

Wstęp

Tematem przedstawionej rozprawy jest próba analizy myśli Erazma Majewskiego dotyczących problemów cywilizacji. Myśliciel ten podjął próbę wypracowania ogólnej teorii cywilizacji. Erazm Majewski nie jest powszechnie znany ani doceniany, a przecież w swoim czasie poglądy tego myśliciela zyskały uznanie przedstawicieli świata naukowego. Jego *Nauka o cywilizacji* to całkiem interesujący fragment historii polskiej socjologii i filozofii. Tymczasem w filozofii polskiej jest jednym z autorów, o którym wspominają jedynie historycy dyscypliny¹. Dlatego w podjętej pracy przybliżę twórczość

¹ Dotychczas ukazały się następujące opracowania poglądów Majewskiego: W.M. Kozłowski: *Czym jest cywilizacja?* (Erazm Majewski „*Nauka o cywilizacji*”). W: „Przegląd Filozoficzny” 1909, T. 12, s. 177—186; W. Horodyski: *Cywilizacja i życie. (Teoria Erazma Majewskiego)*. Warszawa 1912; S. Szczęch: *Erazm Majewski jako ekonomista*. Lublin 1936; J. Szymański i A. Szymańska: *Cywilizacja w koncepcji filozoficznej Erazma Majewskiego*. „*Studia Filozoficzne*” 1975, nr 8, s. 107—120; H. Dutkiewicz: *Erazm Majewski: naturalistyczna koncepcja cywilizacji i zagadnienie „łącznika społecznego”*. W: *Szkice z historii socjologii polskiej*. Red. K.Z. Sowa. Warszawa 1983, s. 113—135; A. Kołakowski: *Koncepcja cywilizacji Erazma Majewskiego*. „*Kultura i Społeczeństwo*” 1985, nr 4, s. 120—131; G. Szumera: *Teoria cywilizacji w ujęciu Erazma Majewskiego*. W: „*Folia Philosophica*”. Red. J. Bańka. T. 10. Katowice 1992, s. 161—175; L. Gawor: *Dwie teorie cywilizacji: naturalistyczna Erazma Majewskiego i kulturowa Feliksa Konecznego*. W: *Natura i kultura*. Red. A. Drabarek. Lublin 1995, s. 21—30; J. Szacki: *Erazm Majewski — socjolog*. W: *Erazm Majewski i warszawska szkoła prehistoryczna na początku XX wieku*. Red. S.K. Kozłowski i J. Lech. Warszawa 1996, s. 131—137; A. i J. Szymańscy: *Erazm Majewski jako niedoceniony twórca „Nauki o cywilizacji”*. W: *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*. Red. B. Andrzejewski. Poznań 1997, s. 161—179; W. Kaczocho: *Pozytywistyczno-naturalistyczna filozofia cywilizacji Erazma Majewskiego*. W: *Idem: Filozofia cywilizacji i kultury*. Poznań 1998, s. 66—92; G. Szumera: *Historyczny zarys refleksji nad jednostką*

E. Majewskiego. Jego poglądy zasługują na uwagę jako fakt historyczny, bez którego dzieje polskiej filozofii nie są kompletne. Chociaż twórczość Majewskiego nigdy nie odgrywała pierwszoplanowej roli w myśli polskiej, to przecież warta jest przypomnienia. Wszak należy, jak pisał Włodzimierz Tyburski, sięgać do zapomnianych faktów naszej intelektualnej historii, utworów może z drugiego planu, aby poznać utrwalone w nich myśli danego okresu w całym bogactwie, aby zdobyć wiedzę dotyczącą przeobrażeń, jakie zachodzą w polskim środowisku intelektualnym². Erazm Majewski w swej koncepcji łączył w jedną całość ówczesną wiedzę prehistoryczną z filozofią człowieka i teorią społeczeństwa. Z przekonania pozytywista i naturalista, z praktyki przyrodnik, należał Majewski do generacji myślicieli stawiających sobie pytanie o przyszłość cywilizacyjną kraju. Zainteresowania miał wielokierunkowe. Jego pasję rozwikłania zagadki cywilizacji, jak też człowieka, należy ujmować w kontekście innych jego dociekań badawczych, takich jak etnologiczne, językoznawcze, przyrodnicze, archeologiczne.

Problematyka cywilizacyjna nie cieszyła się zbyt dużym zainteresowaniem polskich myślicieli na początku XX wieku. W tym kontekście można powiedzieć, że Majewski był prekursorem badań nad teorią cywilizacji, stąd podanie analizie konkretnego prądu myślowego, a także obszaru wyróżnionego w projekcie badań. Jak pisze Andrzej Mencwel, dopiero na początku XX wieku rozwijająca się od czasów romantyzmu „myśl kulturalna” przekształcała się w filozofię kultury³. Natomiast według opinii Czesława Głombika filozofia kultury jako samodzielna dyscyplina ukształtowała się w Polsce dopiero w latach dwudziestych XX stulecia, a do tego czasu refleksja o kulturze stanowiła część rozważań ogólnofilozoficznych⁴. Odnośnie do filozofii cywilizacji to właśnie Erazm Majewski był tym myślicielem, który jako jeden z pierwszych w Polsce poświęcił uwagę tej dyscyplinie. Oprócz niego filozofią cywilizacji zajmował się Florian Znaniecki, Henryk Romanowski, Feliks Koneczny.

Nie zamierzam w prezentowanej pracy omówić całokształtu dorobku myśliciela. Niemniej jednak musiałam uwzględnić prawie wszystkie aspekty jego spuścizny twórczej, gdyż w przeciwnym razie założenia autora *Nauki o cywilizacji* mogłyby się okazać niezrozumiałe.

ludzka a Erazma Majewskiego koncepcja człowieka. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 18. Katowice 2000, s. 301—316; J. D i e c: *Antyorganicystyczny biologizm Erazma Majewskiego*. W: I d e m: *Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych*. Kraków 2002, s. 135—146.

² Zob. W. Tyburski: *Filozofia polska przełomu XIX i XX wieku. Zapomniani twórcy*. Toruń 1997, s. 6.

³ Zob. A. Mencwel: *Wstęp*. W: *Historia i kultura. Studia z dziejów polskiej myśli kulturalnej*. Red. A. Mencwel. Warszawa 1987, s. 8.

⁴ Zob. C. Głombik: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*. Warszawa 1982, s. 12.

Geneza pojęć „kultura” i „cywilizacja”

Genealogia pojęć „kultura” i „cywilizacja” jest bardzo długa, sięga aż starożytnego Rzymu. Pojęcie „kultura” wywodzi się od słowa *cultura* („uprawa rolna”), natomiast „cywilizacja” pochodzi od łacińskiego *civilis* („miejski”, „państwowy”, „mieszczański”). Rzadko wyrazów tych starożytni używali przenośnie. Ideowe ich rozumienie jest dziełem dopiero XVIII wieku. O ile znaczenie terminu „kultura” do połowy XVIII stulecia było raczej jednoznaczne — odnosiło się do duchowej aktywności człowieka i obszaru ludzkiej nieużytecznej działalności, to pojęcie „cywilizacja” oznaczało stopień opanowania przyrody, materialną działalność człowieka lub opozycję do natury. Niejednoznacznie opisywano związki między tymi terminami, które bądź to dotyczyły odrębnych sfer, bądź to zakładały ten sam desygnat, jak też ustalały wzajemne zależności owych sfer. Przeważnie jednak „kultura” była pojmowana jako pojęcie szersze i nadrzędne w stosunku do pojęcia „cywilizacja”. „Cywilizacja” zazwyczaj określała postęp moralny, umysłowy, techniczny. Można stwierdzić, że łączono ją z „oświeceniem” oraz przeciwstawiano czasom barbarzyństwa. Jak pisze Piotr Szydłowski, wprowadzenie na Zachodzie terminu „cywilizacja” „wywołało lawinę publikacji usiłujących wskazać możliwie jednoznaczne desygnaty obu terminów”⁵. Spory terminologiczne wokół pojęć „kultura” i „cywilizacja” przybrały na sile po ukazaniu się w 1871 roku *Primitive Culture* E.B. Tylora. Myśliciel ten traktował oba terminy jako tożsame: „Kultura, czyli cywilizacja w szerokim etnograficznym sensie, jest złożoną całością, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje oraz wszelkie inne zdolności i nawyki zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”⁶. Odrębność pojęć „kultura” i „cywilizacja” w różnych systemach filozoficznych nie zawsze jest uznawana. Niektórzy autorzy obydwaj pojęcia traktują jako tożsame, umieszczając je w zbitce „cywilizacja-kultura” lub używając ich zamiennie. Władysław Tatarkiewicz twierdzi: „[...] ludzie jednego czasu i kraju żyją w tej samej cywilizacji, ale każdy ma swoją kulturę, wyższą lub niższą. Cywilizacja jest wytworem ludzi posiadających kulturę, ale jest też glebą, na której wytwarza się dalsza kultura”⁷. O rozwoju kultury świadczy jej związek z cywilizacją, do jej bowiem funkcji należy utrzymanie pewnego poziomu życia człowieka.

⁵ P. Szydłowski: *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1818—1939*. Warszawa—Kraków 1984, s. 81.

⁶ E. Tylor: *Primitive Culture*. Vol. 1. London 1871, s. 1.

⁷ W. Tatarkiewicz: *Parerga*. Warszawa 1978, s. 80.

W Polsce pojęcia „cywilizacja” i „kultura” pojawiły się na początku XIX wieku. Początkowo obu terminów używano jednocześnie, bez wyraźnej dominacji któregośkolwiek z nich. Zdaniem Czesława Głombika, w naszym piśmiennictwie „można mówić o przenikaniu się znaczeń tych terminów: rozważając to samo, jedni powoływali się na kulturę, a inni na cywilizację, mimo że najczęściej pojmowali je tak samo”⁸. Inaczej było na Zachodzie, szczególnie we francuskim i w angielskim kręgu językowym. Jeśli chodzi o polskie piśmiennictwo, to na początku XIX wieku terminem „cywilizacja” posługiwali się: Stanisław Staszic, Jan Śniadecki, Hugo Kołłątaj. Termin ten traktowali w sensie zbieżnym z tym, jaki mu nadano w okresie oświecenia na Zachodzie. O cywilizacji pisał też Florian Bochowic, Maurycy Mochnacki, Adam Mickiewicz, Karol Libelt, Edward Dembowski, Bronisław Trentowski, Józef Jaroszewicz. Natomiast termin „kultura” został umieszczony w 1819 roku w tytule pracy Ignacego Czerwińskiego *Rys dziejów kultury i oświecenia narodu polskiego. Od wieku X do końca wieku XVII*. Pojęcie „kultura” występuje w poglądach Joachima Lelewela. Wśród filozofów, którzy posługiwali się oboma pojęciami, był Józef M. Hoene-Wroński.

Tradycja romańska preferuje pojęcie „cywilizacja”, natomiast niemiecka — pojęcie „kultura”. Pojęciowa opozycja kultury i cywilizacji jest szczególnie widoczna w historiozofii niemieckiej, w której kultura jest „wyższą postacią ludzkiego bytowania”, natomiast „cywilizacja” oznacza wartość drugorzędą, obejmuje sferę zewnętrzną człowieka, a słowem, które wyraża dumę z własnych wartości, jest „kultura”. Pogląd przeciwstawiający pojęcia „kultura” i „cywilizacja”, a zarazem wskazujący moralność jako przyczynę różnicy między nimi, znajduje wyraz w filozofii Immanuela Kanta. Twierdził on: „Jesteśmy w wysokim stopniu ukulturalnieni dzięki sztuce i nauce. Jesteśmy ucywilizowani [...], nabierając wszelkiego rodzaju społecznej porządności i grzeczności. Ale wiele brakuje, byśmy mogli uznać się już za moralnych. Idea moralności należy bowiem też do zakresu kultury, takie jednak jej stosowanie, które prowadzi tylko do czegoś w rodzaju obyczajności w trosce o dobre imię własne i powierzchowną porządność, czyni z niej tylko ucywilizowanie”⁹. Kant rozróżnia dwie postaci kultury: „kulturę zręczności”, która polega na wyrobieniu zdolności do urzeczywistniania celów, oraz „kulturę karność”, polegającą na uwolnieniu jednostki od „despotyzmu żądz”, aby mogła dokonywać wyborów zgodnie z prawem moralnym i z poczucia obowiązku. Do pierwszej Kant zalicza naukę, sztu-

⁸ C. G ł o m b i k: *Józef Jaroszewicz a polski rodowód pojęć „cywilizacja” i „kultura”*. W: *Rozważania o państwie i prawie. (Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Józefowi Nowackiemu)*. Red. A. Lityński, Z. Tabor, L. Tyszkiewicz. Katowice 1993, s. 67.

⁹ I. K a n t: *Filozofia. Podstawowe pytania*. Red. E. Martens, H. Schnädelbach. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995, s. 570.

kę, ogładę towarzyskiego obycia, czyli to, co sprawia, że człowiek jest istotą cywilizowaną. Natomiast „kultura karności” uczy jednostkę podporządkowywać własne, egoistyczne cele i namiętności celom, jakie wyznacza postęp ludzkości. „Kultura zręczności” nie mogłaby się rozwijać bez nierówności między ludźmi, gdyby nie istniała warstwa ludzi, która rozwija naukę, sztukę. Prowadzi to często do nadużywania wolności w imię zbyt rozbudzonych namiętności. Ale ma to też pozytywne efekty, gdyż wówczas kultura przenika z warstw wyższych do niższych. Osiągnięcie stanu kultury nie jest zabiegiem prostym, nie zależy od samego wyrobienia moralnego jednostek.

Stanowisko podobne do stanowiska myślicieli niemieckich przyjmują niektórzy przedstawiciele myśli rosyjskiej, choćby Nikołaj A. Bierdiajew, który był skłonny przeciwstawiać cywilizacji kulturę, zaniżając wartość cywilizacji jako odnoszącej się głównie do materialnego rozwoju życia, czy też krytykując typ cywilizacji technicznej za to, że doprowadziła do głębokiego kryzysu człowieka. Ze stanowiskiem myślicieli niemieckich nie zgadza się Fernand Braudel, pisząc: „[...] rzeczą zwodniczą bowiem jest próbować na sposób niemiecki oddzielić kulturę od jej bazy, jaką jest cywilizacja”¹⁰. Znane jest stanowisko na przykład Alfreda L. Kroebera, który uważa, że „cywilizacja” i „kultura” są pojęciami jednorodnymi, a porządek kulturowy dzieli na kulturę wartości, kulturę rzeczywistości oraz kulturę społeczną. Natomiast Arnold Toynbee i Alfred Weber opowiadają się za zróżnicowaniem tych pojęć, uznając, że kultura i cywilizacja to dwie odrębne rzeczywistości, w których człowiek egzystuje. Świat człowieka zawsze ulegał podziałowi. Podział ów znajduje pełny wyraz w rozumieniu kultury jako rzeczywistości, która odzwierciedla głębię człowieka, jego indywidualność, odrębność, niepowtarzalność. Wytwory kultury powstają w sposób naturalny, spontaniczny i bezinteresowny. Natomiast do cywilizacji należą wytwory o charakterze sztucznym, masowym, podlegające kryterium skuteczności i użyteczności. W niektórych okresach cywilizację opanowuje technika i wówczas można się obawiać, że kulturze zagraża cywilizacja. Henri Irénée Marrou różnicował kulturę i cywilizację, biorąc pod uwagę w odniesieniu do pierwszej jej wpływ na życie indywidualne (duchowe), natomiast drugiej przypisał znaczenie społeczne. Przeciwnie stanowisk zajął Paul Barth, według którego to cywilizacja kształtuje życie indywidualne, a kultura wpływa na życie społeczne. Można za W. Tatarkiewiczem powtórzyć: „[...] kto pisze o kulturze i cywilizacji, jest wolny: może je interpretować i jedną od drugiej odróżnić jak chce, byle wyzyskując dwa wyrazy, jakie ma do rozporządzenia, uwydatnił istotne różnice desygnatów”¹¹.

¹⁰ F. Braudel: *Historia i trwanie*. Tłum. B. Geremek. Warszawa 1971, s. 296.

¹¹ W. Tatarkiewicz: *Parerga...*, s. 76.

W podobnym duchu wypowiadał się Zdzisław Dębicki, który podkreślał fakt mieszania pojęć „cywilizacja” i „kultura”, a także łączenia cywilizacji ze zdobyczami materialnymi, natomiast kultury — z osiągnięciami duchowymi. Dębicki miał zastrzeżenie do takiego rozróżniania tych dwóch pojęć, uważał, że w obu dochodzi do przemieszania pierwiastków materialnych z pierwiastkami duchowymi. Podobne stanowisko zajął Feliks Koneczny, twierdząc, że odróżnianie cywilizacji od kultury na podstawie przypisywania pierwszej z nich dorobku materialnego, a drugiej duchowego jest nie do przyjęcia, ponieważ czynniki te splatają się nierozzerwalnie. Kultura mieści w sobie zarówno aspekt duchowy, jak i materialny. Koneczny twierdził, że badania historyczne nie wykazały, jakoby rozwój materialny i duchowy danego społeczeństwa mógł się dokonywać w każdej z tych sfer odrębnie. Natomiast „pełnia cywilizacji polega na tym, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (tj. rodzinnego) i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszystkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentne w zespoleniu swych idei i czynów”¹². Koneczny w miejsce podziału na sferę materialną i duchową zaproponował „relację inkluzji”¹³, polegającą na uznaniu cywilizacji za kategorię naczelną, która zawiera różne kultury, będące jej częściami składowymi. Proponował zatem używać określeń „kultura” i „cywilizacja” jako „stosunku części do całości”. Twierdził, że cywilizacja, jak też jej część — kultura, mogą być zarówno duchowe, jak i materialne. Dlatego w pracach Konecznego termin „kultura” służy określeniu podziałów i odmian cywilizacji, na przykład kultura polska w cywilizacji łacińskiej.

Rozważając relację między kulturą a cywilizacją, nie można pominąć wystąpienia Oswalda Spenglera. Myśliciel ten, podejmując problem przemian historycznych, skupił uwagę na analizie przeciwstawienia stadium wzrostu, czyli kultury, i stadium upadku, a więc cywilizacji. W jego wizji dziejów kultura i cywilizacja oznaczały kolejne etapy rozwojowe, które następowały po sobie w sposób konieczny i nieuchronny, analogicznie do biologicznych praw rozwoju organizmu. Jednoznaczna była dla Spenglera kwestia utożsamiania cywilizacji ze zjawiskiem upadku i destrukcji. Różnica między kulturą a cywilizacją tkwiła, zdaniem tego autora, w opozycji: rozwój, stawanie się — stagnacja, skostnienie. Należy podkreślić, że Spenglerowskie przeciwstawienie kultury i cywilizacji ma sens wartościujący. Za przeciwstawieniem kultury i cywilizacji kryje się opozycja między typem stosunków bezpośrednich, ugruntowanych we wspólnocie wzorców kulturowych, ideałów, a stosunkami społecznymi zapośredniczonymi, czyli

¹² F. Koneczny: *O wielości cywilizacji*. Kraków 1935, s. 155.

¹³ Zob. J. Skoczyński: *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*. Kraków 1991, s. 49.

nawiązanymi za pośrednictwem obojętnych wobec ludzi instytucji. Warto w tym miejscu przypomnieć stanowisko Johana Huizingi, który odrzucił Spenglera interpretację kultury i cywilizacji. Rzekome przeciwieństwo między kulturą jako okresem wzrostu a cywilizacją jako fazą schyłkową opiera się, zdaniem Huizingi, na niedostatecznym rozumieniu przez Spenglera terminu „cywilizacja”, które wywodzi się od słowa *civilitas*, oznaczającego człowieka świadomego swej wartości obywatelskiej, mającego poczucie prawa. Huizinga poddaje rewizji tak często używane w humanistyce pojęcia „wzrost” i „upadek” w odniesieniu do kultury. Proponuje, by zamiast nich posługiwać się terminami „zysk kulturalny” i „strata kulturalna”. Ten pierwszy uzewnętrznia się w każdym rzeczywistym fakcie, jak sztuka, system filozoficzny. Natomiast „straty kulturalne” ujawniają się dopiero temu, kto je ocenia ze stanowiska historycznego, i tylko wtedy uwidaczniają się jako straty, gdy dokonana zmiana okazała się „ubytkiem duchowych źródeł w danej dziedzinie”¹⁴.

Również Fernand Braudel sprzeciwił się charakterystycznemu w niemieckiej filozofii przeciwstawianiu kultury, jako sfery duchowej, i cywilizacji, jako obejmującej materialną stronę życia ludzkiego. Braudel przyznał, że najchętniej używałby obu tych kluczowych pojęć wymiennie, licząc, że kontekst za każdym razem uściśli ich znaczenie. Braudel uważał, że pojęcie „cywilizacja” „nie podróżuje nigdy samo”, towarzyszy mu zawsze słowo „kultura”, które jednak nie jest jego prostym wymiennikiem. W późniejszym okresie Braudel zajął w tej kwestii jednoznaczne stanowisko, pisząc, że kultura jest cywilizacją, która jeszcze nie „osiągnęła dojrzałości, optimum, nie zapewniła sobie wzrostu”. Historyk ten nie przedstawił własnego określenia kategorii cywilizacji. Twierdził, że zna tylko jedną „dobłą definicję”, wystarczająco daleką od wartościowania, według której cywilizacja to przede wszystkim pewna „przestrzeń, »obszar kulturowy«”¹⁵. Historyk podkreślał, że pojęcie „cywilizacja” obejmuje całą ludzkość, natomiast cywilizacje są „rozrzucone w czasie i przestrzeni”. W *Gramatyce cywilizacji* zastanawiał się, czy pojęcia „cywilizacja” (w liczbie pojedynczej) nie należałoby odnosić do wspólnego dobra, którym „dzielią się” — aczkolwiek nie po równo — wszystkie cywilizacje, do tego, „o czym człowiek nigdy nie zapomina”. Takim wspólnym dobrem cywilizacji stało się na przykład pismo, rachunek. Braudel pisał: „Jestem bowiem przekonany, że wszelkie badania, aby były owocne, muszą dążyć do uchwycenia wszystkiego, przechodzić od kultur skromniejszych do *major civilizations*, dzielić zwłaszcza owe *major civilizations* na podcywilizacje, te zaś na jeszcze mniejsze

¹⁴ A. Rogalski: *Dramat naszego czasu. Szkice o kulturze i cywilizacji*. Warszawa 1959, s. 58.

¹⁵ F. Braudel: *Historia i trwanie...*, s. 291.

elementy”¹⁶. Uważał, że państwa, narody, zmierzają do posiadania własnej cywilizacji. Opowiadał się zatem za pluralizmem cywilizacji jako wielości zróżnicowanych indywidualności. Istnieje — pisał — cywilizacja francuska, niemiecka, włoska, każda o odmiennych sprzecznościach wewnętrznych. Warto dodać, że rozróżnienie między cywilizacją a cywilizacjami stało się tematem przewodnim słynnego dzieła Samuela P. Huntingtona *Zderzenie cywilizacji*, w którym opisuje cywilizacje „uznawane w historii ludzkości za główne”. Według Huntingtona cywilizacja to największa jednostka kulturowa, najwyższy kulturowy stopień ugrupowania ludzi, najszerza płaszczyzna kulturowej tożsamości.

Zdaniem socjologa Floriana Znanieckiego, „cywilizacja” to pojęcie węższe od pojęcia „kultura”, zrelatywizowane do określonych społeczeństw i grup społeczeństw. Cywilizacja to pewna część kultury ludzkiej, która jest społecznie maksymalnie zintegrowana. Jest to pewna całość rozwijająca się w danym okresie historycznym na określonym terytorium. Zdaniem Znanieckiego, cywilizacja jest wynikiem zwycięstwa pewnych ideałów nad tymi „dążnościami, które ludzkość podziela z innymi gatunkami zwierzęcymi”. Świadoma walka o te ideały decyduje o człowieczeństwie w sensie bytu kulturowego. Przewodzi tej walce elita, samorzutnie twórcza, i autorytatywna i to ona ponosi pełną odpowiedzialność za wynik tej walki. Upadek elity stanowi zarazem zagrożenie przyszłości cywilizacji. Dlatego propozycja Znanieckiego dotyczy procesu kształtowania ludzi tak, aby stali się zdolni do współdziałania z innymi w pokierowaniu cywilizacją, by uniknąć jej katastrofy. Poszukując dróg wyjścia z kryzysu, który ogarnął Europę, Znaniecki ma nadzieję, że ratunkiem może być budowa cywilizacji uniwersalnej. Tę przyszłą cywilizację określa mianem wszechludzkiej, gdyż zawiera „pierwiastki *najcenniejsze* różnych cywilizacji narodowych, połączone w niebywałej dotychczas syntezie. Opartej na nieznanym w przeszłości formach współżycia społecznego i rozwijającej się w nieprzewidywanych dotąd kierunkach”¹⁷. Znaniecki twierdzi, że tylko cywilizacja wszechludzka może uratować najwartościowsze wzory świata kultury. Będzie to cywilizacja humanistyczna, z przewagą kultury duchowej, podczas gdy dotychczasowe cywilizacje miały charakter naturalistyczny, cechowały się nastawieniem materialistycznym. Będzie to cywilizacja społecznie harmonijna, wolna od konfliktów i antagonizmów, co jest możliwe do osiągnięcia dzięki rozwojowi pozytywnych i zanikowi negatywnych uprzedzeń względem systemów oraz ludzi. Powinna to być cywilizacja płynna, zrównoważona dynamicznie, w której rozwija się swobodna twórczość kulturalna. Jedy-
nym sposobem doprowadzenia do nowej cywilizacji jest bezustanne świa-

¹⁶ Ibidem, s. 290.

¹⁷ F. Z n a n i e c k i: *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa 2001, s. 19.

dome rozwijanie tych właśnie sił kulturalnych, których ta cywilizacja potrzebuje do istnienia. Trzeba zatem podjąć pracę kształtowania jednostek ludzkich z myślą o przyszłości. Cywilizacja wszechświatowa wymaga upowszechnienia dwóch ideałów: pokojowej integracji społecznej w skali ogólnoswiatowej i twórczego rozwoju kultury.

Zdaniem Jacques'a Maritaina, kultura oznacza stan „życia rozumnego i moralnego”, a cywilizacja „życia politycznego i organizacyjnego”. Kultura zatem ma szersze znaczenie, ponieważ wartości moralne przyswajane jednostkowo są przenoszone do działań społecznych¹⁸. Chociaż Maritain uwydatniał pewne różnice między desygnatami przysługującymi każdemu z tych pojęć, to jednak ich ściśle nie rozgraniczał. Poszukując właściwego ich rozumienia, podkreślał, że nie można mówić o cywilizacji, „jeżeli nie jest ona jednocześnie kulturą, tzn. prawdziwym rozwojem intelektualnym, moralnym, duchowym ludzkości”¹⁹. Myśliciel ten wychodził założenia, że cywilizacja musi być podporządkowana kulturze — w tym sensie, że rozwija instytucje i sposoby życia zbiorowego na podstawie wartości religijno-moralnych, umożliwiając rozwój intelektualny i moralny człowieka. Uważał, że chrześcijaństwo jest transcendentne wobec wszelkich form kultury i cywilizacji. Dobitnie głosił, że kultura chrześcijańska jest „idealnym wzorcem”, do którego ludzie powinni dążyć. Również Antoni Szymański podkreślał, że cywilizacja powinna być podporządkowana kulturze w tym sensie, że rozwija instytucje i sposoby życia zbiorowego na podstawie wartości religijno-moralnych, umożliwiając rozwój intelektualny i moralny jednostek. O charakterze cywilizacji stanowi — twierdzi Szymański — nie bogactwo przyrody czy osiągnięcia techniczne, lecz moralna wartość człowieka, jego poglądy na życie i dobro. W okresie międzywojennym wśród polskich myślicieli katolickich daje się zauważyć skoncentrowanie na życiu moralnym jednostki, kultura moralna zajmuje miejsce uprzywilejowane wśród innych dziedzin kultury²⁰.

Z kolei Christopher Dawson wskazuje silną zależność pojęć „cywilizacja” i „kultura”. Cywilizacja stanowi — zdaniem Dawsona — element kultury. Pojawia się w jej wyższym stadium i jest zjawiskiem stosunkowo niedawnym. Cywilizacja jako forma kultury ma charakter procesu, podlega więc ciągłemu rozwojowi. Dawson twierdzi, że fundamentem kultury jest religia, która pełni funkcję nosiciela wartości. Chrześcijaństwo odgrywa tę rolę doskonale, jednocząc ludy Europy. Jednakże współcześnie moral-

¹⁸ J. Maritain: *Religia i kultura*. Tłum. H. Wężyk-Widawska. Poznań 1937, s. 26.

¹⁹ C. Głombik: *Metafizyka kultury...*, s. 86.

²⁰ Szczegółowo treść pojęć „kultura” i „cywilizacja” w ujęciu polskich myślicieli katolickich analizuje Piotr Szydłowski w książce *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918—1939...*

ne wartości związane z chrześcijaństwem, jako religijną podstawą kultury Zachodu, zostały zastąpione postępowaniem, który stał się jakby nową religią, wskutek czego doszło do głębokiego kryzysu i rozbitcia jedności naszej kultury. Dawson wzywa do powrotu do tradycji chrześcijańskich, tylko bowiem w ten sposób można przywrócić jedność kultury Zachodu w jej dążeniu do powszechnego dobra. To posunięcie przywróciłoby naszej cywilizacji siłę moralną. Powrót „do chrześcijańskiej tradycji mógłby użyczyć Europie koniecznych duchowych podstaw dla społecznego zjednoczenia, którego tak pilnie potrzebuje”²¹.

Wypada w prowadzonych tu rozważaniach wspomnieć o współczesnej relacji między kulturą a cywilizacją. Dziś mówi się nie o cywilizacji w ogóle, lecz często o cywilizacji technicznej czy cywilizacji informatycznej. We współczesnym myśleniu o cywilizacji lansowana była teza o jej zasadniczej obcości wobec kultury, o wielorakich zagrożeniach tej drugiej. Daje się wyraz skrajnym poglądom z apokaliptyczną przepowiednią, że teraźniejszość rodzi uwarunkowania, w których po raz pierwszy ludzkość może istnieć w cywilizacji pozbawionej kultury wskutek stopniowego zdominowania człowieka i jego wewnętrznego świata przez sztuczne środowisko wyjąłowane z refleksji człowieka nad samym sobą, jego miejscem w świecie. Jak to ujęła Maria Szyszkowska: współcześnie „cywilizacja zagraża kulturze. A w każdym razie zagraża jej niedorastanie do wartości, czyli odduchowanie”²².

Nota biograficzna

Erazm Majewski²³ urodził się w 1858 roku w Lublinie. Ojciec Erazma był przemysłowcem. Rodzice bardzo religijni, wychowali syna w tymże duchu. Tym do pewnego stopnia — jak zauważa S. Szczęch — można wytłumaczyć fakt, że mimo wpływu środowiska pozytywistyczno-materialistycznego, w którym Majewski później się obracał, nie przestał być człowiekiem

²¹ Ch. Dawson: *Postęp i religia. Studium historyczne*. Tłum. H. Bednarek. Warszawa 1958, s. 266.

²² M. Szyszkowska: *Stwarzanie siebie*. Warszawa 1998, s. 97.

²³ Szczegółowe informacje dotyczące działalności naukowej i wydawniczej oraz życiorys Majewskiego znajdują się w pracy *Erazm Majewski i warszawska szkoła prehistoryczna...* Warszawa 1996; *Słownik biograficzny socjologii polskiej*. Red. W. Wincławski. T. 2. Toruń 2004, s. 268—273.

wierzącym²⁴. Uczęszczał do gimnazjum w Lublinie, a następnie w Warszawie. Wcześniej też przejawiał zamiłowanie do nauk przyrodniczych, zwłaszcza do botaniki. Od dzieciństwa urządzał z bratem wycieczki, które miały na celu obserwację środowiska. Działalność pisarską rozpoczął już w 1876 roku artykułem zatytułowanym *Kilka słów o potrzebie większego rozpowszechniania botaniki w kraju naszym*. Po ukończeniu gimnazjum zapisał się na Uniwersytet w Warszawie, gdzie studiował przyrodę²⁵. Od roku 1879 pomagał ojcu w prowadzeniu fabryki chemicznej w stolicy. Śmierć ojca spowodowała odejście z uniwersytetu i całkowite oddanie się sprawom fabryki. Ta działalność przedsiębiorcza miała duże znaczenie dla ukształtowania jego poglądów, rozwiniętych później w *Kapitale*. Majewski bowiem zetknął się tu z rzeczywistością gospodarczą, poznał jej wymagania, wyrobił w sobie umiejętność trzeźwych sądów, nabrał pewności siebie i śmiałości. Uchroniło go to od doktrynerstwa, lecz zarazem załamało prostą linię teoretycznego stanowiska, a sposób ujęcia uczyniło bardziej praktycznym i oryginalnym.

Mimo wystąpienia z uniwersytetu i nawału zajęć związanych z prowadzeniem fabryki nie porzucił zainteresowań naukami przyrodniczymi. W roku 1881 wydał drobną pracę pt. *Potop biblijny i periodyczne potopy ziemi*. Myśl autora zajmowała w tym czasie głównie potrzeba uporządkowania polskiej nomenklatury w dziale zoologii i botaniki, w której to sprawie wydał w roku 1884 odezwę do polskich przyrodników. Nie poprzestając tylko na zachęcaniu innych, Majewski sam zabrał się do pracy, której owocem jest *Słownik nazw zoologicznych i botanicznych polskich*. Dzieło to dobrze charakteryzuje cechy osobowości naukowej E. Majewskiego, przede wszystkim pozytywistyczne oddanie nauce polskiej, rozległą skalę zainteresowań i erudycję, wielką ambicję i pracowitość. Nie przypadkiem w *Słowniku biograficznym socjologii polskiej* znajdujemy takie słowa: „Był to człowiek znakomicie zorganizowany, nie zaniedbywał żadnej z wielu podejmowanych czynności”²⁶.

Już z tego krótkiego przeglądu działalności Majewskiego widać, że był to umysł, który nawet w dziedzinie naukowej zwracał uwagę na zagadnienia czysto praktyczne. Chciał on w ten sposób niejako ściągnąć naukę z jej dotychczasowych wyżyn, dostępnych jedynie garstce uczonych, i udostęp-

²⁴ Por. S. S z c z e c h: *Erazm Majewski jako ekonomista*. Lublin 1936, s. 3.

²⁵ Chcę zwrócić uwagę, że w podawanych biografiiach natrafia się na nieścisłości związane z informacjami o studiach przyrodniczych E. Majewskiego na Uniwersytecie Warszawskim. Niektóre źródła podają, że studiów tych nie ukończył. Opublikowane są i takie informacje, że Majewski nie ukończył gimnazjum — tak podaje *Słownik biograficzny socjologii polskiej...* Sporna jest też kwestia uczęszczania na studia przyrodnicze. Zob. H. M o d r z e w s k a: *Erazm Majewski, badacz starożytności i twórca Muzeum Archeologicznego w Warszawie w świetle swego „Notatnika”*. „Wiadomości Archeologiczne” 1983, T. 48.

²⁶ Zob. *Słownik biograficzny socjologii polskiej...*, s. 269.

nić ją szerszemu ogółowi. W 1887 roku pisze znów większą pracę popularyzacyjną pt. *Koniec świata*. Główne jednak znaczenie mają dzieła ujęte w formę powieściową, a więc *Doktor Muchołapski* (1890) oraz *Profesor Przedpotopowicz* (1898).

Od roku 1891 Majewski zwraca się ku etnologii. Ogłasza cały szereg monografii o wierzeniach i zwyczajach ludowych. Prawie jednocześnie zajmuje się archeologią. Tworzy w roku 1892 zaczątek muzeum prehistorycznego, które po kilkunastu latach oddaje do użytku publicznego, wystawiając zbiory w gmachu Zachęty Sztuk Pięknych. Po śmierci Majewskiego ekspozycje te w liczbie około 40 tysięcy przeszły w posiadanie Warszawskiego Towarzystwa Naukowego. Należy zaznaczyć, że owe zabytki to w przeważającej większości zbiory samego autora, który dzięki pomyślnemu rozwojowi swej fabryki, mając zapewnione odpowiednie fundusze i dysponując większą ilością czasu, urządził wycieczki naukowe do ówczesnej guberni kieleckiej, gdzie badał tamtejsze wykopaliska. Skupiał wokół siebie zastęp młodych uczonych, których wysyłał do badań wykopaliskowych aż na Podole i Ukrainę. Założył w 1899 roku specjalne pismo „Światowit”, poświęcone archeologii, finansowane przez niego do wybuchu wojny. W 1899 roku przejął od Jana Karłowicza czasopismo etnologiczne „Wisła”, które prowadził przez sześć lat.

Rok 1905 stanowił ważną datę w życiu umysłowym Majewskiego. Dążenia wolnościowe w Rosji, prądy rewolucyjne, rozruchy, wywołane przez partie socjalistyczne w Kongresówce, zwróciły zainteresowania uczonego przyrodnika i archeologa ku dziedzinie stosunków społecznych i popchnęły go do badań socjologicznych, które zdecydowały o europejskiej sławie Majewskiego. O konkretnych zagadnieniach życia społecznego myśliciel ten zdołał już ukształtować własną opinię. Co do wiadomości teoretycznych Majewski posiadał prawdopodobnie tylko ogólną wiedzę, jaką ma człowiek wykształcony, interesujący się prądami umysłowymi epoki. A był to okres rozkwitu nauk przyrodniczych, panowania metod empirycznych, pogardzenia metafizyką i filozofią, wyznawania agnostycyzmu pozytywistycznego. Był to czas, kiedy pierwszoplanową rolę w nauce grał K. Darwin i H. Spencer. Teoria ewolucji w zastosowaniu do wszelkich zjawisk i teoria monizmu materialistycznego panowały niemal całkowicie w nauce. Nic dziwnego, że Majewski, żyjąc w tej atmosferze intelektualnej, przesiąkł duchem pozytywistycznym — tym bardziej, że pozostawał w stosunkach przyjaźni z Ludwikiem Gumpłowiczem, który kierował jego pierwszymi krokami w dziedzinie socjologii. Pierwsza praca z tego zakresu to *Statyka i dynamika cywilizacji. Poszukiwanie praw przenoszenia się ognisk cywilizacji i dojrzenia społeczeństw do cywilizacji* z roku 1907. Jest to właściwie wstęp do głównego dzieła tego autora, które nosi tytuł *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*. Tom pierwszy ukazał

się w 1908 roku równolegle w Warszawie i w Paryżu (wydanie francuskie *La science de la civilisation. Prolegomènes et bases pour la philosophie de l'histoire et la sociologie*. Paris 1908). (W wydaniu tomu pierwszego *Nauki o cywilizacji* z roku 1912 autor zmienił podtytuł na *Prolegomena do socjologii i antropozofii*). Dzieło to przyniosło Majewskiemu sławę, a autor został mianowany honorowym członkiem Międzynarodowego Instytutu w Paryżu²⁷. W roku 1911 ukazała się drukiem druga część *Nauki o cywilizacji*, mianowicie *Teoria człowieka i cywilizacji* (wydanie francuskie *La théorie de l'homme et de la civilisation* Paris 1910). Stanowi ona rozwinięcie i uzupełnienie zasadniczych myśli zawartych w tomie pierwszym.

W roku 1914 Majewski opublikował (już tylko w Warszawie) *Kapitał. Rozbiór podstawowych zjawisk i pojęć gospodarczych*, który stanowi trzecią część jego głównego dzieła. Tom ten odniósł na rynku polskim duży sukces, osiągając w ciągu siedmiu lat sześć wydań. Ostatnim większym dziełem Majewskiego jest praca *Narodziny i rozwój Ducha na ziemi*, stanowiąca czwartą część *Nauki o cywilizacji*, wydana pod redakcją Mariana Massoniusa już po śmierci autora w 1923 roku. Czas między wydaniem pierwszego tomu pracy i tą ostatnią publikacją wypełniały drobne rozprawki socjologiczne, które poruszały zagadnienia ujęte już w głównym dziele tego autora (na szczególną uwagę zasługuje praca o podstawach moralności zatytułowana *Co jest przedmiotem woli ludzkiej, dobro czy szczęście*) bądź krótkie monografie ekonomiczne.

W uznaniu naukowych zasług Majewskiego trzy polskie uniwersytety proponowały mu objęcie katedr: lwowski — etnologii, wileński — socjologii, warszawski — archeologii. Majewski przyjął zaproszenie Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie został mianowany profesorem zwyczajnym katedry archeologii prehistorycznej. Z wielkim zapałem zabrał się do przygotowania wykładów, tym bardziej że zawsze chciał pracować ze studentami. Niestety, nagła śmierć (14 listopada 1922) nie pozwoliła mu urzeczywistnić tych zamierzeń.

Dziś wzbudza nasz podziw ogrom i wszechstronność działalności tego uczonego. Doprowadził do rozkwitu własną fabrykę oraz utworzył cenne muzeum prehistoryczne. Mimo iż objął swym zainteresowaniem wiele dziedzin, w każdej z nich pozostawił trwałe ślady swej działalności.

Mimo zapracowania i różnych dolegliwości fizycznych zawsze był pogodny, życzliwy, każdemu starał się przyjść z pomocą. Jego gościnny dom

²⁷ Warto dodać, że dwóch polskich uczonych było członkami zwyczajnymi Międzynarodowego Instytutu Socjologicznego w Paryżu: Ludwik Gumplowicz (od 1893 roku) i Leon Petrażycki (od roku 1895). Majewski został członkiem nadzwyczajnym w 1909 roku. Zob. A. Kwilecki: *Kontakty polskich uczonych z Międzynarodowym Instytutem Socjologicznym w Paryżu*. „Studia Socjologiczne” 1988, nr 3.

skupiał najwybitniejsze osobistości nauki. Majewski był członkiem Warszawskiego Towarzystwa Naukowego, w którym przewodniczył sekcji antropologicznej i etnograficznej. Należał też do grona członków Komisji Antropologicznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie.

Trzeba zaznaczyć, że główne dzieło tego myśliciela nigdy nie mogłoby powstać w tym kształcie, gdyby nie pisał go jednocześnie archeolog, który korzystał z własnych przemyśleń dotyczących prehistorii oraz ówczesnej wiedzy antropologicznej i archeologicznej w zakresie antropogenezy i wczesnych etapów rozwoju kultury ludzkiej. Do pisania *Nauki o cywilizacji* Majewski przystąpił po przeszło dziesięcioletnim okresie terenowych badań archeologicznych. Dzieło to jest syntezą wiedzy i poglądów na temat genezy człowieka i jego kultury oraz mechanizmów ich dalszego rozwoju, syntezą pisaną z pozycji naturalisty. Chociaż w przewadze dotyczy cywilizacji późniejszych, związanych z istnieniem narodów, zawiera interesujące odniesienia do wczesnych, prehistorycznych stadiów rozwoju cywilizacji ludzkiej.

Erazm Majewski był typowym scjentyistą, a przy tym pozostawał pod wpływem M. Massoniusa²⁸, W.M. Kozłowskiego i A. Mahrburga. Do poglądów Majewskiego ustosunkowali się w artykułach: L. Gumpłowicz, W.M. Kozłowski, A. i J. Szymański, H. Dutkiewicz, J. Szacki, A. Kołakowski, a w monografiach jemu poświęconych — W. Horodyski oraz S. Szczęch.

O poglądach badacza w słowach pełnych uznania pisali we Francji E. Chaufford i Jules de Gaultier, we Włoszech V. Giuffrida — Ruggeri, w Anglii prof. Pigou, w Belgii L. Exteens, a w Brazylii Florentino Ameghino²⁹.

Chyba warto przybliżyć myśli twórcy *Nauki o cywilizacji*, o którym Maurycy Straszewski napisał, że o ile w ówczesnych polskich pracach socjologicznych przeważa kierunek przyrodniczy, o tyle „Najznamienitszym

²⁸ W *Przedmowie* do tomu pierwszego *Nauki o cywilizacji* Majewski pisze: „Nie mam nikomu nic do zawdzięczenia, tylko przyjaciel mój dr filozofii Marian Massonius był świadkiem mego zmagania się zagadnieniem i w częstych rozmowach o kwestiach wątpliwych zawdzięczam Mu niejedną cenną poprawkę oraz obronę z niejednego wyniku przed własnym wątpieniem”. O tym, jakie relacje łączyły Majewskiego z Massoniusem, najlepiej świadczy wspomnienie *Do czytelnika* napisane przez żonę Majewskiego, a umieszczone w pracy *Narodziny i rozwój ducha na ziemi*. Czytamy tam dedykację Majewskiego: „Najlepszemu i najserdeczniejszemu przyjacielowi Marianowi Massoniusowi poświęcam tę ostatnią pracę”. Dalej L. Majewska pisze: „Ponieważ uczony ten [...] podjął się najlaskawiej mozolnego trudu ostatecznego układu dzieła i przygotowania go do druku, przeto korzystam z okazji, aby najwierniejszemu druhowi i przyjacielowi śp. Erazma, oddanemu mu całą duszą i całym sercem, powiernikowi wszystkich planów i myśli, wszystkich ideałów współwyznawcy, prof. Massoniusowi, jeszcze raz wyrazić słowa najgłębszej wdzięczności za wszystko [...]”. Te słowa jednoznacznie określają stosunki, jakie łączyły tych dwóch myślicieli.

²⁹ Zob. A. i J. Szymański: *Erazm Majewski jako niedoceniony twórca „Nauki o cywilizacji”...*, s. 163.

jej obrońcą jest Erazm Majewski, który stworzył wielki system nauki o cywilizacji³⁰. Natomiast socjolog L. Gumplowicz o pierwszym tomie *Nauki o cywilizacji* napisał, że to książka, „która by autorowi od razu zdobyła sławę, gdyby na nieszczęście swoje nie był Polakiem”³¹.

³⁰ M. Straszewski: *Mysł filozoficzna polska*. W: *Polska w kulturze powszechnej*. Red. F. Koneczny. Kraków 1918, s. 240.

³¹ L. Gumplowicz: *O pojęciu cywilizacji*. „Krytyka” 1909, T. 1, s. 21.