym dochodzi do spotkania się filozofii i humanistyki, w naszym przypadku — historii. Nim określimy, w jakich aspektach spotkanie to jest doniosłe dla nauki historii, zatrzymajmy się nad jego historycznymi początkami, bowiem są one zaskakująco podobne do dzisiejszych sytuacji obu dziedzin.

Wiemy, że pierwszą formą zainteresowania się człowieka własnymi dziejami był mit i że w micie zawiera się obok protohistorii — filozofia (resp. teologia naturalna). Mit przybierał różne odmiany — kosmogoniczną, teogoniczną i antropogeniczną: w IX w. a. Chr. Homer, a w VIII/VII a. Chr. Hezjod przedstawili syntezę problemów, jakimi żył starożytny Grek. Były to początki namysłu człowieka nad samym sobą, a badania nad pierwszymi poetami dały początek naukom humanistycznym; w epoce aleksandryjskiej powstają: filologia, gramatyka i krytyka. Namysł nad mitem i światem pobudził także rozwój filozofii; mówi się nawet, że filozofia jest racjonalizacją mitu, tzn. dostrzeżeniem, że światem bogów, który był zasadą „wyjaśniania” w micie, panuje konieczność. Krytyka mitu pobudziła także historię. Obok mitologów, mitozofów i mitografów (np. Herodotos z Heraklei z V w. a. Chr.) pojawiają się logografowie, czyli kronikarze oraz pierwsi historiografowie: Tukidydes (ur. 460 a 455), który dał podstawy krytyki historycznej, badał przyczyny i skutki wydarzeń, a ponadto wykluczał wpływ czynników pozaziemskich na bieg dziejów, bowiem sądził, iż są one owocem ludzkich decyzji, i Herodot (ok. 525 — ok. 489), który traktował dzieje jako pole działania sprawiedliwości, nie wątpił w ingerencję bogów, w prawdziwość przepowiedni i snów, dbał też o walory literackie swych dzieł.

Wraz więc z początkiem naszej kultury wylania się kilka konkurujących ze sobą ujęć dziejów człowieka: kronikarski, historiograficz-

¹⁴ Na temat ideologii i ideologizacji naszej kultury zob. *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994.

no-mitologiczny i historiograficzno-krytyczny, a historia — podobnie jak filozofia — stoi przed zadaniem uwolnienia się od naleciałości mitologicznych; są one pozostałością, ale zauważmy, że ich atrakcyjność polega na tym, iż pozwalają one dostrzec nadrzędny sens dziejów człowieka. Dalsze dzieje historii to niełatwy proces uwalniania się jej od wtrętów mitologicznych, proces ten — co jest zaskakujące — trwa po dziś dzień, bowiem dawne mitologie występują w szacie utopii i ideologii, które są gorsze od mitologii, bowiem instrumentalizują historię, a dzieje traktują selektywnie, zmieniając ich bieg i sens. We wczesnym etapie dziejów naszej kultury historyków wspomagali filozofie, np. Platon gromił mitologię za ich antropomorfizm i antropopatyzm, za ich fatalizm i determinizm, podkreślał jednocześnie — czego dał wyraz w *Państwie* i w *Prawach* — że człowiek może budować swe dzieje sam, jeśli tylko pozna, co jest w jego życiu konieczne, zaś mit i wszelka historia są o tyle użyteczne, o ile za pomocą stosownych przykładów służą budowie państwa idealnego, które jest ostatecznym celem życia człowieka¹⁵. Tę totalitarną perspektywę odrzuca Arystoteles, ale — jak pamiętamy — to on jest autorem bulwersującej tezy, że poezja jest bardziej filozoficzna (resp. poważna) od historii, bo poezja traktuje o tym, co mogłoby się wydarzyć jako możliwe lub prawdopodobne, historia zaś tylko o tym, co się faktycznie wydarzyło. Dlatego w mniemaniu Stagiryty poezja jest bardziej poznawcza (ogólna) od historii¹⁶. Czy w ten sposób Arystoteles obniżał rangę poznania historycznego, czy też po prostu nie rozumiał, bo z przyczyn obiektywnych nie mógł dostrzec jej naukowego charakteru?

Cokolwiek byśmy nie domniemywali, jedno jest pewne, że za uwagą Arystotelesa kryje się poważny problem. Według Stagiryty historyk opisuje to, co się faktycznie zdarzyło, a są to wydarzenia jednostkowe, zaś o tym, co jednostkowe, nie ma nauki! Być może dlatego widział historię jako kronikarstwo lub rodzaj pamiętnika, z którego nic poważnego nie wynika. Fakt historyczny jest faktem jednostkowym, bogatym w różnorodne szczegóły, a ten sam fakt ujęty przez

¹⁵ Platon, *Państwo* 379 a, 382 e, 607 a.

¹⁶ Arystoteles, *Poetyka* 1451 i 36.

poetę, a więc oczyszczony z tego, co niekonieczne, posiada swą wymowę ogólną i poznawczy walor. Wydaje się, że Arystoteles wymagał w ten sposób od historii interpretacji faktu i jego stosownej oceny, ale nie potrafił odpowiedzieć na problem, co stanowi podstawę takiej interpretacji, a co byłoby probierzem jego trafnej poznawczo oceny? Mitologicznych uzupełnień historiografii nie akceptował, gdyż były one jawnie pozanaukowe i naiwne, odrzucał platońską wizję świata i sensu życia ludzkiego, ale sam nie wiedział, co ten sens ostatecznie określa, stąd jego rezerwa do historii. — Po tej krótkiej, ale pouczającej wycieczce w dzieje problemu historii powróćmy do sprawy jej powiązania z filozofią.

Dzięki różnym formom namysłu nad własnymi dziejami człowiek zyskał świadomość historyczną, dostrzegł, że działa w świecie jako różnorodnie zdeterminowany, ale wolny podmiot i dlatego zapragnął swoje działania zrozumieć, a więc uchwycić współrzędne ich celowości. Nie chodzi wyłącznie o to, jak działać, aby osiągnąć jakiś szczególny cel, ale przede wszystkim o to, dlaczego działać tak a nie inaczej, aby działać sensownie, na miarę swej natury i w zgodzie z ostatecznym celem swego życia¹⁷. To ostatnie daje człowiekowi samowiedzę historyczną; u podstaw tej samowiedzy leży pytanie „dlaczego?“, które wymaga wskazania na ostateczne, powszechne i konieczne racje-motywy działania, a więc na to, co odsłania i usprawiedliwia jego nieprzypadkową celowość. Co więcej, poznane racje, suponujące określone rozumienie świata i człowieka, należy koniecznie ocenić, a należy ocenić nie tylko partykularnie, tzn. nie tylko pod kątem ich roli w wewnętrznym biegu dziejów, ale uniwersalnie, czyli ponaddziejowo! Dopiero wówczas poznany i oceniony fakt historyczny osiągnie wymiar wspólnego doświadczenia ludzkiego wyrażanego od wieków w maksymie: *Historia est magistra vitae*. Wykonanie tego zadania nie jest rzeczą łatwą, bowiem stawia ono przed historykiem szereg wymagań, dotyczących nie tylko opanowania arkanów warsztatu naukowego, ale również więcej niż dobrej znajomości filozofii,

¹⁷ Por. M. A. Krapiec, *Czy człowiek bez celu?*, w: „Człowiek w kulturze” 6-7(1995), s. 5-36.

zarówno w jej aspekcie historycznym, jak i rzeczowym. Znajomość historii filozofii z pewnością ułatwi wypatrzenie ideowych motywów i zrozumienie uwarunkowań ludzkich decyzji, natomiast rozumienie samej filozofii, równające się rozumieniu świata, pozwoli odpowiedzialnie i sprawiedliwie ocenić te decyzje z uwagi na ich cywilizacyjny i kulturotwórczy charakter.

Na zakończenie powtórzę, że chociaż humanistyka jest wyjątkowo trudną dziedziną ludzkiego poznania, jednym z jej poważnych problemów, w którego właściwym rozwiązaniu należy upatrywać *antidotum* na jej kryzys, jest problem... filozofii. Nie muszę dodawać, że nie chodzi o filozofię jakąkolwiek, wybraną na zasadzie panującej mody, presji ideologicznej lub prywatnej opcji światopoglądowej, bo to miałoby niewiele wspólnego z nauką i pograżałoby historię w ideologii, lecz o taką filozofię, która gwarantuje rozumienie samej filozofii (tylko na gruncie filozofii rozstrzygamy o tym, czym jest filozofia!), która daje bezinteresowne poznanie świata i człowieka. Dlatego właśnie nie wystarczy historykowi znajomość samej historii filozofii (która zresztą sama nie może być neutralna filozoficznie!), dlatego historyk musi znać i rozumieć filozofię, gdyż to pozwoli mu w sposób uzasadniony wybrać i egzystencjalnie zaakceptować właściwy trakt cywilizacyjny i kulturowy. Powtórzmy, że historyk nie pyta tylko o „co” i o „Jak” w odniesieniu do faktu historycznego, ale pyta również o jego „dlaczego”, a ponieważ to „dlaczego” posiada ostatecznie wymiar filozoficzny, pozwala ono trafnie rozpoznać i sprawiedliwie ocenić celowość tego faktu. Innej drogi dla humanistyki nie ma, jeśli nie chce się zatrzymać w wyjaśnianiu w pół drogi. — Pozostaje jeszcze jeden ważny problem, a mianowicie, ponieważ nie istnieje filozofia „w ogóle”, nasuwa się pytanie, która z istniejących filozoficznych koncepcji świata jest *ancilla historiae*! Która gwarantuje rzetelną realizację poznania humanistycznego? Jest to już jednakże inny problem, stojący przez filozofem i przed humanistą, ale odsyłający do osobnych rozważań.

Hugh McDonald

Kultura i technokracja

Jedną z istotniejszych dziedzin kultury, która wpływa na realizację celu ludzkiej natury jest technologia. Człowiek jest zwierzęciem żyjącym dzięki rozumowi i sztuce¹. Natomiast dzikie zwierzę „zatopione” jest w naturze. Wewnętrzne zmysły zwierzęcia zaadaptowane są do właściwej mu niszy i dlatego w odpowiednim dlań środowisku zwierzę jest prawie nieomyślne. Człowiek nie posiada tej wrodzonej nieomyślności, musi więc „uprawiać siebie” tak, jak uprawia naturalne środowisko. Nie istnieje nic takiego jak człowiek w czysto naturalnym stanie. Użycie nawet najbardziej prymitywnego, niepisanego języka, już jest zanurzeniem się w technologię. Język bowiem jest produktem *techné* — ludzkiej sztuki².

Termin „kultura” to metafora zaczerpnięta z uprawy ziemi (*agricultura*). Tak jak rolnik uprawia własną ziemię, tak my „uprawiamy naszą duszę”³. Intelktualne poznanie, za pomocą którego człowiek

¹ „Otóż wszystkie one [zwierzęta] żyją wyobrazeniami i zapamiętywaniem, a w małym tylko stopniu uczestniczą w doświadczeniu, rodzaj ludzki zaś żyje i sztuką, i rozumowaniem” Arystoteles, *Metafizyka*, I, 980b25-30, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996.

² „Technologie są sztuczne, ale — tu znów pojawia się paradoks — sztuczność jest naturalnym sposobem ludzkiego życia”, Walter Ong, *Orality and Literacy*, Methuen, London 1982, s. 82

³ Zob. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 7nn. Generalny podział kultury przez wymienienie teoretycznego, praktycznego i pojętycznego poznania jest stałą Lubelskiej Szkoły i ukazane jest w tej pracy.

transcenduje materialną egzystencję, oraz wolna wola będąca intelektualnym pożądaniami, to specyficzne różnice, które stawiają człowieka ponad światem przyrody. „Uprawa duszy”, a więc rozwój umysłu i woli, stanowi cel kultury. Mówiąc słowami dwudziestowiecznego filozofa Gabriela Marcela „ważniejsze jest być niż mieć”. Człowiek doskonaląc się, aktualizując w poznaniu i miłości, realizuje większe dobro aniżeli gromadząc jedynie dobra materialne.

Kultura jest wynikiem ludzkiej intelektualnej i wolitywnej aktywności, ale kultura również kształtuje tę aktywność. Zachodzi tu wzajemne warunkowanie się przyczyn. Spacer powoduje, że jesteśmy zdrowi, gdy jesteśmy zdrowi możemy spacerować. Tak samo nasze intelektualne i wolitywne działanie tworzy kulturę, a ta z kolei pozwala nam spełniać te działania.

Pragnienie poznania to największy „pęd” człowieka. Arystoteles na początku *Metafizyki* pisze, że „wszyscy ludzie z natury pragną poznawać”. Wszyscy bowiem kierują się pragnieniem szczęścia, a szczęście wymaga poznania. Pierwszeństwo pragnienia poznania nie powinno być rozumiane jako bezosobowe dążenie do gromadzenia faktów i danych.

Poznanie i miłość będąc immanentnymi działaniami mają także intencjonalną naturę, co oznacza, że one same wskazują na coś innego. Oto sposób istnienia podmiotu, który poznając i kochając dookreśla się przez przedmiot.

Jeśli patrzymy na poznanie i miłość (chcenie jako intelektualne pożądanie) w kategorii wartości, to wartość ta, po części zdeterminowana jest przez to, co jest poznane, a po części przez to, jak jest poznane. W nauce używa się intelektu dla poznania pierwszych zasad w obrębie określonej dziedziny i dlatego poznaje się tylko pod pewnym względem. Tymczasem mądrość jest poznaniem pierwszych zasad w sensie bezwzględnym i dlatego sama w sobie jest cenniejsza niż nauka. Niemniej, równie ważny jest sam sposób poznania. Pośrednie i niedoskonałe poznanie nie jest tak cenne jak poznanie doskonałe. Z tego powodu filozoficzna kontemplacja pierwszych zasad jest gorsza od wizji uszczęśliwiającej będącej prostym ujęciem. Tomasz opisuje

tę ostatnią w kategorii *deiformitas*, gdzie poznający jest całkowicie przekształcany w akcie poznania Boga⁴. Poznanie jest więc przekształcaniem poznającego tak, że ten w pewnym sensie staje się tym, co poznał. Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* mówi, że najwyższe szczęście ma miejsce wówczas, gdy człowiek używa swoich najwyższych władz, w najlepszy sposób i w odniesieniu do najdoskonalszego przedmiotu. Znaczy to, że szczęście jest poznawaniem Najwyższej Istoty zgodnie z naszymi najlepszymi zdolnościami.

O ile wizja uszczęśliwiająca jest ostatnim punktem ludzkiego doskonalenia, to można również oceniać poznanie innych istot zgodnie z ich statusem w hierarchii bytów. Na najniższym poziomie istnieje byt nieożywiony. Jego cała aktywność jest czysto przemijająca i bywa opisywana w kategoriach akcja-reakcja. Następnie znajdują się istoty ożywione z bardziej immanentnym sposobem istnienia nazywanym życiem, ale i z bardziej immanentnymi aktywnościami wtórnymi, za pomocą których części chronią cały organizm. Istota ożywiona ma wewnętrzną moc do przekształcania nieożywionej substancji w swoją własną jedność. Dalej znajdują się byty świadome zdolne do zmysłowego poznania i pożądania, których akty mają wyższy stopień immanencji, co przyczynia się do wyższego stanu bytowania. Wreszcie mamy do czynienia z człowiekiem, który nie tylko posiada „zewnętrność” ale także „wewnętrność”, która umożliwia mu okre-

⁴ „Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis eis superaddatur, ad hoc quod elevatur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiant ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (a.4), oportet quod ex divine gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentatum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. 21, 23, quod *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes; secundum illud I Io. 3, 2: *cum apparuerit, similes erimus, et videbimus eum sicut est...*” *Summa Theologica* I, q. 12, a. 5 c.

sienie siebie dzięki refleksji. Człowiek jest materialnym indywiduum, ale jest także osobą.

Jak poznanie Boga, nawet pośrednie w filozoficznej kontemplacji, jest cenniejsze niż poznanie czegokolwiek innego, tak poznanie osoby ludzkiej jest cenniejsze niż poznanie naturalnego świata. Poznanie człowieka ma kilka aspektów. Człowiek może być poznany w sensie filozoficznym, na przykład gdy chodzi o nieśmiertelność zasady własnego istnienia czy życie wewnętrzne. Istnieje jednakże poznanie osoby jako takiej, zarówno siebie samego (jako poznanego w refleksji), jak i innych, poznanych analogicznie (analogia proporcjonalności). Pierwszeństwo poznania osoby nad poznaniem natury sugerowały słowa nad Platońską Akademią: *gnothi seauton* — poznaj samego siebie.

Poznanie siebie zachodzi bezpośrednio gdy w naszych aktach poznania i chcenia doświadczamy siebie w refleksji towarzyszącej. Poznanie drugiego natrafia na barierę. Mianowicie, oczywiście jest dla nas ciało (zewnętrzność), ale oczywistość jaźni w poznaniu i miłości poznawana jest jedynie przez słowa i gesty. Niemniej jednak, luka ta może być przewyciężona. Możliwe jest prawdziwe poznanie innej osoby, jako *alter ipse*. Karol Wojtyła w poznawaniu drugiego wskazuje zarówno na trudności jak i możliwości. Poznanie drugiego wymaga więcej niż tylko poznania zmysłowego. Wymaga poznania intelektualnego (*intellectus* jako *inter-legere* — „odczytanie” lub czytanie między liniami). *Księga Przysłów* mówi, że *przyjaciel kształtuje twarz przyjaciela*, a *Psalmy*, że *Otchłań wywołuje Otchłań*, co sugeruje, że osoba jest głębią tajemnicy i że międzyosobowa komunikacja zachodzi „nad głębią” i „w poprzek otchłani”. Jest to najdonioślejszy moment w rozumieniu kultury, albowiem posiadając zdolność intelektualnego poznania drugiej osoby, jesteśmy także zdolni do bezinteresownej miłości. Jeśli nasze poznanie byłoby ograniczone do zmysłów, wówczas bezinteresowna miłość byłaby niemożliwa. Nie byłaby też możliwa prawdziwa społeczność osób, a najlepszą poznawczą bazą dla formowania społeczeństwa mógłby być tylko tajemniczy zmysł sympatii, który nie może prawdziwie budować więzi między

osobami. Jeśli nie weźmie się tego pod uwagę, zostanie nam model hobbesowski, gdzie społeczność istnieje jako równowaga egoistycznych interesów społecznych atomów. Konsekwentny empirysta nie może uznać bezinteresownej miłości, gdyż ta presuponuje intelektualne poznanie drugiego jako osoby. Arystoteles w VII Księdze *Etyki Nikomachejskiej*, rozważa przyjaźń i traktuje ją — gdy chodzi o prawych ludzi — jako *bonum honestum*. Przyjacielem jest drugim ja.

Istnieją trzy dziedziny kultury ufundowane na trzech kierunkach poznania. *Theoria* - poszukiwanie prawdy dla niej samej — czysto spekulatywne poznanie lub kontemplacja. *Praxis* — poszukiwanie prawdy ze względu na ludzkie działanie. *Techne* i *poiesis* — zastosowanie prawdy do wytworzenia rzeczy i przekształcania materialnego świata.

Pierwszą i najważniejszą dziedziną kultury jest *theoria* (gr.)⁵. *Theoria* lub teoria została przetłumaczona na łacinę jako kontemplacja, czyli dociekanie prawdy ze względu na samą prawdę. Arystoteles uczy, że ludzka praktyczna aktywność (praca) podejmowana jest ze względu na czas wolny. Termin grecki określający czas wolny to *schole*, rdzeń naszego terminu „szkoła”. Ostatecznym celem ludzkiego działania jest oglądanie i „pozostanie” w prawdzie. A to jest zasadniczą motywacją religii. Człowiek z natury pragnie poznać i kochać Absolut. Jest to też celem sztuk, które pomagają nam zrozumieć świat. Podlega temu nawet sport. Tysiące widzów nie zbierają się dla żadnego innego celu jak tylko dla oglądania i podziwiania ludzi, tak *udoskonalitych*. Filozof Błażej Pascal (1623-1662) wzruszająco

⁵ Zob. Arystoteles, *Problematu* VII, 886 a-887 b. Gdzie omawia sympatię jako coś, co może funkcjonować na czysto zmysłowym poziomie, tak jak kiedy pewien człowiek ziewa powoduje ziewanie innego, bez świadomości, że to robi. Cierpienie, które odczuwamy widząc drugiego cierpiącego może być wyjaśnione w ten sam sposób; także David Hume w *Treatise of Human Nature*, ks. II, cz. II, odwołuje się do zmysłu sympatii jako głównego czynnika w wyjaśnieniu miłości i nienawiści.

⁶ Odpowiada to ang. *theory* lub *theater*.

wyraża to, co Arystoteles i Tomasz mówią oschle. Człowiek przez swoje akty poznania wznosi się ponad materialny wszechświat:

Człowiek jest tylko trzecią, najwęższą w przyrodzie, ale trzecią myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroidł się, aby go zmiążdżyć: mgła, kropla wody wystarczą aby go zabić. Ale nawet gdyby wszechświat go zmiążdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym.

Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. Z niej trzeba nam się wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu, których nie umielibyśmy zapełnić. Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna.

Nie w przestrzeni powinienem szukać swej godności, ale w porządku własnej myśli. Nie będę miał więcej posiadając ziemię; przestrzeń wszechświat ogarnia mnie i pochłania jak punkt; myślą ją go ogarniam⁷.

Dziedzina „poznania dla poznania” obejmuje nauki szczegółowe, szukające prawdy w wąskich obszarach rzeczywistości. Obejmuje też filozofię i teologię szukające prawdy pierwszych zasad całej rzeczywistości. Zasadnicza motywacja każdego naukowca jest taka sama jak filozofa — zrozumieć rzeczywistość dla niej samej. Rodzi ją to samo zdziwienie.

Jeśli poznanie jest bazą kultury, czy oznacza to, że edukacja jest bezwzględny dobrem? Przez wieki rozumiano ją na wiele różnych sposobów. Platon myślał o edukacji jako o prowadzeniu do prawdy i umożliwianiu najwyższego sposobu bytowania. Samopoznanie było zasadniczym celem. Późniejsze wieki podjęły ideę edukacji jako formowania duszy i całej osobowości.

Jednak w ostatnim stuleciu cel ten został zmieniony pod wpływem filozofii. Jeremy Bentham (1748-1832) zaprezentował program wychowania nazwany *Chrestomathia*, który miał służyć przede wszystkim

⁷ B. Pascal, *Myśli*, 264 i 265, przekł. Tadeusz Żeleński (Boy).

kim celem praktycznym i użytecznym. Edukacja została pojęta jako „panowanie umysłu nad umysłem”. Bentham zaprezentował plan *panopticonu*, budynku w którym jedna osoba mogłaby nadzorować działanie wielu innych, a osoby będące pod nadzorem nie widziałyby się wzajemnie. Był to okrągły budynek, zawierający wiele cel lub pokoi, oddzielonych ścianami jeden od drugiego, ale z jedną częścią otwartą ku centrum. Plan Benthama był przeznaczony zwłaszcza dla więźniów, i został wprowadzony w życie. Ale Bentham przewidywał jego zastosowanie również w domach pracy, w fabrykach, w domach dla obłąkanych, a nawet wielu znakomitych szkołach⁸. Angielski utilitarysta John Stuart Mili (1806-1873) był zdania, że według zasady „największe szczęście dla największej liczby”, zasadniczym celem państwa jest maksymalizowanie przyjemności i minimalizowanie cierpienia. Argumentując, że jeśli poznanie jest szczęściem, twierdził, że państwo ma prawo zmuszać rodziców do posyłania swoich dzieci do szkoły by uczynić je szczęśliwymi, nawet jeśli miałyby to się odbywać wbrew ich woli⁹. Karol Marks (1818-1883) życzył sobie zniesienia różnic międzyklasowych i utworzenia społeczeństwa bezklasowego. Publiczną, przymusową edukację widział jako najważniejsze narzędzie tego procesu. Masowy system szkolny naszego wieku zapoczątkowany przez rewolucję socjalną pojęty był jako szkolenie robotników w usprawnienia konieczne dla pracy przemysłowej. W ten sposób, przy pomocy policyjnego dozoru, osiągnięto ocenę nauczania niczym pewien rodzaj produkcji przemysłowej. Wszystko to wciąż jest kontynuowane chociaż fabryki są zautomatyzowane, a popyt na ludzi, którzy mogą działać podobnie jak zwyczajne maszyny, jest coraz mniejszy.

Oczywiście pierwszeństwo teorii nie znaczy, że taka edukacja jest dobrem bezwzględny. Jej celem nie jest uprawianie najwyższych władz człowieka, ale uczynienie go podatnym instrumentem społecznego zarządzania przez innych. Jeśli J.S. Mili miałby rację, z pewno-

⁸ *Panopticon, or the Inspection House, in The Works of Jeremy Bentham*, (red.) J. Bowring, New York 1962, vol. 4, s. 39 nn.

⁹ J. S. Mill, *On Liberty*, (Stumpf s. 208)

ścią powinniśmy być szczęśliwsi niż nasi dziadkowie, po prostu dlatego, że większość życia spędziliśmy w szkolnej klasie. Pierwszeństwo teorii oznacza, że rozwój osoby ludzkiej domaga się poznania rzeczy na miarę osoby ludzkiej. Poznanie ludzkie nie jest tylko kolekcjonowaniem faktów, ale poznaniem, które pomaga docenić, co to jest być człowiekiem i które otwiera szerszą perspektywę na Absolut. Poznanie osiąga swój szczyt gdy to, co poznane okazuje się Osobą, nie tylko rzeczą. W tym miejscu zagadnienie intelektualnego poznania ma pierwszorzędną znaczenie. Osoba jest jednostkową substancją racjonalnej natury (Boecjusz), lub jedynym w swoim rodzaju centrum świadomym autonomicznego istnienia (Maritain). Osoba, czy to ja, czy inna osoba ludzka, czy to Absolutna Osoba Boga, nie może być pojęta przez zmysły. Druga osoba może być pojęta jedynie przez umysł. W pewnym sensie, osoba jest niekomunikowalna. Między osobami istnieje radykalna bariera przeciwpoznawcza, albowiem znamy innych tylko przez mediację słów i gestów ciała. Chociaż nie możemy bezpośrednio doświadczyć co to jest być drugą osobą, możemy zbliżyć się do niej na sposób analogiczny. Arystoteles nazywa przyjaciela „drugim ja”. Zbliżamy się w akcie poznania do drugiej osoby, formujemy się i przekształcamy.

Rozpoznanie natury intelektualnego poznania oznacza rozpoznanie ludzkiej osoby jako podstawy i celu społeczeństwa. Znaczy to, że prawa, swobody i odpowiedzialność są osadzone na mocnym teoretycznym fundamencie. Filozofia empiryzmu (Hume, Mill, Skinner i inni) patrzy sceptycznie na naszą zdolność poznania drugiej osoby, a nawet siebie samego jako osoby. Dlatego musi opierać się na polityce socjalnej i prawach opartych na pewnym bezpośrednim poznaniu zmysłowym. Utylitarysty (Jeremy Bentham i J.S. Mili) próbowali znaleźć to oparcie w przyjemności i cierpieniu, traktując je jako dający się zmierzyć towar. Ostatecznym rezultatem ich sceptycyzmu jest traktowanie osoby ludzkiej jedynie jako instrumentu w ogromnym planie socjalnym.

Po teorii, jako poznaniu dla samego poznania, istnieje *praxis*, będąca poznaniem ze względu na działanie. Formuje ona podstawę dla

filozoficznej etyki, badającej wartość ludzkiego działania oraz prawa będące aplikacją zasad etycznych. Wszystkie działania dotyczą pewnego dobra. Dobro to może być rozumiane w kategorii istnienia (existence). W pewnym sensie całe ludzkie działanie dotyczy istnienia. Po pierwsze, tylko to, co istnieje jest dobrem; co dowodzi moralnej zasady samoochrony. Po drugie, jeśli moje osobiste istnienie jest dobrem, wówczas istnienie innych również jest dobrem. Tkwi tu racjonalna podstawa dla istnienia rodziny i politycznych wspólnot. Ostatecznie, jeśli moje istnienie jest dobrem, wówczas istnienie to powinno być podnoszone i doskonalone. To podstawa samorozwoju, edukacja we właściwym sensie oraz baza dla religii stanowiącej wypełnienie pustki ludzkiego życia przez relację do Absolutu. Pierwszą zasadą moralności jest nakaz „czyń dobro, unikaj zła” i jest to coś, co każdy rozumie, chociaż nikt mu tego nie wytłumaczył. Opiera się ona na pierwszym rozumieniu bytu. W ten sposób moralność i *praxis* fundowane są na teoretycznym poznaniu. Ludzkie działanie może zachodzić albo wyłącznie na poziomie naturalnym (akty człowieka), albo może wyrażać człowieka jako osobę (akty ludzkie). Akt ludzki posiada trzy uwarunkowania: poznanie celu działania, wolność od przymusu i akt woli (decyzja). Poznanie jest tu pierwszym warunkiem, co dowodzi, że *praxis* czyli działanie moralne musi opierać się na prawdzie.

Miłość jako pragnienie stanowi podstawę społeczeństwa. Istnieją dwa poziomy miłości. Pierwszy, miłość pożądawcza, która jest miłością siebie, miłością samospełnienia i samozadowolenia. Drugi, jest miłością życzliwą, która jest miłością drugiego jako drugiego. Miłość musi być budowana na prawdzie. Faktycznie nie można kochać drugiego bez prawdziwego poznania go, ale i poznanie prowadzi do miłości. Kiedy kochasz drugiego, pragniesz poznać wewnętrzne życie tej osoby. Możliwość takiego poznania (nawet jeśli jest ono tylko częściowe i mroczne) jest podstawą dla bezinteresownej miłości. Możliwe jest chcenie dobra drugiej osoby dla niej samej i to bez osobistej motywacji. Tymczasem filozofia empirystyczna zaprzecza w ogóle możliwości poznania drugiej osoby i w ten sposób utrzymuje, że cała ludzka motywacja jest egoistyczna. Ale Akwinata opisuje miłość w

kategorii ekstazy . Ekstaza oznacza znalezienie się poza samym sobą. Jeśli poznanie jest przekształcaniem się przez rzeczy- wistość (z tym jednak, że tylko intencjonalnie stajemy się tym, co poznaliśmy), w ten sposób w akcie miłości naszą wolą wychodzimy ponad nas samych kierując się ku drugiemu. Istnieje literacki przykład. Béatrice jest stałym przedmiotem kontemplacji Dantego aż do momentu, gdy ten zapomina o sobie. Victor Frankl, znakomity austriacki psycholog, przypomina czas kiedy w nazistowskim obozie koncentracyjnym, odłączony od swojej żony, nie będąc pewien czy ta jeszcze żyje, utrzymywał się przy zdrowych zmysłach rozmyślając o niej.

Ostatnią dziedziną kultury jest *techne* (gr.), po łacinie *ars*, a co potoczna angielszczyzna najlepiej oddaje jako *to know-how* (termin francuski *savoir-faire*). Dziedzina ta jest poznaniem skierowanym na przekształcanie materialnego świata. Obejmuje ona wszystkie dzieła ludzkiego umysłu i przedmioty, które człowiek wyprodukował własnymi rękoma. Kryterium osądzające poznanie — *jak (know-how)* nie jest podyktowane wprost, tak jak w moralności, dobrem ludzkiej osoby, ale tym jak dokładnie wykonać dzieło według planu znajdującego się w umyśle twórcy. Wszystkie ludzkie dzieła mają duchowy początek. Każde ma swoją ideę w ludzkim umyśle, formę rzeczy, którą chce się wyprodukować. Idea w ludzkim umyśle jest przyczyną wzorcą (modelem lub paradygmatem) dzieła. Idea jest formą preegzystującą w umyśle artysty. Artysta stamtąd swoim własnym działaniem wprowadza tę formę w materię i przekształca a nawet uduchawia materialny świat. Jest to istotnie ludzka aktywność. Arystoteles opisuje człowieka jako zwierzę, które żyje dzięki sztuce (poznaniu-jak) i rozumowi. Jak pisze Walter Ong „sztuczność jest dla człowieka naturalna”. Marshall McLuhan wyraził tę samą myśl stwierdzając, że technologia jest przedłużeniem człowieka. Technologia więc rozwija się z *quasi*¹⁰-konieczności. Kończyny i organy nowo poczętego ludzkiego bytu rozwijają się według planu natury w celowej inteligibility. Rozwój technologii jest podobny w tym, że wynalazca szuka spełnie-

¹⁰ *Summa Theologica* I-II, q. 28, a. 3.

nia świadomych ludzkich potrzeb bazując na możliwościach jakie oferuje mu istniejąca technologia.

Wytwory ludzkiej pracy same w sobie są moralnie neutralne. Można na przykład powiedzieć, że twórca noża, w zależności od tego czy był wystarczająco zdolny do wykonania go wedle planu, zrobił nóż dobry lub zły. Ale nóż jako taki nie jest moralnie zły bądź dobry, jakkolwiek, moralność wkracza gdy ktoś decyduje się użyć tego noża w taki czy inny sposób. Dlatego poznanie jak zadziałać, w swojej własnej dziedzinie i wedle jej własnych reguł, jest pokierowane lub podporządkowane moralności (dziedzinie *praxis*), a moralne dobro z kolei jest podporządkowane prawdzie teoretycznej.

Prawdopodobnie pierwszym technokratą był Francis Bacon (1561-1626). Idee jego wcielono za króla Karola II, który w 1662 założył „Królewskie Towarzystwo Londynu dla Popierania Naturalnego Poznania” (*Royal Society of London for Promoting Natural Knowledge*). Część jego programu zmierzała wprost do zastąpienia spekulacji i dedukcji logicznej obserwacją i eksperymentem. Innymi słowy, myśl filozoficzna nie miała już miejsca w nowej nauce. Poza tym, nowa nauka nie miała być tylko teoretyczna, ale miała mieć swój własny cel praktyczny. Bacon znany jest ze swojego stanowiska: „poznanie to władza”. Źródła technokracji biją tam, gdzie nauka i technologia działają autonomicznie.

Przed postawą technokraty, który myśli, że jeśli tylko coś jest możliwe technicznie, to tym samym powinno być uczynione, ostrzegał Kardynał Ratzinger:

Wiedza i technika, które dla człowieka stanowią cenną pomoc, jeżeli oddane są na jego służbę i przyczyniają się do integralnego rozwoju dla dobra wszystkich, same nie mogą wskazać, jaki jest sens życia ani jaki jest sens ludzkiego postępu. Będąc podporządkowane człowiekowi, od którego się wywodzą i któremu zawdzięczają swój rozwój, celowość swą oraz świadomość swoich ograniczeń czerpią z osoby ludzkiej i jej wartości.

Dlatego byłoby czymś złudnym domagać się uznania moralnej neutralności badań naukowych i ich zastosowań, z drugiej zaś strony, kryteriów postępowania nie można wyprowadzić z prostej skuteczności technicznej, z pożyteczności, jaką mogą przynieść jednym ze szkodą innym, lub co gorsza — z panujących ideologii".

W standardowej procedurze zapłodnienia *in vitro*, technicy medycy „produkują” kilka embrionów, a do zaimplantowania w ludzką macicę wybierają tylko najsilniejszego. Każdy embrion, który nie podlega takiemu kryterium jest odrzucany i niszczone. Czyniąc tak „badacz uzurpuje sobie miejsce Boga; i chociaż może być tego nieświadomy, zabijając bezbronne życie ludzkie wynosi siebie niczym pan losu innych, gdyż arbitralnie wybiera komu przyznać życie a kogo posłać na śmierć".

Bacon wprawdzie nieustannie wypowiadał się na temat natury, ale redukował ją do praw, które mogą być opisane precyzyjnymi terminami naukowej obserwacji. Natura rzeczy nie mieściła się już dłużej w dziedzinie istoty, ale w dziedzinie zjawisk. Oczywiście Bacon był wystarczająco subtelny, aby zrozumieć, że nauka nie polega tylko na biernej obserwacji zjawiska, ale na kontrolowanym eksperymencie. Stąd idea Bacona, zastosowana w nauce nie jest jedynie posłuszeństwem wobec natury, ale jej przekształcaniem. Ale jeśli nie istnieje natura poza rodzajem zjawisk, które mogą być wywoływane za pomocą fizycznego eksperymentu, to czy wówczas ciało ludzkie nie jest po prostu następnym naturalnym ciałem o pewnych cechach, które można dowolnie przekształcać? Stanowisko takie jest głęboko zakorzenione dzisiaj. Trzeba je przekroczyć. Wszak spontanicznie rozpoznajemy osobowość drugiego mówiąc o ludzkim indywiduum zarówno w kategoriach jego ciała i jego wewnętrznego życia. Normalnie nie mówimy: „widziałem twoje ciało w sklepie" lub „twój umysł myśli, że to jest prawda". Niemniej gdy tylko przenosimy się na teren nauki

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Watykan 1987, s. 6-7.

takie „spontaniczne rozpoznanie” staje się przedmiotem, który podlega wszystkim przyjmowanym przez naukę ograniczeniom. Dlatego spontanicznie rozpoznawana jedność osoby ludzkiej domaga się ujaśnienia i obrony na terenie filozofii. Ratzinger pisze:

Istotnie, tylko w perspektywie swej prawdziwej natury osoba ludzka może urzeczywistnić się jako „zjednoczona całość”; natura ta jest równocześnie cielesna i duchowa. Na mocy substancjalnego zjednoczenia z duszą rozumną, ciało ludzkie nie może być uważane tylko za zespół tkanek, narządów i funkcji; nie może być stawiane na równi z ciałem zwierząt, jest bowiem częścią istotną osoby, która poprzez to ciało objawia się i wyraża¹².

Technologia, również w ukryty sposób, oddziałuje na nas. Posługując się jakąkolwiek nową technologią odkrywamy nowe sprawności i przyzwyczajenia, które mogą mieć wpływ na nasz sposób rozumienia świata. Środowisko technologiczne jest dla nas niewidzialne (podobnie jak woda dla ryby), niemniej musimy zdawać sobie sprawę z jego oddziaływania. W przeciwnym razie, technologia może nas „na ślepo” skierować gdzieś, gdzie raczej nie chcielibyśmy pójść. Marshal McLuhan, Erie McLuhan i Bruce Powers rozwinęli czteroczęściowy model nazwany *tetradem* rozumienia ukrytych skutków technologii¹³. Każda technologia ma czterostronny efekt: wzbogacanie, dezaktualizowanie, odzyskiwanie i odwracanie (*enhancement, obsolescence, retrieval, reversal*). Dobrze charakteryzuje je terminologia psychologii Postaci. Jawne i zamierzone skutki technologii przybierają konkretny „kształt”. Technologia tworzy także „podłoże” — powszechne a niezauważalne środowisko i kontekst. Po pierwsze, nowa technologia podnosi lub rozszerza istniejące zdolności i w istocie jest to zasadniczy związany z nią cel. Ponadto odzyskuje coś z

¹² Tamże.

¹³ zob. Marshal and Erie McLuhan, *Laws of the Media*, 1988; Bruce Powers and Marshall McLuhan, *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, Oxford University Press, 1989.

przeszłości, coś co było zgubione w poprzednim cyklu technologii. Nowa technologia dezaktualizuje również starszą technologię. Mówiąc to, nie twierdzi się, że starsze technologie znikają, ile że tracą raczej na znaczeniu. Po drugie, co ważniejsze, całe sposoby życia, które zależą w niewidoczny sposób od technologii, także tracą na znaczeniu. Nowa technologia dochodząc do swoich granic nie produkuje już dłużej pożądanych efektów, ale efekty do niego przeciwne. Efekt taki często jest nie zauważany gdyż jest powszechny i dotyczy całego środowiska.

Stosownym przykładem może być zjawisko związane z wprowadzeniem komputerów w system edukacyjny. Początkowo wychowawcy widzieli komputer jako narzędzie dla wzbogacenia swojej dotychczasowej pracy, który pokonując fizyczne bariery miał „rozszerzyć” klasę. Dzięki użyciu sieci komputerowych, jeden nauczyciel mógł mniejszym kosztem przekazać więcej informacji większej liczbie studentów. W tym samym czasie nowa technologia mogła odzyskać coś, co zostało zagubione w wychowaniu od czasu wprowadzenia drukowanych podręczników. Technologia komputerowa przywraca dialog i formę dyskusji. Niemniej, jeśli edukacja dokonywana za pomocą sieci komputerowej posuwa się zbyt daleko, to w rzeczywistości wypacza porządek. Zwykła ilość informacji jest w stanie doprowadzić do rodzaju entropii. Fakt, że w sieci komputerowej można publikować cokolwiek bez ponoszenia kosztów, czyni wydawcę czymś przestarzałym. Wydawca przyjmuje lub odrzuca prace do publikacji zgodnie z zasadą ekonomii druku. Książka jest nieopłacalna dopóki nie zostanie sprzedanych jej kilka tysięcy egzemplarzy. Wydawca nie może pozwolić sobie na opublikowanie dzieł nie mających wymaganych kwalifikacji. W internecie zaś, dzieci w wieku szkolnym tworzą historie o swoich ulubieńcach dostępne dla całego świata. Istnieje obawa, że komputer będzie nie tyle wzbogacał system szkolny, ale czyniąc zbędnym — rzeczywiście go niszczył. Może okazać się niemożliwym wprowadzenie takiej technologii w instytucję utworzoną w dziewiętnastowiecznych okolicznościach.

Internet ponosi także odpowiedzialność za uczynienie przestarzałą idei intelektualnej własności. W literaturze pierwsze prawa autorskie pojawiły się krótko po wynalezieniu druku. Przedtem, więz pomiędzy dziełem (przepisywanym ręcznie) i jego oryginalnym autorem była mniej znacząca. Dla św. Tomasza z Akwinu tak naprawdę nie było ważne czy cytował Dionizego Aeropagite, tego który rozmawiał ze św. Pawłem, czy kogoś, kto tylko przyjął takie imię. W liście do swojego studenta, napomina: *Non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoria recommendo*¹⁴. Nie patrz na osobę mówiącego, lecz cokolwiek słyszysz dobrego chowaj w swej pamięci.

Przykłady wielostronnych skutków technologii można by mnożyć. Oczywistym celem automobilizacji jest wzbogacenie zdolności poruszania się człowieka i przenoszenia przedmiotów z miejsca na miejsce. Miasta na nowo projektowano dostosowując je do obecności samochodów. Więc teraz ludzie w jednym miejscu mieszkają, w innym pracują, a w jeszcze innym kupują żywność. Od kiedy samochód stał się powszechnie dostępny, niemożliwe stało się chodzenie do sklepu po podstawowe produkty spożywcze. Wraz z na nowo urządzonymi miastami, w rzeczywistości czas zakupów żywności wydłużył się.

Przykładem zjawiska o ogromnym moralnym znaczeniu jest technologia antykoncepcji. Popularnym stanowiskiem w odniesieniu do antykoncepcji jest pogląd, że uwalnia ona ludzi od naturalnych ograniczeń. Przyznaje im większy zakres działania i większą kontrolę nad jego konsekwencjami. Wydawać by się więc mogło, że przyczynia się ona do większej personalizacji. Stanowisko to obecne było w Ameryce podczas rewolucji seksualnej 1960 roku i panuje ciągle. Przynosi jednak przeciwne rezultaty. Papież Paweł VI nie tylko skrytykował u podstaw użycie środków antykoncepcyjnych ale również przewidział

¹⁴ Zob. *List św. Tomasza do Brata Jana „De modo studendi”* w: Victor White, *How to Study*, London 1983 (W języku polskim zob. *Sexdecim monita Sancti Thomae de Aquino pro acquirendo scientiae thesauro*, w: *Modlitwy Świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. E. Reicher, Warszawa 1928, s. 103.)

społeczne skutki ich stosowania. Przede wszystkim, wskazał na depersonalizację ujawniającą się w tym, że osoba może być traktowana jako towar lub narzędzie seksualnej przyjemności:

Należy również obawiać się i tego, że mężczyźni, przyzwyczajeni się do stosowania praktyk antykoncepcyjnych, tracąc szacunek dla kobiet i lekceważąc ich psychofizyczną równowagę, sprowadzają je do roli narzędzia służącego zaspokajaniu swojej egoistycznej żądzy, a w konsekwencji przestaną uważać je za godne szacunku i miłości towarzyski życia¹⁵.

Ponadto, obiecywane przez antykoncepcyjną technologię, rozwiązanie ograniczeń natury, przybrało przeciwne skutki. Paweł VI wskazał, że kiedy zachodzi publiczna akceptacja antykoncepcji, rządy nie napotkają oporu w użyciu antykoncepcji jako środka kontroli ilości zarządzanej populacji¹⁶. Od 1968 roku, kiedy Paweł VI uprzedził o konsekwencjach, promowanie antykoncepcji było polityką wielkich państw i międzynarodowych agencji. Antykoncepcja miała być środkiem utrzymywania krajów trzeciego świata na stałym poziomie¹⁷. Następstwa są fatalne. Antykoncepcja kieruje w stronę mentalności gdzie osoba i natura zostają sztucznie rozdzielone. Aktywność seksualna została oddzielona od jej właściwego kontekstu. Jednym z efektów jest rozprzestrzenianie się HIV, co jest poważnym problemem krajów pierwszego świata i grozi całkowitą zagładą społecznej struktury niektórych narodów afrykańskich. Są miejsca gdzie 40 procent kobiet jest wysterylizowanych, a na 100 ciężarnych przypada 35-40 przypadków śmierci wewnątrzmacicznej. Głównym czynnikiem jest tu pozamałżeńska aktywność seksualna i towarzyszące jej choroby¹⁸. Statystyki różnią się w zależności od przedstawicieli poszczególnych

¹⁵ Paweł VI, *Humane Vitae*, 17.

tamże.

¹⁷ Zob. M. Czachorowski, *Nowy Imperializm*, Warszawa 1995.

¹⁸ Anne Retel-Lauwrentin, *People* (A publication of International Planned Parenthood Federation), cyt. z: Winifrede Prestwich, *Disease is latest risk to African viability*, w: *The Interim*, November 1996.

grup. W Ugandzie AIDS było rozprzestrzeniane latami przez kontakty bogatych przedsiębiorców i rządowych przedstawicieli z prostytutkami¹⁹. Uganda potrzebuje odbudowy po destruktywnych rządach Idi Amina, gdyż niemal całe środowisko służby cywilnej bliskie było wyginięciu. W szczególności dotknięte zostały klasy wykształcone, które prawdopodobnie w większym stopniu są podatne na propagandę antykoncepcji i wolności seksualnej.

W rezultacie importu postaw seksualnych i technicznych rozwiązań Afryka stanęła wobec realnego problemu depopulacji. Jeśli populacja plasuje się poniżej odpowiedniego poziomu, istniejąca cywilizacja nie może być trwała. Pomyśl, iż socjologowie potrafili antycypować populację i w ten sposób racjonalnie ją kontrolować pochodzi od Thomasa Malthusa. Ten biorąc niewielką próbkę populacji irlandzkiej, w czasach niedostatku i ucisku, ekstrapolował to co zmierzył ogłaszając jako stan powszechnie obowiązujący. Populacja wzrasta w postępie geometrycznym. Malthus zauważył, że natura dąży do zachowania gatunku. Od czasu kiedy na mocy programu nauki Francisa Bacona i Royal Society, zrezygnowano z teleologicznego wyjaśniania w nauce, Malthusowi wydało się fascynującym i światłym wyjaśniać rozwój populacji w tak prostych i mechanicznych kategoriach. Niemniej jednak ludzka płodność ciągle pozostaje tajemnicza, nawet jeśli rozpatrywana jest w kategoriach mechanicznych. Płodność całych populacji wzrasta i opada, a pewne relacje mogą być powodowane przez czynniki kulturowe i społeczne. Carol Robinson dostarcza wielu przykładów pokazując, że wzrost lub spadek tempa urodzeń może być ujmowany w kategoriach teleologicznych²⁰. Wysoka śmiertelność z powodu ubóstwa i ucisku łączy się z wysokim poziomem urodzeń. Zaradzenie złym warunkom powoduje spadek tempa urodzeń. Carol Robinson podaje zdumiewający przykład:

¹⁹ „Rampant AID'S virus buffets Uganda”, *Globe and Mail*, February 7, 1996. cyt. z: *The Interim*, tamże.

²⁰ C. Robinson, *My Life with Thomas Aquinas*, Angelus Press, Kansas City, 1955, s. 243-257 (reprint jego artykułu *The New Science of Society and the Laws of Life*, z: *Integrity*, May 1947).

Z powodu malarycznych warunków w regionie otaczającym Kanał Sueski istniało bardzo wysokie tempo umieralności. Urzędnicy jednak wahali się zrealizowania projektu kanalizacji aby udoskonalić warunki życiowe, gdyż obawiali się, że wówczas populacja, która miała bardzo wysokie tempo narodzin, przekroczy dostępny jej zapas żywności i w końcu spowoduje jeszcze większe cierpienie. Niemniej jednak obszar ten skanalizowano. Stopień śmiertelności zmalał jak oczekiwano, ale nieoczekiwanie spadło również tempo narodzin i to grubo poniżej „dopuszczalnej” liczby²¹.

Carol Robinson oferuje też inne przykłady pochodzące ze starszej i nowszej historii. Im bardziej Faraonowie uciskali Żydów, tym więcej ci mieli dzieci. Gdy w Anglii chłopstwo było eksmitowane ze swoich ziem i jako przemysłowi niewolnicy siłą przerzucane do miast, populacja, aż do czasu wojen napoleońskich, wzrosła z 2% do 13% (na każde 10 lat). Poprawa warunków życiowych przynosi spadek tempa urodzin.

Właśnie w tym stuleciu Kościół nieustannie powtarza, że każdy powinien raczej wychodzić na przeciw moralnym problemom spowodowanym przez ubóstwo, niż próbować jedynie technicznych (i niemoralnych) rozwiązań populacyjnych problemów. Arystoteles rozumiał lepiej niż Malthus, że biologiczny proces, jakim jest wzrost populacji, nie może być pojmowany jedynie w mechanicznych kategoriach. Arystoteles twierdził, że natura ucieka przed nieskończonością, bowiem nieskończoność nie dąży do zrealizowania celu, a cel jest tym, do czego dąży natura²².

Jeśli technologia jest „przedłużeniem” człowieka, to oczywiście jej właściwe użycie zależy po pierwsze od właściwego teoretycznego rozumieniu człowieka, po drugie zaś, od właściwie rozumianego porządku etycznego. Technologia sama w sobie nie jest złem, ale koniecznym dobrem wynikającym z ludzkiej natury. Jeśli jednak techniczne poznanie i techniczne cele wysuwają się na pierwszy plan,

²¹ Tamże, s. 248.

²² Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, I 715b 15-20.

to zostajemy oślepieni skutkami technologii przestając rozumieć co znaczy być człowiekiem. Dziś „metatechniczna” refleksja jest ważniejsza niż kiedykolwiek wcześniej. Okazuje się, że technologia rozwija się nieuchronnie. Politycy i zarządzający mówią o „ekonomii” jakby to była żywa substancja działająca dla samej siebie. Rzeczywiście, jeśli pozostaniemy nieświadomi skutków technologii, to skieruje nas ona nieuchronnie w stronę głębokiej zmiany sposobu naszego życia. Można jednak przywołać słowa Bruce’a Powersa i Marshalla McLuhan’a: „Nie ma nieuchronności gdzie istnieje dobra wola by uważać”²³.

Zastanawiając się nad metafizycznymi podstawami naszej zdolności do tworzenia technologii, widzimy, że technologia jest owocem ludzkiego ducha. Z jednej strony technologia jest naśladowaniem tego, co człowiek dostrzega w inteligibilnej naturze. Jest także tworzeniem, oczywiście nie w znaczeniu stwarzania *ex nihilo*, ale w konstruowaniu nowych układów form, które człowiek dostrzega w naturze. W pewnym sensie technologia charakteryzuje się koniecznością, ale w innym, jest ona również terenem ludzkiej wolności. Konieczność zależy od różnych znaczeń nazywania konieczną natury. Natura jest teleologiczna (*omne agens agit propter finem*). To co nazywamy naturą jest tym, co rozwija się w stały i zrozumiały sposób. Może to być wyrażone już to jako inklinacja w rzeczy do działania w specyficzny sposób w kierunku celu, już to jako prawo. Arystotelik niechętny by umiejscawiać byty ponad tym, co potrzebne do wyjaśnienia, wybrałby mówienie o inklinacjach, ponieważ inklinacja do działania raczej w taki niż inny sposób, jest następstwem formy rzeczy nieodłącznej od samej rzeczy. Platonik będzie mówił o prawach, dając do zrozumienia, że element inteligibilności w naturze leży poza zwykłą przestrzenią rzeczy materialnych. (Tomista może mówić w obu językach, gdyż inteligibilność formy rzeczy jest przyporządkowana do umysłu, który jest dla niej źródłem i usprawiedliwieniem). Konieczność pochodzi z surowca, który jest dopiero przekształcany przez

²³ „There is no inevitability, where is a willingness to pay attention”, dz. cyt. s. 12.

ludzką pracę. Ludzka aktywność będąca przetwarzaniem musi liczyć się z inklinacjami czy prawami natury przetwarzanego świata. Jest to pierwszy aspekt konieczności, która wynika z konieczności wiedzy ugruntowanej na bazie prawdy o rzeczy. Drugim aspektem konieczności jest konieczność celu. Możemy nazwać rzecz konieczną w pewnym określonym sensie. Dane działanie może być konieczne dla osiągnięcia określonego celu, jednakże posiadamy wolność wyboru lub odrzucenia celu. Rzeczywiste cele technologii wynikają z quasi-konieczności natury człowieka jako zwierzęcia. W tym sensie wymysł uprawy jest nieuchronny lub konieczny. Człowiek jej potrzebuje. Antropolog mógłby przewidzieć, jak pewne grupy ludzi wynajdywałyby określone narzędzia jeśli uświadamiałyby sobie ich pilną potrzebę. Jakkolwiek, przepowiednia taka byłaby probabilistyczna, bowiem działania za pomocą, których człowiek wymyśla wynalazki są wolnymi działaniami ludzkiego ducha.

W średniowieczu przyznawano pierwszeństwo ducha nad materią. Uznanie to zawierało w sobie właściwy porządek *THEORIA, PRACTIS, TECHNE*. Lewis Mumford napisał:

*Zalóżmy, że w 1300 roku ktoś wpadłby na pomysł bomby atomowej. Naukowiec, który wypuściłby taką myśl zostałby uwięziony i wszelka sposobność wyprodukowania jej odeszłaby wraz z nim. To nie mrzonki; jak to jest zapisane, Rogera Bacona, który zaledwie marzył o samoporuszających się i latających maszynach, właśnie tak po-
traktowano²⁴.*

Leonardo da Vinci ocenił swoje własne pomysły. Chociaż wpadł na pomysł łodzi podwodnej, potężnej broni, myślał, że człowiek jest nazbyt zły, aby została mu powierzona tak niszcząca siła. Dziś społeczne, polityczne i techniczne zmiany uważa się za konieczne i nieodwracalne. Powszechnie mówi się, że „nie można zatrzymać postępu”. Jednak, jak wykazuje Mumford:

²⁴ L. Mumford, *Values for Survival*, Harcourt, Brace Company NY 1947 s. 87.

Nie ma nic nowego i niesprawdzonego w pomyśle nakładania restrykcji na wynalazki: tego rodzaju środki to banal w świecie biznesu. Nasze potężne przemysłowe monopole nie wahają się odrzucać wynalazków, które mogą zmniejszyć aktualne profity i to niezależnie od tego ile korzyści mógłby przynieść taki wynalazek społeczeństwu jeśli zostałby wcielony w życie²⁵.

Współczesny korporacyjny zarząd może działać tak samo jak ksielni zwierzchnicy Rogera Bacona. Niemniej, zachodzi tu różnica postaw. Biznesmen widzi siebie jako działającego ponad ekonomiczną koniecznością. Pojmuje on ekonomię jako rzecz samą w sobie, toczącą się według nieuchronnych praw rozwoju, pomimo faktu, że tak zwana ekonomia jest zespołem relacji, które pozostają poza wpływem wolnego ludzkiego działania. Ekonomia ma wówczas moc czynienia pewnych wynalazków nieuchronnymi, jednocześnie ograniczając inne.

Ekonomiczny determinizm jest ważnym elementem technokratycznej postawy, tak jak malthuzjański determinizm z uwagi na rozwój populacji używany jest przez technokratów jako usprawiedliwienie dla tyranii. Ze względu na ekonomiczny determinizm, kapitalizm rzeczywiście rozpoznał kilka prawd. Rozpoznał, że osobiste motywacje indywidualnych ludzi nie muszą zbiegać się z dobrem wspólnym. Rozpoznał, że w wielu dziedzinach subwencjonowanie jest lepsze niż centralne planowanie, ponieważ wolność osobników i małych jednostek do angażowania się w ekonomiczną aktywność pozwala im używać rozumu z większym rozmachem niż miałyby to miejsce w centralnym planowaniu. To czego kapitalizm nie rozpoznał, to to, że ludzie jako byty duchowe zdolne do intelektualnego poznania, są w stanie działać z powodów nie tylko egoistycznych. Jeśli ludzie poznawaliby jedynie za pomocą zmysłów, byłiby skłonni pragnąć te dobra, które mogliby pojąć lub wyobrazić sobie w sposób zmysłowy. W takim wypadku, działanie człowieka byłoby przewidywalne,

²⁵ Tamże, s. 105.

i rzeczywiście podlegałoby sterowaniu. Jeśli ludzkie działanie byłoby zawsze prostym równaniem genetycznych determinacji i zmysłowego postrzegania, dość łatwo można by kontrolować biologiczne czynniki i środowisko czucia po to aby sprawować pełną władzę i panować nad całym społeczeństwem. B. F. Skinner (1804-1900) myślał, że odkrycie przez Pawłowa reakcji bezwarunkowych było całkowicie dostatecznym modelem ludzkiego działania. Jego konkluzja była taka: wszystkie polityczne problemy (a te są moralnymi problemami w skali całego społeczeństwa) winny być zredukowane do problemów technicznych³⁶. Behawioryzm Skinnera wydaje się prowadzić do sprzeczności. Jeśli nauka kieruje technologią, a technologia dostarcza rozwiązań problemów społecznych, to czyż ujmując naukę samą w sobie jako intelektualną działalność nie przyznamy, że osoba jest wyższa niż społeczność? Czyż ta intelektualna działalność nie prowadzi do krytycznego dystansu względem natury jako dziedziny determinizmu? Czyż ten krytyczny dystans nie daje do zrozumienia, że naukowiec jako taki jest ponad determinacjami natury? Przywołajmy tu raz jeszcze Pascala: rozumiejąc świat fizyczny, człowiek transcenduje go. Jednakże stanowisko Skinnera, ulokowane jest ciągle w baconowskim programie nauki. Chociaż Bacon nie zaprzeczał, że ludzie intelektualnym talentem przyczyniają się do postępu naukowego poznania, to sugerował, że większa część dziedziny nauki powinna być zredukowana do zautomatyzowanej pracy zbierania i zestawiania faktów:

Nasza zaś metoda odkrywania nauk jest tego rodzaju, że niewiele pozostawia sile i bystrości umysłów, lecz wszystkie umysły i rozumy stawia niemal na równi. Kiedy chodzi o to, aby pociągnąć prostą linię albo zatoczyć dokładnie koło, to jeżeli posługujemy się samą ręką, wiele zależy od jej pewności i wprawy, jeżeli zaś weźmiemy do

³⁶ Zob. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, NY, A. A. Kopf, 1972, także R. Dennehey, *Reason and Dignity*, University Press of America, 1981. Dennehey pokazuje jak empiryzm doprowadził do technokratycznej etyki medycznej stojącej w opozycji do godności jednostki.

pomocy liniał albo cyrkiel, czynniki te małą odgrywają rolę albo w ogóle żadnej. Podobnie przedstawia się sprawa z naszą metodą²⁷.

Wartość aktu rozumienia została pomniejszona. Większość dzieł badań naukowych oparta jest na technice. Bacon nie zaprzeczał konieczności momentu teoretycznego rozumienia, ale w jego koncepcji nauki jako *quasi-przemysłowego* procesu inwentaryzacji, inni znaleźli pomysł technologii i uczynili z nauki proces całkowicie nieuchronny.

Podobnie jak „ekonomia”, tak słowo „edukacja” używane jest niczym magiczne zaklęcie. Oba te wyrazy wchodzi w skład technokratycznego słownika i pozbawione zostały ich metafizycznego kontekstu. „Edukacja” niemal powszechnie zostaje pod kontrolą państwa. W pewnym wieku dzieci stają się jego wychowankami, i to państwo decyduje w jaki sposób mają spędzić większość własnego życia. Współcześnie edukacja podporządkowana jest celom technicznym. Lewis Mumford opisuje współczesną mu koncepcję edukacji w słowach, które posiadają takie samo znaczenie dziś jak w 1947 roku: koncepcja edukacji ostatnich dni, która jest gromadzeniem nieskończonej serii odmian — głównie mechanicznych i zewnętrznych — jest dziś niestety równie niestosowna jak system, który zastąpiła²⁸. Edukacja ma przygotowywać studentów „dla jutrzejszego świata”. Jak pojmowany jest jutrzejszy świat? Uświadomiliśmy sobie społeczną i techniczną przemianę jako wewnętrzny proces, będący poza wpływem ludzkiej decyzji. Jeśli nie możemy tego zmienić, wówczas tak rozumiana edukacja może nam jedynie pomóc zaadaptować się do niego. Ale taka edukacja nie jest już dłużej zakorzeniona w metafizycznej rzeczywistości ludzkiej osoby.

Przełożyli Aleksandra i Tomasz Rakowscy

²⁷ F. Bacon, *Novum Organum*, I, af. 61, tłum. Jan Wikarjak, Warszawa 1955, s. 80.

²⁸ Tamże, s. 134.

Włodzimierz Dłubacz

O obiektywne pojmowanie moralności*

* Odczyt pt. *Zurück zu dem objektiven Vestandin der Moral* wygłoszony na *Internationale Österreich — Starakirsche Konferenz: Freiheit Und Das Ethische Handeln Des Menschen*, Nitra 3 — 24 X 1995.

Już od czasów Sokratesa toczą się w europejskiej kulturze spory o istotę moralności¹. Sokrates jako pierwszy definiował dobro moralne w dyskusjach z sofistami (relatywistami). W ludzkich przeświadczeniach poszukiwał obiektywnej (*resp.* prawdziwej) wiedzy o moralnym dobru i złu. Taką wiedzę wydobywał przy pomocy pytań swoją słynną metodę majeutyczną. W ten sposób ojciec etyki, Sokrates, związał moralność z prawdą o dobru i złu.

Również jego wielki uczeń, Platon uznawał prymat dobra w stosunku do rzeczy, choć w interpretacji i uzasadnieniu moralności odwoływał się do idei.

Jednakże to dopiero u Arystotelesa dochodzi do „obiektywizacji” moralności². Wiąże on bowiem moralność nie z państwem, ideą dobra, kulturą czy bóstwem, lecz z ludzką naturą. To ona jest celem moralnego działania człowieka, to ona jest więc ostatecznym jego dobrem.

¹ Por. V. J. Bourke, *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Warszawa 1994.

² Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.

Arystoteles zauważył, że wszelkie ludzkie działanie ma na celu jakieś dobro, a moralność konstytuuje się w działaniu do tego, co jest dla człowieka obiektywnie dobre. Tak więc etyka, jako teoria moralności zajmuje się ludzkim działaniem i jego celem. Celem (*resp.* dobrem) tym jest aktualizacja czyli spełnienie się ludzkiej natury, co jest równoznaczne z osiągnięciem szczęścia (*resp.* doskonałości). Ono jawi się jako ostateczne dobro wszelkich ludzkich działań; jako cel ze względu na który ludzkie życie posiada swoją niezbywalną wartość.

Dobrem jest więc to, co odpowiada naturze ludzkiej i jej celowi czyli tej natury dążnościom, aspiracjom i możliwościom. Natura bytu, to inaczej jego istota (to, czym on jest) pojęta jako źródło określonego, zdeterminowanego działania. Działanie z kolei jest i wyrazem owej istoty i jej aktualizowaniem. To owa aktualizacja (*resp.* urzeczywistnienie) jest więc jej naturalnym celem.

Byt w taki sposób, czyli poprzez działanie, staje się bardziej sobą. I to jest jego dobro. Aktualizacja to inaczej proces doskonalenia siebie. W nim byt zwraca się do innych dóbr jako środków do realizacji własnej bytowości. W tym znaczeniu człowiek jest twórcą samego siebie i poprzez działanie moralne dojrzeźwa do pełni człowieczeństwa. Tak więc poprzez dobre czyny realizuje swoje szczęście, czyli dobro własnego bytu. Szczęście, którego pragnie jest koniecznym celem jego natury, nie za. przedmiotem wyboru. Przedmiotem wyboru jest tylko sposób jego realizacji.

Arystoteles dostrzega zatem dobro moralnego działania w aktualizacji ludzkiej natury. Ona zaś przejawia się w tzw. prawie naturalnym, które występuje w postaci racjonalnie odczytanych tak zwanych naturalnych inklinacji człowieka: w prawie do życia, do jego przekazywania, do osobistego rozwoju. To jest cel (*resp.* dobro) w stosunku do człowieka immanentny.

Tomasz z Akwinu idąc śladem Arystotelesa uzupełnia jego etykę wskazując na Boga jako na ostateczny cel (*resp.* dobro) spełnienia się ludzkiej natury³. To jest cel transcendentny i zarazem obiektywny.

³ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Roma 1984; por. także J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, Lublin 1986.

W samej zaś naturze ludzkiej podstawą normy moralnej są trzy dostrzeżone już przez Arystotelesa naturalne inklinacje człowieka.

Kontynuatorem tego realistycznego nurtu w etyce jest przede wszystkim neotomizm, zwłaszcza tacy autorzy jak J. Maritain, E. Gilson, M. A. Krąpiec, K. Wojtyła. Ten ostatni stara się uzupełnić obiektywistyczną perspektywę etyki klasycznej o podmiotowy wymiar ludzkiego moralnego działania¹. Stanowisko klasyczne jest twórczo rozwijane w tzw. „lubelskiej szkole filozoficznej”. Tu działają uczniowie K. Wojtyły akcentujący personalizm (m.in. T. Styczeń, A. Szostek, J. Gałkowski).

Nurt obiektywistyczny przejawia się także w szeroko rozumianej fenomenologii, zwłaszcza u A. Hildebrandta i M. Schelera, a także w realistycznej wersji w filozofii dialogu u M. Bubera i E. Levinasa.

Szczególnie jednak jest on obecny w tradycji i nauczaniu Kościoła Katolickiego. Kościół bowiem głoszącym przez siebie normom moralnym daje uzasadnienie w oparciu o klasyczne (obiektywne) pojmowanie moralności. Jak wiadomo Jego Encykliki adresowane są nie tylko do ludzi wierzących, ale do wszystkich „ludzi dobrej woli”.

Klasycznej koncepcji moralności przeciwstawia się subiektywizm w jej pojmowaniu, kwestionujący obiektywne podstawy ocen i norm moralnych. Wyrasta on z negacji możliwości poznania obiektywnego (przedmiotowego) porządku moralnego. Stanowisko takie zasadzone jest na współczesnym agnostycyzmie i sceptycyzmie; ma więc swoje Oródła epistemologiczne, zwłaszcza w filozofii I. Kanta i jego kontynuatorów (neokantyzm, pozytywizm, utylitaryzm). To przede wszystkim I. Kant wystąpił przeciwko obiektywizmowi w etyce swoją teorią tzw. imperatywu kategorycznego jako *a priori* rozumu praktycznego, utrzymując, że w dziedzinie moralności to sam rozum jest dla siebie prawodawcą.

Współcześnie przedmiotem szczególnej krytyki stała się etyka obiektywistyczną, której rzecznikiem jest przede wszystkim tzw. etyka klasyczna. Wokół niej pojawiło się wiele nieporozumień i uprzedzeń.

¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

Prowadzi to do próby jej zanegowania, a przecież jest ona wielkim dorobkiem (dziedzictwem) kultury Zachodu, którego zapoznanie stanowić będzie stratę nie do naprawienia. Odrzucenie przedmiotowego źródła ocen i norm moralnych prowadzi bowiem do subiektywizmu i relatywizmu, i tym samym podważa fundamenty ludzkiej kultury. W ten sposób uderza się w same podstawy porządku społecznego (polityki) i związek moralności z religią. W odniesieniu zaś do jednostek ludzkich sytuacja ta wiedzie do pozbawienia ich moralnej „busoli” i wydaje na pastwę wewnętrznych i zewnętrznych „determinizmów”.

Wydaje się, że należy — w imię dobra człowieka i jego pełnej wolności — zwrócić się na nowo do klasycznej etyki, twórczo ją kontynuując. Dopiero bowiem obiektywne pojmowanie dobra moralnego i jego respektowanie (w życiu) prowadzi do prawdziwego szczęścia człowieka i nie narusza ludzkiej godności.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej, chociażby w ogromnym skrócie, owemu klasycznemu pojmowaniu moralności.

Czym jest moralność? Co ją stanowi? Ogólnie można powiedzieć, że moralność to tyle, co życie moralne człowieka (indywidualne i społeczne). Życie moralne zaś to ludzkie działania (czyny) oceniane w aspekcie dobra i zła, jakie realizują. Z kolei moralne dobro to taka właściwość danego czynu, która bierze się z racji jego zgodności z ludzką naturą (i jej celem), tzn. z tym, kim jest (i po co jest) człowiek¹. Wybierając (i realizując) dobro człowiek staje się dobry (rozwija się), spełnia się jako człowiek, wybierając zaś zło (dokładniej: niewłaściwe dobro) staje się zły, czyli deprawuje się.

Dobro moralne poznaje się rozumem, a wybiera aktem woli. Oceny poszczególnych czynów — w aspekcie dobra lub zła — dokonuje tzw. sumienie, na którym człowiek winien polegać. Sumienie za to ludzki rozum dokonujący moralnej oceny czynów. Rozum bowiem poznaje konkretny czyn w aspekcie jego zgodności z normą postępowania. Takie jego działanie nazywa się sądem rozumu praktycznego,

¹ Por. M. A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 55-147.

inaczej aktem sumienia. Sumienie więc to zdolność ludzkiego rozumu (tzw. rozumu praktycznego) do wydania sądów (tzw. sądów praktycznych) o moralnej wartości czynów. Ma zawsze charakter normatywny i obliguje do określonego postępowania.

Sumienie jednak może ulec wypaczeniu, gdy rozum (z różnych przyczyn) źle odczytuje ogólne normy moralne i nimi kieruje się w postępowaniu przy ocenie danych czynów. Wtedy określa się go jako błędne i przeciwstawia prawemu.

Dlatego też sumienie winno być odpowiednio kształtowane (wychowywane). Człowiek bowiem wybiera określone dobro aktem woli, ale w oparciu o jego poznanie. W poznaniu tym za. może pojawić się błąd, a sama wola może być zła. Wtedy powstaje sytuacja paradoksalna — człowiek zaczyna działać przeciw samemu sobie, wbrew swemu prawdziwemu dobru, czyli na swoją szkodę. Dlatego każdy człowiek powinien sprawdzać trafność swego poznania i słuszność swego wyboru (decyzji).

Twórcą moralności jest więc sam człowiek przez swoje czyny. Pierwszym zaś czynem człowieka jest właśnie akt decyzji, tzn. wybór określonego dobra. Akt decyzji jest już pełnym czynem w sensie moralnym, choć zarazem stanowi początek ludzkiego (zewnątrznego) działania. To, co człowiek czyni dalej jest już tylko jego następstwem i wypełnieniem, jakby przeniesieniem jego skutków na zewnątrz, albowiem ów akt decyzji najpierw nas (jako sprawców) czyni dobrymi lub złymi, a wtórnie sprawia określone skutki zewnętrzne. Przeko moralność zasadniczo rozgrywa się we wnętrzu człowieka, a nie poza nim i tworzy (rzeźbi) jego osobową „twarz”. A to znaczy, że człowiek spełnia się przede wszystkim jako byt moralny. A zatem i poznanie (rozum) i wybór (wola) są jedynie „narzędziami”, czyli środkami dla spełnienia się człowieka-osoby.

Działanie ludzkie jako ludzkie jest — jak wspomniano — zależne od poznania, jakie człowiek posiada i od jego woli. Czyn ludzki jako ludzki jest zawsze czynem dokonywanym świadomie i dobrowolnie. Inaczej nie jest to czyn ludzki. Moralność zatem zawsze wiąże się z wolnością. Wolność zaś to nie brak wszelkich ograniczeń, lecz real-

na możliwość wyboru (decyzji), samostanowienia o sobie. Wolność człowieka zawsze wiąże się z prawdą. Absolutna zaś wolność jest niemożliwa, albowiem wtedy znosi samą siebie (jest paradoksalnie — brakiem wszelkiej wolności).

Akt woli (decyzja) jest więc aktem wyboru dobra, jego sprawcą (podmiotem) jest zawsze sam człowiek (wola). Na pytanie dlaczego zatem ktoś wybiera to a to, możliwa jest tylko jedna odpowiedź — bo tak chce! (niezależnie od towarzyszących okoliczności). Człowiek w momencie podjęcia określonej decyzji sam siebie skłania do (czyni siebie sprawcą) danego działania (autodeterminizm). Tym samym staje się za nie odpowiedzialny — i przed sobą i wobec innych (ostatecznie przed samym Bogiem). Nie można bowiem oderwać czynu od jego sprawcy. Dlatego też każdy powinien być odpowiedzialny za swoje czyny, których konsekwencje sięgają w wieczność.

Człowiek zatem posiadając rozum (poznanie) i wolę (miłość) może poznać prawdę i wybrać (pokochać) **prawdziwe dobro**, czyli w ten sposób zrealizować swoje człowieczeństwo.

Dobro moralne przedstawia się człowiekowi jako to, co należy realizować. Stąd powstaje tzw. pierwsza zasada (prawo naturalne) ludzkiego postępowania (i etyki) — „**dobro należy czynić, zła należy unikać**”.

Moralność zatem opiera się na prawie naturalnym, czyli prawie wynikającym z natury człowieka. Podstawowym jest tu prawo do życia, do jego przekazywania i do osobowego rozwoju.

Istniejące zaś prawo stanowione (pozytywne) nie stanowi podstaw dla moralności, ani jej nie może zastąpić, lecz powinno ją respektować, inaczej staje się pseudoprawem i człowieka w jego sumieniu nie obowiązuje.

Człowiek jest osobą (a nie rzeczą) i dlatego jest podmiotem prawa (i moralności), i musi być traktowany jako cel działania, a nigdy zaś jako jego środek (narzędzie). Osoba zatem, w hierarchii dóbr, zajmuje pierwsze miejsce, i naruszenie jej dobra jest złem! Człowiek więc w swoim działaniu powinien kierować się obiektywnym dobrem człowieka (osoby).

Ostateczny cel człowieka (ludzkiego rozwoju) wskazany jest przez jego własną naturę (to, kim jest). Poznanie takiego celu i wiodących doń środków prowadzi do utworzenia zbioru zasad dobrego (moralnego) postępowania — inaczej norm moralnych.

Wszystko, co człowiek czyni jest albo moralnie dobre, albo moralnie złe; nie ma zaś zachowań ludzkich moralnie obojętnych (neutralnych). Człowiek zaś jako człowiek najpełniej rozwija się (doskonalą się) poprzez działanie moralne, i dlatego zwraca się uwagę, że w ludzkim życiu winno istnieć pierwszeństwo dóbr moralnych w stosunku do wszystkich innych dóbr. W przeciwnym bowiem razie człowiek nie spełnia się jako osoba i przez to przekreśla (zatraca) sens swego życia, jak również cała ludzka kultura zostaje skażona złem. Dlatego też troska o zdrowie moralne człowieka powinna być jednym z naczelnych zadań zarówno poszczególnych ludzi jak i państwa⁶.

Dobro moralne, które człowiek powinien w swoim życiu realizować, nie jest bynajmniej rzeczą łatwą — ani jego rozpoznanie, ani też urzeczywistnienie⁷. Dlatego też człowiek musi się w tym ćwiczyć. I w ten sposób powstają w nim tzw. **cnoty**, czyli usprawnienia w rozpoznawaniu i czynieniu dobra. Mają one wzmocnić człowieka w realizacji słusznego dobra.

Przeciwnieństwem cnót są wady. One z kolei osłabiają wewnętrznie człowieka i stanowią przeszkodę w realizacji jego człowieczeństwa.

Z moralnym działaniem człowieka łączą się również uczucia. One z natury swej nastawione są na dobro pod postacią przyjemności. Nie wszystko jednak, co przyjemne, jest dobre. Dlatego człowiek winien

⁶ Ogromny wpływ na moralne życie człowieka mają dziś środki masowego przekazu, zwłaszcza telewizja. Niestety, lansowane w nich wzorce życia, eksponujące przyjemność i samowolę jako podstawowy jego cel, redukujące człowieka do „rzeczy” (zwierzęcia) będącej poza porządkiem dobra i zła istoty rzekomo absolutnie wolnej, działają na ludzi destrukcyjnie, sankcjonują zło.

⁷ Ludzka natura jest bardziej skłonna do złego, dlatego też dobre działanie wymaga od człowieka większego wysiłku. Por. P. Jaroszyński, *Etyka — dramat życia moralnego*, Warszawa 1993, s.48-95.

nad nimi panować, tzn. umiejętnie je wykorzystać do realizacji właściwego mu dobra, które zawsze (ostatecznie) ujawnia mu rozum.

Naturalnym celem ludzkiego życia jest szczęście polegające na samorealizacji (spełnieniu) osoby ludzkiej. Jego psychologicznym wyrazem jest stan zadowolenia i radości z posiadanego dobra. Największym zaś dobrem dla człowieka jest duchowe połączenie się — poprzez poznanie i miłość — z samym Bogiem.

Moralność (dobro moralne) obowiązuje każdego człowieka — wiąże go od wewnątrz w jego działaniu — niezależnie od tego, czy jest on wierzący, czy nie! Religia jednak poszerza „pole widzenia dobra” — wprowadzając weń dobro najwyższe — osobowego Boga, względem którego człowiek ma również określone powinności.

Z moralnością łączy się też obyczajowość, która dziś często bywa z nią mylona. Pierwsza (to, co dobre moralnie) jest niezmienna, druga zaś podlega zmianie wraz z rozwojem ludzkiej kultury.

Etyka klasyczna jest wynikiem długiego, wielowiekowego rozwoju filozoficznej myśli Zachodu. Uzyskane rezultaty, szczególnie w dziedzinie refleksji nad moralnością w ogromnej mierze stanowią o wielkości kultury Europy.

O ludzkiej wolności*

Wolność jest jedną z podstawowych właściwości człowieka odróżniających go od przyrody. Jest ona faktem, a mimo to od wieków stanowi przedmiot filozoficznych sporów.

Współcześnie owa „wolność” jest różnie rozumiana. Jedni twierdzą, że jest ona jedynie uświadomieniem sobie konieczności określonego działania. Inni sądzą, że jest ona niczym nieograniczoną możliwością czynienia czegokolwiek. Jeszcze inni utrzymują, że jest ona możliwością wyboru dobra w świetle prawdy.

Odczyt pt. *Über menschliche Freiheit*, wygłoszony na *Internationale Österreich — Starakirsche Konferenz: Freiheit Und Das Ethische Handeln Des Menschen*, Nitra 3- 24 X 1995.

Pierwsi utożsamiają ją więc z koniecznością i tym samym negują jej istnienie. To stanowisko determinizmu. Drudzy identyfikują ją ze spontanicznym (odruchowym, pozaracjonalnym) działaniem człowieka, z jego samowolą. To stanowisko indeterminizmu. Ostatni zaś jej istotę widzą w fakcie autodeterminacji woli do wyboru określonego dobra. To stanowisko autodeterminizmu.

Wolność jest faktem. Nikt rozsądny nie może negować np. ludzkiego poczucia wolności, dążenia do poszerzenia swobody decyzji, wyboru, wypowiedzania się, działania i związanej z tym odpowiedzialności.

Każdy człowiek posiada doświadczenie wolności, to jest świadomość samodecydowania o wyborze danego dobra⁸. Poznaje bezpośrednio (w wewnętrznym przeżyciu), że to on sam decyduje o wyborze określonego działania bądź niedziałania. Owey decyzji zawsze towarzyszy poznanie (świadomość) tak samego faktu decydowania się (*resp.* wyboru) jak i tego, do czego ono się odnosi (dobra) oraz w jaki sposób⁹.

Wolność zatem zasadza się na realnej możliwości (*resp.* sile, mocy) wyboru określonego dobra. Dopiero poprzez działanie człowiek zmierza do jego osiągnięcia. Fakt istnienia wolnego wyboru (*resp.* decyzji) i działania świadczy o istnieniu w człowieku tak zwanej wolnej woli jako zasady autodeterminacji¹⁰. Działanie woli zawsze wiąże się z poznaniem (*resp.* rozumem), albowiem to dopiero w świetle wiedzy o dobru człowiek podejmuje określoną decyzję. Dlatego też ludzka wolność uwarunkowana jest przede wszystkim poznaniem (prawdą!), i to ona przygotowuje akt wyboru.

Człowiek jest bytem złożonym, duchowo-cieleśnym i jego wolność jest wolnością na miarę bycia takim bytem. Dlatego wolność, która ze swej istoty jest fenomenem duchowym, występuje tu w kontekście

⁸ Wola ze swej istoty jest odniesiona do dobra (jak rozum do prawdy) zanim zacznie się wybierać.

⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 243—250.

¹⁰ Por. tamże, s. 247.

materii *{resp.}* różnych determinizmów). W samym człowieku towarzyszą jej tak zwane uczucia *{resp.}* poruszenia, emocje). Związane są one ze zmysłową (zwierzęcą, cielesną) stroną bytu ludzkiego. Uczucia to akty pożądania zmysłowego. Odnoszą się do dobra o naturze zmysłowej sprowadzającego się do zachowania jednostki i gatunku¹¹.

Rozróżnia się więc tak zwane pożądanie duchowe (intelektualne, umysłowe) i pożądanie zmysłowe. Pierwszym jest chcenie, a więc akt woli. Drugim natomiast jest owo uczucie będące reakcją (wzruszeniem) ludzkiej cielesności na dobro zmysłowe, jawiące się pod postacią przyjemności. Pierwsze jest wolne, drugie zaś zdeterminowane (rozdzielamy bowiem „ja chcę” od „chce mi się”). A ponieważ człowiek jest bytem jednym, ale o złożonej strukturze, to obie te strony wiążą się ze sobą i na siebie oddziałują.

Tak więc akt decyzji, sam z siebie wolny, powstaje w kontekście różnych determinizmów, aczkolwiek konstituuje on człowieka jako jedno źródło działania (chcenia). Jeżeli uczucia zostają związane aktami woli w jedno pożądanie, to takim stanom osobowym nadaje się wspólną nazwę, np. miłości.

Uczucia pełnią między innymi rolę wzmocnienia, bądź osłabiania aktów woli i tym samym pomagają lub przeciwnie ludzkiej wolności. **Jednocześnie uczucia nie wychowane *{resp.}* kształtowane), to znaczy pozostawione swej spontaniczności mogą wolności przeszkadzać.**

Tak więc wolność jest fenomenem duchowym, ogarniającym jednocześnie sobą całego człowieka. Zasadniczym aktem woli jest miłość, czyli pragnienie dobra. Wola z konieczności pragnie dobra i w tym aspekcie nie jest wolna — jest naturą; to znaczy, że nie może ona nie chcieć dobra jako takiego. Tym, z czym jednakże — dzięki poznaniu — ma do czynienia, są różne dobra. Nie stanowią one dobra w ogóle, czyli dobra absolutnego, dlatego człowiek w stosunku do nich może być (i jest!) wolny: może wybierać jakieś spośród nich. Racją wszelkiego działania człowieka (w tym akcie decyzji) jest pra-

¹¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 61-103.

gnienie szczęścia. Każdy czyn jest jedynie środkiem do jego realizacji. Tak przeto wolność człowieka okazuje się być osobowym sposobem działania. Cały „dramat” wolności ma miejsce w człowieku, w jego wnętrzu¹². Dzięki wolnym decyzjom tworzy on siebie, swoje ludzkie oblicze — konstytuuje się jako źródło określonego działania, zasadniczo moralnego. Dlatego właśnie buduje siebie — w uproszczeniu — jako dobry lub zły człowiek; inaczej mówiąc, dobrze czy źle się rozwija, spełnia się jako człowiek.

Bezpośrednio z wolnością wiąże się więc odpowiedzialność. Jeśli źródłem decyzji (i działania) jest ostatecznie sam człowiek, to osobiście ponosi tego konsekwencje. Powinien zatem być świadomy skutków swojej wolności. Z kolei negacja faktu ludzkiej wolności jest jednocześnie odrzuceniem związanej z nią odpowiedzialności. Jest także zakwestionowaniem — w konsekwencji — moralności człowieka, a tym samym jego człowieczeństwa.

Człowiek jest bytem obdarzonym wolnością już ze swej natury — jest wolny. Nie znaczy to jednak, że nie powinien świadomie przyczyniać się do rozwoju i poszerzania swojej wolności. Znakiem wiedzy o uwarunkowaniach ludzkiej wolności jest rozróżnianie między wolnością daną a zadaną. Tą wolnością zadaną jest maksymalne poszerzenie jej zakresu i sposobu działania. Chodzi tu o budowanie ludzkiej wolności w świetle prawdy o dobru i na bazie samoprzezwycięzania siebie. W tym ostatnim przypadku ma się na uwadze opanowywanie czynników związanych z wolnym działaniem, które w różny sposób go ograniczają. Są nimi zwłaszcza braki i błędy w poznaniu dobra, wady woli i nieopanowane emocje.

Człowiek zatem powinien rozwijać się w kierunku pełnej wolności — aby mógł sam stanowić o sobie, dla swojego prawdziwego dobra, dla zrealizowania siebie¹³.

Ludzka wolność w swoim zewnętrznym wymiarze jest wielorako ograniczona, zwłaszcza prawami przyrody, a także przyjętymi zobowiązaniami i prawami drugiego człowieka. Nie znaczy to jednak, że

¹² Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 155-160.

¹³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

jej nic ma. ani też, że polega ona na niczym nieograniczonej spontaniczności działania. Człowiek ma wolność na miarę bycia człowiekiem.

Głos w dyskusji*
(streszczenie)

Nasze sympozjum poświęcone jest ludzkiej wolności — jej istocie, przejawom i ograniczeniom. Organizatorom należą się wielkie podziękowania za stworzenie tego forum wymiany poglądów. Szczególnie dziś trzeba nam rozmawiać o wolności, gdy ona jest wielorako zagrożona. Zagrożenie to płynie przede wszystkim z braku prawdziwej wiedzy na jej temat. Żyjemy bowiem w czasach fascynacji wolnością oraz negacji pełnej prawdy o człowieku. Błędem jest przecież odrywanie wolności od bytowej struktury człowieka i czynienie z niej wartości najwyższej. Taką „wartością” jest dopiero cały człowiek. Wolność zaś nie jest czymś istniejącym niezależnie od niego i jego sposobu działania — przeciwnie, jest ona w nim realną możliwością wyboru dobra. Jako taka wiąże się z poznaniem, albowiem wybór nie może być „ślepy”.

Człowiek nie jest więc wolnością, lecz posiada ową wolność jako środek (sposób) realizacji swojej szczególnej, bo osobowej bytowości. Wolność zatem jawi się jako zależny od człowieka sposób realizacji jego człowieczeństwa. Powtórzmy: człowiek nie jest wolnością (!), ale ją posiada, a to znaczy, że ma możliwość samostanowienia o sobie. Ono dokonuje się w świetle jego wiedzy o sobie i świecie. Dlatego właśnie wolność człowieka zawsze zależna jest od prawdy — ona jest jej warunkiem koniecznym. W przeciwnym wypadku może doprowadzić do „zniszczenia” człowieka, albowiem tkwi w niej możliwość autodestrukcji. Głoszone dziś hasło, iż „prawda zniewala człowieka” jest wyrazem ignorancji. Granicę wolności ludzkiej nie stanowi —jak chce

Wystąpienie pt. *Diskussionbeitrag*, wygłoszone na *Internationale Österreich — Starakirsche Konferenz: Freiheit Und Das Ethische Handeln Des Menschen*, Nitra 3- 24 X 1995.

liberalizm — wolność drugiego człowieka, ale wyznacza ją jego prawdziwe dobro.

Przysłuchując się różnym wypowiedziom kilka spraw może budzić niepokój słuchacza. Jedną z nich jest podniesiony wcześniej problem istoty wolności. Drugą zaś jest przejawiająca się w wielu wystąpieniach koncepcja człowieka jako osoby. Trzeba sobie wyraźnie uświadomić, co to znaczy, że człowiek jest osobą? Znana jest Boecjusza definicja osoby mówiąca, że jest to „substancja natury rozumnej”. Podkreśla się w niej podmiotowość (samodzielność w bytowaniu) i rozumność ludzkiego bytu osobowego. Do tego trzeba dodać, że jest to bytowanie szczególne — bo w sobie i dla siebie — oraz znajdujące się stale w potencjalno-aktualnym stanie. To znaczy, że osoba ludzka jest rzeczywistością dynamiczną, rozwijającą się *(resp. spełniającą się)* od momentu poczęcia do naturalnej śmierci człowieka. Niepokój więc budzą wszystkie niepełne, tzw. relacjonistyczne koncepcje bytu osobowego, jako bytu pojawiającego się dopiero w dialogu „ja — ty”. Ma to min. miejsce we współczesnym nurcie zwanym filozofią dialogu (M. Buber, E. Levinas). Koncepcje te są teoretycznie bezsilne w dyskusji z wieloma wielkimi współczesnymi zagadnieniami, jak np. problemy aborcji i eutanazji.

Kolejną sprawą jest charakter filozofii współczesnej, jej stan kryzysu przejawiający się najwyraźniej w postmodernizmie. Faktem jest, iż myśl współczesna wciąż znajduje się pod bardzo dużym wpływem filozofii I. Kanta i W. G. Hegla. Z pułapki subiektywizmu i idealizmu nie ma jednak wyjścia na tej samej drodze. W Europie dominuje dziś lęk przed myślą „mocną”, obiektywistyczną — ujawniający się w postulowaniu pluralizmu (i relatywizmu) zamiast prawdy. Jest to poniekąd zrozumiałe po doświadczeniach dwóch totalitaryzmów i roli ich ideologii w najnowszych dziejach. Jednakże trzeba wyraźnie powiedzieć, że droga, która nie prowadzi do prawdy (*resp. uzgodnienia się z obiektywną rzeczywistością*) jest drogą donikąd.

I wreszcie sprawa ostatnia: współczesnej nam kultury europejskiej. Można krótko powiedzieć, że w Europie istnieją równocześnie dwie Europy — dwie różne kultury zbudowane na odmiennych „światach

wartości". Pierwszą z nich była i jest tradycyjna kultura europejska związana z filozofią klasyczną i religią chrześcijańską. U jej podstaw legły cztery fundamentalne wartości — prawda, dobro, piękno i świętość. W okresie Oświecenia pojawiła się „druga” Europa odwołująca się do sztandarowego hasła Rewolucji Francuskiej — równości, wolności i braterstwa¹⁴. Dzisiaj żyjemy w czasach „zdemokratyzowania” takiej wizji Europy. Te dwie kultury prowadzą ze sobą walkę, a jest to bitwa o człowieka! — o jego świadomość i kierunek działań. Tym bardziej więc potrzeba nam dziś prawdziwej filozofii człowieka — znajomości prawdy o ludzkim bycie. To jednak nie wystarczy aby ocalić Europę. Poznaną prawdę trzeba głosić i wedle niej żyć. Jeżeli więc ludzie „dobrej woli” nie zorganizują się i nie będą bronić obiektywnych wartości europejskiej kultury, to jej nie będzie. Dziękuję za uwagę.

¹⁴ „Wartości” te, ze swej istoty chrześcijańskie, zostały zsekularyzowane i oparte o „immanentny rozum”. Na gruncie oświeceniowej (deistycznej) negacji Bożej Opatrzności powstały ideologie (*vide*: liberalizm, socjalizm), które wyznaczyły czysto ziemskie cele życia człowieka i społeczeństwa.

Ryszard Polak

Feliks Koneczny

Biografia uczonego

Feliks Koneczny urodził się w Krakowie 1 listopada 1862 roku. Jak twierdzi T. S. Grabowski, pochodził on z ubogiej rodziny czeskiej, która z Moraw przeniosła się na stałe do Krakowa¹. Informację tę uzupełnił wnuk naszego uczonego, który w swoich poprawkach, poczynionych do życiorysu dziadka, pisał w 1951 roku, że jego polscy przodkowie przybyli na Morawy z armią Jana III Sobieskiego, wyprowadzając się na Wiedeń. Ojciec Feliksa mieszkał w Krakowie i tam studiował do roku 1846, kiedy to został usunięty z uniwersytetu za udział w wypadkach galicyjskich². Potem pracował jako urzędnik na kolei. Jego matka, Józefa z domu Braza, dosyć wcześnie zmarła, a wychowaniem młodego Feliksa zajęła się druga żona Józefa Konecznego, Helena Nowakowska. Jak podają źródła, przyszły uczonego już nigdy nie zaznał takiego ciepła domu rodzinnego, jak poprzednio. Przyszły historyk uczył się do Gimnazjum św. Jacka, gdzie lekcje historii pobierał u znanego w środowisku krakowskim nauczyciela Augusta Sokołowskiego, a potem od 1883 roku studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W czasie swoich studiów zetknął się z licznym gronem historyków światowej sławy, wśród których na szczególną uwagę zasługują: Stanisław Smolka i

¹ T. S. Grabowski, *Feliks Koneczny* (1.XI.1862-10.11.1949), „Kwartalnik Historyczny” 57: 1949, s. 334-340.

² Poprawki poczynione przez wnuka prof. F. Konecznego Jacka Konecznego, w: F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1991, s. 167.

Wincenty Zakrzewski. Stanisława Smolkę uważano powszechnie za „czołowego pośrednika między nauką europejską i polską”³. Był on znakomitym metodologiem historii o zainteresowaniach historiozoficznych. Historię traktował jako odrębną dyscyplinę humanistyczną z pogranicza nauki i sztuki⁴. Zakrzewski z kolei, był historykiem stroniącym od śmiałych hipotez i efektownych dedukcji. Cenił bezwzględne dążenie do prawdy, a w badaniach swoich posługiwał się ścisłą analizą bogatych źródeł historycznych⁵. Wpływ tego ostatniego na zainteresowania naszego uczonego był olbrzymi, co sam zresztą podkreślał w jednym ze swych dzieł⁶. Inną indywidualnością, z którą zetknął się Koneczny na Uniwersytecie Jagiellońskim, był Michał Bobrzyński, który jako jeden z pierwszych historyków polskich podjął badania nie tylko nad historią polityczną Polski, lecz także nad historią polskiego prawa prywatnego i rodzinnego⁷. Zdaniem Bobrzyńskiego o „rozwoju narodu decyduje stan moralny, intelektualny i gospodarczy masy społecznej”⁸. Najważniejsze dzieło naukowe swego życia pt. *Dzieje Polski w zarysie* napisał Bobrzyński w latach 1877-78.⁹ Starał się w nim wykazać, że ilekroć naród polski wytworzył silne i uświadomione organa władzy naczelnej, tyle razy osiągał wyższy stopień potęgi i rozwoju. Kataklizmy polityczne były, zda-

³ J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991, s. 15. O myśli metodologicznej tej postaci i zapatrywaniach historycznych oraz metodologicznych tego uczonego zob.: A. F. Grabski, *Orientacje polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1972, s. 326-340.

J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne...*, s. 15.

⁵ L. Boratyński, *Wincenty Zakrzewski*, w: „Kwartalnik Historyczny” 1918, nr 32, z. 2/3, s. 396.

⁶ Zob. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Londyn 1982, s. 1.

⁷ S. Estreicher, *Michał Bobrzyński*, Warszawa 1936, s. 21.

⁸ Tamże, s. 36, zob. także: W. Kaute, *Synteza dziejów Polski Michała Bobrzyńskiego*, Katowice 1993, s. 39-68.

⁹ Pierwsze wydanie książkowe ukazało się w 1879 roku jako dzieło jednotomowe, a w II i III wydaniu (1880 i 1887-90) jako dwutomowe, w wydaniu IV (1927-1931) jako trzytomowe. Potem ukazało się jeszcze kilkanaście wydań tegoż dzieła.

niem Bobrzyńskiego, wynikiem słabej władzy naczelnej i niezrozumienia potrzeb zbiorowych. Temu też przypisał rozbiory, gdyż, jak twierdził, ze słabości naszej umieli korzystać sąsiedzi. Mamy prawo przypuszczać, że cieszący się w okresie studiów Konecznego w Uniwersytecie Krakowskim dużą popularnością Bobrzyński, dostarczył naszemu uczonemu podstawowych inspiracji, skłaniających go do poszukiwania w historii zreszeń ludzkich na świecie, określonych praw i reguł moralnych.

W Krakowie prowadzili również w tym czasie wykłady tacy znani polscy filozofowie jak: Maurycy Straszewski i ks. Stefan Pawlicki. J. Skoczyński pisze o nich, że „*obaj byli historykami filozofii realistycznej, upatrującymi punkt wyjścia wszelkiego filozofowania w akcie doświadczenia własnego istnienia*”¹⁰. Ks. Stefan Pawlicki wykładał na Uniwersytecie Jagiellońskim filozofię grecką i chrześcijańską oraz teologię fundamentalną w latach 1882-1910. Prezentację jego poglądów jako filozofa i badacza dziejów filozofii przyniosły głównie: rozprawa pt. *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, polemika z jezuitą Marianem Morawskim podjęta na łamach „Przeglądu Polskiego”, głównie dwutomowe dzieło historyczne *Historia filozofii greckiej*, a także niektóre drobne publikacje filozoficzne, oraz prace z pogranicza problematyki filozoficznej socjologicznej i psychologicznej”. Podstawowym jego dziełem, które jak pisał Marian Morawski, uznać można za zarys całej jego filozofii¹¹, była wspomniana już rozprawa z 1878 roku *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*. W niej to Pawlicki dokonując rozrachunku z filozofią Kartezjusza stwierdził, że wszystkie zle następstwa, jakie ów filozof spowodował, wywodzą się z tego samego źródła: obierając

¹⁰ J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne...*, s. 17.

¹¹ M. Mylik, *Stefan Pawlicki — jeden z prekursorów socjologii w Polsce*, „Studia Socjologiczne” 1991, nr 1-2, s. 7 — 13; tenże, *Udział polskich uczonych w przygotowaniu encykliki „Rerum novarum”*, „Przegląd Religiologiczny” 1993, nr 3, s. 41 — 48.

¹² M. Morawski, *Kilka słów o książce „Filozofia i jej zadania”*, „Przegląd Lwowski” 1878, t. 15, s. 542.

osobę ludzką za wyjściową zasadę filozofowania, mówił on nie o całej osobie, a tylko o jednej z jej władz, o myśleniu, rezygnując z innych równie koniecznych jej objawów, jak np. czucie i działanie. „Człowiek nie jest połączeniem dwóch jestestw — pisał — które obojętnie obok siebie istnieją lecz naturą jedną /.../. Owocem tej spójni jest ludzka osoba, która nie będąc ani duszą ani ciałem, jest nierozdzielalną jednością. Ta sama osoba myśli i rozciąga jest”¹³. Osoba ludzka to coś o wiele więcej niż prosty związek jej części, tj. duszy i ciała. Jest to całość, której nie da się rozłożyć na proste, samoistne elementy. Poglądy te przejął w głównych swych zarysach Koneczny, chociaż przedstawił je w nieco inny sposób¹⁴. Niemniej jednak wpływ analiz filozoficznych Pawlickiego na poglądy Konecznego wydaje się być znaczący. Maurycy Straszewski (1849-1921) wykładał w omawianym przez nas okresie filozofię i pedagogikę na Uniwersytecie Jagiellońskim. Interesował się szczególnie historią filozofii¹⁵. Najbardziej znany jest jednak jako autor nowej koncepcji metafizyki indywidualnej. Przeciwwstawił ją metafizyce tradycyjnej, która budowana była, jego zdaniem, na dogmatycznie przyjmowanych założeniach. Nowa metafizyka miała być, zdaniem Straszewskiego, tworzona przy pomocy trzech metod: krytyczno-historycznej, krytyczno — biologicznej i psychologicznej, oraz analityczno-epistemologicznej. Na podstawie tych metod metafizyka indywidualna miała odpowiedzieć na wiele pytań, np. co to jest świadomość, na czym polega ład i porządek w świecie itp.¹⁶. Interesującym nas tutaj rozdziałem w twórczości Straszewskiego jest zwłaszcza jego filozofia

¹³ S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878, s. 29.

¹⁴ Por. rozdz. 1.2.

¹⁵ Świadczą o tym jego dzieła: *Jan Śniadecki. Jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce*, Kraków 1875; *Dzieje filozofii w zarysie*, t. 1, *Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na Wschodzie*, Kraków 1894, *Dzieje filozoficznej myśli politycznej w okresie porobiorowym*, t. 1, *Od rozbiórów do 1831 r.*, Kraków 1912; O postaci tegoż uczonego zob.: A. Szymański, Śp. M. Straszewski, „Głos Lubelski” 8: 1921, nr 59, s. 2.

N. Łubnicki, *Maurycy Straszewski — empirysta i metafizyk*, w: tenże, *Światopoglądy*, Warszawa 1973.

dziejów, owoc długoletnich studiów nad historią ludzkiej myśli. Dzięki szeroko rozumianej metodzie porównawczej, miała ona odkryć wspólne tendencje rozwojowe różnych kultur, m.in. hinduskiej i europejskiej¹⁷. Straszewski próbował także formułować pewne tezy ogólne, mające charakteryzować całość procesów myślowych. Dowodził mianowicie, że wszystkie filozofie rodzą się z religii i przyczyniają się do rozwoju nauk przyrodniczych. Zakres problemów, szczególnie metodologicznych i historiozoficznych, jakimi ten autor się zajmował, był bardzo duży. Podobne podejście charakterystyczne jest również dla Konecznego, zwłaszcza w jego porównawczej nauce o cywilizacji. Swoją wiedzę o kulturach chińskiej i hinduskiej czerpał nasz autor nie tylko, jak się wydaje, z dzieł późniejszych autorów, lecz również od Straszewskiego, który był jego wysoko cenionym mistrzem w okresie studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim. Inspiracja F. Konecznego myślą M. Straszewskiego widoczna jest w jego dziełach zwłaszcza wtedy, gdy krytykował on materializm, pozytywizm, liberalizm, socjalizm, darwinizm i idealizm niemiecki.

Jednym z innych, znanych nauczycieli Feliksa Konecznego, w okresie jego studiów uniwersyteckich, był Stanisław Tarnowski. Dowodem wpływu tego historyka literatury, publicysty i polityka na naszego autora są chociażby dwie jego prace: *Życie i zasługi Adama Mickiewicza* (1898) oraz *Teatr Krakowski* (1907) w których, podobnie jak Tarnowski, podjął się dzieła popularyzacji najdonioślejszych osiągnięć polskiej kultury narodowej okresu zaborów. Na uwagę zasługuje szczególnie to ostatnie dzieło. Jest to zbiór recenzji teatralnych zamieszczonych przez Konecznego w „Przeglądzie Polskim” w latach 1896-1905. „*Poziom analiz dzieła scenicznego, osiągnięty przezeń w tym trudnym gatunku, był tak wysoki, iż dał asumpt Zbigniewowi*

¹⁷ M. Straszewski, *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indyach*, Kraków 1884; tenże, *Sprawa chińska w świetle filozofii dziejów i etyki*, Kraków 1901; tenże, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat 1877 do 1907*, Warszawa 1908.

Raszewskiemu do nazwania naszego polihistora naj- większym być może polskim sprawozdawcą teatralnym ¹⁶.

Studia w Uniwersytecie Jagiellońskim ukończył Koneczny w 1888 roku, po przedłożeniu Radzie Wydziału Filozoficznego pracy doktorskiej noszącej tytuł *Najdawniejsze stosunki Inflant z Polską do r. 1393*. Rozprawa jego spotkała się z dużym uznaniem recenzentów A. Lewickiego i W. Zakrzewskiego, którzy podkreślali „*niepospolity talent kombinacyjny*” doktoranta, chociaż jednocześnie zarzucali mu zbyt daleko idące wnioski, które jakoby wysuwał na podstawie zbyt *fragmentarycznych wiadomości* ¹⁷. Promocja doktorska Feliksa Konecznego odbyła się 2 lipca 1888 roku. Pod koniec 1889 roku wraz ze Stanisławem Widakiewiczem nasz uczony wyjechał do Rzymu, celem przeprowadzenia kwerendy w udostępnionych historykom polskim przez papieża Leona XIII archiwach watykańskich ¹⁸. Badania historyków polskich w Watykanie, a w szczególności naszego przyszłego historiozofa, dotyczyły min. misji Possevina w Polsce, Rosji i Szwecji w latach 1579-1585. Na podstawie swych badań napisał F. Koneczny szereg interesujących, wnoszących wiele nowych ustaleń zapełniających luki w historii tego okresu dziejów powszechnych i Polski artykułów, opublikowanych na łamach czasopism historycznych ¹⁹. Po powrocie z Włoch podjął pracę w Akademii Umiejętności jako pomocnik kancelaryjny (1890-1891), a następnie adiunkt (1891-1897). Równocześnie, od 1891 roku, był współpracownikiem Komisji Historycznej Akademii Umiejętności. Potem, do 1919 roku, pracował w Bibliotece Jagiellońskiej. Sprawował tam funkcję praktykanta, a od

J. Bartyzel, Wprowadzenie, w: F. Koneczny, *Święci w dziejach narodu polskiego*, Kraków 1988, s. 12.

¹⁶ Cyt za: J. Skoczyński, *W poszukiwaniu sensu dziejów*, „Kierunki” 33: 1988, nr 38, s. 4.

¹⁷ Zob. szerzej: D. Rederowa, *Ze studiów nad kontaktami Akademii Umiejętności z nauką obcą. Ekspedycja rzymska 1886 - 1918*, „Rocznik Biblioteki PAN w Krakowie” 1958, t. 4, s. 246 in.

¹⁸ Na ten temat zob. min.: Materiały do działalności Komisji Historycznej Akademii Umiejętności w Krakowie w latach 1873 - 1918, Wybór źródeł, wyd. D. Rederowa, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1974, s. 28.

1900 - kierownika działu rękopisów. Uczestniczył także w modernizacji Biblioteki, którego to zadania podjął się w 1906 roku jej nowy, po Karolu Estreicherze dyrektor - Fryderyk Papee. Miała ona przyczynić się, w myśl założeń pomysłodawców tego przedsięwzięcia, do przystosowania tego obiektu do nowych, szeroko zakrojonych zadań stojących przed uczonymi polskimi na progu XX wieku. W tym czasie napisał szereg książek historycznych o charakterze syntetycznym²², między innymi pierwszą w Polsce historię Śląska zatytułowaną *Dzieje Śląska*, napisaną w 1896 roku za zachętą śląskiego polityka — Adama Napieralskiego²³. Za swą pracę pod tytułem *Jagiello i Witold* otrzymał nawet renomowaną nagrodę Towarzystwa Historyczno - Literackiego w Paryżu (1893).

Ważnym odcinkiem działalności Konecznego do 1919 roku, była jego twórczość publicystyczna. Od stycznia 1905 roku do lipca 1914 pełnił funkcję redaktora „Świata Słowiańskiego”, pisma poświęconego „przeglądowi spraw słowiańskich ze stanowiska polskiego”²⁴.

²² Spod jego pióra wyszły m. in. *Dzieje Polski za Piastów* (1902), *Dzieje Polski za Jagiellonów* (1903), *Geografia historyczna* (1905), *Dzieje Polski* (1908). Prace te wychodziły głównie nakładem Towarzystwa Oświaty Ludowej i Macierzy Polskiej.

²³ M. Czaplinski, *Adam Napieralski. Biografia polityczna 1861-1928*, Wrocław 1974, s. 30. Sprawie Śląska, w szczególności zaś przynależności etnicznej tej ziemi do Polski, poświęcił nasz uczyony kilka swych publikacji. Do nich należą min. *W sprawie górnośląskiej* (1903), *Stosunki społeczne i ekonomiczne na Śląsku polskim* (1909). Szczególną rolę historyczną zwłaszcza w dobie konferencji pokojowej w Wersalu po I wojnie światowej i plebiscytów oraz powstań śląskich odegrały, jak się wydaje, dwie jeszcze inne jego broszury: *Oświęcimskie niemieckie czy cieszyńskie polskie* (1917) i *Czeskie a polskie prawa historyczne do Cieszyńskiego* (1919). Były one, obok prac E. Romera, fundamentalnymi dokumentami, które posłużyły delegacji polskiej pod przewodnictwem Romana Dmowskiego za źródło argumentów za tym, aby domagać się od zwycięskich mocarstw zachodnich przyłączenia prastarej ziemi Śląskiej do Macierzy.

²⁴ Na numer miesięcznika składały się: artykuły, listy i przemówienia, recenzje, korespondencje, przegląd prasy słowiańskiej, bibliografia, oraz

Było ono organem powstałego w 1901 roku w Krakowie Klubu Słowiańskiego, przekształconego następnie w którym działali wybitni luminarze tamtejszego środowiska uczonych, min. M. Zdziechowski, Henryk Gluck, Franciszek Morawski, Jarosław Goli, Henryk Ułaszyn, Stanisław Zdziarski i August Sokołowski²⁵. Celem, jaki stawiali sobie twórcy tego pisma było urzeczywistnienie idei, aby „*polskość pogodzić ze słowianofilstwem bez jakiegokolwiek dla naszej indywidualności narodowej uszczerbku*”²⁶. Koneczny zamieścił w tym periodyku kilkanaście artykułów o różnorodnej tematyce, które dotyczyły, ogólnie rzecz ujmując, problematyki stosunków polsko-rosyjskich, polsko-ruskich i polsko-czeskich²⁷. Nasz uczone publikował także na łamach krakowskiego dwutygodnika ilustrowanego „Świat” (1895), oraz dziennika katolickiego „Głos Narodu”, gdzie sprawował przez rok funkcję zastępcy redaktora naczelnego.

W październiku 1919 roku nasz autor został zastępcą profesora w reaktywowanym wówczas Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Równocześnie uzyskał habilitację na podstawie wcześniej wydanej pracy pt. *Dzieje Rosji do 1449* i wygłoszonego dnia 20 maja 1920 roku wykładu habilitacyjnego *Włoskie pierwiastki w genezie caratu moskiewskiego*. Recenzenci wspomnianej rozprawy, wielce zasłużeni *nota bene* dla nauki polskiej historycy Władysław Konopczyński i Waclaw Sobieski, zwracali wówczas uwagę na „*niepospolitą wartość informacyjną*” zaprezentowanego przez naszego

kronika. Ogółem ukazało się 117 numerów „Świata Słowiańskiego”. Pojedynczy numer pisma liczył od 4 do 5 arkuszy druku.

²⁵ A. Giza, *Neoslawizm i Polacy*, Szczecin 1984, s. 32.

²⁶ „Świat Słowiański” 2: 1907, nr 1, s. 1-17. O „Świecie Słowiańskim” zob. szerzej: J. Myśliński, *Studia nad polską prasą społeczno - polityczną w zachodniej Galicji 1905 - 1914*, Warszawa 1970, s. 324 - 326.

O działalności F. Konecznego jako redaktora i publicysty wspomnianego pisma zob. szerzej: R. Polak, *Idee słowianofidzkie w publicystyce politycznej Feliksa Konecznego. Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Jana Ziółka*, Lublin 1994 (maszynopis w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL).

uczonego dzieła²⁸. W czerwcu 1920 roku Koneczny otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego, a w październiku 1922 — na profesora zwyczajnego w Uniwersytecie Stefana Batorego. Na uczelni, z którą związał się na kilka lat, prowadził wykłady poświęcone historii Słowiańszczyzny, oraz proseminarium. W tym czasie wydał kilka następujących książek, min. *O pierwotnej polskości Ziemi Chełmskiej i Rusi Czerwonej* (1920), *Rzekoma koalicja Litwy z Tatarami przeciwko Moskwie w 1480 r.* (1923), *Dzieje Rosji, skrót* (1924), *Dzieje Polski popularne* (1922), *Dzieje administracji w Polsce w zarysie* (1924), *Jerzy Semenowicz Ostrogski w Nowogrodzie w 1458-59* (1925), *Geneza uroszczeń Iwana III do Rusi* (1926), *Kultura czynu u Staszica* (1926), *Sprawa z Mengli Girejem* (1927), *Wiadomość z r. 1447 o stanie ludu wiejskiego w Polsce czy na Litwie?* (1929), *Litwa a Moskwa* (1929), *Uwaga o Józefie Gotuchowskim* (1929) *Sprawa ks. Geldrii 1389 r.* (1930), *Vitoldiana* (1931), oraz najważniejszą z nich pt. *Polskie logos a ethos* (1921). Zdobył sobie także popularność jako autor popularnego podręcznika szkolnego przeznaczonego dla nauczycieli szkół średnich - *Skrótu do nauki historii polskiej*. Współpracując z wieloma pismami, zamieszczał tam również swoje artykuły²⁹. Uczestniczył również w konferencjach naukowych o ogólnopolskim znaczeniu. Na forum IV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich, odbywającym się w roku 1925 w Poznaniu, wygłosił referat *Do metodologii nauki o cywilizacji*, w którym przedstawił zebrany tam historykom krótki zarys swojej koncepcji historiozoficznej. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wziął udział w 1936 roku w sesji naukowej w ramach organizowanych przez tę uczelnię, dzięki wsparciu biskupa ordynariusza diecezji lubelskiej ks. Mariana Fulmana, Uniwersyteckich Wykładów dla Duchowieństwa. Wygłosił on wtedy wykład pt. *Napór Orientu na Zachód*, w którym skrytykował popularny wówczas system historiozo-

²⁸ J. Skoczyński, *W poszukiwaniu* s. 4.

²⁹ Były to min.: „Kwartalnik Historyczny”, „Przegląd Powszechny”, „Ateneum”, „Ateneum Wileńskie”, „Muzeum”, „Tęcza”, „Myśl Narodowa”, „Życie Urzędnicze”, „Rzeczpospolita”, „Świat”.

ficzny O. Spenglera, oraz przedstawił zagrożenia, jakie groziły wówczas Polsce i cywilizacji łacińskiej w ogóle ze strony przenikających doń pojęć wywodzących się głównie z łona cywilizacji bizantyńskiej, turańskiej i żydowskiej³⁰. Nasz uczyony należał do wileńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego, oraz do Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

W październiku 1929 roku historyzof, po dokonanej przez siebie publicznej krytyce rządu sanacyjnego za niewłaściwą, jak sądził, politykę wobec nauki, został przez ówczesnego ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego, znanego wolnomularza Sławomira Czerwińskiego³¹ pozbawiony katedry i przeniesiony na emeryturę. Wrócił wówczas do Krakowa i tam prowadził, jak pisze Skoczyński, „*życie prywatnego uczonego i publicysty*”³². Wtedy to wrócił wraz z rodziną do Krakowa, nabył tam niewielki domek mieszczący się na wzgórzu salwatorskim, i zajął się na dobre interesującą go od dawna problematyką historiozoficzną. W wyniku podjętych przez niego prac badawczych powstały wówczas między innymi takie jego dzieła jak — *Tło cywilizacyjne odsieczy wiedeńskiej* (1933), *Zawistość ekonomii od etyki* (1933), *O wielości cywilizacji* (1935) *Różne typy cywilizacji* (1937), *Protestantyzm w życiu zbiorowym* (1938), *Kościół jako polityczny wychowawca narodów* (1938) i *Rozwój moralności* (1938). Napisał także ważną dla historii polskiej hagiografii i historii kościoła katolickiego w Polsce rozprawę *Święci w dziejach narodu polskiego* (1939). Rozpoczął również pisanie innych dzieł poświęconych filozofii dziejów: *Praw dziejowych*, *Zasad prawa w cywilizacji łacińskiej*, *Cywilizacji żydowskiej* i *Cywilizacji bizantyńskiej*. Te pozycje ukończył jednak później, już po wybuchu II wojny światowej. Ostatnią większą książkę napisał Koneczny w czerwcu 1948 roku, a

Zob. F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, w: *Kultura i cywilizacja*, Lublin 1937, s. 177- 197.

³¹ L. Chajn, *Wolnomularstwo w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1975, s. 286, L. Hass, *Masoneria polska XX wieku. Losy, loże ludzie*, Warszawa 1993, s. 182.

³² J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne...*, s. 20.

więc na 8 miesięcy przed śmiercią. Nosi ona tytuł *O ład w historii*.

Wojnę przeżył nasz uczonego w Krakowie. Doświadczył on w jej trakcie wielu dotkliwych i tragicznych przeżyć. W roku 1942 hitlerowskie władze zarekwirowały część jego domu, zostawiając mu do dyspozycji tylko niewielki pokój. Rok później, w lipcu 1943 roku, aresztowano jego syna Stanisława, będącego adwokatem w Katowicach. Został on stracony w październiku 1944 roku w Branderburgu. Podczas powstania warszawskiego, w sierpniu 1944 roku poległ wraz z żoną drugi syn Konecznego — Czesław, będący jeszcze przed wojną sędzią Sądu Najwyższego. Istnieją również skąpe informacje, mówiące o udziale naszego uczonego w podziemnym ruchu konspiracyjnym i naukowym. Był on prawdopodobnie członkiem Unii, tajnej organizacji do której należeli min. Jan Hoppe, Jerzy Braun, Konrad Sieniewicz, wchodzącej od 1943 roku w skład Stronnictwa Pracy³³. Po zakończeniu II wojny światowej Koneczny próbował, już w styczniu 1945, uzyskać pracę na Uniwersytecie Jagiellońskim, lecz nie otrzymał jej z powodu, jak to oficjalnie uzasadniano, „braku dlań odpowiedniego zajęcia”³⁴. Został jedynie zarejestrowany tam jako osoba poszukująca pracy i otrzymywał od lutego tegoż roku do końca października 1947 uposażenie w postaci niewielkiego wówczas, bo pozwalającego jedynie przeżyć, zasiłku. W jego mieszkaniu, opuszczonym przez Niemców zostały, na mocy postanowień władz komunistycznych, zakwaterowane inne, wcześniej nieznanne mu zupełnie osoby, min. ciesząca się poparciem nowego reżimu osoba żydowskiego pochodzenia - niejaka Helena Blum. Ostatnie cztery lata swego życia polski historyk poświęcił działalności publicystycznej. Współpracował wówczas z niezależnymi jeszcze, przynajmniej formalnie, od nacisków nowych władz okupacyjnych czasopismami: „Tygodnikiem Warszawskim” i „Niedzielą”. Zamieścił tam kilkadzie-

³³ Zob. W. Bujak, *Historia Stronnictwa Pracy 1937 - 1946 — 1950*, Warszawa 1988, s. 111 - 112, A. Andrusiewicz, *Stronnictwo Pracy 1937- 1950*, Warszawa 1980, s. 166 - 168.

³⁴ J. Skoczyński, *Idee historyczne* s. 22.

siąt artykułów o tematyce religijnej i popularnonaukowej. Zajmował się także wychowywaniem osieroconych w czasie wojny wnuków. Jeden z nich Jacek Koneczny, studiował potem historię na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL.

Feliks Koneczny zmarł 10 lutego 1949 roku. Pochowany został w rodzinnym grobie na pobliskim cmentarzu salwatorskim. W pogrzebie tego wybitnego w skali europejskiej uczonego i polityka nie uczestniczyli ani przedstawiciele władz Uniwersytetu Jagiellońskiego, ani też młyn środowisk naukowych i politycznych. Na większe uznanie swej twórczości przez potomnych musiał jeszcze dużo poczekać. Jego spuścizna historiozoficzna pozostawała przez długie lata w rękopisach. Dorobek Konecznego został po części ogłoszony drukiem przez londyńskie Wydawnictwo im. Romana Dmowskiego, które dzięki staraniom najbardziej zaangażowanego jego działacza, Jędrzeja Giertycha, wydało 6 pozycji książkowych naszego autora³⁵. Obecnie wydawaniem reprintów jego prac zajmuje się głównie wydawnictwo *ANTYK M. Dybowskiego*.

W okresie chaosu cywilizacyjnego i moralnego w Polsce i Europie, istnieje potrzeba korzystania ze spuścizny intelektualnej, jaką pozostawił nam nasz uczonego. Jego dokonania bowiem, oparte na solidnych badaniach źródłowych i wieloletnich przemyśleniach, mogą przyczynić się do odnowy etycznej i kulturowej zagrożonej zewsząd ze strony obcych nam metod ustroju życia zbiorowego cywilizacji łacińskiej. Pod warunkiem jednak, że analiza tekstów, które napisał, dokonywana będzie bez jakichkolwiek ideologicznych uprzedzeń do osoby ich autora.

³⁵ Są to: angielskie tłumaczenie pracy *O wielości cywilizacji* (1962), oraz w języku polskim: *O ład w historii* (1972), *Cywilizacja bizantyjska* (1973), *Cywilizacja żydowska* (1974), *Państwo w cywilizacji łacińskiej* (1981), oraz *Prawa dziejowe* (1982).

DZIEŁA FELIKSA KONECZNEGO WYDANE PO ROKU 1988*

•Rozszerzona bibliografia prac F. Konecznego znajduje się w: *O ład w historii*, Warszawa 1991 MICHALINEUM s. 170-180. W niniejszym tomie zamieszczamy spis dzieł i artykułów F. Konecznego wydanych po roku 1988 przez oficyny: MICHALINEUM, WAM GUTENBERG-PRINT, ANTYK Marcina Dybowskiego, ONION oraz OFICYNĘ HIERONIMA

1. Prace z dziedziny historii

Dzieje Polski, Komorów 1997 ANTYK (repr.);
Dzieje Polski za Piastów, Komorów 1997 ANTYK (repr.);
Dzieje Polski za Jagiellonów, Komorów 1997 ANTYK (repr.);
Dzieje Rosji, Komorów 1997 ANTYK (repr.);
Tadeusz Kościuszko, Warszawa 1996 Gutenberg-Print (repr.);
Święci w dziejach narodu polskiego, Warszawa 1988 MICHALINEUM, Komorów 1997 ANTYK;
Protestantyzm w życiu zbiorowym, Lublin 1995 ONION;
Polska między Wschodem a Zachodem, Lublin 1996 ONION;
Z dziejów Polski, Lublin 1997 OFICYNA HIERONIMA.

2. Prace z dziedziny cywilizacji

Polskie Logos a Ethos, Komorów 1996 ANTYK (repr.);
O wielości cywilizacji, Kraków 1996 WAM (repr.), Komorów 1997 ANTYK;
Rozwój moralności, Komorów 1997 ANTYK (repr.);
Cywilizacja bizantyńska, Komorów 1997 ANTYK (repr.);
Cywilizacja żydowska, Komorów 1997 ANTYK (repr.);
Państwo i prawa w cywilizacji łacińskiej, Komorów 1997 ANTYK, Kraków 1997 WAM;
Prawa dziejowe, Komorów 1997 ANTYK;
O ład w historii, Warszawa 1991 MICHALINEUM;
Kościół a cywilizacje, Lublin 1996 ONION;
O cywilizację łacińską, Lublin 1996 ONION.

Feliks Koneczny

Cywilizacja bizantyńska*

* Odczyt wygłoszony w Warszawie w Domu Katolickim 11 lutego 1937 r., opublikowany w: *Myśl Narodowa* Nr 13, Nr 14, Nr 15, Nr 17/1937

Cywilizacja bizantyńska nie powstała bynajmniej z rzymskiej, ani choćby jako jej odszczepieństwo czy poniekąd przeciwieństwo; rodowód jej na Wschodzie, a geneza w cywilizacji hellenistycznej. Można się spotkać nawet ze zdaniem, jako jest ona po prostu ciągiem dalszym hellenistycznej, wtłoczonej w chrześcijaństwo. Mniemanie takie rozwieje się atoli, skoro tylko określimy ściśle cechy obu tych cywilizacji, czego dotychczas, niestety, nie próbowano.

Przez cywilizację rozumiem metodę ustroju życia zbiorowego. Do cywilizacji należą wszelkie a wszelkie przejawy życia, od sztuki do polityki, od poezji do nauk ścisłych, od filozofii do zwyczajów powszedniego życia i ubiorów. Niezmierzona rozciągłość faktów życiowych rozciąga się jeszcze bardziej i mnoży nadzwyczajnie w ostatnich stuleciach, bo rozwój cywilizacji nie na uproszczeniu polega, lecz wywołuje coraz większe komplikowanie się, coraz więcej zawłości. Powstają nowe myśli, nowe sytuacje i powikłania, nieznanie poprzednim pokoleniom. Jakże się orientować w tym ogromie i w nieskończonej różnorodności na tle ogromu? Gubią się w tym uczeni, statyści, moralisci, głowią się nad jakąś nicią przewodnią, ilekroć mają wkroczyć w labirynt życia zbiorowego.

Wszystko daje się atoli ułożyć w ład i system, wiodący do zrozumienia ludzkich spraw, jeśli zastanawiając się nad cywilizacjami, przykładać będziemy do rzeczy ludzkich miary czerpane z *quincunxa* ludzkiego bytowania. Dwa z nich dotyczą ciała, mianowicie kategorie zdrowia i dobrobytu; dwa pochodzą z ducha: kategoria Dobra (moralności) i Prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej); pośrednią zaś kategorię stanowi Piękno, dotyczące równocześnie ciała i duszy, przemawiające do umysłu za pomocą zmysłów. Nie ma żadnego a żadnego, nie ma ani jednego objawu życia, któreby się nie mieściły w tym *quincunxie*; mieszczą się w nim wszystkie myśli i uczucia i wszelkie czyny. Nie zdoła nikt wymyśleć niczego, co by nie należało do jednej z wyliczonych pięciu kategorii bytu ludzkiego.

Tak się mają rzeczy w cywilizacji kompletnej, rozwijającej się kompletnie, ale są cywilizacje defektowne, obchodzące się bez tej lub owej kategorii; np. żydowska cywilizacja nie uprawia niemal wcale Piękna, turańska nie wie zgoła o możliwości dochodzenia Prawdy przyrodzonej, itd. nie mówiąc o cywilizacjach prymitywnych, które zazwyczaj (choć nie zawsze) bywają wielce defektowne. Nawet posiadając wszystkie pięć kategorii, można je pielęgnować i rozwijać bardzo nierównomiernie; może zachodzić przerost jednej z nich, gdy druga będzie równocześnie pogrążona w niedorozwoju np. w Sparcie przerost troski o zdrowie, w Atenach przerost estetyki. Rzadko kiedy — czy u jednostek czy też w zrzesczeniach — obserwować można jednako, równomierny w danym czasie rozwój wszystkich kategorii.

Nie o równomierność też chodzi, lecz o współmierność. Wszystkie kategorie winny być uprawiane tą samą metodą, jeżeli mają się złożyć na harmonijną całość cywilizacji. Nie można inną metodą przykładać się do rozwoju moralności, a inną do rozwoju dobrobytu. Współmierność stanowi warunek do tego stopnia niezbędny, iż runie cywilizacja (a runęła już niejedna) gdy ten warunek zawiedzie. Nie da się niczego robić równocześnie i od jednego razu rozmaitymi metodami. To najprostsze prawidło działania jest zarazem najwyższym prawem Historii: nie można być cywilizowanym równocześnie na dwa sposoby, jest to przeciw samej naturze rzeczy; toteż gdzie się tego próbuje,

wytwarza się groźny stan acywilizacyjny. Jedna metoda przeciwstawia się drugiej, a zatem, co jedna wytworzy, to druga niszczy.

W rozmaitych cywilizacjach cały byt ludzki przedstawia się odmiennie. Nieprawda, jakoby natura ludzka była wszędzie jednaka! Bywają różnice większe i mniejsze, to w tej, to w owej kategorii, lecz czasem we wszystkich. „Natura” zaś ludzka do tego stopnia bywa niejednaka, iż nawet pojęcie świętości w każdej cywilizacji jest inne; np. w turańskiej uważa się obłąkańców za świętych. Inne bywa pojęcie własności, inny układ życia rodzinnego, i co najbardziej godne uwagi, podobne sytuacje budzą w rozmaitych cywilizacjach wcale nie podobne uczucia; ani nawet stosunek rodziców do dzieci nie jest bynajmniej wszędzie jednakowy, nie mówiąc już o stosunku męża do żony. Jak każda rasa miewa swoje pokarmy i swoje choroby, podobnie każda cywilizacja (od rasy niezależna) ma swoje poglądy, swoje odmienne przyczyny zadowolenia i niezadowolenia, swe odrębne radości i troski.

Odmiernym stosunkiem do pięciu kategorii bytu odróżniają się od siebie cywilizacje choćby najprymitywniejsze. Nieco rozwinięte, chociażby jeszcze wcale prymitywne, różnią się trójprawem, tj. odmiennością prawa rodzinnego (z małżeńskim), majątkowego i spadkowego — zatem w dziedzinach prawa prywatnego, uzupełniających się wzajemnie i wymagających bezwarunkowo współmierności. Na dalszych szczeblach rozwoju — do których już nie wszystkie cywilizacje doszły — następuje różnicowanie według tego, czy istnieje osobno prawo prywatne a osobno publiczne, czy też obie te dziedziny są pomieszane. O różniczkowaniu zaś cywilizacji najwyżej rozwiniętych rozstrzyga zapatrywanie, czy supremacja w ustroju życia zbiorowego ma pozostawać przy siłach duchowych, czy też duchowe mają być poddane fizycznym, tj., że siły moralne dopuszczane bywają do głosu i rozwoju o tyle tylko, o ile mogą się wysługiwać siłom materialnym.

Oto zrąb rusztowań, na jakich wznoszą się wszelkie cywilizacje.

Ponieważ nie można być równocześnie cywilizowanym na dwa sposoby, a zatem nie ma też syntez między cywilizacjami. Mogą być tylko syntezy między rozmaitymi odmianami tej samej, gdzie tedy nie

ma różnic zasadniczych, gdzie nie ma kierunków życia rozbieżnych, nawzajem się wykluczających. Odmiany takie nazywamy kulturami, np. kultura angielska, francuska, polska w cywilizacji łacińskiej; turecka, afgańska w cywilizacji turańskiej itp. Do niczego zaś nie prowadzi historyczne i socjologiczne odróżnianie duchowych a cielesnych czynników w życiu i stąd nazywanie jednej grupy cywilizacją, a drugiej kulturą — gdyż w rzeczywistości nigdy żadna z nich nie występowała oddzielnie. Rzekoma oddzielna działalność każdej z tych dwóch grup jest pomysłem literackim. W rzeczywistości nie zbuduje nikt Kościoła, kto nie zbierze na ten cel pieniędzy — i tak jest we wszystkim.

Nie ma syntezy między cywilizacjami, a jednak poszukiwanie jej stanowi większą część Historii! Na takich właśnie próbach zmarnowała się cywilizacja ateńska, następnie rzymska, a potem znowu w wiekach nowszych zmarnowały się Polska i Rosja. Ten obłęd powszechno-dziejowy powstaje zaś z następującej przyczyny: zawiera się ona w drugim wielkim prawie historii, które opiewa, że cywilizacje stykając się, dopóki tylko są żywotne, muszą walczyć z sobą. Olbrzymia większość wojen była i jest — choćby nieświadomie — walkami pomiędzy cywilizacjami; antagonizm) bowiem wielkich zrzeszeń pochodzą niemal wszystkie i niemal zawsze z odmienności cywilizacyjnej. Pragnie się przeto syntez cywilizacyjnych dla uspokojenia ludów i państw. Ponieważ atoli tendencje te skazane są z góry na niepowodzenie, więc wszystko, co się robi w imię zjednoczenia cywilizacji, składa się z kroków fałszywych i z akcji mylnej; to wszystko nie tylko jest złudzeniem, ale co gorsze wydaje skutki wręcz przeciwne zamierzeniom, a ludy poddające się takim eksperymentom zapadają w stan acywilizacyjny. Carl Ludwig Michelet (następca Hegla na katedrze) marzył o tym (w r. 1859), że ludzkość cała zamieni się w jedną rasę (ta jedna powszechna rasa miała wyjść z Ameryki); iluż pisarzy — i to we wszystkich cywilizowanych językach — marzy o tym, że całą kulę ziemską ogarnie jedna cywilizacja.

Otóż cywilizacja hellenistyczna miała być syntezą ateńskiej z cywilizacjami Azji Mniejszej, zwłaszcza z perską.

Zasadnicze różnice tych dwóch światów wiadome były dobrze obojczy stronie. Nie pociągała Persów ani sztuka, ani nauka helleńska, wyobrażenia zaś o życiu były wręcz przeciwne. Jeszcze gdy się spobili do wojen perskich w pierwszym, że tak powiem — wydaniu, ażeby odpierać najazdy Kserksesa i Dariusza, pomiędzy hasłami antagonizmu umieszczony był na pierwszym miejscu „król” — nie trzeba było dodawać, że perski! — bo był władcą absolutnym, którego rozległe państwo zaludnione było nie obywatelami, lecz poddanymi: król, który miał wszelkie prawa i prawo do wszystkiego, do którego zbliżyć się wolno było tylko padając na twarz; król ubrany w najkosztowniejsze stroje, z klejnotami nawet na obuwiu, a uznawany za bóstwo, król deifikowany. W oczach Greków nie budziło to ni czci, ni trwogi: takie królestwo stanowiło dla nich coś zabawnego, coś ogromnie nierozumnego i niegodziwego; brzydzyli się tym i pogardzali.

Wnet po owych przesławnych wojnach perskich wołano w Grecji o ich kontynuację na azjatyckim lądzie, żeby zapewnić wolność greckim miastom przednioazjatyckim i wziąć odwet na najeźdźcach przeciwnym ze swej strony najazdem. Najdonioślejszym stał się głos Isokratesa w r. 380, który też wskazał w końcu Filipa macedońskiego jako głównego stratega w tej wyprawie panhelleńskiej. Dokonać dzieła miał atoli dopiero Aleksander Wielki, rozszerzywszy wielce plany ojcowskie. Ostatecznie wynikło z tego wszystkiego postanowienie, żeby założyć państwo uniwersalne pod hegemonią Macedonii, a więc pod hegemonią grecką.

Cóż bardziej obce duchowi helleńskiemu, jak pojęcie państwa uniwersalnego? Aleksander przejmował perski ideał polityczny. Niebawem przywdział się w ceremonialne szaty „króla” i od Egiptu po granice Massagetów przemienił się wszędzie w następcę pokonywanych władców, przejmując wszędzie pojęcia orientalnych państwowości. Spostrzegł się, że tam na Wschodzie da się panować i rządzić tylko po wschodniemu, że władza jego znajdzie uznanie pod tym tylko warunkiem, iż on sam, który Homera umiał na pamięć i który marzył, żeby być wskrzeszonym i wcielonym Achillesem, on, uczeń Arystotelesa, przemienił się w Egipcie i w Azji w boga na tronie, w pana

wszechwładnego życia i śmierci swoich poddanych, w despotę orientalnego, przed którym należy drzeć i nie zbliżać się inaczej, jak leżąc u nóg władcy w prochu, padając na twarz. Żołnierze jego (nie tylko oficerowie) dziwili się z początku, potem burzyli się. Bo też nawet w Sparcie król nie był niczym więcej, jak pierwszym współobywatelem! Toteż Aleksander zwalniał Greków od całego tego ceremoniału — gdy byli sami bez świadków z Orientu. Takich chwil bywało niewiele a Grecy długo nie mogli zrozumieć, że wolno im nie brać tego na serio, ale powinni i muszą to robić ze względu na rację stanu.

Zadajmyż sobie pytanie, czy możliwa była synteza między greckim systemem politycznym „miast” a monarchią uniwersalną, między państwowością opartą na obywatelskim duchu, a drugą państwowością, polegającą na poddańczości wprost niewolniczej, którą się w danym razie wymusi gwałtem, przemocą? Gdzie synteza pomiędzy miłującym wolność Ateńczykiem, a Syryjczykiem lub Persem, nie posiadającym zgoła pojęcia, co to wolność? Toteż Aleksander i jego następcy rozumieli ową syntezę w taki sposób, że państwo będzie orientalne, ale oświata grecka. Było to mechanicznym ustawieniem obok siebie dwóch żywiołów, nie zdatnych absolutnie do żadnej wspólnoty. Musiało to pozostać na zawsze mieszkanką mechaniczną.

Zważmyż, że gdyby te ludy wschodnie przejęły się grecką oświatą, gdyby im drogi był Homer, Sofokles i... Arystofanes, gdyby się uczyć mieli od Pitagorasa czy Arystotelesa, musieliby nabierać innych pojęć o życiu zbiorowym, a zatem podkopaliby sami w sobie swoje pojęcia orientalne o państwie. Jeżeli Orient nie miał zatrzęszyć w samych posiadach, grecka oświata musiała pozostać dlań czemś... egzotycznym. Najinteligentniejsi z nich mogli byli to podziwiać, ale uprawiać to, zsolidaryzować się z tym żadną miarą; co najwyżej poduczyl się języka greckiego.

Jednak wysilano się ciągle na robienie syntezy. Powzięto myśl śmiałą, a jak długo sądzono, doskonałą, niezawodną. Uznając, że najbardziej do głębi człowieka sięga religia, bo z religii czerpie się i pojęcia i wyobrażenia, osądzono że synteza Zachodu i Wschodu nastąpi niezawodnie, skoro tylko zrobi się... syntezę religijną. Robio-

no takie eksperymenty przedtem niegdyś w Egipcie, a powtórzył doświadczenie Ptolomeusz I egipski w porozumieniu z Lisimachem trackim, panującym także nad Frygią. Przyzwawszy z Hellady Tymoteusza Eumolpidę z Eleusis, reformatora kultów Izydy i Attisa, przerabiano z jego pomysłu Serapisa za Zeusa i próbowano syntezy wierzeń helleńskich z azjatyckimi, starając się jednak ściśleńać pierwiastek azjatycki. Pozornie przyjęło się to, bo nie szczędzono świątyń, ale ten religijny synkretyzm, wzmagając się coraz nowymi dodatkami, czerpanymi zewsząd a gorliwie w imię syntezy, doszedł po krótkim czasie do absurdu niegodnego Hellady, a obniżającego hellenistyczność. Religii nie da się tworzyć sztucznie, a kompromisowe pół-na pół nie jest żadną syntezą, i świadczy tylko o braku rzetelnej wiary z obojej strony, ostatecznie zaś wiedzie z nieuchronną konsekwencją do areligijności. Ptolomeusz i Lysimach znajdowali naśladowców na wszystkich tronach małej Azji, ale z takim tylko skutkiem, iż zaczął się w najlepsze rozplenić zabobon, nawet wśród greków.

Grecy tamtejsi zaczęli się cofać cywilizacyjnie w tej mieszance mechanicznej. **Gdzie panoszą się mechanizmy, tam organizmy więtrzeją.** Życie zbiorowe zdadne jest do rozwoju wyłącznie wśród organizmów i samo państwo organizmem być winno, a nie mechanizmem. Oto bowiem trzecie wielkie prawo dziejów: **tylko organizm wydaje kulturę czynu**, tj. stałą zdolność do czynów rozumnych — więc to, co stanowi najwyższy szczyt w rozwoju życia. Mechanizm może być również długotrwałym, mogą się wytwarzać wielkie nawet państwa z sił mechanicznych (np. z militaryzmu), ale po niedługim czasie nastaje w nich niepowstrzymany zastój, na którego tle nie ma mowy o kulturze czynu. Ścieżki ducha porastają tam apatią, tą rdzą przeżerającą w końcu nawet najmocniejsze mechanizmy.

Dużo greckiego piękna wyzdobiło Orient, lecz sztuki plastyczne wzmagaly się tylko ilościowo. W Aleksandrii nie brakło uczonych, a rozwijały się już także nauki przyrodnicze, lecz nie dostarczyła ta uczoność niczego trwałego; dorobki jej nie wywołały żadnych prądów umysłowych takich, któreby dostarczyły Egiptowi samemu nowych sił cywilizacyjnych. Rozkwitnął w tych państwach handel międzynaro-

dowy, jak nigdy przedtem i dobrobyt stał się powszechnym: lecz nie posiadał przemienności w siły duchowe i sam zacieśniał się niebawem do coraz szczuplejszej warstwy; a gdy nastąpiło przesilenie, runął, a wszystkie kraje hellenistyczne ogarnęła pauperyzacja wprost niesłychana. Nie podźwignięto się z upadku, bo mechanizm raz zepsuty, sam z siebie żadną miarą się nie naprawi. Jest to przywilejem organizmów.

II

Cała cywilizacja hellenistyczna nie wydała ani jednego czynu powszechnie dziejowego, gdyż była pozbawiona kultury czynu.

Tym przymiotem któż celował ponad Rzym republikański? Cały ten okres dziejów rzymskich stanowi jedno nieprzerwane pasmo jak największej zdatności do czynów. Bo też był to najwspanialszy organizm całej historii starożytnej.

Organizm ten zetknął się z hellenistycznym mechanizmem. Zaimponowały bogactwa Wschodu, ogłada, dekoratywność życia, a nadto wyłoniło się u Rzymian względem jednej krainy Wschodu poważne *pretium affectionis*. Chodziło o Troję. Nie Wergiliusz dopiero wymyślił trojańskie pochodzenie Rzymian (od Anchizesa i Eneasza), bo spopularyzowane to było jeszcze w II w. przed Chr. (poeta Ennius 239-170). Fikcja ta miała poważne następstwa. Patriota rzymski czcił wspomnienie Troi jako kolebki swego narodu, a trojańska góra Ida była dla niego świętą. Tam zaś rezydowała bogini Cybela, *Mater deorum, magna Idea* — a gdy księgi sybillińskie podczas wojny hanibalowej orzekły, że wróg nie opuści Italii, póki bogini Idańska nie przybędzie do Rzymu, wysłano flotyllę bogato uzbrojoną do króla Pergamenu po święty kamień, symbol Cybeli. Mamy tu do czynienia z przykładem owego synkretyzmu religijnego. Jak Serapisa z Zeusem, podobnież mieszano umyślnie innych bogów helleńskich z perskimi i syryjskimi. Cybela uchodziła tedy za Afrodytę, ową szczególną opiekunkę Troi, znaną z pieśni Homera, jako kochanka Anchizesa, a matka Eneasza, tego protoplasty założycieli Rzymu. Posyłano tedy po Cybelę, jako po... pramacierz Rzymu. I tak sprowadzono sobie pierw-

sze bóstwo orientalne. Żałowano tego potem gorzko i odesłano Cybełę z powrotem gdy zmierzili się jej korybanci; lecz było już po niewczasie i niejedno inne bóstwo orientalne wślizgnęło się tymczasem do Rzymu. Albowiem orientalizacja Rzymu rozpoczęła się od religii, od tej dziedziny zawsze i wszędzie najbardziej publicznej ze wszystkich publicznych.

Ze zmienionymi wyobrażeniami religijnymi poszły zmiany w poglądach etycznych. Z orientu nabrali okrucieństwa względem nieprzyjaciela, następnie zaś zapatrywania, że nie musi się nieprzyjacielowi dotrzymać umowy, a można rozprawiać się brutalnie z nim i z jego mieniem. Orientalne metody miano niebawem zastosować w wojnach domowych! Zaczęto się uczyć u Azjatów... moralności politycznej, co konsekwentnie wiodło do nieznanego w dawniejszym Rzymie zapatrywania, jako państwu wszystko się godzi.

Nie wszyscy Rzymianie orientalizowali swój intelekt; nastawał przeto rozłam cywilizacyjny w Rzymie, czego wyrazem stały się wielkie wojny domowe czasu triumwiratów.

Na dnie wszelkich tych przeciwieństw spoczywały odmienne stroje psychiczne; po stronie Rzymu świetnie uporządkowany personalizm, a w mieszanke hellenistycznej coraz wyłącześniejsza gromadność. W tej bowiem fundamentalnej kwestii Grecy zarażali się coraz bardziej od ludów orientalnych, z którymi pragnęli zmierzać ku syntezie. Spotykamy się tu z przejawem czwartego wielkiego prawa dziejów. **Jeżeli dwie cywilizacje są równouprawnione, zwycięża zawsze niższa.** Tak więc w państwie hellenistycznym brały coraz bardziej górę pierwiastki orientalne, chociaż przebiebrały się w grecką szatę, zwłaszcza językową. Grecy małoazjatyccy zatracali dawny helleniski personalizm. A gdy z pokolenia w pokolenie wojska rzymskie, żołnierze i wodzowie, ulegali coraz więcej wpływowi pergameńskiemu, bityńskiemu, syryjskiemu, perskiemu, począł się wśród ciężkich rzymskich wojen domowych chwiać nawet rzymski personalizm, ten ich personalizm najtwardszy, jaki zna historia. Kropla po kropli drążyła ten kamień. Toteż w okresie, kiedy Rzymianie poczęli kierować sprawami Hellady, byli już nie mało zorientalizowani. Nie trudno nawet dostrzec, że

czerpali z hellenistycznej Azji pełną dłoń, znacznie jednak pełniejszą, niż Grecy europejscy.

Już od II w. przed Chr. można powiedzieć o Rzymianach, że nie wszyscy należeli do cywilizacji rzymskiej. Życie potoczne w warstwach zamożniejszych całkiem po wschodniemu urządzone; stare rzymskie prawo rodzinne we wzgardzie; około połowy II w. bezżenność staje się czymś pospolitym. Równocześnie wydawano w Rzymie ustawy przeciw zbytkowi, i przeciw kupowaniu i sprzedawaniu głosów na zgromadzeniach ludowych. Zbrakło Rzymowi współmierności między prawem publicznym a prywatnym. Gdy podczas wojen Mariusa i Sulli zlekceważono (kilka razy) zasadę własności prywatnej, gdy próbowano się nawzajem wprost wytepić, gdy unieważniano długi, zwalniano od płacenia czynszów mieszkaniowych, naśladowano w tym wszystkim Mitrydatesa, który takimi właśnie środkami zjednywał sobie masy ludności po miastach greckich. Wodzowie i politycy rzymscy stawali się pojętnymi uczniami Wschodu, podczas gdy nie przeszczepili na Wschód nic rzymskiego.

Koronę wszystkiemu stanowiło przyjęcie orientalnej deifikacji panującego. Na monetach rzymskich pojawiła się głowa człowieka żyjącego, głowa Juliusza Cezara. Cezar — następnie Antonius — chcą nadać hegemonię wschodniej połaci państwa, i stolica miała być przeniesiona z Rzymu do Aleksandrii. Oktawian August przeciwnym był tej orientalizacji, lecz musiał się z nią pogodzić w Azji. Stamtąd kusila ta zasada nadal cesarzy, i poczyna się w samym Rzymie walka Zachodu ze Wschodem.

Na kim jednakże i na czym miały się opierać prądy Zachodu, prądy wynikające z dawnej cywilizacji rzymskiej?

Spółczesność rzymska opierała się było o chłopów, a państwo o wojsko. Było to przez wieki całe jedno i to samo pod dwiema postaciami, bo armia składała się z chłopów rzymskich, a żołnierz zaraz po zawarciu pokoju wracał do swego gospodarstwa. Rzym republikański nie posiadał bowiem armii stałej, lecz zawsze według potrzeby musiał służyć wojskowo każdy, ktokolwiek posiadał ziemię; kto ją chce posiadać musi jej bronić. Były to armie narodowe. Ale na Wschodzie

były tylko wojska zaciężne, a wielu wodzom rzymskim spodobało się to, bo przecież z armią obywatelską nie łatwo było zaprowadzić w Rzymie despotę orientalną!

W czym jednak przyczyna dziwnego faktu, że hellenistyczność grubo zorientalizowana brała górę nad cywilizacją rodzimą rzymską? Widocznie Ignęła do Orientu większość społeczeństwa tj. większość sił społecznych. Tak jest, tak było rzeczywiście.

Szałę przeważyli i to z wielką przewagą rzymscy *équités*, tj. handel i przemysł. Patrycjuszom, następnie senatorom zakazane było zajmować się lokciem i kwartą, tudzież procentami. Jeszcze za Augusta powtórzono też zakaz. Rody dostarczające państwu konsulów, trybunów, wodzów i dyktatorów, rody bogacące się niezmiernie w służbie wojskowej i cywilnej (w prowincjach) zmuszone były nabywać latyfundia ziemskie, bo to była jedyna lokata dla ich kapitałów.

Plebs wydawała drobnych rolników, chłopów; wyjątkowe tylko jednostki oddawały się handlowi. Największe źródła bogactw: dostawy wojskowe i dzierżawa podatków, cały też handel międzynarodowy i lokalny, tudzież wszelki przemysł znajdowały się głównie w ręku nierzymian, chociaż formalnie zromanizowanych. Wielki przemysł i wielki handel miały siedzibę i tron swój na Wschodzie; Italia była pod tym względem tylko filią Wschodu i targiem zbytu, a nieznacznie tylko produkcji.

Wykluczwszy własne kapitały od obrotu w tym ruchu handlu powszechnego, poddali się Rzymianie ekonomicznie Orientowi. *Équités* w drobnej zaledwie części byli rodowitymi Rzymianami, a byli wszystkim związani ze Wschodem. W całej zaś historii powszechnej wszędzie i zawsze warstwa kupiecka rozstrzyga o kierunku państwa, i tym bardziej, z tym większą stanowczością, im większą ona przedstawiała siłę ekonomiczną. Otóż *équités* posiadali w Rzymie przewagę ekonomiczną druzgocącą — a zezowali ku Wschodowi.

Równocześnie zaś przestawał istnieć stan chłopski, który był fundamentem społeczeństwa rzymskiego. Rolnictwo przestawało się opłacać, bo tańsze zboże przywozono z Sycylii, a potem jeszcze z Egiptu. Coraz mniejszą wartość miały dla żołnierzy italskich nada-

nia ziemskie po wysłużonych latach. Nadto nadania gruntów możliwe były coraz dalej od krain latyńskich, a potem już tylko poza Italią i daleko poza morzami, co chłopu italskiemu wcale się nie uśmiechało. Nie warto mu już było służyć wojskowo! Toteż stopniowo armia rzymska nie tylko przestawała być obywatelską, lecz przestawała składać się z obywateli rzymskich.

Za Wespazjana Italików niemal nie było w legionach, do Hadriana zaś legiony uzupełniają się tylko z prowincji, w której stale konsystowały. W okresie późniejszego cesarstwa pojawiają się „legioniści” pochodzący z poza granic imperium — coraz liczniejsi.

Chciano wznowić stan chłopski, pragniono tego szczerze i gorąco, wydano w tym celu najrozmaitsze nakazy i zakazy, nie oszczędzono olbrzymich funduszków, ale wszystko na nic! Chłop przestał być żołnierzem, a żołnierz z tych armii nowego systemu nie chciał zostawać rolnikiem, a gdy chciał, nie umiał. Weterani okazywali się coraz lichszym materiałem osadniczym, i osiedla ich były zaniedbane, a najczęściej sprzedawane sąsiedniemu latyfundyście.

W latyfundjach też znajdowali ocalenie od głodu ostatni chłop i ich potomstwo, o ile nie szli do Rzymu na darmowe zboże i na sprzedawanie swych głosów. Przyjmowali drobne dzierżawy od latyfundystów za czynszem lub za obróbkę na folwarku. Powstawała nowa warstwa społeczna tzw. colonów. Ale ci nie wytrzymali nacisku fiskusa i przechodzili na służących, na służbę rolną u latyfundysty z tzw. *patrocinium*. Równocześnie formowała się warstwa tzw. *inquilinów*, powstała z pokonanych barbarzyńców, których osadzano na roli, wiążąc ich z gruntem dziedzicznie a przymusowo. Właściciele ziemscy otrzymywali ich niejako na własność. Gdy ten sposób zapewnienia uprawy gruntów rozpowszechnił się, społeczeństwo rzymskie było coraz bardziej jakby przetykane żywiołem barbarzyńskim.

Im bardziej spadał na dno chłop, tym bardziej wysuwał się na czoło spraw publicznych żołnierz, a właściwie żołdak, nie związany ze społeczeństwem niczym. Od żołdackiej gospodarki powiała powszechna ruina, na której żerowała sobie odrębna kasta żołnierska.

Od Dioklecjana zaś polityka agrarna rządu uciekała się do przymusu, żeby grunty nie leżały odlegiem i żeby mieć z nich podatki. W końcu przyjęto orientalną metodę, że jednostka przywiązana jest do miejsca urodzenia i zniesiono dla warstw niższych swobodę przesiedlania się. Mimo to przybywało wciąż ziemi leżącej odlegiem. Zbiegano poza granice, pod panowanie barbarzyńców, byle tylko nie mieć do czynienia z fiskusem, z samowolą i z łapówkami.

Tak zmarniało państwo rzymskie; ale bo też owi wodzowie barbarzyńców, którzy burzyli imperium, toć to byli generalowie armii rzymskiej. A w wielu stronach ludność witała najeźdźców jako wybawicieli od nienawistnej państwowości własnego państwa¹.

Państwo rzymskie ginęło na złą państwowość, niezgodną z cywilizacją rzymską, a spychane było w przepaść przez nowy w państwie czynnik: biurokrację. Zaczęła się wytwarzać za Augusta, który nie chciał monarchii opierać na armii, obawiał się soldateski, a sądził, że urzędnicy państwowi przeciwstawiają się jej. Jeszcze bardziej szedł w tym kierunku Hadrian, bo zerwał z tradycją wymagającą od urzędnika poprzedniej służby wojskowej, wymagając natomiast wykształcenia prawniczego. Ledwie minęły dwa pokolenia, trzeba było biurokrację poddać nowej reformie. Tym razem zaczerpnięto wzorów z Egiptu, gdzie pozostawiono nietknięty dawny system egipski biurokracji, umiejącej zawsze skarb napelnić, — a już o nic innego nie chodziło. Wprowadzano więc egipską metodę państwowości stopniowo od prowincji do prowincji, aż za Galienusa (260-268) objęto nią całe państwo. Ale zaraz następnym cesarz Aurelianus (270-27) wraca do soldateski i przeprowadza organizację urzędów na sposób wojskowy. Jakże przy tym zapanowały porządki, miał doświadczyć sam Aurelianus. Gdy chciał poskromić nadużycia popełnione w mennicy, doczekał się, że naczelnika mennicy obwołano cesarzem.

Konstanty Wielki ma tę zasługę, że oddzielił władze wojskowe od cywilnych. Urzędników ujęto w ściśle szczeble hierarchiczne ze stałymi poborami, z rangami i przepisowymi tytułami, obmyślając cały

¹Wyraz „państwowość” oznacza w języku polskim urządzenia państwowe.

system biurokratyczny do najdrobniejszych szczegółów. Osiągnięto tyle, iż „ludność” cywilna całego imperium zesłała do roli niewolników, istniejących tylko na to, aby oddać swą pracę i produkty nienasyconemu molochowi państwowemu.

Niebawem fiskus sam począł niedomagać, mimo coraz sroższego lupienia skóry z ludności. Urzędników zaczęto opłacać w naturaliach, i same podatki trzeba było ściągać w „naturze”, bo gotówką już nikt nie rozporządzał. Nastaly czasy, w których żeglarze musieli przewozić darmo dobro państwowe, piekarze wypiekali bezpłatnie chleb dla wojska i urzędników itd., aż wszyscy przez całe życie zajęci byli samymi tylko świadczeniami na rzecz państwa. Społeczeństwu narzucono ustrój kastowy. A wszystko to w imię obronności państwa, która właśnie szwankowała coraz dotkliwiej.

Biurokracja doprowadziła więc do tego, że społeczeństwo pokaleczono, aż w końcu je zmiażdżono i pograżono w nędzy bez ratunku. Ucierpiał na tym Zachód bardziej od Wschodu, gdyż Zachód był od początku uboższy, a przy tym pogiębiono jego cywilizację, dawną cywilizację rzymską. Gdy w imperium zapanowała państwowość orientalna, z diwinacją despoty, z uprawieniem żołdactwa i biurokracji do wszelkiej samowoli, państwowość zwrócona tedy przeciwko społeczeństwu, wschód był mniej lub więcej w swoim żywiole, lecz Italia i zromanizowane prowincje zachodnie znalazły się we wrogich kleszczach.

Italia walczyła o utrzymanie swej rodzimej cywilizacji rzymskiej. Oczywiście, boć stykające się z sobą cywilizacje, póki są żywotne, walczyć z sobą muszą. Ta walka doprowadzała kilka razy do zerwania związków państwowych, ale znowu je nawiązywano, już to ulegając naciskowi silniejszego państwa wschodnio-rzymskiego, już to potrzebując stamtąd posiłków orężnych. Jednakowoż uświadamiano sobie coraz dokładniej odrębność pod każdym a każdym względem, zwłaszcza zaś to, co stanowiło dorobek cywilizacji rzymskiej, i co tylko ona jedna posiadała: świadomość narodową. Utrzymała się poprzez wieki, i mimo największych trudności ta świadomość naro-

dowa rzymska w przeciwieństwie do hellenistycznego kosmopolityzmu.

Nadzwyczajna niewspółmierność orientalnej państwowości z cywilizacją rzymską musiała doprowadzić państwo zachodnie do upadku. Runęło więc, gdy tymczasem cesarstwo wschodnie trzymało się... jako takie, bo tam nie było takiego przepastnego rozdźwięku, cywilizacja a państwowość były jednakowego pokroju.

To państwo wschodnie uważało się jednak również za rzymskie, a cesarze wschodni przestrzegali długo tradycji zaszczytnego dla nich rzymskiego pochodzenia. Język łaciński pozostawał długo językiem dworskim, lata oznaczano wciąż nazwiskami konsulów rzymskich, wtedy nawet, kiedy konsulowie byli już tylko naczelnikami miejskiej policji w mieście Rzymie. Prawa, które miały obowiązywać w obu państwach, kodyfikowano też stale w języku łacińskim. Ale prawa te były rzymskie tylko w zakresie prawa prywatnego, lecz głosiły prawo publiczne grubo zorientalizowane. Zwiększała się coraz bardziej niewspółmierność tych dwóch działów praw, gdy jeden z nich pozostawał zachodnim, drugi zaś do reszty stawał się wschodnim.

Sprawy państwowe cesarstwa wschodnio-rzymskiego toczyły się najzupełniej metodami orientalnymi państw hellenistycznych, które przejmowali żywcem wodzowie i cesarze rzymscy. Dzięki właściwościom dziejów politycznych bizantyńskich, odnosi się wrażenie, że to prosty ciąg dalszy cywilizacji hellenistycznej.

Jest kilka cech wspólnych: deifikacja monarchy, względnie uznanie boskiej genezy władzy najwyższej, a zatem wykluczenie żeby jakakolwiek opozycja mogła być legalną, wola bowiem Boska przejawia się przez cesarza. A zatem cesarz nie potrzebuje się niczym krępować — etyka tedy ograniczona jest do życia prywatnego. Dualizm etyczny, wyhodowany na Wschodzie, pielęgnuje się nadal w Konstantynopolu i nigdy się tam nikomu nie przyśniło, by sprawy państwowe miały być załatwione z uwzględnieniem moralności. Ale tak samo myślano na dworach olbrzymiej większości cesarzów zachodnich. Było to zupełnie to samo, co my zwiemy wszechwładzą państwa; tylko trzeba mieć na uwadze tę okoliczność, że wszechwładza ta

skoncentrowana była na woli jednego człowieka, tego, który zasiadał na tronie.

Jakim prawem on tron zajmował, o to nie pytał nikt w Rzymie od dawien dawna. Gwałtem, przekupstwem, mordem, siłą soldateski? Rozmaicie bywało, a każdy, komu się powiodło zostać cesarzem, był nim legalnie — i ta sama zasada przeszła do cesarstwa wschodniego. Legitymizmu nie znało ani jedno cesarstwo, ani drugie. Na dworze bizantyńskim mordują się i trują, kroniki roją się od mordów w rodzinie; występują do zbrodniczych harców mężowie i żony, teściowe i zięciowie, dziewierzowie itp. zaraz od wieku V, aż przy końcu VIII w r. 797 dochodzi do tego, że matka oślepia własnego syna. Rozwijają się tedy zbrodniczość coraz bardziej, ale nie wymyślono jej dopiero w bizantynizmie; przyszła gotowa i bardzo urozmaicona z Rzymu.

Z Rzymu też wyniesiono skłonność do monizmu prawa, mianowicie lekceważenia prawa prywatnego wobec wszechwładzy głowy państwa. Również z Rzymu przyjęto obojętność względem pochodzenia etnicznego; w Bizancjum również nie brakło na tronie barbarzyńców.

Oto są podobieństwa cywilizacji hellenistycznej w Azji, następnie w Rzymie i cywilizacji bizantyńskiej. Refleksy idące od tych podobieństw sprawiają, iż niektórzy uczeni uważają bizantynizm za ciąg dalszy hellenistyczności. Nie dostrzegają przy tym jednej rzeczy, mianowicie, że to wszystko co rzeczywiście stanowiło hellenistyczności kontynuację, przedostało się do cesarstwa wschodniego nie z Azji ni z Afryki, nie z krajów hellenistycznych właściwych, nie wprost z hellenistyczności lecz pośrednio, za pośrednictwem Rzymu z okresu cesarskiego. Można by powiedzieć, że cywilizacja hellenistyczna, zdobywszy Rzym, kieruje się stamtąd ku Wschodowi i zamyka na Bałkanie koło swego pochodzenia historycznego.

Między hellenistycznością a bizantynizmem więcej atoli jest różnic, niż podobieństw. Wytworzyła się naprawdę cywilizacja nowa. Podczas gdy hellenistyczność była tylko mieszanką cywilizacyjną, bizan-

tynizm stanowi cywilizację jednolitą, konsekwentną z całkowitą równomiernością swych czynników.

Zastanówmy się choćby nad kwestią najbardziej zasadniczą, personalizmu a gromadności. W państwach Seleucydów czy Lagidów nie brak było Greków o wybitnym personalizmie, który nie udzielał się wcale tubylcom, ani najinteligentniejszym, trzymającym się na ślepo orientalnej gromadności, którą Grecy znowu wcale się nie zarażali. Jedno istniało obok drugiego, nie ustępując sobie z drogi. Helleński personalizm nie stawał w Azji do walki z azjatycką gromadnością, i nie nabrał zaczepności; jak w ogóle hellenizm zapadł na zubożenie, utracił zdarność zdobywania terenów i ludzi, poprzestawał na stronie zewnętrznej i dzięki właśnie takiej nieżywotności umożliwił powstanie hellenistyczności, przechowującej bez znaczniejszych zmian wszystkie cechy orientalizmu. Dopiero w bizantyńskiej cywilizacji miał być personalizm całkowicie wytrzebiony na rzecz gromadności, panującej jednakowo wyłącznie i w państwie i w społeczeństwie.

Despocja w państwach hellenistycznych nie była bynajmniej wyrozumowana. W boskość najwyższej władzy wierzyli barbarzyńcy, ale Grecy nie. Aleksander Wielki i wszyscy jego choćby najmniejsi następcy, brali to, co zastali na miejscu, przekonani, że to się zmienić nie da. Sąd Greków azjatyckich i afrykańskich w tych rzeczach polegał na doświadczeniu, był więc aposterioryczny — przy tym własne ich przekonania i zamiłowania nie wchodziły w grę. Dopiero w cywilizacji bizantyńskiej miano zająć się despocją teoretycznie i wprowadzić aprioryzm do państwowości.

Całkowity zanik personalizmu musiał wieść do mechanizowania wszelkiego życia zbiorowego. Państwo nie pozostające we wspólnocie interesów ze społeczeństwem, uznając tylko swoje interesy państwowe, które narzucano społeczeństwu przemocą, musiało się mechanizować z pokolenia w pokolenie coraz bardziej. Doskonalenie się zaś mechanizmu polega na ujednostajnianiu, ażeby ułatwiać władanie mechanizmem, jednostajność stała się też ideałem cywilizacji bizantyńskiej, w której nigdy nie rozumiano i nie rozumie się tego pojęcia

i często popada się w fatalne pomyłki, biorąc jednostajność za jedność.

Nieszczęsny jest stosunek mechanizmu do etyki. Moralność — jest to obowiązkowość uznawana dobrowolnie, a zatem wykwitająca ze społeczeństwa, a nie z państwa, które musi opierać się na przymusie. Mechanizmy aprioryczne podlegają w despotjach ciągłym zmianom, bo zmiennym jest widzimisię głowy państwa i jego doradców; czyż mają głosić za każdym razem jakąś „reorganizację” etyki? Starają się tedy eliminować ją ze swych robót. Mechanizm ma etykę własną, ułamkową; może ona być rozległą, wszechstronną, tylko w organizmie. A tymczasem państwo bizantyńskie nie tylko przejęło ze zorientalizowanego Rzymu całkowicie przymusową dziedziczość zawodów, ale posunięto się jeszcze dalej, a to wynalazkiem etatyzmu. Tak jest, bizantyńskiej cywilizacji zawdzięczamy ten blekot zatruwający społeczeństwa i państwa.

Zanik personalności musiał sprawić w cywilizacji bizantyńskiej, że zanikała w niej wielostronność życia i związana z tym etyka. W tych dziedzinach obniżyła się cywilizacja bizantyńska poniżej poziomu dawniejszej cywilizacji hellenistycznej. Przeprowadziwszy bowiem z całą ścisłością zasadę gromadności — w przeciwstawieniu do personalizmu — przyjmowała wszystkie jej konsekwencje aż do ostatka: wszechwładzę państwa uosobionego w jednej osobie, mechanistyczność państwowości, jednostajność wszelkich urządzeń, dualizm etyczny tj. zwolnienie państwowości od moralności, gnębienie społeczeństwa w połączeniu ze statolatrią i bezwzględny aprioryzm w ujmowaniu istoty państwa i jego potrzeb.

Dalsze różnice pomiędzy hellenistycznością a bizantyzmem zaznaczyły się na tle chrześcijaństwa. Wytworzył się w cywilizacji bizantyńskiej antagonizm pomiędzy Pięknem a Dobrem. Wyłoniło się to z pewnego apriorycznego poglądu na zdrowie i chorobliwość. Sprawa na pozór ściśle cielesna, sięga jednak w głąb aż do subtelności w odczuwaniu stosunku świata przyrodzonego do nadprzyrodzonego, boć wszystkie działy *quincunxa* ziemskiego bytu, wszystkie pięć kategorii życia, pozostają w nieustannym związku z sobą, ze wzajemnym cią-

giem oddziaływaniem na się. W bizantynizmie zlekceważono kwestię zdrowia względem etyki, i w tym błędzie tkwią zawiązki tej sprawy jak najdonioślejszej, iż wykluczono etykę całkiem z życia zbiorowego. Mamy tu do czynienia zarazem z najciekawszą kwestią z dziejów sztuki.

Sztuka chrześcijańska zakwitnęła najpierw nie w zniszczonej i podupadłej pod każdym względem Italii, lecz w przebogatym Bizancjum. Ponieważ poganie doprowadzili do istotnych wybryków w dogadzaniu ciału, więc chrześcijanie przez reakcję skłonni byli upatrywać w pielęgnowaniu ciała zasadniczo grzech. Znacząca orientalistyka chrześcijańskiej stwierdza we wschodniej patrystyce pewną tendencję do rozdziału Dobra i Piękną zmysłowo zewnętrznego. „Dobro i świętość 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”. A pięknym może być tylko ciało zdrowe. Nabrano jednak przekonania, jako uprawianie cnoty nie daje się pogodzić z troską o ciało, o to grzeszne ciało, i jako, chcąc osiągnąć wyższe szczeble rozwoju etycznego, należy mieć we wzgardzie swe ciało, a zatem nie tylko nie dbać o jego piękno, lecz nawet zaniedbywać zdrowie, skoro ono najbardziej sprzyja cielesnemu pięknu. O takim pochodzie myśli świadczą dzieje malarstwa religijnego. Ponieważ pochod sztuki odbywał się w owej epoce z bizantyńskiego wschodu na zachód, przyjęło się tedy allegoryczne przedstawianie zwycięstwa ducha nad ciałem za pomocą wizerunków ciała zcherlalego także na dłuższy czas na Zachodzie. Oderwał się potem od takich poglądów zachodni renesans, ale w cywilizacji bizantyńskiej to pozostało.

Czyż jednak Bizantyńczycy byli brzydkimi i czy gardzono tam przystojnymi, jako gorszącymi okazjami do grzechu? Musiał przeto nastać rozdzwitek między teorią a praktyką. O zdrowie dbać musiał bizantyński żołnierz, rzemieślnik, i każdy ojciec rodziny, utrzymujący ją ze swego zarobku; ale i wszyscy inni woleli być zdrowymi — toć oczywista! Następował tedy w cywilizacji bizantyńskiej podział ogromnie nierówny ludności na dbałych o swe uduchowienie, a zatem

obojętnych na rozwój fizyczny i na zwolnionych od tego obowiązku w imię konieczności życiowych. Do doskonałości miały tylko dążyć tedy wyjątki, poświęcające się, by się upodobnić do świętych obrazów, czego nie śmiano wymagać od ogółu. Wynikało z tego, że ogół uwolniony jest od uświęcenia życia, aż wyłoniła się nieuchronna konsekwencja, jako nikt nie jest obowiązany doskonalić się. Pozostawiono to mnichom — gdy tymczasem katolicyzm nałożył ten obowiązek na wszystkich. W taki sposób przepadał w Cerkwi i w cywilizacji bizantyńskiej sam fundament chrześcijaństwa, którym jest przystępność uświęcenia dla wszystkich wiernych bez wyjątku, a zatem wymaganie, by wszyscy z tej możliwości korzystali.

Ogółowi Bizantyńców było jednak z tym wygodnie. Uświęcanie zamknięto na cztery spusty w klasztorach, a schizma staczała się po równi pochyłej formalizmu, pozbawionego ducha. Wewnętrzne życie duchowe znanym było tylko mnichom („pustelnikom”), ale po pewnym czasie przestano to rozumieć nawet po klasztorach (czego świadkiem święta góra Athosu). Skoro zaś nierozumna doktryna zdjęła z bark wyznawców jarzmo duchowe, więc wyznawcy strzęśli je z siebie chętnie, a strząślni nie dali go już nigdy nałożyć na siebie na nowo. Tak tedy lekceważenie piękna cielesnego zaszkodziło duchowi, bo rozwój wymaga harmonii między wszystkimi kategoriami bytu ludzkiego. Mylili się Bizantyńcy, jakoby zalety ciała a duszy pozostawały w stosunku odwrotnym do siebie. W katolicyzmie rozwiązano ten problem inaczej: Piękno formą świętości i jej allegorią.

Łatwo zrozumieć, że skoro tylko ludność nie zakonną, a więc można powiedzieć z bardzo nieznaczną tylko przesadą: ludność całą zwolniono od doskonalenia się, zwolniono tym samym całą cywilizację bizantyńską od udziału w rozwoju etyki. Cywilizacja ta stawiała się mniej czułą na zagadnienia etyczne. Łatwo tedy przyjął się pogląd, że życie zbiorowe etyki nie potrzebuje.

Poruszony tu dział z wielkiego zagadnienia stosunku estetyki do etyki, stanowi równocześnie przyczynek do kwestii formy a treści. Nie mogę tu rozwijać bliżej tej sprawy; poprzestaje na twierdzeniu, jako mechanizmy zbiorowe mają także swoje złudzenia, z których najważ-

niejszym jest zaślepienie w formie, mylenie jej z treścią, co w praktyce wychodzi na dawanie formie pierwszeństwa przed treścią. W stanowczej chwili wypada potem przekonać się niestety za późno — że się miało w rękę same tylko czcze formy.

Jeszcze inna sprawa wywołała na tle chrześcijaństwa przepastną różnicę pomiędzy cywilizacją bizantyńską a łacińską (rzymskiej następczynią). Chodzi o stosunek sił fizycznych do duchowych, przy których supremacja? Kościół wymaga niezależności od władz świeckich. Jest to minimum, poniżej którego życie religijne nie może rozwijać się należycie. Wiadomo, że już sam Konstantyn Wielki zwykł był dyrygować Kościołem a następnie uważano tam Cerkiew za proste *instrumentum status*. Lecz na Zachodzie wysuwało się tymczasem pytanie: cóż należy czynić, jeżeli władza duchowna i świecka wydadzą nakazy sobie przeciwne? Czyż nie musi się to rozumieć samo przez się, że trzeba iść za głosem Kościoła? Stanowi to integralną część generalnego obowiązku, żeby dawać pierwszeństwo duchowi przed materią, moralności przed zyskiem, słuszności przed siłą, prawdzie przed mniemaniem władzy. Stanowi to postulat godności osobistej, upoważnia do posiadania własnego zdania, które może być niezgodne ze zdaniem osoby, posiadającej władzę nad nami. Każdy ma prawo myśleć samodzielnie i żyć zgodnie ze swym sumieniem. Czyż tylko prawo? a może to obowiązek?

I tak uznawanie supremacji sił duchowych nad fizycznymi wiedzie prosto do... personalizmu. Runęłaby cywilizacja bizantyńska, gdyby Bizantyńczycy nie przyznawali supremacji siłom fizycznym. W cóż obróciłaby się statolatria wraz z antropolatrią głowy państwa? Jeżeli każdy ma prawo głosić to, co uważa za prawdę, jeżeli w ogóle prawda i poczucie słuszności mają wkroczyć do życia publicznego, w takim razie wolno władzę krytykować, wolno nawet w pewnych wypadkach sprzeciwiać się władzy, urzędowi, cesarzowi. Cała teoria despotcji orientalnej rozbiłaby się w strzępy. Ale Prawda nie doznawała żadnego kultu w cywilizacji bizantyńskiej. Stwierdza zaś doświadczenie historyczne, jako zachodzi stosunek prosty między stopniem prawdomówności a stanem nauk. Toteż w Bizancjum stan nauki był mizerny,

choć uczonych mnóstwo, chociaż Bizantyńca należy sobie wyobrazić zawsze z grubą książką w ręku. Uczoność ich pozbawiona była twórczości; bo nie opierała się o miłość prawdy. Lecz miłość prawdy, to droga wiodąca niezawodnie do personalizmu! A zatem między prawdą a bizantyzmem „położona jest nieprzyjaźń”; i czy może być inaczej?

Takie są — bardzo znaczne różnice pomiędzy hellenistycznością a bizantyzmem. Problem o supremację tych czy owych sił przedtem nie istniał, bo wprowadziło go dopiero w umysły chrześcijaństwo, a na stosunek Piękna do Prawdy zapatrywano się w hellenistyczności po helleńsku, co bizantyzm obrócił na nice. Świątobliwość bizantyńska mogła nawet potępić zupełnie piękno plastyczne, zakazać rzeźb i obrazów (obrazobórstwo 726-787 i 815-842), podobna w tym do islamu i judaizmu, a nie do hellenistyczności.

IV

Tymczasem cywilizacja rzymska była stłumiona tak dalece, iż ledwie dochowały się z niej iskiereki jakieś słabe pod zaspami popiołów nasypanych przez cywilizację hellenistyczną, a następnie bizantyńską. Lecz tliło się pod popiołami. Zwolennicy cywilizacji, chociaż nieliczni, opierali się jednak z całych sił i pogańskiej hellenistyczności i chrześcijańskiemu bizantyzmowi. W walce tej, tak nierównej, znaleźli Rzymianie sojusznika, który potężniał z pokolenia w pokolenie, aż wreszcie stał się na tyle potężnym, iżby wyrównał nierówność sił w walce dwóch cywilizacji, w walce Zachodu ze Wschodem. Pod opieką papieża skupiali się coraz ściślej ci wszyscy, którzy radziby wyrzucić z Zachodu naleciałości orientalne. Wobec chrześcijaństwa nie mogła się ostać oczywiście cywilizacja rzymska w swej całości, lecz Kościół pozbierał z niej wszystko, co dało się (że tak powiem) ochrzcić, stawiając na samym szczycie zasadę supremacji sił duchowych, a z czego miało wykwitnąć nowe zagadnienie: *De cMtate Dei* — ujęte z czasem w postulat wprowadzenia Królestwa Bożego na ziemi. Pod opieką Kościoła katolickiego wychowywały się narody, które miały przejąć nową cywilizację, wytworzoną przez Kościół,

cywilizację chrześcijańsko-klasyczną, którą też zwać można krótko: lacińską.

Cywilizacja ta staczała i stacza nie kończące się walki z cywilizacją bizantyńską. Rozróżnić należy w bizantynizmie dwie rzeczy: słabość państwa, a siłę cywilizacji. Cesarstwo wschodnie istniało długo, lecz z reguły tylko wegetowało. Historia jego, to kroniki obrzydliwych okropności na wewnątrz, a ciągłego kurczenia się na zewnątrz. Oplacało się haracze Hunom już około r. 430, Atylli je zdwojono i jeszcze w tym samym stuleciu V opłacano się Wandalom. Następny wiek należał do lepszych, ale zaraz na początku VII Persowie posunęli się w pobliże stolicy, rozkładając się obozem w Chalcedonie w r. 616. Niebawem w latach 634-639 Arabowie zajęli Syrię, Palestynę i Fenicję, a w r. 640 Egipt; w następnym zaś pokoleniu oblegali już Konstantynopol przez siedem lat (638-675). Najazdy bułgarskie spowodował sam cesarz Justynian II, przyjąwszy na żołd 15.000 Bułgarów przeciw współzawodnikom do cesarskiego tronu. W r. 718 trzeba było odpierać po raz drugi Arabów spod murów stolicy, a za Konstantyna V (741-775) powtarzają się ciągle wojny bułgarskie. Wiek IX zaczyna się od nich, tudzież od niepomysłnych starć z Arabami. Leon V (813-820) musi walczyć z Bułgarami już na przedmieściach Carogrodu, a nawet potem zagarniają Saraceni w r. 826 Kretę. Następного roku zaczynają podboje na Sycylii. W połowie IX wieku widzimy Arabów w Małej Azji, od północy zaś obronność państwa była tak niedostateczna, iż w r. 865 mogła się pojawić w zatoce carogrodzkiej łupieżcza wyprawa flotylii Waregów z Rusi. Państwo bułgarskie obejmowało coraz większy dział półwyspu bałkańskiego; pokonywał ich Konstanty Bułgarobójca (1018), ale nastaje okres najazdów nowych: Seldżuków, Pieczyngów, Normanów. W wieku XII odzyskano niektóre utracone ziemie, ale obszar cesarstwa był już bądź co bądź znacznie uszczuplony.

Na przekór temu wszystkiemu cywilizacyjna ekspansja była znakomita. Dawno już przepadły resztki hellenistyczności, a języka greckiego bizantyńskie wpływy nie przywracały; ale czerpano z Bizancjum na Wschodzie modę dworską, technikę wojenną, a częstokroć

prawa. Dziś jeszcze natrafiają podróżnicy w Azji Przedniej i w Afryce północnej na przeżytki cywilizacji bizantyńskiej. Balkan cały, od Dunaju po Moreę, chociaż zrzucający z siebie panowanie Bizancjum, uległ jego cywilizacji. Wytwarza się kultura bułgarska, następnie serbska i włoska, ciekawe nader filiacje cywilizacji bizantyńskiej. Ekspansja przybiera coraz bardziej na sile i prze na Zachód. Nie brakło prób pozyskania Italii, a w południowej części półwyspu apenińskiego powiodły się; strzępy cywilizacji bizantyńskiej znać tam do dziś dnia. Włochy środkowe i północne wyemancypowały się natomiast gruntownie i po pewnych wahaniach przyłączyły do cywilizacji łacińskiej. Nigdy też bizantyzm nie przekraczał tedy Alp.

Szerzył się dalej w Europie drogą całkiem inną, morską przez Sycylię, Sardinie, Baleary aż do Hiszpanii, stamtąd na dwory królewskie i książęce krajów francuskich. Bizantyzm imponował. Paryż był słabą osadą trzeciorzędną, kiedy Konstantynopol wprawiał przybysza z Zachodu w osłupienie bogactwem, budowlami i ogładą. Każdy z zachodnich władców marzył o tym, żeby sobie urządzić dwór na wzór bizantyńskiego, i otrzymać od cesarza tytuł patrycjusza, i kopię włóczni św. Maurycego, którą zatykano przy tronie. Zapraszano cywilizację bizantyńską do siebie, ubiegano się o możliwość naśladowania jej. Dwa razy przebiega przez Europę zachodnią wielka fala ekspansji bizantyzmu w wiekach IV do VI i powtórnie w wieku X.

Wytwarzająca się w Rzymie cywilizacja łacińska była kopcuszką przy bizantyńskiej — a jednak rozwijała się, dzięki walorom duchowym. Pierwsze jej sformułowanie się zawdzięczamy jednemu z największych ludzi całej historii powszechnej, Cassiodorowi (ok. 468-po 562). Był to minister Odoakra i Teodoryka, następnie założyciel słynnego klasztoru benedyktyńskiego w Vivarese w południowych Włoszech, gdzie wszczął zbieranie rękopisów piśmiennictwa łacińskiego. Odciał się od Bizancjum a całą stanowczością i podczas wyprawy Belizara stanął po stronie Gotów.

Równocześnie powstał drugi klasztor benedyktyński o znaczeniu zasadniczym w Monte Cassino (529), burzony przez Longobardów, Saracenów, Normanów, i wciąż odnawiany, aż 1066 na nowo wzniesiony z fundamentów. W Rzymie krystalizowała się tymczasem dok-

tryna o supremacji Kościoła nad władzą świecką. Pierwsza klątwa na patriarchę carogrodzkiego datuje z r. 484, a papież Gelazjusz I (492-496) sformułował już jasno sprawę prymatu papieskiego. Zagonia się spór z Bizancjum i staje się coraz wielostronniejszym. W r. 800 wskrzesza się cesarstwo zachodnie, aby je przeciwstawić wschodniemu (Karol Wielki), ale krótka była sława tego cesarstwa, a dłuższa historia jego niezaszczytnego rozprzężenia, zanikania. Jeden z najinteligentniejszych pisarzy X wieku Liutprand longobardzki (ok. 922-972) nawołuje na nowo, by cesarza bizantyńskiego uznawać prawym władcą całego świata.

Powtórna wielka ekspansja cywilizacji bizantyńskiej X wieku dotarła do Niemiec i chociaż w wieku XI zaczął się powtórny odwrót bizantyńskiej fali, w Niemczech utrzymała się, pozostała i trwa dotychczas, wydawszy najświetniejszą z kultur bizantyńskich, kulturę bizantyńsko-niemiecką, która stanowi sam szczyt cywilizacji bizantyńskiej. Już w pierwszej połowie X wieku zebrano się na dworze dynastii saskiej poważne grono uczonych i statystów bizantyńskich, zwłaszcza od przyjazdu cesarzówny Teofanii w małżeństwo z Ottonem II. Wznowione w r. 962 cesarstwo nie trzymało się torów cesarstwa karolińskiego; tamto było obmyślane i ustanowione przez papieństwo, a to powstawało przeciwko papieństwu; rzymska koronacja Ottona I była wymuszona wśród zaciętych walk z papieństwem. Powstawało jakby drugie cesarstwo bizantyńskie, filia Bizancjum na Zachodzie. Odtąd Niemcy są rozdzielone cywilizacyjnie na dwa obozy: łaciński i bizantyński, a cała historia Niemiec składa się ze ścierania się odmiennych pojęć dwojga cywilizacji.

Zmierzające w dwóch odmiennych kierunkach Niemcy miały całe okresy bierności kulturalnej i całkowitej niemocy ich cesarstwa; jaśniejsze okresy nastawały zaś wtenczas, kiedy ster państwa ujmowali wyłącznie zwolennicy stanowczy jednej cywilizacji, a stanowczy przeciwnicy drugiej. Ale nigdy żadna z nich nie została pogięta tak dalece, iżby nie mogła podnieść się i przystąpić na nowo do współzawodnictwa. Historia Niemiec dostarcza poważnego dowodu tezie, jako nie ma syntez między cywilizacjami, bo gdyby była możli-

wa synteza bizantynizmu z latynizmem byłaby musiała już dawno dokonać się w Niemczech.

Za dynastii salickiej (1024-1125) zdawało się, że nurt łaciński wysycha już zupełnie w Niemczech, a bizantynizm wyruszy na podbój Europy. Groziła zagłada cywilizacji łacińskiej. Gdyby się to dokonało było, chrześcijaństwo zesłoby na zbiór liturgii, odprawianych pod protektoratem bizantyńskiego absolutyzmu.

Cywilizację łacińską ocaliła wówczas Francja z pomocą tzw. reform kluniackich, uznanych przez papieża Grzegorza VII (1073-1085). Nastąpiła długa walka cesarstwa z papiestwem, będąca zarazem walką dwóch cywilizacji. Nie zwojowano jej do końca, bo konkordat wormacki r. 1122 był tylko kompromisem — i w Niemczech pozostały nadal obie cywilizacje.

Tymczasem kurczyło się cesarstwo bizantyńskie. Na tronie i koło tronu same mordy i wiarołomstwa, władza zaś przy tym, kto w zbrodniach bieglejszy. W tym stanie rzeczy dźwiga się na nowo Bułgaria. Cypr odpada, a z krucjatą zachodnią popada w krwawe zatargi. Nastaje Cesarstwo Łacińskie (1204-1261) i szereg drobnych państweczek. Nowa dynastia Paleologów nie zdołała już odzyskać poprzednich granic państwa, uszczuplanych coraz bardziej przez Bułgarów. Serbów i Osmanów, dających się już dotkliwie we znaki od r. 1282. Ku polowie XIV wieku szukał władca bizantyński (Kantakuzenos) schronienia i pomocy u Turków. Wkrótce zdobyli Turcy Gallipolis w r. 1356, w r. 1361 Adrianopol, w r. 1362 Filipopol, w r. 1365 zholdowali sobie Bułgarię i Serbię. Od r. 1390 oplaca cesarz bizantyński haracz Turkom, a państwo ogranicza się stopniowo do samej stolicy z okolicą. Wreszcie w r. 1453 zdobywają Turcy i stolicę.

Do jakiego stopnia państwowość bizantyńska była przegniłą, znać najlepiej z tego, iż najeźdźców tureckich chętnie witano. Słynny Jerzy Trapezuncki pisze panegiryk na cześć Mahometa II, w którym zdobywcę Carogrodu zowie „gwiazdą firmamentu”. Kritowul, mnich z Atosu, dedykuje sułtanowi swą pracę z „opisem sławnych dzieł” zdobywcy, którego został w końcu sekretarzem. Cerkiew bizantyńska

zmieniła władzę i stała się teraz tureckim *instrumentum status*. Nastąpiło doskonałe porozumienie Fanaru z Kalifatem, coraz ściślejsze w miarę jak Porta, protegując prawosławie, stawiała zapory katolicyzmowi na Bałkanie. Kalifat łączył się również w zewnętrznej polityce z prawosławiem, bo tylko ze strony państw katolickich groziła liga antyturecka. Stosunki te trwały aż do połowy XVIII w.

Patriarchat carogrodzki staje na czele bizantynizmu, lecz sturczonemu nie mało. Ekspansja cywilizacji bizantyńskiej dokonuje się coraz wyłącznie w formie wyznaniowej, i jest agitacją zaczepną prawosławia przeciwko katolickiej Polsce. Obniża się też wielce poziom umysłowy rodzimego bizantynizmu.

Bez porównania wyżej stoi kultura niemiecko-bizantyńska. Zasada bizantyńska, jako Kościół ma być narzędziem władzy państwowej, nigdy w Niemczech nie wykorzeniona, wybuchnęła na nowo potężnie w protestantyzmie. Prowadziło się potem wojnę 30-letnią po to, żeby władza świecka rozstrzygała o wyznaniu ludności (*cuius regio, illius religio*). Co gorsza, katolicyzm niemiecki tracił samodzielność moralną i zgadzał się z tą zasadą. Katolicycy władcy niemieccy używali jej znów po swojemu, traktując Kościół jako zależne od siebie narzędzie swego panowania. Dziwna rzecz, że tego bizantynizmu niemieckiego dotychczas nie dostrzegano!

Natomiast dopatrywano się bizantynizmu tam, gdzie go nie było, mianowicie we wschodniej Słowiańszczyźnie. Z Cerkwi, „Kijowa i wszytkiej Rusi” wyrugowano wcześniej wpływy bizantyńskie, a wyrugowano je bezprzykładnym nieuctwem. Ruś popadła w zależność od cywilizacji turańskiej. Znać ją już w najdawniejszych dziejach Nowogrodu Wielkiego i w „Ruskiej Prawdzie”. Chazarowie, Pieczyngowie, Polowcy sprzęgli się z Rusią wielostronnie i Ruś z nimi (małżeństwa mieszane były pospolite) tak dalece, iż już w XII wieku znać pierwiastki jakiejś kultury mongolsko-słowiańskiej, podczas gdy o bizantyńskich wpływach głucho. A w r. 1224 Ruś sama sprowokowała wielki najazd Mongołów „Niebieskich”, wyprawiając się aż na Kalkę w obronie Polowców. Następnie pod zwierzchnictwem tatarskim, wybija się Moskwa, której państwowość była najzupełniej

turańską, a za Iwana III zdecydowanym już było istnienie kultury turańsko-słowiańskiej.

Doniosłym nabytkiem z wpływów turańskich była kozaczyzna, znana w Azji jeszcze przed okresem dżingischanów. Była to organizacja ściśle obozowa, która szerzyła się od kozaków rjazańskich, najpierw w dół Donu, następnie nad Dnieprem, jako zrzeszenie się w celach żołniersko-zarobkowych. Gdy nie stało żołdu, łupili. Użył ich potem za narzędzie chan krymski i sułtan z pomocą Fanaru, żeby sparaliżować Polskę i nie dopuścić do koalicji antytureckiej. Były też długotrwałe i groźne wojny kozackie w państwie moskiewskim (chyba nie dla obrony prawosławia?).

W kraje moskiewskie miał wkroczyć bizantyzm dopiero z początkiem XVIII w. i to z Niemiec, gdy Piotr Wielki zarządził innowacje na wzór niemieckiego protestantyzmu, ściśle według *Landeskirche*, administrację zaś na modłę pruską. Kultura niemiecko-bizantyńska wywiera odtąd coraz silniejszy wpływ na Rosję oficjalną.

W samych zaś Niemczech bizantyzm reprezentowany był coraz dobitniej przez Prusy, popularyzujące bardzo skutecznie wszechmoc państwa, ujednostajnianie wszystkiego, i centralizowanie. Te metody, jak cały bizantyzm w ogóle, udzielały się coraz bardziej i katolickiej części Niemiec, a józefinizm był tego konsekwentnym wynikiem, gdy doprowadzał aż do tendencji, żeby nawet z katolicyzmu urządzić sobie *Landeskirche*, podległą samowoli monarchy.

Jest zaś w dziejach Niemiec jeszcze jeden przejaw bizantyzmu: brak idei narodowej. Najstarsza niemiecka pieśń patriotyczna pochodzi z r. 1812. Lessing, Herder, Goethe, Schiller, nie posiadali poczucia narodowego. Dopiero J. G. Fichte jest pierwszym patriotą niemieckim. Wnet zaczęło się uwielbienie niemieczyny, i złało się następnie w jednym korycie ze statolatrią filozofii niemieckiej, z ubóstwieniem Prus.

Prusactwo jest bizantyzmu arcydziełem, a rozwój jego jeszcze nie skończony. Od połowy XIX wieku datuje jednak w Niemczech reakcja cywilizacji łacińskiej, reakcja katolicka, podnosząca głowę coraz śmielej. Rozwój ten zatrzymywany bywa siłą fizyczną kierunku

bizantyjskiego. Znaczący się w Niemczech aż nazbyt supremacja siły fizycznej nad duchowej, eliminowanie etyki z życia zbiorowego, kielzanie społeczeństwa na rzecz organów państwowych.

Na Polskę nie oddziaływał nigdy bizantyzm z Bizancjum, lecz tylko kultura bizantyńsko-niemiecka. Bywało to już za Piastów, zdarza się i obecnie. Nigdy atoli w Niemczech nie pokonano cywilizacji łacińskiej w zupełności; absurdalnym byłoby przypuszczenie, że pokona się ją w czasie, gdy ona stała się właśnie silniejszą niż kiedykolwiek. Ponawiane zaś próby syntezy obu cywilizacji skazane są z góry na niepowodzenie.

Dziela tu cytowane (w porządku chronologicznym):

Ks. Władysław Grzelak: *Nauka papieża Gelazego I o autorytecie Stolicy Apostolskiej*, Poznań 1922;

Tadeusz Zieliński: *La Sybille. Trois essais sur la religion antique et la christianisme*, Paris 1924;

Pierre Jouguet: *L'impérialisme macédonien et Thellenisation de l'Orient*, Paris 1926;

Pierre Jouguet: *L'Egypte Ptolemaïque*, Paris s. a.;

Feliks Koneczny: *Dzieje Rosji*, tom II, Wilno 1929;

Feliks Koneczny: *Rzekome syntezy religijne*, w: „Przegląd Powszechny” 1930;

Ks. Leon Broel-Plater: *Konstantyn Wielki i Kościół katolicki*, Wilno 1933;

Bogumił Jasinowski: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu a Zachodu*, Wilno 1933;

Ludwik Piotrowicz: *Dzieje rzymskie*, Warszawa 1935;

Ludwik Piotrowicz: *Położenie ludności rolniczej w okresie późnego cesarstwa rzymskiego*, Lwów 1935;

Feliks Koneczny: *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935; tudzież por. *Rodowód monizmu prawnego*, w: *Myśl Narodowa* 1936 (Nry 35, 36).

Feliks Koneczny

Harmider etyk*

* Artykuł opublikowany w: *Mysł Narodowa* Nr 24/1936

Od dawien trwa w nauce spór o to, czy istnieje jakaś powszechna moralność, jakiś trzon etyki, wspólny wszystkim czasom i miejscom. Nikt nie będzie przeciwny marzeniu, by wszyscy byli moralnymi, lecz odezwie się zaraz wątpliwość i zakłóca pytanie: a na jakiż sposób mają być moralnymi ci „wszyscy”?

Trudno dotrzeć do jakiejś wspólnoty wobec niesłychanych rozbieżności, zawartych w olbrzymim materiale zebrany przez Bastiana, potem przez Westermacka, wreszcie przez ks. Cathreina i świeżo w wielkim wydawnictwie podjętym przez ks. Wilhelma Schmidta, lub w pamiętniku luksemburskiego zjazdu (1929) etnologii religijnej. To^f już nie różnorodność, lecz chaos! Zachodzą zaś trudności tym większe, *ft>vcJL* iż zbyt *znaczna* część ludzkości bynajmniej nie opiera życia o religię. Buddyzm przeczył zawsze istnieniu Boga osobowego i wiecznego, a zatem nie przypuszcza też interwencji boskiej w wynagradzaniu lub karaniu ludzkich postępów. Uczony Ku-Hung-Ming objaśnił nas, jako „Chińczycy nie czują braku i potrzeby religii”; historyk zaś japoński zaznacza wyraźnie, że trudno określić, do jakiej religii należy który Japończyk. Jakżeż więc dopatrywać się powszechnych moralności elementów, jako działu religijnego?

Chociaż wykazano, że wszędzie świta jakieś, choćby niejasne, pojęcie Boga jedynego i nieśmiertelności duszy, lecz mimo to nie sposób wykazać istnienia ogólnego trzonu etyki poza granicami prostego rozsądku. Przystudiowanie zaś materiału etnologicznego doprowadza

rozsądku. Przystudiowanie zaś materiału etnologicznego doprowadza do pewnych wyników negatywnych. Np. okazuje się, że do najwyższych zasad ogólnych etyki powszechnej nie należy bynajmniej prawdomówność. Zresztą sam ks. Cathrein S. J., sławny profesor insbrucki, przyznał, że „może nie ma takiej zbrodni, któraby nie uchodziła za cnotę gdzieś kiedyś u jakiegoś ludu”. Mimo to poszukiwano gorliwie wspólności etycznych po całym świecie.

Moim zdaniem; do tej Jedności" dadzą się wyłowić zaledwie cztery fakty. Potępieniełkradzieży świadczy o powszechności własności osobistej a drugi fakt, karalność cudzołóstwa, stanowi zastosowanie szczegółowe pojęcia kradzieży, bo żona jest własnością mężowską: trudno wychwalać wyrządzenie szkody. Te same względy starczą, by potępić zdradę śwego zrzeczenia, powszechnie przytaczany fakt trzeci. Ponieważ zaś na całej kuli ziemskiej — bez najmniejszego wyjątku — obowiązywał ustrój rodziny (większość świata tkwi w nim dotychczas), niezbędną jest dyscyplina względem rodziców i **hierarcrruSp**dowej „starszych", co stanowi czwarty i ostatni fakt rzekomej jedności etycznej. Wszystkie cztery stanowią po prostu wymagania użytecznego rozsądku.

Rozpiętość w pojęciach jest tym większa, iż z biegiem czasu wyodrębniały się cywilizacje, a każda ma swoją etykę. Niemniej istnieją jednak pewne normy umysłowe, wspólne wszystkim etykom bez wyjątku, pewne pojęcia abstrakcyjne, które znajdujemy w każdej cywilizacji, tylko że z pojęcia wspólnego wysnuwa każda inne wnioski. Czyli innymi słowy: wspólną zasadę stosuje każda cywilizacja odmiennie, przy czym zdarzają się przeciwieństwa nawet diametralne. Na żaden piąty fakt w studiach etyki powszechnej nie natrafiono i wszystko kończy się tylko na pojęciach.

Czy to mało, czy dużo — możnaby się spierać. Według mnie abstrakty nami rządzą, a zatem we wspólności pojęć mieści się coś zasadniczego. Czy misje byłyby możliwe, gdyby nie znajdowano wszędzie pewnych analogicznych pojęć ogólnych? Ale przy wprowadzeniu katolickiej etyki chodzi o odmienne, niż dotychczas, stosowanie pojęć, już bądź co bądź istniejących.

Jest tych pojęć ogólnoludzkich siedem: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, tudzież stosunek do pracy i do czasu, ujmowane wszędzie w jakiś sposób. Są to generalia etyki.

W pojęcie obowiązku uzbrojona jest oczywiście wszelka etyka. Sięgnijmy po znamienne przykłady z różnych cywilizacji. Braminizm i judaizm nakładają na swoich wyznawców — a są to cywilizacje sakralne — istne serty obowiązków formalistycznych, z czego powstają całe zwąły grzechów, zwłaszcza o „nieczystość”. W trzech cywilizacjach: w bramińskiej, żydowskiej i chińskiej istnieje obowiązek spółdzenia syna, co wiedzie do rozmaitych licencji w prawie małżeńskim. Łacińska cywilizacja, twór Kościoła, przyjęła etykę katolicką za swoją¹. Zachodzą w niej obowiązki pewnego rodzaju, nie znane nigdzie indziej, mianowicie obowiązki względem samego siebie. Bo też ten dział etyki może powstać tam tylko, gdzie pielęgnuje się personalizm. W żadnym razie obowiązek nie może zależeć u katolika od tego, czy brzemię jego słodkie, czy gnębiące, nie może być motywowany szczęściem czy nieszczęściem zobowiązanego.

Na lwią część ciężarów moralnych ma jednak radę etyka żydowska, uznając w zasadzie obowiązki tylko względem współwyznawców. Jeszcze gruntowniej radzi sobie etyka bramińska, bo ma sposoby zrzucania obowiązków z siebie, wobec czego sama podstawa etyki staje się ruchoma.

Jasne poczucie obowiązku można przyznać tylko temu, kto wznosi się do bezinteresowności. Jakżeż tedy można wyprowadzać moralność z utilitaryzmu? Tak rozumuje monizm uważając myśl i uczucie za objawy przyrodnicze; a jakież ma być nasz stosunek do przyrody, jeżeli nie utilitarny? Do samego dna utilitaryzmu dotarł jednak dopiero socjalizm; pod czerwonym sztandarem zesłała etyka na przygodną towarzyszkę „walki klas”, zależną od „stosunku sił społecznych”, a więc do roli chorągiewki na dachu.

¹ Protestantyzm jej nie wyrugował: w Niemczech panowała bizantyńska obok łacińskiej już znacznie przedtem: Anglia zaś, Holandia i kraje skandynawskie pozostały mimo wszystko przy cywilizacji łacińskiej i jej etyce (katolickiej).

W ostatnim czasie propaguje się w Polsce etykę Petrażyckiego (wymyśloną przed laty przeszło 30). Znać na jego teorii, że powstała pod caratem, bo akcentuje nie obowiązki, lecz pomiatane w Rosji prawa człowieka, ażeby utworzyć w etyce nowy dział „roszczeniowy”. Ale czyż wszelkie bezprawie nie jest właśnie typowo roszczeniowe? Z przeciwnego bieguna wyrasta „etyka wyrzeczenia”, którą trzeba jednak dobrze zrozumieć. Ze skutków spełnionego obowiązku może wynikać złamane życie, lecz nigdy nie może to być obowiązkiem, by łamać sobie życie bez jakiej szczególnej etycznej konieczności.

Niegodziwości nie popełnia nikt bezinteresownie, ale czyż postępowanie godziwe nie da się pogodzić z utylitaryzmem? Już przed półtora tysiącem lat wyrzekł papież Leon Wielki: „Rodzaj zysku usprawiedliwia kupca lub oskarża: istnieje bowiem i uczciwy zysk i haniebny”. Ale kto nigdy nie zdoła być bezinteresownym, ten w utylitaryzmie nie zdoła utrzymać się w granicach etycznych. Otóż etyka nie jest utylitarną, lecz utylitaryzm winien być etyczny.

Siła bezinteresowności jest nadzwyczajna, a od zasobów tej cnoty w społeczeństwie zależą w znacznej mierze losy narodu i państwa. Ale powinna być, jak ów gołąb biblijny, obdarzony zarazem chytrą wężą, bo inaczej stanie często na usługach zła. Zło samo z siebie siły twórczej nie wytwarza i jest pod tym względem jałowe. Runęłoby też od razu w gruzy, gdyby mu się nie powiodło wyprowadzić w pole odpowiedniej ilości bezinteresownych, którzy naiwnie uwierzą, że chodzi o dobro. Nie utrzymałby się bolszewizm, gdyby nie działacze bezinteresowni na trzeciorzędnych, głodowych stanowiskach. Niestety, można służyć złu w najlepszej wierze: Dobre intencje głów pomylnych często dotkliwie dają się we znaki życiu publicznemu!

Idźmy dalej w naszym wątku. Istotną etyczną sankcję w spełnianiu obowiązków stanowi dopiero odpowiedzialność. Gdzie nie ma rozbudzonej odpowiedzialności tzw. „tylko” moralnej, tam nikt nie ulęknie się odpowiedzialności wobec prawa, gdyż znajdzie sposoby, żeby sobie z nim dać radę.

Quid leges sine moribus? Ludziom etycznie silnym surowa odpowiedzialność sprawia nawet przyjemność, co określił Janet przepięknie w tych słowach: „Odpowiedzialność, największy ciężar, ale też najobfitsze źródło przyjemności najbardziej męskich i najszlachetniejszych”. U nas zaś Władysław Biegański, który przeszedł przez monizm, a doszedł do przełęczą pomiędzy etyką „autonomiczną” a katolicką (zmarł w tym stadium rozwoju) zwrócił uwagę na związek odpowiedzialności z aktywnością życia. „Odpowiedzialnym może być tylko twórca celów i czynów — tylko osoba, jako przyczyna ostateczna”. W innym zaś miejscu wypowiedział uwagę prawdziwie głęboką: „W powiązaniu przyczynowym odpowiedzialności nie ma”. Faktyczna odpowiedzialność może zachodzić tylko w celowym powiązaniu spraw ludzkich. Tak jest: z zanikaniem odpowiedzialności moralnej zanikają zdolności twórcze w społeczeństwie. Spostrzeżenie Biegańskiego posiada daleki zasięg wychowawczy, socjologiczny i... polityczny.

W życiu zbiorowym musi być odpowiedzialność spotęgowana, bo inaczej zreszenie będzie się staczać do upadku. Kraj naprawdę cywilizowany poznaje się po tym, że nie ma w nim sprawy, przypadłości, rzeczy, w ogóle nie ma niczego takiego, za co nie byłby ktoś odpowiedzialny. Iluzoryczność zaś odpowiedzialności równa się bezkarności zła.

W prostym stosunku ilościowym i jakościowym do odpowiedzialności pozostaje czwarta gałąź naszych generalistów: sprawiedliwość. <^~ Nie hodują tego pojęcia sobkowie, u których goręje „miłowanie samego siebie i wszystkich rzeczy ze względu na siebie”. Skoro zaś pojęcie sprawiedliwości znajdujemy nawet u najprymitywniejszych, widocznie nie brak prymitywom ludzkim bezinteresowności, i odpowiedzialności, choćby w zakresach najskromniejszych.

Pojęcie sprawiedliwości starsze jest od utylitarystycznych zastosowań go w prawie. Jak odkrycie naukowe musi być starsze od wynalazku, podobnie odpowiedzialność i sprawiedliwość musiały być w pierw ujęte etycznie, niż prawnie. Pojęcie sprawiedliwości stawało się jakby syntezą poprzednich, tu omawianych.

Skoro jednak zachodzą różnice w poglądach na godziwość i niegodziwość, nie może być zatem ogólnej zgodności co do tego, co uważać za sprawiedliwość, a co za niesprawiedliwość. Klasyczny dowód, jako nie ma Jedności etycznej", a są tylko abstrakcyjne pewne pojęcia, jakby algebraiczne niewiadome, w które każda cywilizacja wkłada swe wartości, przeciwne bardzo częste wartościom u innych ludów.

Syntezą wszystkich składników etyki jest sumienie, będące i narzędziem etyki i jej strażnikiem; ciekawa rzecz, że nie orientują się w zagadnieniu sumienia ci, którzy wywodzą etykę z utilitaryzmu, a niektórzy zaprzeczają nawet istnieniu sumienia. Powiadają, że lepsze prawo wyraźne od fantazyjnego sumienia. Wypadałoby tedy zmieniać poglądy moralne wraz z każdorazową zmianą prawa?

Definicji sumienia podano sporo. Ponieważ atoli żadna z nich nie czyni zadość wymaganiom wszystkich nauk zajmujących się tym przedmiotem, proponuję od siebie definicję następującą: Sumienie jest to autokrytyka moralna. Ponieważ jednak objawia się to często zalem i wstydem przed samym sobą, więc lubią zagłuszać sumienie osoby o wygórowanej miłości własnej, nie dopuszczającej autokrytyki.

Rodzaj i szczeble cywilizacji, a więc także rodzaj i szczeble etyki zawisły również od tego, co się rozumie przez pracę. Obecnie aż cztery cywilizacje gardzą pracą fizyczną: chińska, bramińska, arabska, turańska. Tam dziedziny pracy fizycznej a umysłowej pełne są względem siebie pogardy i nienawiści. A skutki poglądów na pracę są dalekosiężne. W nauce św. Pawła o obowiązku pracy nie tylko mieściło się *in nuce* zniesienie niewolnictwa, lecz szacunek dla rękodziel wzmógł w nich możliwości rozwoju, z czego zrodziła się potem cała nasza technika. *Homo faber* przestał być pomiotłem w społeczeństwie i wyrósł z niego w cywilizacji łacińskiej wynalazca, zmieniający cudami techniki oblicze ziemi. Odkryć naukowych nie brakło ani światu starożytnemu, lecz nie było techniki, któraby je zamieniła w wynalazki, albowiem źródło techniki, praca ręczna, zasypane było pogardą. My zaś doszliśmy do tego, iż polski ekonomista oświadcza: „Praca potrzebna jest do szczęścia” — i ma słuszość.

U rozmaitych ludów natrafiamy jednak na rozmaite zapatrywania co do rozmiarów i owoców pracy. Każda etyka ma swoją ekonomię społeczną. Np. u Mongołów nie godzi się kopać ni drapać ziemi: jakżeż tedy mieliby być rolnikami? U Murzynów wolno zepsuć sąsiadowi plantacje bananów, jeśli zasadził ich więcej, niż zdaniem sąsiadów „potrzebuje”.

Wreszcie dzieli cywilizacje i etyki stosunek do czasu. Opanowywanie go stanowi niepoślednią cechę rodzaju i szczebla cywilizacyjnego, a dokonuje tego jedna tylko cywilizacja łacińska. Dla Chińczyka, Mongoła, Turka, Araba, Rosjanina, Hindusa, czas jest bez wartości, gdy tymczasem my „łacinnicy” staramy się opanowanie czasu przedłużyć poza grób. My mamy wielką troskę: troskę o potomnych. Taki właśnie stosunek do czasu rozszerza i wzmacnia w nas odpowiedzialność, która nie kończy się ze śmiercią.

Przeszliśmy tedy (w skrócie sumarycznym) siedem pojęć wspólnego rusztowania etyki, na którym ileż ustalono przeciwieństw i sprzeczności. Są to jakby rzędne z geometrii analitycznej, pozwalające oznaczyć położenie w jakiegokolwiek przestrzeni. Nazwijmy te rzędne etyk generaliami etyki. Nie jest to bynajmniej to samo, co Jedność etyczna ludzkości”. Z tym pojęciem trzeba zerwać i to w imię postępu etyki. Jest to pomyłka nauki, która zatorowała drogę rozwojowi nauki o moralności i postępowi w praktykowaniu moralności. Na ogólne poczucie etyczne nie składają się bynajmniej fakty, lecz tylko pojęcia, a chrystianizacja wkłada w nie swe wymagania.

Ponieważ nie można być cywilizowanym na dwa sposoby, zatem wyznawana gdzieś etyka musi być czerpana z pewnej cywilizacji, z jednej tylko. Nie można trzymać się równocześnie etyki katolickiej, żydowskiej, bizantyńskiej i turańskiej: nie można też uznawać jednocześnie moralności religijnej, naturalnej i „autonomicznej” (sztucznej). Okoliczności te stanowią zarazem dowód, że nie ma syntez pomiędzy cywilizacjami, boć w takim razie musiałaby być możliwa jakaś synteza etyk. Bo jakżeż być moralnym według kilku metod etycznych, wykluczających się często nawzajem? Jakżeż w mieszance etycznej pomieścić dążenia do jakiegoś wspólnego celu? Odmienne etyki mogą tylko przeszkadzać sobie wzajemnie, bo jakżeż złączyć do wspólnego mianownika ludzi, z których jedni uważają za dobro to właśnie, w

czym inni współobywatele upatrują zło? Toteż aż wre koło nas od anarchii etycznej.

Kto wie, czy wszystko zło, trapiące Europę, nie pochodzi z tego, że dziś ogół nie wie, jakiej się trzymać etyki. A w naszej Polsce jest ich aż cztery, bo cztery cywilizację współzawodniczą o kierownictwo: łacińska, bizantyńska, żydowska, turańska. Nie odmawiam nikomu dobrej wiary, ni patriotyzmu nikomu, kto jest odmiennego ode mnie zdania — lecz pytam każdego: Co da się zrobić dobrego przy takim harmiderze etyk?

Czas zastanowić się, do której też Polska właściwie należy cywilizacji i jakiej mamy się trzymać etyki? Inaczej grozi nam stan acywiliacyjny i bezetyczny.

Literatura

Bastian: *Die Rechtsverhaeltnisse bei verchiedenen Voelkern der Erde* Berlin 1872;

Eduard Westermarck: *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe. Deutsch von Leopold Katscher*, Leipzig 1907, 1909, (dwa tomy);

Victor Cathrein: *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, Freiburg i/Br 1914, (trzy tomy);

Semaine internationale d'ethnologie religieuse, zwłaszcza V-me session, Luxembourg 1929 — Paris 1931;

Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Voelker der Erde. Von Hugo Obermaier, Ferdinand Birkner, P. Wilhelm Schmidt, Ferd. Hestermann u. Theodor Stratman S. O. D. Berlin 1912 — Regensburg 1924, (trzy tomy);

Poul Janet: *Philosophie du bonheur*, Paris 1893;

Władysław Biegański: *Etyka ogólna*, Wyd. II, Lwów 1922;

Leon Petrażycki: *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa*, Warszawa (po 1918);

Louis de la Vallée Poussin: *La morale bouddhique*, Paris 1927;

Ku-Hung-Ming: *Duch narodu chińskiego*, tłum. z ang. Józef Targowski, Kraków 1928;

Katsouro-Hara: *Histoire du Japon des origines a nos jours*, Paris 1926;

Camille Hemon: *Essai sur la philosophie des moeurs*, Paris 1929;

Kamil Giżycki: *Przez Urjanchaj i Mongolię*, Lwów 1929;

Feliks Koneczny: *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.

Feliks Koneczny

Rodowód monizmu prawniczego

* Artykuł opublikowany w: *Mysł Narodowa* Nr 35/ 1936

Metody życia zbiorowego wywołują pewne szeregi zjawisk, zespolonych zawsze i nieuchronnie, tak dalece, iż gdy jedno z nich dostrzeżemy, inne z tego samego szeregu znajdą się napewno tuż obok w czasie i przestrzeni. Tak np. wiadomo każdemu, że biurokracja, zanik samorządu i powiększenie ciągle ingerencji państwa aż do omnipotencji i totalności państwowej, zjawiają się zawsze razem. Gdzie biurokracja znajdzie się choćby obok samorządu, tam niebawem wejdzie ona w samorząd, zniszczy go i zacznie „rozbudowywać” państwowość, jak tylko daleko się da, a hasło omnipotencji państwa będzie dla niej jak najbardziej pożądane. Podobnych szeregów jest więcej; wybrałem dla przykładu ten, bo najłatwiej się w nim orientować.

Mam atoli zamiar zająć się pewnym szeregiem mniej znanym, nawet wcale dotychczas nie dostrzegającym. Członami jego: personalizm, organizm i dualizm prawniczy — *a contrario* zaś: gromadność, mechanicyzm i prawniczy monizm. Nowy monizm, dla wiary równie niebezpieczny, jak grzebany już w obecnej chwili monizm przyrodniczy; dla obyczajów gorszy od tamtego bez porównania, życiu publicznemu zagrażający ruiną, a cywilizacji zagubą. Mam oczywiście na myśli łacińską.

Szereg, o którym mam zamiar pisać, wywodzi się z bardzo głęboka i pozornie z daleka, bo aż z religii. Miejmyż na uwadze, że ze

wszystkich spraw publicznych „rzeczą” najbardziej publiczną jest religia. A geneza szeregu nader prosta.

Chodzi o stosunek człowieka do Boga, o czym w rozmaitych religiach rozmaite panują pojęcia. Stosunek ten może być dwójaki: indywidualny lub kolektywny, czyli osobisty lub gromadny.

Atoli wyrażenia: indywidualność, indywidualny, indywidualistyczny uległy cenzurze. Trudno, wyrazy zmieniają znaczenie. Zarzucono indywidualizmowi, jako był uprawiany ujemnie. Ależ wszystko, co ludzkie, może być robione dobrze lub źle, dodatnio i ujemnie. U nas trafiały się doprawdy fatalne określenia indywidualizmu. Np. oświadczył Przybyszewski: „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”.

A któreż są niższe? Czy to nie pozostawione do własnowolnego, swobodnego uznania? Polskie spóźnione wydanie *Übermensch'a* nie dopisało; o ile zaś przyjmowało się, dawało skutki ujemne.

Zamiast mówić i pisać o indywidualizmie dodatnim i ujemnym, obmyślił francuski filozof Renouvier „personalizm”, co potwierdziła około roku 1920 komisja układająca *La vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Nasuwają się wątpliwości, czy za każdym razem, gdy się wykryje fałszerstwo pieniędzy, należy nowe robić, ale cóż począć, skoro tamci uchwalili, a my w literaturze filozoficznej znaczymy tak mało? Niemieccy autorowie jakby na rozdrożu, pisują czasem jeszcze po staremu, np. Spranger i Mueller-Freienfels; najciekawsze jednak, że takiemu zdeklarowanemu „personalistom”, jak X. Schuster, wymyka się czasem stare przyzwyczajenie. Ale rozstrzygnęło piśmiennictwo francuskie, nadające bądź co bądź ton obozowi katolickiemu całego świata. Najnowszy głos w tej materii, X. Peillaube, brzmi stanowczo i radykalnie; np. jako „indywidualność bierze początek w materii”, a personalność nie. Wielki chorąży religijnego „ruchu etycznego”, Feliks Adler, proponował zaś, żeby

personalność uznać za nadbudowę indywidualności, lecz myśli jego nie podjęto.

W polskim języku ciężko tu używać wyrazów pochodzących od „osoba”, i żeby nie wywoływać nieporozumień, wolę mówić z francuska: personalizm. Jakimkolwiek zresztą będziemy posługiwać się wyrazem, zgodzimy się wszyscy, że najwyższym wyrazem indywidualności — personalności będzie zawsze: *sua mente vivere* — i że to trzeba pielęgnować, a zaniedbanie tego „*ist ein Unwert und schlecht, somit verboten*”, jak oświadcza X. Schuster.

Ale gdy chodzi o dociekania w zakresie stosunku człowieka do Boga, można śmiało używać wyrażenia „osobisty”.

Radykalnie wyraził się o tym Hemon: „*Toute morale est une culture de la personalne*”. Ów zaś Adler, żyd, bynajmniej nie mający zamiaru zbliżyć się do katolicyzmu, wywodził, jako każdy człowiek z osobna posiada wartość bezwzględną i stanowi sam w sobie podmiot etyczny, przy czym zamyka wywody swe takim zdaniem: „Osobistość musi być zabezpieczona przed nadużyciami i w tym sensie jest uświęcona”. Zdanie to brzmi zupełnie po katolicku, zaczerpnął to oczywiście z cywilizacji łacińskiej, której wpływom uległ zresztą w niejednym szczególe. Szczegół taki, przygodny, a jak dobitnie stwierdza identyczność cywilizacji łacińskiej z katolicyzmem!

Identyczność oczywiście obustronna. Nie ma katolicyzmu bez tej właściwości ducha, którą zwiemy personalizmem i runęłaby też cywilizacja łacińska, gdybyśmy przestali personalizm pielęgnować. Maritain słusznie głosi, jako cechą „nowej cywilizacji chrześcijańskiej” musi być „uwypuklenie znaczenia jednostki i jej samodzielności w stosunku do środków doczesnych i politycznych”.

Ale Chińczyk gorszy się naszym „upadkiem” (*sic!*), tak niskim, aż do „religijnego indywidualizmu, do osobistego stosunku każdej jednostki do jej Boga”. Tam tylko cesarz był „synem nieba” i on tylko mógł składać ofiary i zanosić modły do „Najwyższej Istoty” i jeden był tylko ołtarz „Nieba”, a był pośród pałacu cesarskiego. Nie uznaje też personalności cały buddyzm, a wyznawca religii braministycznych występuje wobec swego bożka jako członek pewnego zrzeczenia

(kasty). Ten 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” — jak wykazał Jasinowski.

/ Żydowska religia zawiera predestynację gromadną, gdyż stosunek żyda do Jehowy jest przywilejem żydowskiego urodzenia. Ucho Jehowy otwarte jest tylko dla żyda, jako takiego. Wyobraźmy sobie, że katolik robiłby w każdej modlitwie zastrzeżenie, że modli się tylko jako np. Portugalczyk, że uznaje tylko jakiś specyficznie portugalski stosunek pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Co dla katolika absurdem, stanowi artykuł wiary dla braminizmu i judaizmu.

Osobisty stosunek do Boga siłą naszą; bo choćby zrzeczenie dopuszczało się najcięższych przewinień, stosunek jednostki do Boga pozostanie czystym, skoro tylko zła nie aprobeuje. Z tego wywodzą się głębie etyki katolickiej, będącej zarazem etyką cywilizacji łacińskiej.

Oczywiście w personalizmie odpowiedzialność jest surowsza, gdy tymczasem odpowiedzialność zbiorowa bywa najlepszym wykrętem od wszelkiej odpowiedzialności.

Wyrazicielami tych różnic są spowiedzi: katolicka wyłącznie osobista i szczegółowa, a żydowska gromadna, publiczna i ryczałtowo ogólnikowa. Z żydowskiej naśladowana jest protestancka. A 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 (tak samo u żydów), lecz w miarę ciężkości przewinień zmniejsza się ilość tych powierników spowiedzi. Wielkie zbrodnie wyznaje się w głos przed 25 buddami (oczywiście niewidocznymi) trzy razy w dzień i trzykroć nocą. Są to „buddowie wyznania i przebaczenia”.

Jakżeż przy takich spowiedziach maleje świadomość osobistej odpowiedzialności! A w miarę jak rośnie lub maleje odpowiedzialność, wzrasta lub zanika obowiązkowość.

Otóż jak wszystkie a wszystkie przymioty, wady i zalety, pojęcia i metody czynów, słowem, jak wszystko, co ludzkie, podobnież i per-

sonalizm ma dwie strony życia; może się przejawiać w życiu prywatnym i w publicznym. Polityk czy politykant, działacz czy szalbierz społeczny, może postępować personalnie i kolektywnie w bardzo licznych wypadkach. Etyka katolicka publicznego życia — zatem zarazem metoda działania cywilizacji łacińskiej — jest w tej materii określona dokładnie, z całą ścisłością:

^J.

„Połączenie pojęcia godności ludzkiej z miłością bliźniego, czyli indywidualizmu z solidaryzmem rozstrzyga o wartości społecznej chrześcijaństwa" — określa rzecz Halban. Przeciwno oddawaniu społeczeństwa pod nadzór państwa, przeciw temu, by jednostkę poświęcać jakimkolwiek programom społecznym czy państwowym, protestował już dawno Janet. Schuster przypomina, jako państwo ma swe granice przyrodzone i nieusuwalne w prawach indywiduum, których znosić nie można. Albowiem Jednostka ludzka istniała w pierw, 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 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". Innymi słowy, jak czytamy w podręczniku etyki X. Szymeczki: „Obywatele nie są własnością państwa, lecz łączą się w państwo, by sobie ułatwić życie".

Przytoczona tu garść spostrzeżeń starczy, by wskazać, jako różnicowanie cywilizacji nie jest tylko jakąś lamigłówką teoretyczną, ale posiada bardzo a bardzo wielkie znaczenie praktyczne. Wszystkie współczesne wątpliwości co do stosunku państwa do narodu, które zżerają siłę twórczą narodów i zagważdżają na kontynencie Europy możliwości kulturalne, które legły paraliżem na wszelkiej przedsiębiorczości ku rozwojowi dalszemu cywilizacji łacińskiej — powstały

nie skądinąd, jak z obecnej mieszanki cywilizacyjnej w Europie (a co w Polsce, niestety, występuje w najostrzejszej formie).

Pospolity dziś w Europie typ człowieka, cywilizowanego trochę z łacińska, trochę z żydowska, w Niemczech z bizantyjska, w Polsce nadto trochę po turańsku, jest w gruncie rzeczy acywilizacyjny. Nie bardzo sobie radzi ze swym człowieczeństwem; jak zwierzątko myśli tylko o rui i o żerze, a wszystko inne nakręca stosownie do tych dwóch jedynych swych potrzeb. Co jemu po wszystkich rozważaniach! Wszelkie *abstracta* ani go ziębią ni parzą — jednak w sprawie personalizmu czy kolektywizmu musi się decydować. A czy widział kto kiedy choćby jednego takiego bastarda cywilizacyjnego, który byłby przeciwny gromadności, kolektywizmowi? Wszystka ich rzesza przy Marksie, po cichu (do czasu) przy Leninie. Personalizm — czują to dobrze — to dla nich trucizna. Toteż zawsze są zgodni w tym, iż radzilby utracić Kościół, najwyższego piastuna i protektora personalizmu.

Nienawiść personalizmu wiedzie do miłości mechanizmu w życiu publicznym.

Niestety, ogół naszej inteligencji za mało posiada orientacji w tym zagadnieniu, dziwnie pomijany. Nie wchodzę tu w żadne roztrząsania filozoficzno-przyrodnicze, lecz ustawiam sprawę na płaszczyźnie historycznej, a zgodzimy się uważać za organiczne to, co powstaje i rozwija się historyczno-ewolucyjnie; za mechanizm zaś wszystko to, co jest genezy sztucznej. Podział taki pokrywa się najzupełniej z aposterioryzmem i aprioryzmem. To pewna, że aprioryzm wydawać może tylko mechanizmy

Takim to największym mechanikiem był Konfucjusz. Triumfował z podniesienia moralności płciowej, gdy skutkiem odpowiedniego nakazu mężczyźni chodzą inną stroną ulicy, a kobiety inną. Mawiał: „Gdybym posiadał władzę królewską, nie potrzebowałbym więcej, jak jednego pokolenia, żeby zapanowała wszędzie cnota”. Objężdżał więc dwory współczesnych chińskich monarchów dzielnicowych, a Menucjusz robił później to samo — szukając „ingerencji” po swojej myśli. Nawet muzyka zależała od władzy; tym bardziej kalendarz, pismo i ceremonie stosownie do obranego przez jakąś dynastię „systemu ka-

lendarzowego". Były do wyboru trzy systemy „instytucji”: czarne, białe, czerwone, zwane tak od przepisanej maści zwierzęcia ofiarnego wielkiej ofiary, składanej niebu przez cesarza. Od trafności doboru mogły zależeć ważne sprawy państwowe i to wmawiano w ogół! Formalistyka nade wszystko, bo państwo uważali za mechanizm, który da się rozmaicie nakręcać, ale nakręcany być musi. Nie widziano innego wyjścia, nie znano innych metod.

Nie tylko Konfucjusz i nie tylko w Chinach poszukiwał monarchy, któryby posłuchał filozofa. Ta metoda w stosunku do spraw publicznych trwa już półtrzecia tysiąca lat. Cóż innego robił np. Hoene-Wroński, pukając wciąż do monarchów od Paryża do Petersburga?

W Chinach nauczono się wcześniej, jak to właściwie należy robić: Sławny komentarz do księgi Konfucjusza „Wiosna i jesień”, ułożony przez Tong-Czong-Szu (175-105 przed Chr.) zawierał trochę krytyki przeciwko rządicielom, był tam nawet osobny rozdział o biedzie i rozrzutności (coś jakby o „ściskaniu pasa”, o „surowym życiu” itp.). Skazano autora na śmierć, a gdy go jednak ułaskawiono, nigdy już nie występował z twierdzeniem, jakoby w postępowaniu rządu należało coś zmienić. Tematy u góry niepożądane znikły w ogóle z piśmienictwa chińskiego. W metodzie rządów mechanicznych taki brak narzekań stanowi dowód, jako nie ma widocznie powodów do narzekań i rzecz ubita. Sprawę przykręcono gruntownie na długi szereg pokoleń.

„Mechanika” ta nie jest nieznaną Europie!

Państwo może tedy być organizmem lub mechanizmem. Państwo zaś musi stawać się mechanizmem, jeżeli wychyla się ze wspólnoty cywilizacyjnej ze społeczeństwem (narodem). Ciężka to klęska dla powszechności, gdy nastanie taki rozłam pomiędzy narodem a państwem. Pomieszczenie organizmu a mechanizmu następuje natenczas często i we wszystkich działach życia zbiorowego, a następstwa tego są absurdalne, a wielce tragiczne. Organizm a mechanizm wymagają innych metod i odmienne są ich warunki powodzenia. Na dobitkę inna jest etyka organizmu (rozległa, wszechstronna), a mechanizmu (ciasna, ułamkowa). Toteż mieszanina posiada własności trujące. Zatruiwa i naród i państwo.

Ponieważ moralność rozwija się przez obowiązkowość dobrowolnie uznaną, ten samym tedy wykwita moralność ze społeczeństwa a nie z państwa, które nie dopomoże etyce swymi sankcjami. Jeśli państwo ma być gdzieś mechanizmem, dążyć będzie do wszelkich uproszczeń problemów życia publicznego, gdy tymczasem organizujemy, im bardziej rozwinięte, tym mocniej się komplikują. Prawdziwie powiedział Doboszyński: „nie doktrynerskie uproszczenie, ale bogactwo form życiowych — to stała dewiza w ustroju narodowym”. A zatem etyka się także komplikuje, a mechanizm tego właśnie nie znosi. Nie znosi również nigdy żadnych wątpliwości czym to też nakręcany być musi ślepyim posłuszeństwem i to jest jedyna w nim cnota, starcząca zazwyczaj za całą moralność. Ma mechanizm swoje racje i to niezaprzeczone, ale są one całkiem inne, niż u organizmów, a wnoszenie metody mechanistycznej w organizm musi się skończyć zatruciem organizmu, a zepsuciem mechanizmu. Nie trzeba mieszać!

Wszystkie zaś rewolucje, od Albigensów poprzez „wielką” francuską aż do bolszewickiej (w Rosji czy w Hiszpanii) myślały apriorystycznie i działały mechanicznie. Przewrót z góry przemyślany obmyśla mechanizmy, którymi chce się posługiwać.

Mechanizm nie wytworzy moralności, oświaty ni dobrobytu, a jeżeli gdzie państwo jest mechanizmem i mechanizm państwowy otoczy te składniki życia zbiorowego, te trzy jego siły 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, modne obecnie państwo totalne musi być tym bardziej mechanizmem. „Wówczas też coraz częściej zachodzą sytuacje, w toku których naruszanie istniejącego porządku prawnego i utartych norm obyczajowości staje się nakazem sumienia” — w czym wszyscy ludzie normalni i myślący zgodzą się z prof. Krzyżanowskim.

Takimi drogami idzie się od personalizmu do organizmu, a od gromadności do mechanizmu; ale jesteśmy dopiero w połowie drogi.

Ponieważ gromadność nie potrafi utrzymać ładu, choćby tylko ładu życia powszedniego, inaczej jak mechanicznie, musi zmierzać do

uproszczeń we wszystkim, do pewnego rodzaju skrótów w życiu zbiorowym. Toteż występuje zaciekle przeciw temu, co najbardziej to życie różniczkuje, najwięcej wprowadza odmienności, najwięcej wytwarza różnorodności — a przez to najwięcej wymaga inteligencji, by się w tym nie zgubić — przeciw odrębności prawa prywatnego a publicznego. Jest to zawilość przekraczająca siły umysłowe „mechaników”.

Dualizm prawny stanowi cechę cywilizacji łacińskiej, stanowi dla nas dogmat cywilizacyjny. Monizm prawny (trzeba wprowadzić ten termin techniczny) tworzy kontrast i tej cywilizacji i zarazem etyki katolickiej. Jest nieprzyjacielem tedy Kościoła i narodów przez Kościół „wychowanych”. Jeżeli nie mamy zginąć, musimy dbać o zachowanie dualizmu prawnego.

Monizm prawny stanowi wynalazek cywilizacji turańskiej, jest to — rzecby można — dżingischańska filozofia prawa.

W cywilizacji turańskiej władca był i jest właścicielem całego państwa, wszystkich i wszystkiego, a cała ludność znajduje się u niego w niewoli. Może on, o ile jego łaska, dopuścić innych do jakiejś formy własności i do wolności osobistej, lecz jedno i drugie zawsze tylko do odwołania. To właśnie stanowi cechę tej cywilizacji. W takim systemie zachodzi amplifikacja prawa prywatnego *ad infinitum* na rzecz władcy i wyłączność prawa prywatnego tak dalece, iż prawo państwowe z prywatnego się wywodzi i na prywatnym się opiera, słowem, następuje wchłonięcie prawa publicznego przez prywatne. Ale podmiotem tego prawa, w zasadzie jedynym jest władca, wszyscy zaś inni stanowią tylko przedmioty. W niektórych państwach turańskich istnieje szczeblowatość właścicieli. Władca udziela prawa własności wielmożom, ci znów od siebie mniejszym wielmożom — ale to wszystko do odwołania, które może nastąpić każdej chwili. Jakoż odebranie praw temu lub owemu wielmoży jest czymś pospolitym, taki traci prawo własności i staje się niewolnikiem władcy w jednej chwili.

Trafia się zestawienie podobnych szczeblowatości z łacińskim systemem feudalnym. Mylne to mniemanie. W europejskim dawnym

feudalizmie nie szczeblowatość sama stanowiła cechę zasadniczą, której obecność byłaby już dowodem feudalności; lecz cechę taką stanowi wzajemność. Jeżeli gdzie istniał kiedykolwiek „kontrakt społeczny”, toć chyba w zachodnim feudalizmie. Obie strony kontraktujące, senior i wasal, przyjmowali wzajemne względem siebie prawa i obowiązki; gdy tymczasem ta szczeblowatość turańska składa się z samych tylko praw władcy i z samych wyłącznie obowiązków wielmoży. Nie każda szczeblowatość jest feudalizmem.

Wielce zajmująca jest obserwacja, jak się ta państwowość turańska przyjmowała w moskiewszczyźnie, na terenach dawnej „wszystkiej ziemi rostowskiej” i późniejszego „Zalesia”. Posłużyła tu między innymi instytucja „zakupów”, tj. najmitów pobierających w rolnictwie i w handlu wynagrodzenie z góry za swą pracę na cudzy rachunek, także na rachunek obcego księcia. Dotychczas w Chinach, w Korei i we wschodniej Syberii płaci się najmitę z góry za całą robotę. O takie „zakładniczestwa” powstawały najczęściej antagonizmy pomiędzy Moskwą a Wielkim Nowogrodem; przez półtrzecia wieku wstawiało się tę kwestię we wszystkie układy. Iwan Kaleta wprowadził „zakładniczestwo” pomiędzy osoby stanu książęcego i wszczął obroty handlowe prawami książęcymi, udzielając pożyczek na ich zastaw w sąsiednich księstwach. Prawem prywatnym, nabywanym wobec obcych poddanych, przygotowywał zabory moskiewskie. Książę był uprzywilejowanym właścicielem ziemskim, właścicielem w swym własnym księstwie, a zwierzchnictwo nad potomkami dawnych drużynników utrzymywał nadawaniem używalności „seł” książęcych. Z turańskiej również cywilizacji zaczerpnięto zasadę „kormlenia”, tj. nadanie urzędnikowi książęcemu prawa, by go żywił sam urząd bezpośrednio. Wszystko to, tudzież inne jeszcze właściwości, z których wyrosło moskiewskie „samowłastie”, dokonywało się na zasadach prawa prywatnego. Wymownego świadectwa dostarczają wszystkie trzy redakcje „Prawdy Ruskiej”; w pierwszej nie ma w ogóle mowy o księciu, w drugiej jest on uprzywilejowany pośród sąsiadów, a wyrządzone jego gospodarstwom szkody podlegają karom wyższym, i tej cechy właściciela opartego na prawie prywatnym nie

traci w redakcji trzeciej. Rozwój prawa prywatnego dokonywał się ciągle i sięgnął już daleko, kiedy publicznego jeszcze nie było na Zalesiu. Budowa państwa Iwana III (1462-1503) odbywała się wybitnie i dobitnie li tylko na prawie prywatnym, wyolbrzymionym do użytku władzy.

Turańska cywilizacja zmierza do tego, by każdego mieszkańca kraju uważać za zawisłego osobiście od władcy. Prawo prywatne władcy wobec ludności staje się prawem publicznym, lecz nie jest ono czymś odrębnym od prywatnego, zasadniczo różnym, lecz tylko rozbudową prywatnego dla interesów władcy. Jest to turański monizm prawny.

Obecnie, za dni naszych, powstaje w Europie monizm prawniczy nowy, metodą zupełnie odwrotną, niż w turańszczyźnie. Kontynent europejski zmierza do zniszczenia prawa prywatnego przez publiczne, mianowicie przez prawo państwowe, bezetyczne, a w imię omnipotencji państwa. Apriorycznie określa się, jaką ma być państwowość i gnębi się personalizm w imię gromadności, byle zmusić do poddania się koncepcjom powziętym z góry, koncepcjom sztucznym, którym życia udziela sama tylko przemoc.

Słusznie zwrócił uwagę prof. Krzyżanowski, jako za dni naszych „zaciera się różnica między prawem prywatnym a publicznym, między podatkiem a dobrowolną składką czy ofiarą”. Niestety, można już powiadać to samo także o innych dziedzinach prawa i życia, o dziedzinach coraz liczniejszych. Jeśli się nie ockniemy na czas z tego ujmowania sprawy publicznej doprawdy „do góry nogami”, wpadniemy w monizm prawniczy, polegający na wyłączności prawa publicznego. A rozstrzygać o tym, co jest prawne, będzie pięść.

Dziś obrońcom cywilizacji łacińskiej wypada bronić nie publicznego już prawa, ale prywatnego, żeby nie zostało pożarte przez wypaczone prawo państwowe. Gdy bowiem omnipotencja państwa obejmie władzę nad wszelkimi sprawami dotychczasowego prawa prywatnego, pozyszcze zarazem moc 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 też konsekwentnie prawo dowolnego dysponowania wszystkim i wszystkimi. Wychodzi więc w końcu najzupełniej na turańszczyznę, choć się zaczęło z przeciwnej strony; całe państwo i cała ludność będą jakby prywatną własnością głowy państwa.

Czy tędy droga do postępu w cywilizacji łacińskiej? Czy tym szlakiem idzie się do postępu moralności, oświaty, dobrobytu? Etyka cywilizacji łacińskiej, tj. etyka katolicka nie leży bynajmniej na linii równoległej z omrnpocją państwa, nie może przeto pogodzić się z żadną z konsekwencji takiej państwowości; ani z etatyzmem, ani z biurokratyzmem, ni z *elephantiasis* ustawodawczą, ni też z *ex lex* podczas pokoju. Etyka naszej cywilizacji zmierza i zmierzać musi ku samorządowi, ażeby państwo było oparte na społeczeństwie, by mu nigdy nie zbrakło sił ożywczych, które tylko ze społeczeństwa czerpać może. A znamiennym, lecz bynajmniej nie przygodnym łączeniem się przejawów sił życia zbiorowego, tej samej zupełnie drogi, co etyka, trzyma się sprawa oświaty i dobrobytu... ogółu.

Wszelki krok, któryby odsuwał państwo od onnipotencji, będzie zarazem krokiem postępu dla etyki, oświaty i dobrobytu.

Twierdzenie to tyczy się bądź co bądź tylko cywilizacji łacińskiej. Nie zamierzam debatować nad tym, czy w innych cywilizacjach rozwijają się należycie te trzy siły, lecz pragnę tylko jasno postawić sprawę przynależności cywilizacyjnej. Do jakiej cywilizacji zalicza się Polak, w jakiej ma się wyrabiać państwo polskie, jaką cywilizację mamy uprawiać w szkolnictwie publicznym itp. A może to wszystko ma być acywilizacyjne? Można i tak, jeżeli się samemu jest acywilizacyjnym. Trzeba się atoli zastanowić nad tym, jako acywilizacyjność łączy się z bezetycznością, a na takie rezultaty czy kto przystanie?

W imię więc kultury polskiej, stanowiącej historyczną część łacińskiej cywilizacji, musimy przeciw się mechanizowaniu życia publicznego, stawać w obronie żywego organizmu, a do tego wszystkiego fundamentalnym warunkiem jest pielęgnowanie personalizmu. To czyniąc, stajemy tym samym w opozycji przeciw stosowaniu

w życiu zbiorowym metody apriorycznej, a przysparzamy powodzenia metodzie aposteriorycznej.

Przeprowadzony tu rodowód monizmu prawniczego mieści w sobie ostrzeżenie; oby tkwiła też w nim zachęta do łacińskiego ujmowania myśli i czynu.

Dziela tu cytowane (w porządku chronologicznym)

- Paul Janet: *Philosophie du bonheur*, Paris 1863;
 Confucius et Menucius: *Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine Traduit du chinois par M. G Pauthiers*, Paris 1890;
 Kung-fu-tse: *Gespräche (Lunyu). Aus dem chinesischen verdeutscht und erlautert von Richard Wilhelm*, Jena 1910;
 Stanisław Przybyłowski: *Szlakiem duszy polskiej*, Poznań 1917;
 Felks Koneczny: *Dzieje Rosji*, tom I, Warszawa 1917, tom U, Wilno 1929;
 Richard Mueller-Freienfels: *Philosophie der Individualitaet. Zweite durchgesehene Auflage*, Leipzig 1923;
 Felix Adler: *Ethische Lebensphilosophie, dargestellt in ihren Hauptlinien. Autorisierte Uebersetzung aus dem Englischen von O. Ewald undl. Matuschka*, Muenchen 1926;
 Louis de la Valee Poussin: *La morale bouddique*, Paris 1927;
 Eduard Spranger: *Lebensformem. Geistwissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persoenlichkeit. Sechste Auflage*, Halle 1927;
 Irena Gałęzowska: *Na rozdrożu socjalizmu*, Łódź 1928;
 Camille Hemon: *Essai sur la philosophie des moeurs*, Paris 1929;
 Joh. B. Schuster SJ: *Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moralphilosophische Studie*, Innsbruck 1929;
 Adam Doboszyński: *Gospodarka narodowa*, Warszawa 1931;
 Ks. Prymas August kardynał Hlond: *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Płock 1932;
 Kang-Woo: *Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou, interprétées par Tong Tchong-Chou d'après les principes de l'école de Kong-Yang*, Paris 1932;
 Bogumił Jasinowski: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu a Zachodu*, Wilno 1933;
 Adam Krzyżanowski: *Moralność współczesna*, Kraków 1935;
 Jakub Maritain: *O nową cywilizacją chrześcijańską*, Lublin 1935;
 Peillaube: *Caractère et personnalité*, Paris 1935.

Jerzy Robert Nowak

Co to jest antysemityzm*

- * Artykuł stanowi treść hasła przygotowanego do:
Wielka Ilustrowana Encyklopedia Powszechna Wydawnictwa „Gutenberg-Print” tom XXIII/I (suplement współczesny), Warszawa 1997. Dziękujemy Autorowi za zgodę na publikację artykułu.

Terminem ANTYSEMITYZM (gr. *anti* przeciw, *Semici* nazwa grupy etnicznej, w skład której wchodzi m.in. Żydzi), obejmuje się przejawy uprzedzeń, wrogości lub nienawiści do ludzi narodowości lub pochodzenia żydowskiego. Antysemityzm jest formą rasizmu i szowinizmu. Sam termin został wprowadzony w 1879 przez Wilhelma Marra i jest bardzo nieprecyzyjny. Odnosi się do wrogości wobec Żydów, która nie jest równoznaczną ze stosunkiem do przeważającej części Semitów, a zwłaszcza narodów arabskich. Dlatego należałoby używać raczej zwrotu „antyżydowskość” lub „antyjudaizm” (w przypadku niechęci do religii wyznawanej przez Żydów), podczas gdy zwrot antysemityzm powinien być stosowany wyłącznie w odniesieniu do przejawów antyżydowskich uprzedzeń rasowych. Pojęcie antysemityzmu, tak skompromitowane w czasach eksterminacji Żydów przez nazistów bardzo często jest nadużywane w przypadkach nie mających nic wspólnego z uprzedzeniami na tle rasowym. Częstość nadużywania się go do charakteryzowania każdej osoby krytykującej za cokolwiek Żydów, czy mającej z nimi jakieś konflikty. Pojęcie antysemityzm częstość używa się np. w odniesieniu do konfliktów na tle gospodarczym, krytyki państwa Izrael czy lobby izraelskiego w Waszyng-

tonie, starć partyjnych frakcji politycznych (np. Puławian i Natoliń-czyków w Polsce od 1956 r., przedrzeźniania żydowskiej wymowy (tzw. żydlaczenia), krytycznej oceny różnych polityków, biznesmenów lub twórców pochodzenia żydowskiego etc. Oskarżenia o antysemityzm często bywają używane jako poręczna broń uderzająca każdego inaczej myślącego w sprawach politycznych, zmuszając go do tłumaczeń się, dostarczania „dowodów niewinności”. Żydowski historyk Samuel Hirszhorn uznał, że: „Antysemityzm w życiu kulturalnym przejawia się także w założeniu całego szeregu instytucji oświatowych i społecznych, noszących tytuł „chrześcijańskich” lub „katolickich”.

Znany brytyjski historyk Norman Davies pisał w 1987 roku na temat skrajnych nadużyć pojęcia antysemityzm przez różnych autorów: „Słowo „antysemityzm” wydaje się być nieskończenie elastycznym, będąc stosowane w odniesieniu do wszystkiego od obrony ludobójstwa do niechęci do bagielek. W dzisiejszych czasach w Ameryce jest ono szeroko używane dla potępienia każdego krytycyzmu wobec Żydów czy państwa żydowskiego, Izraela, niezależnie od wartości takiego krytycyzmu. Poza tym, podobnie jak we wszystkich dialektycznych kopiach tego typu zwrotów, takich jak np. „antysowietyzm”, może być on łatwo użyty dla skompromitowania wszystkich wyrażań odmiennej opinii (...). Co najgorsze zaś, gdy pojęcie to stosowane jest do złożonych stosunków międzynarodowych czy międzykomunalnych, to od razu na początku przyjmuje się, że główne źródło jakiegokolwiek konfliktu, w który zamieszani są Żydzi, musi pochodzić od tych, którzy sprzeciwiają się Żydom (...). W zastosowaniu do historii Polaków i Żydów oznacza to, że Polacy są piętnowani za wszystkie nieszczęścia (...).”

Nadużywanie oskarżeń o antysemityzm sprawiło, że zarzut ten kierowano przeciw ogromnej plejadzie wybitnych twórców, polityków, etc. tylko dlatego, że kiedyś w ten czy inny sposób krytycznie wypowiedzieli się o działaniach jakichś Żydów czy o jakichś cechach żydowskich. Nierzadko były to zarzuty kierowane bez żadnego uza-

¹ S. Hirszhorn. *Dzieje Żydów w Polsce*, Warszawa 1921.

sadnienia. Wśród oskarżanych o antysemityzm były m.in. takie postacie jak Cyncero, Seneka, Tacyt, Horacy, Juwenalis, Erazm z Rotterdamu, Szekspir (za „Kupca weneckiego”), Giordano Bruno, Wolter, Diderot, Holbach, Hegel, Fichte, Schopenhauer, Napoleon I, Dickens, Puszkina, Wagner, Dostojewski, Gogol, Proudhon, Herder, Liszt, Degas, Renoir, Fourier, Marks (jako typ Żyda — „antysemity”), Wells, Hemingway, Edison, Dreiser, Chesterton, Bułhakow, Sołżenicyn, T.S.Eliot, De Gaulle, Gide, największa żydowska intelektualistka XX wieku Hannah Arendt za książkę „Eichmann w Jerusalemie”. W odniesieniu do postaci z Polski zarzuty antysemityzmu kierowano m.in. wobec S.Konarskiego, Staszica, Niemcewicza, Krasińskiego, Mickiewicza, Kraszewskiego, Prusa, Świętochowskiego, Reymonta, Dmowskiego, Piłsudskiego, Paderewskiego, Sikorskiego, Londa, Słonimskiego (jako Żyda — „antysemity” za uwagi o „nadwrażliwości” Żydów), Tuwima (jako Żyda — „antysemity” za wiersze wyszydzające żydowskich bankierów), Grota-Roweckiego, Bora-Komorowskiego, Andersa, Wyszyńskiego, Głęmpa, a nawet Jana Pawła II.

Częstokroć błędnie wiąże się początki antysemityzmu z powstaniem chrześcijaństwa, pomijając długą historię antyżydowskości w czasach starożytnych na długo przed narodzeniem Chrystusa. Najstarszym zachowanym do dziś tekstem antyżydowskim jest tzw. *Stella Merneptaha*, faraona egipskiego, który rozpoczął panowanie około 1225 r. przed Chr. *Stella Merneptaha* zawierała napis upamiętniający zwycięstwo nad Żydami wraz z triumfalnym zapewnieniem o całkowitym unicestwieniu Izraela, który „nie ma już więcej nasienia”. Już w państwach pogańskich okresu starożytnego niejednokrotnie dochodziło do pogromów Żydów (m.in. pogrom Żydów w Jerozolimie w wieku przed Chr. dokonany przez jednego z wodzów Antiocha Wielkiego, dokonanego przez Greków pogromu Aleksandrii za rządów cesarza Kaliguli (38 r. n.e. i pogromu Żydów przez Greków w żydowskiej dzielnicy Cezarei w 66 r. n.e.)

Jakie były przyczyny antyżudaizmu

Psychologiczno-społeczne przyczyny narastania nastrojów antyżydowskich w różnych krajach świata starożytnego wynikały głównie z opartych na religijnych uzasadnieniach dążeniach Żydów do izolowania się od otaczających ich narodów. Wyznawana przez Żydów idea ich narodu jako wybranego przez Boga integrowała ich narodowo w okresach obcych podbojów i rozproszenia po świecie, ale równocześnie sprzyjała nasilaniu skrajnego separatyzmu w stosunku do innych narodów. Konflikty wywoływał żydowski monoteizm i zdecydowane odrzucanie pogańskich bóstw, w krajach w których się osiedlali. Niechęć innych narodów budziły również bardzo rygorystyczne przepisy i tabu, zwłaszcza prawa dotyczące diety i czystości: „obrzezanie”, nie jedzenie świniny, święcenie sabatu. Szczególną niechęć budziła żydowska skłonność do traktowania nie-Żydów jako rytualnie nieczystych i zakaz zawierania z nimi małżeństw. W świecie grecko-rzymskim z powszechną wrogością spotykał się również zabieg obrzezania, traktowany jako coś barbarzyńskiego. Żydów bardzo często oskarżano o ksenofobię — łączenie wiary w to, że są narodem wybranym z pogardą dla innych narodów jako gorszych. Już w III wieku przed Chrystusem w historii grekojęzycznego kapłana egipskiego Menethona pojawił się atak przeciw Żydom jako „mizantropom”, izolującym się od reszty świata. Menethon twierdził, jakoby już Mojżesz rozkazał, aby Żydzi „nie wchodzili z nikim w związki” poza członkami własnej konfederacji”. W 133 roku przed Chr. doradcy seleucydzkiego władcy Antiocha Sidetesu sugerowali mu, aby zniszczył Jerozolimę i unicestwił naród żydowski, jako jedyny lud na ziemi, odmawiający zbliżenia z resztą ludzkości.

Ważnym źródłem konfliktów były ciągle wojny prowadzone przez Żydów z innymi narodami. Żydzi należeli niewątpliwie do najbardziej wojowniczych narodów świata starożytnego. Bezwzględni wobec narodów podbijanych przez siebie (np. Kananejczyków), stawiali niezwykle zaciekle opór licznym kolejnym najeźdźcom na ich ziemi. Siła ich wiary i poczucie narodowej odrębności czyniły z Żydów naród powstańców, kilkakrotnie rzucający się z samobójczą odwagą

przeciw przeważającym siłom imperium rzymskiego — najpotężniejszego państwa owych czasów. Wynikłe ze skutków przegranych powstań rozproszenie Żydów (diaspora), stało się źródłem dodatkowych częstych konfliktów na tle narodowym, religijnym czy gospodarczym (zwłaszcza z Grekami). Winę za konflikty częstokroć ponosili sfanatyzowani Żydzi, którzy dokonywali krwawych rozpraw z przeciwnikami z innych nacji. Około 115 r. n.e. doszło na przykład do masakry Greków na Cyrenajce i Cyprze przez Żydów. Zarówno Edward Gibbon² jak i najwybitniejszy żydowski historyk Hersz Graetz³ zgodnie twierdzą, że ofiarą rzezi na Cyprze padło 240 000 Greków. Po stłumieniu powstania Judejczyków w odpowiedzi na rzeź cypryjską wydano prawo zakazujące Żydom po wieczne czasy wstępu na Cypr, nawet gdyby dotarli tam jako rozbitkowie.

Całkowicie sprzeczne z prawdą są twierdzenia przypisujące chrześcijaństwu rasowe uprzedzenia wobec Żydów, a niekiedy nawet głoszące, że to chrześcijaństwo dało inspirację do hitlerowskiej eksterminacji Żydów. Chrześcijaństwo było całkowicie przeciwne rasizmowi już od samego zarania, gdy pierwsi apostołowie zaczęli głosić słowo Boże wszystkim ludom. I opowiadali się przeciw jakimkolwiek konfliktom czy dyskryminacjom narodowym, wieszcząc wizję powszechnego braterstwa wierzących, wizję świata, w którym „nie masz Greczyzna ani Żyda”. Trudno było mówić o antyżydowskim rasizmie chrześcijan w sytuacji, gdy przeważająca część pierwszych wyznawców chrześcijaństwa była Żydami. Znamienne, że wiele stuleci później Żydem z pochodzenia był Lorenz, pierwszy po Ignacym Loyoli generał zakonu jezuitów, przez paręset lat stanowiącego walczącą awangardę Kościoła katolickiego. Żydzi-neofici zajmowali wcale poczesne miejsce nawet wśród inkwizytorów, prowadzących skrajnymi metodami walkę o „czystość wiary”. Żydem-neofitą był najbardziej znany wielki inkwizytor Torquemada i jego następca Diego.

Nie brakowało jednak faktycznych konfliktów między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu, ale rodziły się one nie z żadnych

² E. Gibbon, *Zmierzch cesarstwa rzymskiego*, Warszawa 1975, t. 2, s.380.

³ H. Graetz, *Historja Żydów*, Warszawa 1929, t. IV, s.68.

względów rasowych, lecz z obaw przed siłą nowej religii. I znalazły wyraz już w prześladowaniu pierwszych apostołów. Wśród chrześcijan utrwaliło się nawet przekonanie o konsekwentnym poparciu Żydów dla prześladowań chrześcijan przez cesarzy rzymskich. Historycy wspominają o poparciu Żydów dla pierwszych wielkich prześladowań chrześcijan za Nerona. Wyrazem niechęci Żydów — wyznawców judaizmu do chrześcijaństwa była powstała u nich zrytualizowana w formie „Modlitwa przeciw heretykom”, która będąc częścią codziennych nabożeństw pod koniec I wieku po narodzeniu Chrystusa nabrała antychrześcijańskiego charakteru jako tzw. „Dwunaste błogosławieństwo”.

W II i III w. n.e. doszło do nasilenia sporów chrześcijańsko-żydowskich. Chrześcijanie boleśnie odczuwali obojętność Żydów na krwawe prześladowania, jakie ich spotykały przez stulecia aż do edyktu mediolańskiego w 313 r., a czasem nawet czynne wspieranie tych prześladowali. W owym czasie judaizmu nie spotykały żadne prześladowania, przeciwnie był religią legalnie uznawaną w ramach pogańskiego Imperium Rzymskiego. Z kolei po uczynieniu z chrześcijaństwa oficjalnej religii Imperium Rzymskiego, Żydzi byli często traktowani jako naród, który odrzucił Chrystusa, a nawet doprowadził do jego ukrzyżowania. W świadomości przeciętnych chrześcijan na całe stulecia zapanowała wizja Żydów jako narodu Judasza, czy faryzeuszy popierających skazanie Jezusa, która przesłoniła wizję Żydów jako narodu Jezusa. Dopiero kolejne wystąpienia papieży i Kościoła, począwszy od lat sześćdziesiątych XX wieku przyniosły pełne sprostowanie tych tak krzywdzących wyobrażeń.

Bardzo duża część konfliktów między Żydami a chrześcijanami w przeszłości wynikała z napięć na tle gospodarczo-finansowym. Głównie wynikały one z wyspecjalizowania się Żydów w pożyczaniu na procent w sytuacji, gdy prawo kanoniczne zabraniało chrześcijanom pożyczania na procent, bez względu na jego wielkość (od 1179 r., chrześcijanie trudniący się lichwą byli ekskomunikowani). Niejednokrotnie dochodziło do konfliktów na skutek zawyżania procentów przez Żydów monopolizujących lichwę w swoich rękach.

Innym ważnym źródłem niechęci chrześcijan, w tym dużej części duchowieństwa chrześcijańskiego do Żydów była rola odgrywana przez nich w handlu niewolnikami chrześcijańskimi. Według żydowskiego historyka Hilarego Nussbauma⁴: „Pośrednikami zaś tego oburzającego, w swoim czasie wszakże naturą warunków społecznych usprawiedliwionego, handlu (niewolnikami) byli Żydzi mający rozległe stosunki”. W tej sprawie bardzo ostro krytykował Żydów nawet ich zdecydowany obrońca przed prześladowaniami papież Grzegorz I Wielki. Nabywanie przez Żydów niewolników chrześcijańskich lub ich trzymanie u siebie uważał on za jedyne przestępstwo Żydów, które należy z całą siłą zwalczać. Według żydowskiego historyka Hersza Graetza niewolnicy, którymi handlowali Żydzi, byli przeważnie pochodzenia słowiańskiego. Wywożono ich na zachód Europy, zwłaszcza do Hiszpanii. Żydzi z tego powodu ściągnęli na siebie „niechęć duchowieństwa i gromy biskupa praskiego Wojciecha”⁵.

Źródłem wystąpień przeciw Żydom niejednokrotnie stawały się przypadki ujawniania przez Żydów — apostatów chrześcijanom różnych skrajnie wrogich Jezusowi i Marii zapisów w Talmudzie. We Francji pierwszej połowy XIII wieku doszło na przykład do krwawych prześladowań Żydów w Andegawji i Piktawji po wystąpieniu przeciw Żydom byłego talmudysty Dunina z La Rochelle. W Hiszpanii XIV-wiecznej fanatycznym prześladowcą Żydów stał się neofita Abner z Burgos.

Do religijnych lub gospodarczych uzasadnień nienawiści wobec Żydów dochodziły w różnych czasach zarzuty polityczne, głównie poddające w wątpliwość ich lojalność wobec państw chrześcijańskich, w których mieszkali i zarzucające im spiskowanie z wrogami tych krajów. Już w 614 roku w Bizancjum oskarżono Żydów o pomoc Persom, którzy zdobyli Jerozolimę za pomocą Żydów z Palestyny Południowej. Według H.Graetza: „(...) Dziewięćdziesiąt tysięcy chrześcijan zginęło podobno w tern mieście. Za wymysł jednak uważać należy wieść, jakoby Żydzi kupili od Persów jeńców chrześcijań-

⁴ H. Nussbaum, *Historja Żydów*, Warszawa 1889, t. 3, s. 111

⁵ H.Graetz: *Historja Żydów*, Warszawa 1929, t. 5, reprint, s.382

skich i z zimną krwią ich wymordowali. Rzecz to całkiem możliwa, że Żydzi srożyli się bezwzględnie nad świętościami chrześcijańskimi. Czyż nie wydarto im podstępem i przemocą Jerozolimy, odwiecznego Żydów dziedzictwa? Czyż kult kości męczenników nie znieważał w ich oczach grodu świętego tak samo, jak bałwany Epifanesa i Hadrjana? O...)⁶. Z zemsty za współdziałanie Żydów z Persami przeciw chrześcijanom doszło do wielkiej masakry Żydów po odzyskaniu Judei przez Bizancjum w 629 roku. Cesarz Heraklusz wskrzesił zaś edykt Hadrjana i Konstantyna zakazujący Żydom wstępu do Jerozolimy i okolic. Hiszpańscy chrześcijanie winili Żydów za udzielenie wielostronnego poparcia muzułmańskim najeźdźcom na początku VIII wieku n.e. Jak pisał H. Graetz⁷, zwycięzcy Arabowie byli „popierani wszędzie przez Żydów”, Żydzi otworzyli bramy stolicy kraju — Toledo Arabom. Wodzowie muzułmanów powierzali wszędzie Żydom strzeżenie zdobytych miast w Hiszpanii. Żydzi za tak ważne usługi oddane Arabom przy podboju półwyspu, spodziewali się szczególnych względów i wyróżnienia.

W czasie wypraw krzyżowych niejednokrotnie podjętą do ataków na Żydów stawały się opowieści przedstawiające ich jako „zdradliwych pomocników” muzułmanów. Jeszcze w XVI wieku Żydów powszechnie podejrzewano o pomaganie Turkom przy zdobywaniu Malty w czasie wielkiego oblężenia z 1565 roku. Antyżydowskie uprzedzenia czasami mogły się odwoływać do przykładów otwartego występowania części Żydów po stronie wrogów Kościoła katolickiego. Słynna stała się postać zienawidzonego przez Kościół katolicki Juana Miąuesa, czyli Józefa Nassi, najbardziej wpływowego Żyda w XVI stuleciu, zaufanego doradcy dwóch kolejnych sułtanów Sulejmana i Selima II. Za swe porady zyskał Nassi tytuł książęcy, konsekwentnie rozwijając plany antychrześcijańskich działań tureckich. Według Graetza⁸: „(...) Ze zgrzytem zębów widzieli nieprzyjacni Żydom mocarze chrześcijańscy, że ich plany krzyżuje tu i ówdzie ręka

⁶ H.Graetz, *Historja Żydów*, op.cit., t. 1, s.199

⁷ Op.cit., t. 5, s.257

⁸ Op.cit., t.7, s.288

żydowska (...) Józef Nassi (...) zatrul spokój niejednemu władcy i dyplomacie chrześcijańskiemu (...).

Katolików oburzała nieskrywana radość żydowskich środowisk okazywana z powodu reformacji. Cieszono się, gdyż uznano, że reformacja „podzieliła ich wrogów”⁵. Radość nie trwała zbyt długo, ponieważ Luter szybko stał się jednym z najgwałtowniejszych wrogów Żydów. W pamflocie *Von den Juden und ihren Lugen (O Żydach i ich kłamstwach)*, Luter zalecał: „Najpierw powinny zostać podpalone ich synagogi”, następnie radził, by zburzyć i zniszczyć ich domy, a w końcu by ich wypędzić „po wsze czasy”.

Uprzedzenia wobec Żydów niejednokrotnie doprowadzały do ich krwawych prześladowań w różnych krajach Europy. W Niemczech w przededniu pierwszej wyprawy krzyżowej w 1096 r. zamordowano około 1500 Żydów. W 1349 roku, gdy w Niemczech zapanowała epidemia, Żydów oskarżono o zatrucie studzien, zapędzono na cmentarz i tłum spalił około 2 tysięcy Żydów. Do wielkich i krwawych pogromów dochodziło w różnych krańcach Niemiec (od Strasburga i Frankfurtu po Moguncję i Kolonię). H.Graetz pisał: „Nigdzie nie tępieno Żydów z taką systematycznością i pasją, jak w świętym państwie rzymsko-niemieckim”.

W Czechach już w 1096 roku doszło do krwawego pogromu, po którym resztki czeskich Żydów uciekły w panice do Polski. Ocalałych Żydów ograbiono przy tym z całego mienia, zostawiając im ledwo tyle, aby mogli pierwszy głód zaspokoić. Czeski kronikarz Kosmas komentował, że Żydom zabrano więcej złota niż mieszkańcom Troi po upadku ich miasta. W 1389 roku za panowania cesarza Wacława wymordowano w Czechach około 4 tysiące Żydów, znieważono ich zwłoki i obrócono w popiół synagogę. W 1542 roku Żydów w Pradze kolejny raz wypędzono z Czech; tylko dziewięć rodzin otrzymało pozwolenie na dalszy w niej pobyt. W XVIII wieku pod rządami austriackimi obowiązywała zasada, że liczba Żydów w całych Czechach nie może przekraczać 600 rodzin i tylko najstarszym synom wolno

⁵ P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1993, s.257.

było się zenić. W Austrii jeszcze w 1670 roku wygnano Żydów z Wiednia, w którym doszło do krwawego pogromu. W węgierskiej Budzie doszło do rzezi Żydów w 1686 roku. W Prusach Fryderyk II jeszcze w latach 1772-1780 wygnał biedniejszą połowę Żydów ze swego państwa. Carów Rosji od początku cechował pełen nienawiści i wzgardy stosunek do Żydów. Car Iwan Groźny „wslawił się” masowym topieniem Żydów w Dźwinie po zdobyciu Połocka. Wcześniej w 1550 roku, gdy król polski Zygmunt August poprosił go o zgodę na osiedlenie się kilku kupców żydowskich w Moskwie, car odparł gwałtowną ripostą: „Powinieneś się wstydzić bracie nasz pisać na ten temat”. I oskarżył Żydów o to, że wnosili do Rosji „truciznę duchową”. Jeszcze w 1610 r. bojarzy stawiający warunki powołania królewicza Władysława na tron moskiewski pośpiesznie zastrzegali się: „Żydowinom dla handlów do Hosudarstwa Moskiewskiego nie wjeżdżać”. Nawet słynny car — modernizator Rosji Piotr I odmówił prośbie burmistrza amsterdamskiego Mikołaja Witsena, by otworzył granice Rosji dla Żydów. Przebiegle uzasadniał swą odmowę, twierdząc, że odmawia tylko z troski o los nieszczęsnych Żydów. Jego rosyjscy poddani są bowiem tak biegli w handlu i wszelkim szalbierstwie, że biedni Żydzi ponieśliby tylko same straty przenosząc się do Rosji.

Zdaniem średniowiecznego autora Closenera ze Strassburga: „Gotówka Żydów była ową trucizną, która ich zabijała”. W krajach Europy zachodniej władcy częstokroć wykorzystywali przeróżne preteksty dla zagrabienia mienia Żydów. W Anglii w 1210 roku król Jan bez Ziemi narzucił Żydom ogromną daninę na sumę 66 tys. marek. Gdy najbogatszy Żyd Abraham z Bristolu nie chciał wypłacić całej narzuconej mu części — 10 tys. marek, król Jan kazał mu wyrwać po jednym zębem dziennie dotąd, aż nie wpłaci całej sumy. Za króla Edwarda I w 1278 r. w Anglii powieszono trzystu bogatych Żydów pod zarzutem nielegalnego uprawiania lichwy, a ich własność przejęto na rzecz angielskiej korony. W latach 1289-1290 król Edward I dokonał kolejnych konfiskat mienia bogatych Żydów, a w końcu doprowadził do całkowitego wypędzenia Żydów z Anglii. We Francji król Filip IV Piękny w 1306 roku zagrabił cały majątek francuskich Ży-

dów, po czym wypędził ich z kraju. W 1492 roku doszło do wypędzenia Żydów z Hiszpanii, która przed Polską była obszarem największego rozkwitu ich społeczności. W kilku innych krajach europejskich nie doszło wprawdzie do prześladowań Żydów, ale za to dostęp do tych krajów był Żydom całkowicie wzbroniony. W Szwecji tamtejszy rząd, wsparty przez opór kupiectwa przeciw napływowi Żydów bardzo długo blokował wszelkie próby osadnictwa Żydów w tym kraju. Dopiero w 1774 roku udało się osiąść w Sztokholmie pierwszemu Żydowi-pieczęciarzowi i rytownikowi Aronowi Izakowiczowi (Izaksowi). W Danii pobyt Żydom był wzbroniony do połowy XVIII wieku. Nie wpuszczała Żydów do siebie przez całe stulecia należąca do Szwecji Finlandia, która utrzymała przywilej „de non tolerandis Judaeis” przy przejściu pod berło Rosji (1809 r.). Również w Szwajcarii przez kilkaset lat nie wolno było mieszkać Żydom, poza dwoma miasteczkami Eendingen i Lengnau, pierwotnie należącymi do Badenu i później wcielonymi do szwajcarskiego kantonu Aargau. W obu tych miejscowościach, a więc w całej Szwajcarii jeszcze w przededniu Wielkiej Rewolucji Francuskiej było zaledwie 150 rodzin żydowskich¹⁰.

Występujące w różnych krajach Europy kolejne fale prześladowań Żydów stały się źródłem ukształtowanej w początkach państwa Izrael po 1948 roku, głównie z inspiracji premiera Izraela Ben Guriona swoistej cierpiętniczej wizji syjonizmu. Przedstawiała ona całe dotychczasowe dzieje Żydów jako jedną wielką historię prześladowań przez pogan, chrześcijan i muzułmanów. W myśl tej teorii jedynymi okresami dobrymi dla Żydów miały być czas dawnego państwa żydowskiego do jego likwidacji przez Rzymian i współcześnie rozwój państwa Izrael od 1947 roku. Koncepcje te rozwijała swoista żydowska martyrologiczna szkoła historiozoficzna nazywana po angielsku „lachrymose” (Izawa). Zgodnie z tą koncepcją życie Żydów poza własnym państwem w Palestynie jest niemożliwe do zniesienia i skła-

¹⁰ Według żydowskiego historyka Majera Bałabana, *Historja i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce*, Lwów 1925, t. III, s.401.

da się wyłącznie ze skrajnych prześladowań i czasów pogardy. Podważający tę teorię autorzy¹¹ przeczyli twierdzeniom o losie Żydów w całej historii chrześcijańskiej Europy jako jednym wielkim paśmie prześladowań, wskazywali, że były całe stulecia (np. od IX do XII wieku), gdy Żydzi na ogół znajdowali się przeciętnie w lepszej sytuacji materialnej i społecznej od chrześcijan. Poza tym los Żydów w różnych krajach zawsze był lepszy od losów chrześcijańskich chłopów. Jednostronnemu akcentowaniu wyłącznie prześladowań Żydów w Hiszpanii i ich bezwzględne wypędzenia przeciwstawiano całe „złote stulecia” poprzednie, w czasie których Żydzi prosperowali pod rządami niektórych królów chrześcijańskich (kilku Żydów było faworytami królów aragońskich). Za największe zaprzeczenie koncepcji „Izawej” historiografii żydowskiej uważa się całe stulecia schronienia w Polsce jako „żydowskim rajem” (*paradisus Judeorum*). Zarówno niektórzy dawniejsi żydowscy historycy (H.Graetz, H.Nussbaum, M.Balaban) jak i część współczesnych (rabin M.Saperstein, rabin S.Rappaport i in.) sprzeciwiła się uogólnieniom o rzekomej szczególnej wrogości wyższego chrześcijańskiego duchowieństwa i samych papieży wobec Żydów. Wskazuje się, że papieże w przeważnej mierze byli rzecznikami tolerancji wobec Żydów, a pałace biskupów częstokroć były najlepszym schronieniem dla Żydów przed wybuchami fobii ciemnych manipulowanych tłumów.

Począwszy od amerykańskiej wojny o niepodległość (przyznanie równych praw Żydom w konstytucji Stanów Zjednoczonych w 1787 roku) i Wielkiej Rewolucji Francuskiej rozpoczyna się proces równouprawnienia Żydów w różnych krajach świata. Zdobycie praw politycznych ułatwia wykorzystanie przez nich dotąd posiadanych potencjałów gospodarczych i finansowych (fortuna Rotschildów, etc), oraz zdobycie bardzo znaczącej pozycji w świecie mediów. W części krajów europejskich kończą się jakiegokolwiek bariery blokujące kariery polityczne Żydów (np. rządy Disraeliego w Anglii, etc). Odmienne kształtuje się natomiast sytuacja na ogromnych obszarach państwa

¹¹ M. in. rabin Solomon Rappaport: *Jew and Gentile. The Philo-Semitic Aspect*, New York 1980.

carów, gdzie trwająca od dawna dyskryminacja Żydów przechodzi w końcowych dziesięcioleciach XIX wieku w coraz bezwzględniejsze prześladowania (pogromy od 1882, spośród nich dwa szczególnie krwawe w Kisziniowie 1903 i 1905). Ograniczanie stref osiedlenia dla Żydów w Rosji, konsekwentne traktowanie jako obywateli drugiej kategorii, nie dopuszczanie do stanowisk w różnych sferach życia publicznego powoduje jej ogromne zrewolucjonizowanie, a w konsekwencji wyjątkowo wielki udział w bolszewickiej rewolucji 1917 roku i w tworzeniu państwa sowieckiego (Trocki, Zinowiew, Kamieniew, Joffe, Swierdlow, Litwinow, Jagoda, etc). Bardzo znacząca rola Żydów w rewolucji bolszewickiej i w rozwoju państwa sowieckiego wywierała wielki wpływ przyciągający na Żydów w innych krajach, pozyskując coraz więcej z nich do idei światowej rewolucji komunistycznej. Bardzo często ich internacjonalistyczne komunistyczne zaangażowanie zderzało się z aspiracjami narodów tworzących własne państwa narodowe, w których działali, ze względu na rosnące poczucie zagrożeń Związku Sowieckiego dla ich suwerenności. Na tym tle w różnych krajach coraz silniej kształtował się stereotyp żydokomuny, stanowiąc bardzo mocny bodziec antyżydowskości. Część Żydów, a więc narodu, który miał stać się w przyszłości największą ofiarą totalitaryzmu hitlerowskiego, pomagała w umacnianiu innego równie okrutnego — komunistycznego. Jak pisał francuski sowietolog Alain Besancon w 1986 roku na łamach paryskiej „Kultury” (nr 12, s.22) „spektakularny akces części narodu żydowskiego do ruchu komunistycznego miał poważne skutki. Zwiększył jego siłę. O ile w granicach Związku Sowieckiego udział Żydów był drugorzędny, o tyle mógł się wydawać decydujący w rozprzestrzenianiu kominternowskiego komunizmu na cały świat. Zbrodniczy charakter tego ruchu dostarczał nowych i potężnych argumentów antysemityzmowi (...).Oto u wejścia na scenę historii Żydzi skompromitowali się udziałem w przedsięwzięciu destrukcyjnym (...)”.

Nasilające się w latach dwudziestych na tle politycznym i gospodarczym nastroje antyżydowskie zostały w zbrodniczy sposób wykorzystane w ideologii nazistowskiej. Hitler starał się obrócić przeciw

Żydom całe sfrustrowanie mieszkańców Niemiec po klęsce w pierwszej wojnie światowej (zarzuty wbicia Niemcom od wewnątrz „noża w plecy”, ataki na światową „plutokrację” żydowską, etc). Po dojściu do władzy w Niemczech, naziści przeszli do jawnego zastosowania bezwzględного antysemityzmu rasistowskiego (ustawy norymberskie z 1935 r., krwawy pogrom w Noc Kryształową 1938 roku). Po rozpoczęciu drugiej wojny przystąpili do stopniowej realizacji planów eksterminacji Żydów, poczynawszy od budowy gett do wyniszczenia Żydów w obozach śmierci. Eksterminacja wielkiej części Żydów europejskich stała się podstawą do gruntownego rozliczenia w wielu krajach świata z pozostałościami antyżydowskich uprzedzeń rasistowskich i szowinistycznych. Wielką rolę w tym odegrały nastawione na konsekwentny dialog z Żydami działania kolejnych papieży, zwłaszcza w okresie od pontyfikatu Jana XXIII do Jana Pawła II. Umożliwiono realizację wielowiekowych marzeń Żydów poprzez doprowadzenie do stworzenia państwa Izrael.

Antysemityzm w Polsce

Do szczególnie jaskrawych nadużyć zarzutu antysemityzmu dochodzi od wielu lat w odniesieniu do Polski, w której nigdy nie było rasowych uprzedzeń wobec Żydów, a najbardziej skrajne nawet przejawy niechęci do Żydów były motywowane przyczynami politycznymi, lub gospodarczymi i społecznymi, a nie rasowymi.

W powstałej w 1989 r. ocenie przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem arcybiskupa Henryka Muszyńskiego: „(...) antysemityzm spotykany w Polsce nie miał nigdy korzeni rasowych, a wyrastał z podłoża religijnego, gospodarczego i społecznego, i dlatego ja osobiście wolę go nazwać antyjudaizmem, właśnie w odróżnieniu od antysemityzmu rasistowskiego”¹².

Ataki na skrajny „polski antysemityzm” pojawiły się ze szczególną siłą po pierwszej wojnie światowej i były świadomie podsycane przez przeciwników Polski na arenie międzynarodowej (zwłaszcza Rosję

¹² H. Muszyński. *Żydzi jako problem chrześcijański i polski*, „Więź”, 1989, nr 1. s.7-8.

Sowiecką i Niemcy weimarskie). Po ujawnieniu sprawy Katynia w 1943 roku propaganda sowiecka sięgnęła do zarzutów o polskim antysemityzmie jako ulubionym środku odwracania uwagi od swych zbrodni. Oskarżenia na temat wyjątkowego jakoby „polskiego antysemityzmu” zderzają się z całą przeszłością Polski jako kraju wyjątkowej tolerancji wobec Żydów. W przeciwieństwie do przeważającej części pozostałych krajów Europy, w których prześladowano, lub z których wypędzono Żydów, Polska aż do rozbiorów i utraty niepodległości pozostawała głównym schronieniem Żydów. Żydzi uzyskali tu ogromną autonomię i nieograniczone możliwości rozwoju. Słynny myśliciel żydowski z XVI wieku rabin krakowski Mojżesz Isserless pisał: „Jeśliby Bóg nie dał nam tego kraju (tj. Polski) za schronienie, los Izraela byłby nie do zniesienia”¹³ Za granicą często powtarzano powiedzenie, że Polska jest „rajem dla Żydów” (*paradisus Judaeorum*), tak nazwano Polskę też w Wielkiej Encyklopedii Francuskiej w XVII wieku. Nazywał „rajem dla Żydów” Polskę rabin Mojżesz z Narola w ogłoszonym po 1648 roku żalonym Błaganiu (Bakaszy). Jeszcze w XVIII wieku fałszywy żydowski Mesjasz Jakub Frank nauczał, że Polska jest „krajem wybranym” dla Żydów, W XVIII wieku w Polsce mieszkała przeważająca część Żydów świata. Wśród Żydów bardzo popularne było parafrazowanie nazwy Polonia na Po-lania-ia (tu spoczywa Bóg). Nawet zdecydowany przeciwnik Polaków feldmarszałek Helmut von Moltke przyznawał w dziele *O Polsce*, że „Przez długi przeciąg czasu przewyższała Polska wszystkie inne kraje Europy swoją tolerancją”, stąd schronienie się w Polsce żydowskich wygnańców z Czech i Niemiec. Autor najsłynniejszej powojennej historii antysemityzmu Leon Poliakov pisał, że „nie było żadnego możliwego porównania między warunkami, w jakich żyli Żydzi polscy, a mniej szczęśliwymi współwyznawcami z innych krajów europejskich”¹⁴. Inny historyk żydowski Izaak Lewin, profesor Jeshiva University w Nowym Jorku, ocenił w 1943 roku, że królowie polscy

" Wg żydowskiego historyka B. Weinryba, *The Jews of Poland*, Philadelphia 1972. s.166.

¹⁴ L. Poliakov. *L'histoire d'antisemitisme*, Paris 1955, t.I, s.270.

okazywali więcej zrozumienia dla zasad swobody religijnej, aniżeli niejeden ustawodawca europejski XX wieku. Frederik M. Schweitzer w bogato udokumentowanej historii Żydów pisał, że „szesna stowieczna Polska stanowiła szczytowy moment rozwoju żydowskiej autonomii i parlamentarnego samorządu w całej historii diaspory”¹⁵. Howard Fast uznał zaś, że „Polska była kolebką i zbawieniem nowoczesnego Żydostwa”¹⁶. Mimo rozlicznych faktów dowodzących wyjątkowej roli dawnej Polski w ocaleniu, przetrwaniu i rozwoju prześladowanych wszędzie indziej Żydów, w ostatnich latach mnożą się publikacje pomniejszające lub przemilczające tę rolę Polski (zgodnie ze wspomnianą wyżej „Izawą” (martyrologiczną) szkołą historiografii żydowskiej). Niekiedy lansując tezy o skrajnym „polskim antysemityzmie”, próbuje się przedstawiać nawet dawną Rzeczypospolitą Obojga Narodów jako krainę ucisku Żydów i pogromów.

W rzeczywistości Żydzi w dawnej Polsce korzystali z tak wielkich przywilejów, że zapewniały im zupełną odrębność ustrojową w państwie. Gminy żydowskie — kahały jako organy samorządu terenowego posiadały bardzo szerokie kompetencje w zakresie kultu religijnego, szkolnictwa i miejscowej policji wśród Żydów. Od czasów Stefana Batorego Żydzi posiadali własną reprezentację narodową — *waad* — czyli tzw. sejm czterech ziem: Wielkopolski, Małopolski, Litwy i Rusi. Żydowski sejm złożony z rabinów i okręgów kahalnych, sprawował nadzór nad oświatą, kierował życiem religijnym, społecznym i ekonomicznym. Kahały posiadały nie kontrolowaną samodzielność w sferze podatkowej, posiadając prawo ściągania podatków od ludności żydowskiej. Liczni autorzy polscy i niektórzy żydowscy uważają, że w Polsce przyznano zbyt wielkie przywileje dla Żydów ułatwiające ich separację i samoizolację oraz bezwarunkową dominację ultrakonserwatywnych rabinów zamiast uobywatelnienia. Naftali Schipper pisał w *Dziejach Żydów w Polsce*, wydanych w Lwowie w 1926 r.:

¹⁵ F. M. Schweitzer, *A History of Jews Since the First Century AD*, New York 1971, s.148.

¹⁶ H. Fast, *History of a people*, London 1970, s.237.

„Przyznanie Żydom przywilejów własnego sądownictwa osłabiło w nich jeszcze więcej zajmowanie się kulturą krajową, co odosobniło ich jeszcze bardziej od reszty społeczeństwa i oddało ich pod wyłączną władzę rabinów". Władysław Smoleński pisał w książce *Stan i sprawa Żydów w XVIII wieku*: „Wina rządu polskiego na tem głównie polega, że nie uważał Żydów za część składową narodu, że nie starał się ich na taką zamienić. Nie myśląc o zasymilowaniu Żydów z resztą ludności nie był on względem ich nietolerancyjnym, owszem gwarantując im samorząd i nietykalność w sferze religijno-moralnej, sam po części wytworzył ten wysoko i wszechstronnie rozwinięty separatyzm żydostwa, który stał się dla Polski potworną naroślą i rakiem tocącym jej wnętrze".

W pierwszych stuleciach pobytu Żydów w dawnej Polsce sporadycznie tylko dochodzi do konfliktów między nimi a grupami ludności polskiej, głównie mieszczan. Konflikty te miały przy tym dużo mniejszy zasięg niż w innych krajach, na ogół ograniczając się do napięć na tle finansowym. Pisał o tym pod koniec XIX wieku wybitny krytyk i publicysta pochodzenia żydowskiego Ernest Deiches (Łuniński): „(...) średniowieczna Judea była gąbką ssącą dopóty zasoby ekonomiczne z krajowej ludności, dopóki fiskus monarszy jej nie wydusił, aby napiwszy się na nowo w złotym strumieniu dalej usługi oddawała. Żydzi demoralizowani z góry, nawykli za cenę tej demoralizacji nabywać własne i rodzin bezpieczeństwo, a uciekając pod skrzydła królewskiej jurysdykcji, faworyzującej czasem wykroczenia przeciw prawdzie i rzetelności, poruszali oburzeniem i niechęcią mętniejsze warstwy ludności (...) grunt w Polsce do nienawiści był sposobny i podatny. Żydzi uprawiali tu lichwę bardzo wysoką, dochodzącą do połowy wartości wypożyczonej sumy, skutkiem czego wyzyskiem gnietli uboższą szlachtę i mieszczaństwo. Poznańscy lichwiarze Aaron wraz z zięciem Danielem lub Musco (Mosiek) bez przerwy procesują się z Wielkopolanami o zaległe procenta i kapitały, biorą znaczną nadwyżkę ponad dywidendę legalną, określoną statusem Kazimierza Wielkiego

¹⁷ E. Deiches/Łuniński, *Sprawa żydowska w czasie Sejmu Wielkiego*, Lwów 1891, s.7.

W następnych stuleciach bardzo negatywny wpływ na stosunki Żydów z niższymi warstwami w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, zwłaszcza z chłopstwem na kresach wschodnich odegrała rola Żydów, jako głównych pomocników magnatów i szlachty w uciskaniu chłopów. Według Graetza: „(...) Trzy domy magnackie kolonizowały głównie Ukrainę i Małą Ruś, Koniecpolscy, Wiśniowieccy i Potoccy, którzy nałożone na Kozaków uciążliwe podatki wypuszczali w dzierżawę swoim plenipotentom żydowskim. Kozacy musieli opłacać podatek od każdego nowonarodzonego dziecka, od każdej świeżo zaślubionej pary. Aby nie można było ominąć tej dani, arendarze żydowscy przechowywali u siebie klucze od kościołów greckich i ilekroć duchowny miał ochrzcić dziecko lub połączyć ślubem jakie stadło musiał o nie prosić arendarza, który je wręczał dopiero po uiszczeniu daniny. To poddało Żydów w nienawiść u Kozaków (...)”¹⁸. Graetz pisał „o niepojętym zaślepieniu, z jakim Żydzi podali dłoń pomocną uciskającej Kozaków szlachcie i Jezuitom”, pragnęli „przy cudzym ogniu upiec własną pieczeń i grać rolę panów nad tymi pariasami. Przywłaszczyli sobie nad nimi władzę sędziowską i krzywdzili ich w sprawach cerkiewnych (...) gdy po stłumieniu buntu (Pawłuka ok. 1638) wzmogła się jeszcze niedola Kozaków, służyli Żydzi jak przedtem, za narzędzie ich ucisku. Wierząc w przepowiednię kłamliwego Zoharu, oczekiwali w roku 1648 przybycia Mesjasza doby zbawienia, w której mieli zapanować nad światem i z tego powodu poczynali sobie bezwzględniej i niefrasobliwiej niż zwykle. Nie ominęła ich krwawa pomsta (...)”¹⁹.

Poczawszy od tej „krwawej pomsty” (w czasie powstania Chmielnickiego) Żydzi na Ukrainie niejednokrotnie padali ofiarą krwawych rzezi, dokonywanych przez Kozaków i chłopów ukraińskich. Najczęściej dzielili przy tym los mordowanych wspólnie z nimi polskich i ruskich panów, w których służbie uciskali chłopów.

Napięcia na tle nienormalnej struktury społeczeństwa Rzeczypospolitej Obojga Narodów, roli granej przez Żydów w ucisku chłopów

¹⁸ H. Graetz, op. cit., t. 8, s.365.

¹⁹ H. Graetz, op. cit., t. 8, s.367.

w interesie magnatów i szlachty oraz hamowaniu rozwoju polskiego mieszczaństwa skłoniły jednego z czołowych polskich reformatorów przełomu XVIII i XIX wieku Stanisława Staszica do wydania specjalnej broszury „O przyczynach szkodliwości Żydów i o środkach wspierających w usposobieniu ich, aby się społeczeństwu użytecznymi stali”. Staszic występował tam z zarzutami, że Żydzi „wyniszczają włościan”, „tamują w narodzie wzrost przemysłu, rękodziel i rzemiosł”, „są sprawcami nędzy miast w Polsce”.

Począwszy od Sejmu Czteroletniego w Polsce ponawiane są próby uobywatelnienia Żydów, ich równouprawnienia i zintegrowania z polskim społeczeństwem. Również ze strony części Żydów (tzw. asymiliatorów) występują dążenia do przezwyciężenia separatyzmu Żydów o wiele większego niż w krajach Europy zachodniej i ich zasymilowania z polską ludnością. Do największego zbliżenia i współdziałania społeczności polskiej i żydowskiej dochodzi w ostatnich dwóch latach przed wybuchem Powstania Styczniowego. Po klęsce Powstania realizowana przez carat polityka „dziel i rządź” doprowadziła do ponownego nasilenia podziałów między Polakami a Żydami. Przełom XIX i XX wieku przyniósł zaś zdecydowane pogorszenie wzajemnych stosunków, mimo wysiłków tak wybitnych polskich patriotów żydowskiego pochodzenia jak Szymon Askenazy, Wilhelm Feldman, czy Julian Unszlicht. Złożyły się na to przyczyny polityczne i gospodarcze.

Wśród ogromnej części autorów polskich i u wielu zagranicznych panuje przekonanie, że decydujący wpływ na pogorszenie stosunków polsko-żydowskich w końcowych dziesięcioleciach XIX wieku miało przybycie do Polski setek tysięcy Żydów rosyjskich, tzw. litwaków, którzy stali się awangardą rusyfikacji i główną przeszkodą w asymilacji mas żydowskich w Polsce. Rząd carski świadomie wypierał wielotysięczne rzesze Żydów do Polski, pragnąc sprowokować konflikty narodowościowe między Polakami i Żydami i odsunięcie w ten sposób na dalszy plan wszelkiej akcji społecznej i politycznej (głównym rzecznikiem takich poglądów był rosyjski minister spraw wewnętrznych Wiaczesław Plehwe). O rusyfikacyjnej roli litwaków w

Polsce pisali liczni autorzy żydowskiego lub pochodzenia żydowskiego (B.Segel, M.Korenfeld, B.Lauer).

Kolejnym źródłem konfliktów polsko-żydowskich od końca XIX wieku stały się spory na tle stosunku do niepodległości Polski w ruchu robotniczym (spory między SDKPiL a PPS, podziały wewnątrz PPS-u). Patriotyczne środowiska polskie ostro reagowały na podtrzymywany głównie przez socjalistów pochodzenia żydowskiego z SDKPiL (R. Luksemburg, L. Tyszka (Jogiches) tzw. Luksemburgizm, odrzucający hasło niepodległości Polski i sugerujący konieczność utrzymania Polski wewnątrz Rosji i traktowania walki Polaków jako części składowej rewolucji rosyjskiej. Również w PPS pojawił się silny nurt zdominowany przez działaczy pochodzenia żydowskiego (F. Sachs, M. Horwitz, F. Kon, B. Golde, B. Szapiro, P. Lewin), sprzeciwiający się wysuwaniu hasła niepodległości Polski i jej oderwania od Rosji. Ze strony polskiej znaczący wpływ na pogorszenie stosunków z Żydami miało kształtowanie się idei nowoczesnego nacjonalizmu w Polsce i jego głównej formacji — Narodowej Demokracji. Na wiele lat stała się ona główną siłą polityczną, nastawioną na ostrą konfrontację polityczną z żydowskimi ugrupowaniami i osłabianie pozycji Żydów w handlu i gospodarce. Coraz ważniejszym źródłem konfliktów stawał się rozwój polskiej warstwy średniej, która wchodziła z postępującą siłą w sferę przemysłu i handlu, zderzając się z ugruntowanymi tam dotąd pozycjami żydowskich przedsiębiorców i kupców. Rosła również siła polskich kooperatyw, konkurująca z dotychczasową rolą Żydów jako głównych pośredników w sprzedaży rolnych produktów do miast. Wybitny historyk polski żydowskiego pochodzenia Wilhelm Feldman pisał w *Dziejach polskiej myśli politycznej w okresie porzbirowym*²⁰: „(...) główną przyczyną naprężonego położenia jest fakt nienormalnego nagromadzenia Żydów na ziemiach polskich: 14% w Królestwie, 30-60% po miastach, co sprawia, że niejedno miasto polskie ma ich więcej niż wielkie państwo niemieckie lub zachodnio-europejskie; temu winna jednak tylko Rosja,

W. Feldman, *Dzieje polskiej myśli politycznej w okresie porzbirowym*, Warszawa 1920. tom III, s.238.

zamykająca przed nimi całe swoje centrum i wschód azjatycki, gdzie nowożytny żywioł handlowo-przemysłowy właśnie jest potrzebny(...)".

W Polsce niepodległej (1918-1939) stosunki polsko-żydowskie należały do najcięższych problemów Drugiej Rzeczypospolitej. Nasiłiły się konflikty na tle poparcia dużej części środowisk żydowskich dla państw ościennych w sprawach granic Polski, a później na wskutek powstania Bloku Mniejszości Narodowych z udziałem partii żydowskich. Troska władz polskich o budowę polskiej klasy średniej, wprowadzanie monopolów państwowych w różnych dziedzinach, częstokroć uderzały w dawno ukształtowane interesy gospodarcze środowisk żydowskich. Skłócenie żydowskich partii politycznych (konflikty między dążącą do dialogu z rządem polskim grupą posłów galicyjskich na czele z L. Reichem, a grupą nieprzejednanych polityków żydowskich na czele z I. Grunbaumem) uniemożliwiło pełne wykorzystanie szans na wzajemne porozumienie, zwłaszcza za rządów przychylnego Żydom marszałka J. Piłsudskiego (po śmierci Piłsudskiego syjoniści uchwalili zasadzenie na jego cześć lasu w Palestynie). Za rządów następców Piłsudskiego stosunki polsko-żydowskie znacząco się pogorszyły, dochodziło do ekscesów (getto ławkowe, *numerus clausus*). Pomimo tego Polska pozostawała dla Żydów największym w Europie centrum rozwoju ich kultury, swobodnego rozkwitu żydowskiej prasy, wydawnictw i szkolnictwa, rozwoju różnorodnych żydowskich organizacji politycznych i społecznych, w czasie, gdy w licznych krajach Europy narzucano antyżydowskie prawa i ograniczenia. Głównym problemem konfliktogennym pozostawała wielka liczebność Żydów, w dużej części nie identyfikujących się z państwem polskim (poza stosunkowo słabym nurtem propolskich — „asymilatorów”). Nawet przywódca grupy „nieprzejednanych” polityków żydowskich I. Grunbaum (po wojnie pierwszy minister spraw wewnętrznych Izraela) parokrotnie publicznie przyznawał (w 1927 i w 1936 r.), że w Polsce jest o milion Żydów za dużo.

Po agresji Niemiec na Polskę w 1939 rozpoczęła się tragiczna gehenna Żydów polskich, począwszy od zamykania w gettach do eksterminacji w obozach śmierci. Zginęła w nich ogromna część Żydów polskich. W najtrudniejszych warunkach, z narażeniem życia (w sytuacji, gdy tylko w Polsce groziła śmierć za ratowanie Żydów) polscy patrioci (Żegota) organizowali pomoc dla żydowskich bliźnich w potrzebie. Często w tej pomocy uczestniczyły również osoby znane przed wojną ze zdecydowanie antyżydowskiego nastawienia. W pierwszych latach powojennych nastąpił eksodus z Polski przeważającej części ocalałych polskich Żydów, zwłaszcza osób o nastawieniu demokratycznym, prokapitalistycznym i antykomunistycznym. Zdominowanie pozostałych w Polsce Żydów, przez środowiska prokomunistyczne odbiło się bardzo negatywnie na stosunkach polsko-żydowskich w sytuacji, gdy przeważająca część polskiego narodu była nastawiona antykomunistycznie. Początki polsko-żydowskich napięć na tym tle przypadły już na znacznie wcześniejszy okres — od 17 września 1939 do 1941 r. na wschodnich kresach dawnej Rzeczypospolitej, gdzie znacząca część Żydów, zwłaszcza młodzieży proletariackiej, wystąpiła ze zdecydowanym poparciem dla nowej władzy sowieckiej. Z drugiej strony kolejne rządy ZSRR i polskie władze komunistyczne, począwszy od prowokacji kieleckiej 1946 r. były zainteresowane w skrajnym rozdmuchiwaniu groźby „polskiego antysemityzmu”, aby dowiesć w świecie potrzeby trzymania twardą ręką polskiego „narodu nacjonalistów” i ograniczenia demokracji. Skutki tej wieloletniej polityki są po dziś widoczne i wymagają długiego, obopólnego dialogu polsko-żydowskiego dla zlikwidowania różnych nabrzmiałych tabu i uprzedzeń po obu stronach.