

UNIWERSYTET WARSZAWSKI
WYDZIAŁ FILOZOFII I SOCJOLOGII
INSTYTUT FILOZOFII

FLORIAN NOWICKI

***SPOŁECZNE ZNACZENIE PŁCI W
MARKSISTOWSKIEJ TEORII HISTORII***

PRACA DOKTORSKA
NAPISANA POD KIERUNKIEM
PROF. DR HAB. ALEKSANDRA OCHOCKIEGO

WARSZAWA 2012

SPIS TREŚCI

CZĘŚĆ PIERWSZA. PROBLEMY TEORII FORMACJI

ROZDZIAŁ I. Przeciwno „bezpłciowej” teorii formacji 3

ROZDZIAŁ II. Czas formacyjny. Formacje rodowa i monogamiczna 37

ROZDZIAŁ III. Czas formacyjny. Formacja fabryczna 78

CZĘŚĆ DRUGA. MATRIARCHAT

ROZDZIAŁ IV. Matriarchat i jego upadek według Engelsa 121

ROZDZIAŁ V. Matriarchat w nauce radzieckiej 156

ROZDZIAŁ VI. Matriarchat oryński P. P. Jefimienki 183

ROZDZIAŁ VII. Stadialna typologia Koswiena: matriarchat wczesny, matriarchat rozwinięty, awunkulat 210

ROZDZIAŁ VIII. Społeczna przewaga kobiet w matriarchacie rozwiniętym 229

ROZDZIAŁ IX. Wysoka pozycja kobiet w awunkulacie 292

ROZDZIAŁ X. Przyczynek do teorii matriarchatów 322

CZĘŚĆ TRZECIA. PO MATRIARCHACIE

ROZDZIAŁ XI. Monogamiczny sposób produkcji 362

ROZDZIAŁ XII. Różnica płciowa w kapitalizmie 411

CZĘŚĆ CZWARTA. SPOŁECZNE ZNACZENIE RÓŻNICY PŁCIOWEJ

ROZDZIAŁ XIII. Odmiany marksistowskiego konstruktywizmu 451

ROZDZIAŁ XIV. Naturalistyczny paradygmat Bebla 479

ROZDZIAŁ XV. Biokonstruktywistyczny naturalizm Szantera 492

ROZDZIAŁ XVI. Uwagi końcowe 516

Część pierwsza. Problemy teorii formacji

Rozdział I. Przeciwno „bezpłciowej” teorii formacji

1. Denaturalizacja stosunków produkcji

Rozmaici autorzy marksistowsy mówią o „determinacji form życia rodzinnego przez życie społeczne, w szczególności życie ekonomiczne”¹ (Bauman), o „ściślejszej zależności” form rodziny „od panującego sposobu wytwarzania”² (Kelles-Krauz). Z najogólniejszych założeń marksistowskiej teorii historii zdaje się wynikać, iż społeczne relacje między kobietami i mężczyznami (których nie sprowadzamy bynajmniej do relacji rodzinnych) – w tym zakresie, w jakim podlegają historycznym przeobrażeniom – zdeterminowane są panującymi w społeczeństwie stosunkami produkcji. Nas jednak interesuje pytanie: czy same stosunki produkcji – a więc stosunki „bazowe”, na których opiera się cała konstrukcja społeczna – są stosunkami „bezpłciowymi” (determinującymi stosunki międzypłciowe, zlokalizowane niejako „powyżej” ekonomicznej bazy społeczeństwa), czy też, stosunkami (także) międzypłciowymi (determinującymi pozaekonomiczne momenty stosunków międzypłciowych). Pytanie brzmi zatem: czy różnica płciowa jest zakładana, czyli w określony sposób zagospodarowywana, już na poziomie stosunków produkcji, czy też pojawia się dopiero w tzw. nadbudowie (jako funkcja bezpłciowych stosunków bazowych)?

Odpowiedź klasyków marksizmu na tak sformułowane pytanie mogłaby brzmieć następująco: najwcześniejsze stosunki produkcji były stosunkami międzypłciowymi, stosunkami podziału pracy między mężczyznami i kobietami; późniejszy rozwój ekonomiczny zdenaturalizował stosunki produkcji, czyniąc rodzinę „stosunkiem podporządkowanym”.

W *Ideologii niemieckiej* czytamy:

„Z podziałem pracy [...] który opiera się ze swej strony na żywiłowym podziale pracy w rodzinie [...] dany jest równocześnie *rozdział*, mianowicie *rozdział nierówny* – zarówno ilościowo jak jakościowo – pracy i jej produktów, dana jest przeto własność, której zarodek,

¹ Z. Bauman, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*, Warszawa 1964, s. 362

² K. Kelles-Krauz, *Ekonomiczne podstawy pierwotnych form rodziny*, w: K. Kelles-Krauz, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1962, s. 62

której pierwsza forma tkwi już w rodzinie, gdzie żona i dzieci są niewolnikami mężczyzny. To, oczywiście bardzo jeszcze prymitywne, utajone, niewolnictwo w rodzinie stanowi pierwszą formę własności, która już tu zresztą całkowicie odpowiada definicji nowoczesnych ekonomistów, wedle której jest to rozporządzanie się cudzą siłą roboczą. Zresztą podział pracy i własność prywatna są to wyrażenia identyczne – jedno z nich mówi to samo o działalności, co powiedziane jest w drugim o produkcie działalności”³.

„[Podział pracy był pierwotnie – przyp. FN] tylko podziałem pracy w akcie płciowym, a później podziałem pracy, który się dokonuje sam przez się, czyli ‘żywiotowo’, wskutek cech przyrodzonych (np. siła fizyczna), wskutek potrzeb, przypadków itd. itd. Podział pracy staje się naprawdę podziałem dopiero z chwilą, gdy następuje podział pracy na materialną i duchową”⁴.

„Początkowo rodzina jest jedynym stosunkiem społecznym, później zaś, gdy zwiększone potrzeby rodzą nowe stosunki społeczne, a zwiększona liczba ludzi rodzi nowe potrzeby, staje się ona wszędzie (z wyjątkiem Niemiec) stosunkiem podporządkowanym...”⁵.

Koncepcja, w myśl której rodzina – wraz z przejściem do „prawdziwego” podziału pracy – staje się „stosunkiem podporządkowanym”, współbrzmi ze znacznie późniejszym ujęciem Engelsa z *Pochodzenia rodziny, własności prywatnej i państwa* (aczkolwiek, w *Pochodzeniu rodziny...*, Engels prezentuje całkowicie odmienny pogląd na historię rodziny, niż ten, który przyjmują autorzy *Ideologii niemieckiej*). Podział pracy w klasycznym społeczeństwie rodowym „ma charakter czysto naturalny; istnieje tylko między płciami”⁶. Następnie, w procesie rozkładu społeczeństwa rodowego, kształtują się trzy „wielkie społeczne podziały pracy”:

- wyodrębnienie plemion pasterskich „spośród pozostałej masy barbarzyńców”⁷;
- wyodrębnienie rzemiosła od rolnictwa⁸;
- wyodrębnienie kupców od producentów⁹.

³ MED, t. 3, s. 34-35. Podkreślenia – FN

⁴ MED, t. 3, s. 33

⁵ MED, t. 3, s. 30-31

⁶ MED, t. 21, s. 175

⁷ MED, t. 21, s. 176

⁸ Por.: MED, t. 21, s. 179

⁹ Por.: MED, t. 21, s. 182

W efekcie – związanego z owymi podziałami – rozwoju ekonomicznego, następuje przejście do rodziny monogamicznej, w ramach której kobieta zostaje „wyłączona z produkcyjnej pracy społecznej”¹⁰:

„Prowadzenie gospodarstwa domowego utraciło swój charakter publiczny. Nie obchodziło ono już społeczeństwa. Stało się ono *służbą prywatną*: żona stała się pierwszą służącą, została wyparta z udziału w produkcji społecznej”¹¹.

A zatem, wraz z przejściem od społeczeństwa rodowego do „cywilizacji”, stosunki między mężczyznami i kobietami zlokalizowane zostają w – nowopowstałej – sferze prywatnej: sfera produkcyjnej pracy społecznej staje się sferą czysto męską. Podstawowe stosunki produkcji są teraz stosunkami między mężczyznami, i w tym sensie: stosunkami „bezpłciowymi”. O ile zaś później, „wielki przemysł naszych czasów znów otworzył kobiecie – i to tylko proletariuszce – drogę do produkcji społecznej”¹², kobieta-proletariuszka uczestniczy w (kapitalistycznych) stosunkach produkcji jako *proletariuszka* (a nie jako *kobieta*).

Poglądowi, iż z przejściem do monogamii (czyli cywilizacji¹³) kobieta zostaje wyparta z udziału w produkcji społecznej, który uzasadniałby tezę z *Ideologii niemieckiej* o rodzinie (stosunku między kobietą i mężczyzną) jako „stosunku podporządkowanym” (podporządkowanym – jak się domyślamy – „bazowym” stosunkom ekonomicznym między mężczyznami, albo między osobami „bezpłciowymi”, tzn. takimi, których role w procesie produkcji nie implikują określonych tożsamości płciowych), przeczą jednakże – przynajmniej *implicite* – rozważania Marksa z *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, dotyczące „*prac społecznych w obrębie rodziny*” (chłopskiej), a odnoszące się do okresu bezpośrednio poprzedzającego kapitalizm:

„...w patriarchalnej produkcji wiejskiej, gdzie prędkarz i tkacz żyli pod jednym dachem, gdzie żeńską część rodziny zajmowała się przędzeniem, męska – tkaniem, powiedzmy, na własne

¹⁰ MED, t. 21, s. 178

¹¹ MED, t. 21, s. 85

¹² MED, t. 21, s. 85

¹³ „Formą rodziny odpowiadającą cywilizacji [...] jest monogamia, panowanie mężczyzny nad kobietą, i rodzina pojedyncza jako gospodarcza jednostka społeczeństwa”. [MED, t. 21, s. 193]

potrzeby rodziny, przędza i płótno były produktami *społecznymi*, a przędzenie i tkanie były pracami społecznymi w obrębie rodziny. Ich społeczny charakter nie na tym polegał, że przędza jako ogólny ekwiwalent była wymieniana na płótno jako ogólny ekwiwalent, czyli że obydwa były wzajemnie na siebie wymieniane jako równoważne i równoznaczne wyrażenia tego samego ogólnego czasu pracy. Raczej wieź rodzinna z jej samorzutnie powstającym podziałem pracy wyciskała na produkcie pracy swoiste społeczne piętno¹⁴.

Marks powraca do tego zagadnienia w *Kapitale*, rozpatrując „patriarchalną wiejską produkcję rodziny chłopskiej” jako przypadek „pracy wspólnej, tzn. bezpośrednio uspołecznionej”:

„[Rodzina chłopska – przyp. FN] wytwarza na własne potrzeby zboże, bydło, przędzę, płótno, odzież itd. Te rozmaite przedmioty są w oczach rodziny rozmaitymi produktami jej rodzinnej pracy, ale jeden w stosunku do drugiego nie występują jako towary. Różne prace wytwarzające te produkty, uprawa roli, hodowla bydła, przędzenie, tkanie, szycie itd. są w swej naturalnej formie czynnościami społecznymi, gdyż są czynnościami rodziny posiadającej swój własny samorzutny podział pracy, podobnie jak ma go produkcja towarowa. Różnice wieku i płci oraz naturalne warunki pracy, zależne od pory roku, regulują podział pracy w rodzinie i czas pracy każdego z jej członków. Jednakże mierzone przez czas pracy wydatkowanie indywidualnej siły roboczej z natury swej występuje tu jako społeczny charakter samych prac, gdyż indywidualne siły robocze z natury swej działają tu tylko jako organy wspólnej roboczej siły rodziny”¹⁵.

W świetle powyższych wypowiedzi, próg denaturalizacji czy też „defizjologizacji”¹⁶ stosunków produkcji, należałoby przesunąć na okres narodzin społeczeństwa burżuazyjnego. Taką właśnie intuicję wyraża wypowiedź Marksa z *Wprowadzenia do krytyki ekonomii politycznej*:

¹⁴ MED, t. 13, s. 22. Podkreślenia – FN.

¹⁵ MED, t. 23, s. 89-90. Podkreślenia – FN.

¹⁶ „W obrębie rodziny, a w dalszym rozwoju – plemienia, powstaje naturalny podział pracy na tle różnic płci i wieku, czyli na podstawie czysto fizjologicznej”. [MED, t. 23, s. 415. Podkreślenie – FN]

„Im głębiej cofamy się w dzieje, tym bardziej występuje jednostka, a więc i jednostka produkująca, jako niesamodzielna, przynależna do większej całości: naprzód jeszcze w sposób zupełnie naturalny w rodzinie i w rodzinie rozszerzonej w ród; później w różnych formach wspólnoty powstającej ze ścierania i łączenia się rodów. Dopiero w wieku XVIII, w ‘społeczeństwie burżuazyjnym’, rozmaite formy związku społecznego występują wobec jednostki po prostu jako środki do jej prywatnych celów, jako zewnętrzna konieczność. Ale epoka, w której powstał ten punkt widzenia, punkt widzenia odosobnionej jednostki, jest właśnie epoką najbardziej jak dotąd rozwiniętych społecznych (powszechnych – z tego punktu widzenia) stosunków. Człowiek jest w najbardziej dosłownym znaczeniu *zoon politikon*, nie tylko zwierzęciem społecznym, lecz co więcej, zwierzęciem, które właśnie tylko w społeczeństwie może się odosobnić”¹⁷.

Podążając za tą – głęboko trafną – intuicją, należałoby stwierdzić, iż o ile kapitalistyczny sposób produkcji daje się definiować z perspektywy „odosobnionej jednostki” (a więc jako określony stosunek między dwiema odosobnionymi jednostkami: robotnikiem, tj. właścicielem „szczególnego” towaru, i kapitalistą, jako nabywcą tegoż towaru), o tyle definiowanie z tego samego punktu widzenia wcześniejszych sposobów produkcji musi wieść na manowce. „Punkt widzenia odosobnionej jednostki”, to punkt widzenia gospodarki towarowej („O pracy, która wyraża się w wartości wymiennej, zakłada się, że jest ona pracą odosobnionej jednostki. Społeczną staje się przez to, że przybiera formę swego bezpośredniego przeciwieństwa, formę abstrakcyjnej ogólności”¹⁸.), a dopiero w społeczeństwie burżuazyjnym „forma towarowa stała się powszechną formą produktu pracy”¹⁹.

„Jednostka odosobniona”, to – w szczególności – jednostka odosobniona w procesie produkcji od swej rodziny („większej całości”). Jednostkę taką wytwarza dopiero kapitalistyczna fabryka. Jedynie w takim społeczeństwie, w którym fabryka usuwa rodzinę z procesu „produkcyjnej pracy społecznej”, rodzina staje „stosunkiem podporządkowanym” – komórką reprodukcji siły roboczej na zamówienie kapitalistycznej fabryki.

¹⁷ MED, t. 13, s. 704.

¹⁸ MED, t. 13, s. 22-23

¹⁹ MED, t. 23, s. 69

Marks nie podąża jednakże za tą intuicją. W tym samym tekście, w którym spotykamy krytykę „punktu widzenia odosobnionej jednostki” (w zastosowaniu do społeczeństw przedkapitalistycznych), formułuje Marks zasadę epistemologicznego kapitalizmocestryzmu, określając gospodarkę burżuazyjną jako „klucz do anatomii” wszystkich wcześniejszych form ekonomicznych:

„Społeczeństwo burżuazyjne jest najbardziej rozwiniętą i najbardziej zróżnicowaną historyczną organizacją produkcji. Dlatego kategorie, które wyrażają jego stosunki, zrozumienie jego struktury pozwalają jednocześnie zrozumieć strukturę i stosunki produkcji wszystkich minionych form społecznych, z których szczątków i elementów ono wyrosło, częściowo ciągnąc jeszcze za sobą nieprzezwyciężone ich pozostałości, rozwijając do pełnego znaczenia to, co istniało tylko w załączku itd. Anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy. Załączki wyższych form u niższych gatunków zwierząt mogą być zrozumiane tylko wówczas, gdy te wyższe formy są już znane. Burżuazyjna ekonomia dostarcza więc klucza do antycznej itd.”²⁰.

2. Marksowska matryca sposobów produkcji

Przyjrzyjmy się uważnie Marksowskiej matrycy sposobów produkcji (teorii różnic między sposobami produkcji). Jej założenia odnajdujemy w trzech wypowiedziach, pochodzących z pierwszego, drugiego i trzeciego tomu *Kapitału*:

- Poszczególne „ekonomiczne formacje społeczne” odróżnia jedynie „forma, w jakiej tę pracę dodatkową wyciska się z bezpośredniego producenta”²¹.
- „Poszczególne ekonomiczne epoki struktury społecznej” odróżnia od siebie „szczególny sposób, w jaki dokonuje się to zespolenie [*Verbindung*]” robotników ze środkami produkcji²².
- „Najgłębszą tajemnicę, utajoną podstawę całej konstrukcji społecznej” stanowi „bezpośredni stosunek właścicieli warunków produkcji do bezpośrednich producentów”²³.

Matryca Marksowska sytuuje różnice między sposobami produkcji w płaszczyźnie relacji między pewnymi stałymi elementami-niezmiennikami: (1) bezpośrednim

²⁰ MED, t. 13, s. 727

²¹ MED, t. 23, s. 251

²² MED, t. 24, s. 50

²³ MED, t. 25, cz. II, s. 515

producentem, (2) warunkami (środkami) produkcji, (3) właścicielem warunków (środków) produkcji.

Przykładem szczególnym byłaby sytuacja, w której niezmiennik (1) pokrywa się z niezmiennikiem (3). Marksowska typologia form własności – odróżniająca własność wspólną od własności prywatnej, a także indywidualną własność prywatną, opartą na własnej pracy od własności prywatnej, opartej na wyzysku pracy cudzej²⁴ – pozwala rozróżnić dwa podprzypadki: a) bezpośredni producenci są współwłaścicielami warunków (środków) produkcji (tworzą wspólnotę), (b) bezpośredni producenci są właścicielami indywidualnymi.

Przypadki „normalne” zakładają własność prywatną, opartą na wyzysku pracy cudzej, a zatem identyczną relację ogólną: właściciel warunków (środków) produkcji „wyciska” z bezpośredniego producenta nieopłaconą pracę dodatkową. „Normalne” sposoby produkcji różnią się między sobą formami owego „wyciskania” = formami „bezpośredniego stosunku właścicieli warunków produkcji do bezpośrednich producentów”.

Marks zestawia kapitalistyczną wartość dodatkową z feudalnymi rentami gruntowymi:

„Istota renty gruntowej w formach, które tu rozpatrujemy, polega na tym, że renta ta jest jedyną dominującą i normalną formą wartości dodatkowej czy też pracy dodatkowej; co z kolei w tym się wyraża, że owa renta jest jedyną pracą dodatkową czy też jedynym produktem dodatkowym, który producent bezpośredni, *posiadający* warunki pracy niezbędnej do swej własnej reprodukcji, powinien dostarczyć *właścicielowi* warunku pracy, warunku w tym stanie rzeczy ogarniającego wszystko – mianowicie ziemi; i że, z drugiej strony, przeciwstawia mu się tylko ziemia, jako warunek pracy stanowiący cudzą własność, usamodzielniony wobec niego i uosobiony we właścicielu ziemskim”²⁵.

Relacja między (1) chłopem feudalnym, (2) warunkami (środkami) produkcji i (3) właścicielem ziemi stanowi zatem pewną konkretyzację tej samej relacji ogólnej, która łączy (1) robotnika (2) środki produkcji i (3) kapitalistę. Kapitalistyczna konkretyzacja tej relacji

²⁴ „*Własność prywatna*, oparta na własnej pracy... zostaje wyparta przez *kapitalistyczną własność prywatną*, opartą na wyzysku pracy cudzej”. [MED, t. 19, s. 430] „...kapitalistyczna własność prywatna, jest pierwszą negacją indywidualnej własności prywatnej, opartej na własnej pracy”. [MED, t. 23, s. 905]

²⁵ MED, t. 25, cz. II, s. 519-520

zakłada podwójnie „wolną”²⁶ pracę najemną pod nadzorem właściciela (który „dlatego staje się rozkazodawcą przemysłowym, że jest kapitalistą”²⁷). Relacja feudalna różni się od relacji kapitalistycznej tym, iż chłop feudalny pozostaje (w odróżnieniu od kapitalistycznego robotnika) posiadaczem „warunków pracy niezbędnej do swej własnej reprodukcji”, co sprawia, iż nominalny właściciel ziemi może wyciskać zeń pracę dodatkową „jedynie w drodze pozaekonomicznego przymusu”²⁸ – podczas gdy kapitalizmowi wystarczy sam przymus ekonomiczny. W obydwu wypadkach – jak podpowiada matryca – „rodzajowa” relacja ogólna i jej „gatunkowa” konkretyzacja wyczerpują treść pojęcia sposobu produkcji. Do tego samego „rodzaju” zalicza Marks także niewolnictwo lub gospodarkę plantatorską (różnią się one od feudalizmu tym, iż „niewolnik pracuje tu przy pomocy cudzych warunków produkcji i [...] nie pracuje samodzielnie”, a od kapitalizmu – „osobistą niewolą” producenta²⁹), a nawet stosunki azjatyckie (różnią się one od feudalizmu tym, iż „wobec bezpośrednich producentów występują wprost nie prywatni właściciele ziemi, lecz [...] państwo jako właściciel ziemi”, a „renta jest identyczna z podatkiem”³⁰).

Przeprowadzając powyższe rozróżnienia, Marks wychodzi oczywiście z (matrycowego) założenia, iż elementy stosunku kapitalistycznego pozostają także członami relacji konstytuujących esencjalne struktury przedkapitalistycznych sposobów produkcji. Najogólniejsza formuła kapitalistycznego sposobu produkcji (zespolecie robotnika ze środkami produkcji) okazuje się formułą wszelkiej produkcji³¹, a jej konkretyzacja, uwzględniająca ogólny stosunek „wyciskania nieopłaconej pracy dodatkowej” (producenta przez właściciela) – modelem „normalnych” sposobów produkcji.

„Normalne” sposoby produkcji są tu – pozornie – równorzędne, a sam model ogólny uznaje się za ich rzeczywisty, wspólny mianownik. Na jego kapitalizmocentryczny charakter wskazuje jednak brak „miejsca” różnicy płciowej. Ponieważ w kapitalizmie, rodzina nie jest komórką produkcyjną, a stosunek między mężem i żoną – stosunkiem produkcji (oczywiście przy założeniu, iż *produkcja w kapitalizmie = fabryczna produkcja towarów*), model ignoruje

²⁶ Por.: MED, t. 23, s. 195

²⁷ MED, t. 23, s. 392

²⁸ MED, t. 25, cz. II, s. 514

²⁹ MED, t. 25, cz. II, s. 514

³⁰ MED, t. 25, cz. II, s. 514

³¹ „Jakielwiek byłyby społeczne formy produkcji, robotnicy i środki produkcji pozostają zawsze jej czynnikami. Ale zarówno robotnicy, jak i środki produkcji są tymi czynnikami jedynie potencjalnie, jeżeli pozostają w stanie oddzielenia. Aby w ogóle można było produkować, czynniki te muszą się zespolić. Szczególny sposób, w jaki dokonuje się to zespolenie, odróżnia od siebie poszczególne ekonomiczne epoki struktury społecznej”. [MED, t. 24, s. 50]

„miejsce” różnicy płciowej – jako (powszechnie) nie należące do pola zasadniczego stosunku produkcji. Z pola widzenia teorii sposobu produkcji znika tym samym podstawowy stosunek produkcji formacji feudalnej, azjatyckiej i antycznej, a mianowicie: *stosunek między kobietą i mężczyzną w monogamicznych komórkach produkcyjnych*. W efekcie: przejście do kapitalizmu jest albo „bezpośrednim obróceniem niewolników i poddanych w robotników najemnych, a więc prostą zmianą formy”³² (w ramach ogólnego modelu „wyciskania”), albo „wywłaszczeniem producentów, czyli rozkładem własności opartej na własnej pracy”³³. Fundamentalna różnica między sposobami produkcji opartymi na gospodarstwach monogamicznych, a sposobem produkcji, usuwającym gospodarstwo rodzinne poza obręb procesu produkcji, nie może być właściwie wyartykułowana właśnie dlatego, iż kapitalizm został arbitralnie uznany za sposób produkcji *par excellence*, „klucz do anatomii” wszystkich znanych ludzkości sposobów produkcji.

Podsumujmy dotychczasową krytykę. Marksowska matryca zakłada, jako bohatera wszystkich możliwych sposobów produkcji, „bezpośredniego producenta”, „zespolonego” – w taki czy inny sposób – ze środkami (warunkami) produkcji (poszczególony sposób produkcji, to określona forma takiego „zespolenia”). „Bezpośredni producent”, to, po pierwsze, producent „odosobniony” (w procesie produkcji) od swej rodziny. W odniesieniu do producentów epoki przedkapitalistycznej, „odosobnienie” to jest oczywiście produktem myślenia – abstrahowania od „większej całości”. Po drugie, producent ten jest albo mężczyzną (kobiety należą bowiem do nieprodukcyjnej sfery prywatnej), albo też osobą *bezpłciową*, w tym mianowicie sensie, iż tożsamość płciowa nie określa jej miejsca w procesie produkcji. Istotny stosunek ekonomiczny, w którym uczestniczy taki producent, nie zmienia swej treści w zależności od tego, czy ów producent jest mężczyzną, czy też kobietą. O ile pierwsza możliwość stanowi konstrukcję czysto teoretyczną (nie istniało bowiem społeczeństwo, w którym jedynymi producentami byłiby mężczyźni), o tyle możliwość drugą (producenta bezpłciowego) urzeczywistnia kapitalistyczna fabryka, wypierająca rodzinę monogamiczną z procesu produkcji i znosząca różnicę płciową (w procesie produkcji „publicznej”). A zatem, kapitalistyczna fabryka wytwarza zarówno:

³² MED, t. 23, s. 902-903

³³ MED, t. 23, s. 903

- odosobnienie producenta od rodziny (w procesie produkcji): między mężem i żoną nie zachodzi już żaden stosunek produkcji („publicznej”),
- jak i obojętność produkcji na różnicę płciową: kobieta i mężczyzna nawiązują w fabryce identyczny stosunek produkcji (w ujęciu „Kapitałowym”, polega on na dostarczaniu kapitałowi abstrakcyjnej, czyli bezpłciowej, pracy ludzkiej).

Bohater (niezmiennik) Marksowskiej matrycy – bezpośredni producent – jest więc wytworem tej samej epoki historycznej, która powołała do życia „punkt widzenia odosobnionej jednostki”. Choć nie pracuje w pojedynkę (lecz zespołowo), jest on „odosobnioną” jednostką jako indywidualny sprzedawca własnej siły roboczej.

Operując abstrakcją bezpłciowego „producenta bezpośredniego”, Marks usuwa ze swej matrycy „miejsce” różnicy płciowej – by wprowadzić je na powrót, aczkolwiek jedynie w postaci zakamuflowanej. O przedkapitalistycznej produkcji chłopskiej pisze Marks, co następuje:

„W myśl naszego założenia bezpośredni producent jest tu posiadaczem własnych środków produkcji, rzeczowych warunków pracy niezbędnych do realizacji jego pracy i wytwarzania własnych środków utrzymania; trudni się on rolnictwem, jak i, jako producent samodzielny [wobec nominalnego właściciela ziemi – przyp. FN], związanym z rolnictwem wiejskim przemysłem domowym”³⁴.

„...bezpośredni robotnik pozostaje ‘posiadaczem’ środków produkcji i warunków pracy, niezbędnych do wytwarzania środków jego własnego utrzymania”³⁵.

Cóż jednak kryje się pod owym „posiadaniem”? „Wytwarzanie własnych środków utrzymania” sugeruje, iż chodzi tu o zdolność producentów do samodzielnej (wobec nominalnego właściciela ziemi) produkcji-reprodukcji. „Samodzielny” producent trudni się nie tylko rolnictwem, ale także „związanym z rolnictwem wiejskim przemysłem domowym”. Marks nie ma wątpliwości co do tego, iż nawet produkt dodatkowy (tym bardziej więc: produkt niezbędny) jest produktem „zespolonej rolniczej i przemysłowej pracy rodzinnej”. O feudalnej i azjatyckiej rencie w produktach czytamy u Marksa:

³⁴ MED, t. 25, cz. II, s. 513-514

³⁵ MED, t. 25, cz. II, s. 513

„Renta ta zakłada nadto, że wiejski przemysł domowy jest zespolony z rolnictwem; produkt dodatkowy, który stanowi rentę, jest produktem tej zespolonej rolniczej i przemysłowej pracy rodzinnej niezależnie od tego, czy renta w produktach obejmuje – jak się to często zdarzało w wiekach średnich – w mniejszym lub większym stopniu produkty przemysłowe, czy też uiszcza się ją wyłącznie w formie właściwych produktów rolnych. Przy tej formie renty renta w produktach, wyobrażająca pracę dodatkową, może wcale nie wyczerpywać całej nadwyżki pracy rodziny wiejskiej. [...] Dzięki formie renty w produktach łączącej się z określonym charakterem produktu i samej produkcji, dzięki niezbędnemu dla tej renty powiązaniu rolnictwa z przemysłem domowym, dzięki niemal zupełnej samowystarczalności osiąganey wskutek tego przez rodzinę chłopską, dzięki jej niezależności od rynku [...] – dzięki charakterowi gospodarki naturalnej w ogóle, ta forma renty doskonale nadaje się do tego, aby stać się podstawą skostniałych stosunków społecznych, jak to widzimy np. w Azji”³⁶.

Podmiotem zdolnym do samodzielnej reprodukcji nie jest więc „producent” (jak sugeruje matryca), lecz samowystarczalna (dzięki zespoleniu przemysłu domowego z rolnictwem) „rodzina chłopska”. Wbrew matrycowemu punktowi widzenia, Marks ujmuje rodzinę chłopską jako podmiot (przedkapitalistycznego) procesu produkcji, a likwidację owego podmiotu rozpatruje jako konsekwencję rozwoju stosunków kapitalistycznych:

„Przedtem rodzina chłopska wytwarzała i obrabiała środki utrzymania i surowce, które następnie po większej części sama spożywała. Obecnie te surowce i środki utrzymania stały się towarami; [...] Przędza, płótno, grube sukna, artykuły, których surowce znajdowały się w obrębie gospodarstwa każdej rodziny chłopskiej i które ona przędła i tkła na własny użytek – obecnie przekształcają się w produkt manufaktury, którego rynek zbytu stanowią właśnie okręgi rolnicze. Tak więc wywłaszczeniu samodzielnych dawniej chłopów i pozbawieniu ich środków produkcji towarzyszy zniszczenie wiejskiego przemysłu pobocznego...”³⁷.

Innymi słowy, pod Marksowskim „posiadaniem” (= samodzielną reprodukcją) kryje się w istocie rodzina monogamiczna, funkcjonująca w charakterze podstawowej jednostki

³⁶ MED, t. 25, cz. II, s. 521-522. Podkreślenia – FN.

³⁷ MED, t. 23, s. 887-888. Podkreślenia – FN.

produkcyjnej (albo też wspólnota produkcyjna: „Samodzielności tej nie niweczy fakt, że owi drobni chłopci tworzą – jak np. w Indiach – wspólnoty produkcyjne [...] chodzi tu bowiem jedynie o samodzielność wobec nominalnego właściciela ziemi”³⁸).

Ukrywając monogamiczną jednostkę produkcyjną pod pojęciem stosunku „posiadania” (którego podmiotem jest jakoby „producent”), Marksowska matryca interpretuje wewnętrzny stosunek rodziny monogamicznej (stosunek między mężem i żoną w procesie produkcji) jako moment „bezpośredniego stosunku właściciela warunków produkcji do bezpośredniego producenta” (zapewne męża, jako reprezentanta rodziny). Marksowska matryca nie zauważa *monogamicznego sposobu produkcji*, i dlatego właśnie nie może „docenić” specyfiki kapitalistycznego sposobu produkcji: obalenie (w epoce kapitalistycznej) monogamicznego sposobu produkcji jest z jej punktu widzenia wyłącznie „prostą zmianą formy” „wyciskania”, tudzież wywłaszczeniem bezpośredniego producenta (zmianą formy własności prywatnej). Matryca Marksa nie docenia specyfiki kapitalistycznego sposobu produkcji, ponieważ w opaczny, czyli kapitalizmocentryczny, sposób pojmuje naturę przedkapitalistycznych sposobów produkcji.

Kapitalizmocentryzm, który możemy utożsamić z „punktem widzenia odosobnionej jednostki”, nieodzowny w burżuazyjnej ekonomii politycznej i jej krytyce, może być – w dziedzinie materialistycznego pojmowania dziejów – uzasadniony jedynie epistemologiczną koncepcją, wedle której gospodarka burżuazyjna (jako „najbardziej rozwinięta”) stanowi „klucz do anatomii” gospodarek przedkapitalistycznych.

Ekonomia burżuazyjna pozwala nam „zrozumieć” przedkapitalistyczną rentę gruntową, tzn. zdefiniować ją jako „normalną formę wartości dodatkowej, a przeto i pracy dodatkowej, tzn. całej nadwyżki pracy, którą bezpośredni producent musi wykonywać za darmo [...] na rzecz właściciela jego najważniejszego warunku pracy, mianowicie ziemi”³⁹. Dowiadujemy się zatem, iż także praca chłopca feudalnego dzieli się na pracę *niezbędną* i *dodatkową* (którą pochłania renta). Ale kapitalizmocentryczny „klucz do anatomii” – uwrażliwiający nas (słusznie) na zjawisko ekonomicznego wyzysku – najzupełniej niesłusznie utożsamia podstawowy stosunek wyzysku z podstawowym stosunkiem produkcji. Redukcja sposobu produkcji do sposobu wyzysku wyklucza możliwość badania rzeczywistego sposobu produkcji, a także precyzyjną identyfikację samej ofiary wyzysku.

³⁸ MED, t. 25, cz. II, s. 514

³⁹ MED, t. 25, cz. II, s. 522

Pojęciowe ujęcie różnicy między przedkapitalistycznymi a kapitalistycznym sposobem produkcji wymaga określenia wspólnego mianownika – ale mianownik ten można uzyskać jedynie redukując piętrowe struktury ekonomik przedkapitalistycznych do jednopiętrowej relacji: producent – środki produkcji – właściciel. W ten sposób, typologia zapoznaje „piętro” rzeczywistego, tj. monogamicznego sposobu produkcji, a zatem – właściwy owej epoce sposób ekonomicznego zagospodarowania różnicy płciowej.

W kapitalizmie (a przynajmniej, w kapitalizmie badanym z pewnego – dodajmy: dość ograniczonego – punktu widzenia), podstawowy stosunek wyzysku jest zarazem podstawowym stosunkiem produkcji (wyzyskiwacz jest bowiem organizatorem procesu produkcji), ale w – poprzedzającym kapitalizm – feudalizmie, obydwa stosunki są od siebie oddzielone: podstawowym stosunkiem produkcji jest bowiem stosunek między mężem i żoną, a podstawowym stosunkiem wyzysku – stosunek między feudałem i całą rodziną chłopską (abstrahujemy tu od gospodarki pańszczyźnianej). Kapitalizm *upraszcza* zatem strukturę dotychczasowego sposobu produkcji, a ściślej: systemu ekonomicznego. Przez system ekonomiczny rozumiemy (w odniesieniu do epoki feudalnej) dwupiętrową całość, obejmującą monogamiczny sposób produkcji i nadbudowaną nad nim feudalną relację wyzysku. Dzięki wspomnianemu uproszczeniu, kapitalizm może być pojęciowo sprowadzony do relacji między dwiema „odosobnionymi” jednostkami, w której pośredniczą środki produkcji. Choć więc kategoria strukturalna kapitalistycznej ekonomiki jest nad wyraz skomplikowana, losy wartości dodatkowej po jej wytworzeniu w fabryce – niezwykle pogmatwane, droga od wartości do ceny – długa i wyboista, „najbardziej rozwinięta” forma ekonomiczna okazuje się paradoksalnie formą *najprostszą*: ekonomiczne uniwersum rozpada się tu na wyzyskiwaczy abstrakcyjnej pracy ludzkiej i jej bezpłciowych, „odosobnionych” (choć pracujących zespołowo) dostarczycieli.

Powyższa konstatacja, iż kapitalizm upraszcza strukturę systemu ekonomicznego, jest jednakże prawdziwa jedynie przy założeniu, iż kapitalizmomocentryczny klucz do anatomii („punkt widzenia odosobnionej jednostki”), choć bezużyteczny w odniesieniu do ekonomik przedkapitalistycznych, prawidłowo określa istotę systemu kapitalistycznego. Ale nawet kapitalizm nie daje się sprowadzić pojęciowo do samej (kapitalistycznej) relacji między „odosobnioną jednostką” robotnika a równie „odosobnioną jednostką” kapitalisty. Likwidując „większą całość” w postaci monogamicznej jednostki produkcyjnej, kapitalizm stwarza nowego typu „całość”: fabrykę. Po drugie, kapitalizm znosi różnicę płciową (ściśle

rzecz biorąc: sprowadza ją do różnicy ilościowej) jedynie w obrębie produkcji „publicznej”. Kapitalizm nadaje pracy „publicznej” charakter bezpłciowy – nie znosi jednakże „prywatnej” pracy płciowej, a jedynie oddziela ją wyraźnie od pracy „publicznej”: podział na pracę prywatną i pracę publiczną pokrywa się tu bowiem z podziałem na pracę utowarowioną i pracę nieutowarowioną.

3. Dwie relacje Balibara

Przy założeniu (którego zasadność podważyliśmy w poprzednim akapicie), iż kapitalizm daje się pojęciowo sprowadzić do relacji między osobą robotnika (jako właściciela siły roboczej) i kapitalistą (jako osobą), tudzież kapitałem (jako bezosobową potęgą), przejście do kapitalizmu możemy ujmować jako uproszczenie struktury dotychczasowej: kapitalizm zastępuje bowiem dwa odrębne stosunki (stosunek produkcji między mężem i żoną, i stosunek wyzysku między właścicielem i rodziną chłopską) jednym stosunkiem między producentem i właścicielem. Kapitalizm przekształca zatem „górne piętro” dotychczasowego systemu (zastępuje wyzysk feudalny wyzyskiem wolnej pracy najemnej), i znosi „piętro dolne” (monogamiczną jednostkę produkcyjną). Struktura dwupiętrowa zostaje zredukowana do jednopiętrowej.

Ujęcie Marksowskie, zwłaszcza w interpretacji Etienne Balibara, zakłada jednakże, iż esencjalna struktura kapitalizmu obejmuje nie jeden, lecz dwa stosunki:

„elementy całości nie są ze sobą powiązane raz, tylko dwa razy, dwiema różnymi relacjami. To, co Marks nazywa zespoleniem, **kombinacją**, nie jest więc **prostym stosunkiem łączącym ze sobą ‘czynniki’ wszelkiej produkcji, tylko stosunkiem tych dwóch relacji i ich współzależnością**”⁴⁰.

Balibar – całkowicie trafnie – odróżnia właściwą kapitalizmowi relację własności od „drugiej relacji” (nieśluszenie utożsamianej przezeń z siłami wytwórczymi), odpowiadającej „temu, co Marks określa za pomocą różnych terminów jako **rzeczywiste, materialne przywłaszczenie środków produkcji przez producenta w procesie pracy** (*Aneignung, Appropriation, wirkliche Aneignung*) albo po prostu jako przywłaszczenie przyrody przez

⁴⁰ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 311

człowieka”⁴¹. Relacja ta „należy do analizy tego, co Marks nazywa ‘procesem pracy’, albo raczej – umiejscawia analizę tego procesu pracy w analizie sposobu produkcji jako jej część. Pomija zupełnie kapitalistę **jako właściciela** i wprowadza tylko robotnika, środek pracy, przedmiot pracy”⁴². „Relację drugą” określa Balibar jako zdolność/niezdolność producenta do uruchomienia społecznych środków produkcji:

„Cechą procesu pracy w kapitalistycznym sposobie produkcji jest to, że praca indywidualna nie uruchamia środków produkcji społeczeństwa [...] Bez ‘kontroli’ kapitalisty, będącej momentem technicznie niezbędnym w procesie pracy, praca nie posiada ‘adekwatności’ (*Zweckmässigkeit*) niezbędnej, by uczynić z niej pracę społeczną, to znaczy pracę użytą przez społeczeństwo i uznaną przez nie. Adekwatność właściwa kapitalistycznemu sposobowi produkcji zakłada kooperację oraz podział funkcji kontrolnych i wykonawczych. Jest formą drugiej z omawianych relacji; możemy teraz określić tę relację jako **zdolność bezpośredniego producenta do uruchomienia społecznych środków produkcji**”⁴³.

Obydwie relacje zachodzą – w ujęciu Balibara (i Marksa) – pomiędzy tymi samymi podmiotami: producentem (robotnikiem) i właścicielem (kapitalistą). Podobnie ma się rzecz w feudalizmie: feudalizm, to także dwie analogiczne relacje, zachodzące pomiędzy tymi samymi podmiotami: producentem (chłopem) i właścicielem (feudałem). Specyfika kapitalizmu, w zestawieniu z poprzedzającym go feudalizmem, polegałaby w szczególności na tym, iż pomiędzy obydwoma wyodrębnionymi relacjami (między producentem i właścicielem) zachodzi stosunek „odpowiedniości”: „...formą złożoności sposobu produkcji może być bądź **odpowiedniość**, bądź **nieodpowiedniość dwóch relacji** – sił wytwórczych i stosunków produkcji”⁴⁴.

W kapitalistycznym sposobie produkcji, mamy więc do czynienia z odpowiedniością – „pokrywaniem się” – dwóch „oddzieleń”:

„Jedną i drugą [relację – przyp. FN] można mianowicie scharakteryzować przez ‘oddzielenie’: robotnik jest ‘oddzielony’ od wszelkich środków produkcji, pozbawiony wszelkiej własności (z

⁴¹ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 308-309

⁴² L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 309-310

⁴³ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 310

⁴⁴ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 435

wyjątkiem własności swej siły roboczej); ale jednocześnie robotnik jako jednostka ludzka jest ‘oddzielony’ od wszelkiej zdolności do samodzielnego uruchomienia narzędzi pracy społecznej; [...] W kapitalistycznym sposobie produkcji, we właściwym sensie, te dwa ‘oddzielenia’, te dwa ‘pozbawienia’ pokrywają się i zbiegają [...] dlatego właśnie Marks stale obejmuje oba ‘oddzielenia’ jednym pojęciem – **oddzielenie robotnika od warunków pracy**”⁴⁵.

„W wielkoprzemysłowym ‘realnym podporządkowaniu’ przynależność robotnika do kapitału jest uwarunkowana podwójnie: po pierwsze – nie posiada on materialnych środków do pracy na własny rachunek (własność środków produkcji), po drugie – forma ‘sił wytwórczych’ odbiera mu zdolność samodzielnego – poza procesem wspólnej, zorganizowanej i kontrolowanej pracy – uruchomienia społecznych środków produkcji. Podwójne uwarunkowanie ujawnia formalną zgodność obu relacji tworzących złożoną strukturę sposobu produkcji: oba można scharakteryzować jako ‘oddzielenie’ robotnika od środków produkcji. [...] Robotnicy, którzy w procesie produkcji pozostają w stosunku absolutnego nieposiadania do środków produkcji, tworzą kolektyw składający się na ‘robotnika zbiorowego’, zdolnego do uruchomienia ‘uspołecznionych’ środków produkcji wielkiego przemysłu – w ten sposób – do rzeczywistego zawłaszczania przyrody (przedmiotów pracy)”⁴⁶.

W feudalizmie, obydwie relacje „nie pokrywają się” – producent jest tu bowiem „oddzielony” (od środków produkcji) jedynie w ramach relacji własności:

„...rzecz w tym, że równorzędność obu relacji, pokrywanie się ich form, charakterystyczne dla struktury kapitalistycznej, nie występuje w owych wcześniejszych sposobach produkcji. Marks odnajduje je jedynie w hipotetycznej ‘wspólnocie naturalnej’, rozpoczynającej historię...”⁴⁷.

Balibar trafnie – jak już stwierdziliśmy – odróżnia stosunek „przywłaszczania przyrody przez człowieka” (należący do „procesu pracy”) od relacji własności. Zarazem jednak, powieliła on błąd matrycy Marksowskiej: obydwa wyodrębnione stosunki ujmuje bowiem z

⁴⁵ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 312

⁴⁶ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 433-434

⁴⁷ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 312

perspektywy „odosobnionych jednostek”: bezpośredniego producenta (który w kapitalizmie nie może indywidualnie uruchomić środków produkcji) i kapitalisty (który musi sprawować – technicznie niezbędną – „kontrolę”). Podkreślmy to wyraźnie: obydwie relacje zachodzą jego zdaniem *między tymi samymi podmiotami*. Zasadnicze pytanie (dotyczące relacji drugiej) brzmi w jego ujęciu: czy praca indywidualna uruchamia środki produkcji? Ale w żadnym społeczeństwie „praca indywidualna” nie uruchamia środków produkcji. „Jednostka produkująca” jest zawsze częścią pewnej „całości” (produkującej) – choćby rodziny. Pytanie to wymaga zatem przeformułowania: jakiego typu „całość” (podmiot zbiorowy) uruchamia – w danym społeczeństwie – proces produkcji: *zawłaszcza „przyrodę” = zawłaszcza produkt pracy w samym procesie pracy?*⁴⁸

Odrębność tej relacji (od relacji własności) przejrzysto obrazuje społeczeństwo feudalne (z rentą w produktach). Feudał jest właścicielem warunku pracy, i dlatego zawłaszcza (w postaci renty w produktach) część produktu pracy. Jest to jednakże zawłaszczenie wtórne. Pierwotną zawłaszczycielką całkowitego produktu pracy (zawłaszczającą go w samym procesie pracy) jest bowiem rodzina monogamiczna. Rozważaną odrębność zaciemnia kapitalistyczna produkcja fabryczna: zawłaszczenie pierwotne (w procesie pracy) i zawłaszczenie wtórne (wynikające z określonych stosunków własności/wyzysku) nie są tu bowiem oddzielone w czasie. Przyroda zawłaszczona przez fabrycznego „robotnika kombinowanego” należy automatycznie do kapitalisty, jako zwierzchniego organizatora produkcji (a w czasie oddzielony jest tu jedynie moment rynkowej „realizacji” wartości dodatkowej). Kapitalista, inaczej niż feudał, nie musi więc *odbierać* producentom wytworzonego przez nich produktu.

⁴⁸ Nie twierdzimy rzecz jasna, iż nie jest możliwy indywidualny akt pracy. Twierdzimy natomiast, iż nie istniały społeczeństwa, złożone z osób, utrzymujących się samodzielnie z wykonywania prac indywidualnych. We wszystkich znanych historii społeczeństwach, uruchamianie środków produkcji przez jednostki zapośredniczone jest przez ich przynależność do pewnych zespołów, spełniających co najmniej jeden z warunków: 1) istotna część prac wykonywanych przez członków zespołu ma charakter skooperowany – choćby w formie kooperacji prostej (kooperantami/kooperantkami są oczywiście członkowie/członkinie zespołu); 2) każdy członek/każda członkini zespołu korzysta (także) z pracy innych członków/członkiń zespołu. Najmniejszym zespołem tego typu (spełniającym warunek drugi, a nierzadko również warunek pierwszy) jest para małżeńska. Innymi słowy, całością zawłaszczającą przyrodę nie musi być zespół, którego członkowie/członkinie wykonują wyłącznie (czy przede wszystkim) prace skooperowane. Przyjmując za Balibarem określenie: zawłaszczanie produktu pracy w samym procesie pracy (w odróżnieniu od zawłaszczania na mocy relacji własności), przyjmujemy, iż zawłaszczenie to (urzeczywistniane przez całość zawłaszczającą) polegać może na kooperacji w znaczeniu ogólniejszym, nie odnoszącej się do konkretnych, z osobna wziętych, procesów pracy, ale do procesu życiowego jako całości (ekonomicznej współpracy między ludźmi w zakresie utrzymywania się przy życiu). Rezultat takiej kooperacji (utrzymanie się przy życiu) jest (pomyślnym) zawłaszczeniem przyrody, zawłaszczeniem produktu pracy w procesie życiowym, będącym w istocie permanentnym procesem pracy.

Relację rzeczywistego zawłaszczania przyrody nazywa Balibar „drugą relacją” – „relacją pierwszą” jest bowiem relacja własności. Jest to zgodne z – ugruntowaną w literaturze marksistowskiej, a wywodzącą się z pism „klasyków” – tradycją terminologiczną, sprowadzającą pojęcia typów stosunków produkcji do pojęć form własności.

Odrzucmy jednak założenie, iż właściwa kapitalizmowi relacja „przywłaszczania przyrody przez człowieka” zachodzi między tymi samymi podmiotami, między którymi zachodzi kapitalistyczna relacja własności (tzn. pomiędzy robotnikiem i kapitalistą). Interesująca nas tu relacja zawłaszczania przyrody, którą Balibar niesłusznie sprowadza do „kontroli” kapitalisty nad procesem pracy, jest faktycznie relacją zachodzącą pomiędzy samymi robotnikami. O ile komunizm jest możliwy, o tyle „kontrola” kapitalisty nad procesem pracy (fabrycznej) konieczna jest wyłącznie ze względu na istnienie kapitalistycznej relacji własnościowej. Relacją konieczną *absolutnie* – tzn. z uwagi na sam proces zawłaszczania/przekształcania przyrody przez fabrykę – jest tu wyłącznie kooperacja między robotnikami. Jeżeli komunizm nie zniesie fabryki (a jedynie ją uspołeczni), właściwa kapitalizmowi relacja zawłaszczania przyrody zostanie oderwana od kapitalistycznej relacji własnościowej i połączona z komunistyczną relacją własnościową.

Czy „relacja druga” nie jest zatem faktycznie „relacją pierwszą”, czyli fundamentalną: określającą pulę (możliwych) relacji własnościowych? Relację zawłaszczania przyrody – właściwą zarówno kapitalizmowi, jak i komunizmowi – utożsamiamy z „większą całością” nowego typu: fabryką (i właściwą jej kooperacją). Jeżeli od kapitalistycznej fabryki odejmiemy wszystko to, co wynika z faktu, iż stanowi ona własność kapitalisty, nabywającego siłę roboczą (jako towar) i konkurującego z innymi kapitalistami – zostanie nam specyficznie fabryczna *więź* – forma kooperacji – między produkującymi jednostkami. Można wieść spory co do tego, jak wiele – z owej fabryki – zostanie, ale coś – z całą pewnością – zostanie. A przynajmniej, muszą tak zakładać wszyscy ci, którzy domagają się uspołecznienia (a nie zniszczenia) fabryk, czyli marksściści⁴⁹.

Odrzucając „punkt widzenia odosobnionej jednostki”, dochodzimy do wniosku, iż pojęciowa charakterystyka określonej formy „relacji drugiej” (czyli w naszym ujęciu

⁴⁹ W niniejszym akapicie, mówiąc o specyficznie fabrycznej formie kooperacji (między robotnikami), mieliśmy na względzie fabrykę w węższym rozumieniu. Ale fabrykę możemy także rozumieć szerzej, jako wszelką instytucję: 1) w której wykonywana jest praca, 2) opartą na kooperacji: prostej i złożonej, 3) zrzeszającą osoby *anonimowe* (tzn. nie powiązane więzią rodową ani rodzinną). W tym rozumieniu, pojęcie fabryki obejmuje – oprócz manufaktury – wszystkie istniejące w świecie współczesnym zakłady pracy, łącznie z zakładami, w których wykonywana jest praca biurowa.

„pierwszej”) – a mianowicie relacji zawłaszczania przyrody przez człowieka – musi być charakterystyką „większej całości”, która (w danym społeczeństwie) posiada „zdolność” „do uruchomienia społecznych środków produkcji” (a więc: charakterystyką właściwej owej „całości” *więzi* między produkującymi jednostkami). „Punkt widzenia odosobnionej jednostki” powiązaliśmy wcześniej z punktem widzenia gospodarki towarowej (kapitalizm = rozwinięta gospodarka towarowa = stosunek między osobą właściciela szczególnego towaru w postaci siły roboczej a osobą jego nabywcy). Obecnie możemy dodać, iż jest to jednocześnie punkt widzenia „relacji pierwszej” (czyli w naszym ujęciu „drugiej”), a mianowicie relacji własności (sposób produkcji = pewna forma własności = pewien stosunek między osobą właściciela warunków produkcji i osobą wywłaszczonego producenta).

„Własnościowemu” punktowi widzenia (na ogólną tendencję rozwoju historycznego) przeciwstawiamy punkt widzenia „większych całości” – zawłaszczających przyrodę.

Ogólne schematy historiozoficzne Marksa i Engelsa podszyte są swoistym fetyszyzmem własnościowym.

„Wszystkie ludy indogermańskie zaczynały od *wspólnej* własności. U wszystkich prawie zostaje ona w toku historycznego rozwoju zniesiona, *poddana negacji*, wyparta przez inne formy – przez własność prywatną, własność feudalną itd. Poddać tę negację znów negacji, przywrócić znów własność społeczną znów na wyższym szczeblu rozwoju – oto zadanie rewolucji socjalnej”⁵⁰.

W powyższym schemacie Engelsa, kapitalizm zostaje włączony do szerokiej epoki „własności prywatnej” – negującej własność wspólną, i negowanej przez tę samą własność wspólną „na wyższym szczeblu rozwoju”. Przejście do kapitalizmu jest – w świetle tej konstrukcji – wydarzeniem drugoplanowym. W *Kapitale*, Marks określa przejście do kapitalizmu jako „pierwszą negację” – ale istotę tej fundamentalnej zmiany interpretuje w kategoriach własnościowych, jako zastąpienie własności prywatnej opartej na własnej pracy własnością kapitalistyczną:

„Wynikający z kapitalistycznego sposobu produkcji kapitalistyczny sposób zawłaszczania, a więc kapitalistyczna własność prywatna, jest pierwszą negacją indywidualnej własności

⁵⁰ MED, t. 20, s. 688

prywatnej, opartej na własnej pracy. Ale produkcja kapitalistyczna nieuchronnie jak proces przyrody wytwarza swą własną negację. Jest to negacja negacji. Przywraca ona nie prywatną własność, lecz własność indywidualną opartą na zdobyczach ery kapitalistycznej: na współdziałaniu i na wspólnym władaniu ziemią oraz środkami produkcji.

Przemiana rozdrobnionej własności prywatnej, opartej na własnej pracy jednostek, we własność kapitalistyczną jest oczywiście procesem o wiele dłuższym i trudniejszym niż przemiana własności kapitalistycznej, opartej na produkcji już faktycznie uspołecznionej, we własność społeczną. Tam szło o wywłaszczenie mas ludowych przez niewielu uzurpatorów, tu idzie o wywłaszczenie niewielu uzurpatorów przez masy ludowe⁵¹.

Własnościowy punkt widzenia obniża nieco rangę tego wydarzenia. Przejście od drobnej gospodarki chłopskiej do wielkiej produkcji kapitalistycznej jest bowiem w tym ujęciu tylko zmianą formy własności prywatnej.

„Tak więc wywłaszczenie rolników na Zachodzie doprowadziło do ‘przekształcenia prywatnej i rozdrobnionej własności pracowników’ w prywatną i skoncentrowaną własność kapitalistów. Ale to jest jednak zastąpienie jednej formy własności prywatnej inną formą własności prywatnej. W Rosji chodziłoby, przeciwnie, o zastąpienie własności komunistycznej własnością kapitalistyczną”⁵².

Mocnym punktem schematu Marksa jest jednak skonfrontowanie produkcji kapitalistycznej ze sposobem produkcji, definiowanym jako „drobna produkcja”. To właśnie owa drobna produkcja musi „ulec zniszczeniu i ulega zniszczeniu”⁵³ (w procesie przejścia do

⁵¹ MED, t. 23, s. 905-906

⁵² MED, t. 19, s. 444

⁵³ „Własność prywatna robotnika w stosunku do jego środków produkcji jest podstawą drobnej produkcji, zaś drobna produkcja jest koniecznym warunkiem rozwoju produkcji społecznej i wolnej osobowości samego robotnika. Wprawdzie ten sposób produkcji istnieje także w obrębie niewolnictwa, poddaństwa i innych stosunków zależności, ale rozkwita, rozwija całą swą energię i osiąga adekwatną sobie klasyczną formę tylko tam, gdzie robotnik jest wolnym prywatnym właścicielem warunków pracy, którymi się sam posługuje, a więc chłop – właścicielem pola, które uprawia, rzemieślnik – narzędzi, którymi włada jak wirtuoz. // [...] Na pewnym szczeblu swego rozwoju ten sposób produkcji wydaje na świat materialne środki swej własnej zagłady. Z tą chwilą budzą się w łonie społeczeństwa siły i namiętności, które czują skutek przez ten sposób produkcji. Musi on ulec zniszczeniu i ulega zniszczeniu. Jego zniszczenie, przemiana indywidualnych i rozproszonych środków produkcji w społecznie skoncentrowane, a zatem przemiana karłowatej własności wielu w masową własność niewielu, czyli wywłaszczenie szerokich mas ludowych z ziemi, ze środków utrzymania i z narzędzi pracy, to

kapitalizmu). A stąd już bardzo blisko do wniosku, iż za dwiema – przeciwstawianymi – formami własności kryją się w rzeczywistości stosunki znacznie bardziej fundamentalne (a łączące się w różnych okresach historycznych z najrozmaitszymi formami własności). Ofiarą „pierwszej negacji” – „pierwotnej akumulacji kapitału” – pada nie tyle drobna własność prywatna, ile drobna produkcja, a zatem produkcja organizowana w ramach gospodarstw rodzin monogamicznych, którą uznajemy za podstawowy stosunek produkcji całej, wielkiej epoki, której początek należałoby – w diachronicznym kalendarzu Marksa ze *Szkiców pierwotnych listu do Wierzy Zasulicz* – „datować” na „okres wspólnoty rolnej” (okres przejściowy „od formacji pierwotnej do formacji drugorzędowej”⁵⁴). Już w owym przejściowym okresie „rolnik uprawia na własny rachunek wyznaczone mu pola i indywidualnie zawłaszcza owoce tej uprawy”⁵⁵. Indywidualne zawłaszczanie przeciwstawia Marks stosunkowi wcześniejszemu, właściwemu „wspólnocie archaicznej starszego typu”: „praca odbywa się wspólnie i wspólny produkt – z wyjątkiem części przeznaczanej na reprodukcję – rozdzielany jest stopniowo, stosownie do potrzeb konsumpcyjnych”⁵⁶.

Ponieważ nie chodzi tu – ściśle rzecz biorąc – o „rolnika”, ale o całą jego rodzinę – stosunek ten powinniśmy określić jako *zawłaszczanie monogamiczne*. Zawłaszczanie monogamiczne stanowi naszym zdaniem faktyczną bazę systemu społeczno-ekonomicznego – od upadku „wspólnoty archaicznej starszego typu” aż do zwycięstwa systemu kapitalistycznego. Termin „zawłaszczanie monogamiczne” może być odnoszony także do płaszczyzny własnościowej (oznaczając wówczas chłopską własność warunków, środków i rezultatów produkcji), ale mówiąc o zawłaszczaniu monogamicznym jako o bazie, mamy na względzie wyłącznie płaszczyznę „drugiej relacji” Balibara, a zatem nie rodzinną własność, ale rodzinną „zdolność” „do uruchomienia społecznych środków produkcji”, czyli produkcyjnego zawłaszczania przyrody. Monogamicznej produkcji rolnej *odpowiada*

straszliwe i z trudem dokonane wywłaszczenie mas ludowych stanowi prehistorię kapitału”. [MED, t. 23, s. 903-904]

⁵⁴ MED, t. 19, s. 435

⁵⁵ MED, t. 19, s. 434. W innym miejscach: „Ziemia uprawna, własność niezbywalna i wspólna, dzielona jest periodycznie między członków wspólnoty rolnej, tak że każdy na własny rachunek uprawia przydzielone mu pola i zawłaszcza prywatnie ich plony”. [MED, t. 19, s. 451] „Ziemia jest własnością wspólną, ale każdy chłop uprawia i eksploatuje swoje pole na własny rachunek, podobnie jak drobne chłopstwo na Zachodzie. Własność – wspólna, eksploatacja ziemi – parcelowa...”. [MED, t. 19, s. 446]

⁵⁶ MED, t. 19, s. 451. W innym miejscu: “we wspólnotach bardziej archaicznych produkuje się wspólnie, dzieli się zaś jedynie sam produkt. Ten prymitywny typ produkcji spółdzielczej czy też kolektywnej był, rzecz rozumiała, uwarunkowany słabością izolowanej jednostki, nie zaś uspołecznieniem środków produkcji”. [MED, t. 19, s. 434]

monogamiczna własność ziemi i jej płodów – ta pierwsza może jednak istnieć bez drugiej, co w owej długiej epoce – oddzielającej autentycznie komunistyczną wspólnotę pierwotną od kapitalistycznej fabryki – stanowi raczej regułę, niż wyjątek.

W pierwotnej akumulacji kapitału nie chodzi zatem o odebranie rodzinom (bądź ich głowom) „tytułów własności”, ale o pozbawienie ich zdolności do zawłaszczania przyrody – rozbitcie monogamicznych jednostek produkcyjnych na atomy („odosobnionych” producentów bezpośrednich), spośród których nowa jednostka produkująca i zawłaszczająca – fabryka (przedsiębiorstwo) – rekrutuje swój personel. Własność kapitalistyczna opiera się – twierdzi Marks – „na produkcji już faktycznie uspołecznionej”. Uspołecznienie o które tu chodzi, jest właśnie negacją monogamicznej więzi produkcyjnej, zniesieniem monogamicznego sposobu produkcji-zawłaszczania.

W świetle schematu Engelsa, obydwie powszechnodziejowe negacje dotyczą stosunków własnościowych. Okres wspólnoty rolnej należy zatem *jeszcze* do epoki własności wspólnej – zanegowanej przez epokę własności prywatnej (jest to zgodne z periodyzacją Marksa ze *Szkiców pierwotnych*: formacja pierwotna = „społeczeństwo oparte na własności wspólnej”; formacja drugorzędowa = „społeczeństwo oparte na własności prywatnej”⁵⁷). W proponowanym przez nas ujęciu, wspólnota rolna należy *już* do epoki monogamicznego zawłaszczania. Monogamiczne zawłaszczanie stanowi negację zawłaszczania kolektywnego w ramach komunistycznego gospodarstwa rodowego: ekonomiczna więź rodzinna znosi ekonomiczną więź rodową. Negację drugą stanowi fabryczny „sposób zawłaszczania”, usuwający więź rodzinną z pola procesu produkcji.

4. Trzy formacje

Proponujemy zatem podział dziejów ludzkości na trzy formacje:

- FORMACJĘ RODOWĄ,
- FORMACJĘ MONOGAMICZNA,
- FORMACJĘ FABRYCZNA.

Każdą wielką formację wyróżnia specyficzna *całość zawłaszczająca przyrodę*. Za kryterium podziału formacyjnego uznajemy tym samym „drugą relację” Balibara (zreinterpretowaną jednakże z punktu widzenia „większych całości”), a nie – jak

⁵⁷ MED, t. 19, s. 452

nakazywałyby tradycja marksistowska – „relację pierwszą” (konceptualizowaną z perspektywy „odosobnionej jednostki”). Stosunek między obydwoma relacjami określamy w sposób następujący: „relacja druga” (typ całości zawłaszczającej) określa pulę możliwych form „relacji pierwszej”; *plaszczyny i podmioty walk* (niekoniecznie klasowych) dotyczących sfery stosunków własnościowych. Formy własności stanowią decydujące kryterium podziału każdej z trzech wielkich formacji na formacje niższego rzędu.

Całość pierwszą łączymy ściśle z ustrojem rodowym – w jego Engelsowskim rozumieniu. Chociaż całości zawłaszczające nie pokrywają się tu (a w każdym razie: nie muszą się pokrywać) z rodami, podział rodowy – jako fundamentalny podział społeczny – określa wewnętrzną strukturę wszystkich jednostek gospodarujących. W klasycznym społeczeństwie rodowym, które w narracji Engelsa ilustrują północno-amerykańscy Irokezi, stałe jądro „komunistycznego gospodarstwa domowego” tworzy grupa kobiet należących do jednego rodu matrylinearnego. Wokół stałego, dożywotniego jądra oscyluje plejada tymczasowych mężów poszczególnych „gospodyń” (będących jedynie tymczasowymi członkami danego gospodarstwa):

„Komunistyczne gospodarstwo domowe, w którym kobiety należą przeważnie lub wyłącznie do jednego rodu, podczas gdy mężczyźni należą do różnych rodów, jest realną podstawą tego ogólnie rozpowszechnionego w czasach pierwotnych panowania kobiet”⁵⁸.

Struktura ta implikuje dwa konflikty własnościowe. Po pierwsze, konflikt między kobietami i mężczyznami. Ustrój rodowy w postaci matrylinearnej, w połączeniu z matrylokalną formą małżeństwa, zakłada ekonomiczne uprzywilejowanie kobiet: kobiecą (kolektywną) własność⁵⁹ podstawowych zasobów materialnych (przypisanych do poszczególnych gospodarstw komunistycznych). Kobiety pozostają tu bowiem dożywotnimi członkiniami określonego gospodarstwa, podczas gdy żonaci mężczyźni są zawsze „obcymi” (przybyszami z innego rodu). Stosunek żonatego mężczyzny do materialnych zasobów

⁵⁸ MED, t. 21, s. 59

⁵⁹ „...obserwowana przy w rozwiniętym rodzie macierzystym społeczna dominacja kobiet jest oczywiście związana także z występowaniem rodowo-macierzystej własności podstawowych środków produkcji. Przy matrylokalizmie, rzeczywistymi kolektywnymi właścicielami okazują się właśnie kobiety, których bracia i synowie odchodzą do osiedli swych żon”. [A. I. Perszic, *Razwitiye form sobstwiennosti w pierwobytnom obszczestwie kak osnowa periodizacii jego istorii*, w: ТИЭ 54, Moskwa-Leningrad 1960, s. 163]

gospodarstwa (w którym – tymczasowo – uczestniczy) jest siłą rzeczy *zapośredniczony przez stosunek małżeński* z jedną z jego dożywotnich „gospodyń”. Z zerwaniem małżeństwa, które może nastąpić na skutek jednostronnej decyzji żony, mężczyzna traci prawo do korzystania z zasobów danego gospodarstwa. Mężczyźni nie są oczywiście płcią *wywłaszczoną*. „Rozwodnicy” szukają sobie nowej żony (= nowego gospodarstwa); zawsze mogą też powrócić do gospodarstwa swych krewnych rodowych: siostr i matek. Kobiety są tu jednak niewątpliwie płcią *uprzywilejowaną*. W interesie mężczyzn jest więc przekształcenie rodu matrylinearnego w patrylinearny, jak również zmiana lokalizacji małżeństwa z matrylokalnej na patrylokalną.

Po drugie, konflikt między rodziną parzystą a komunistycznym gospodarstwem i rodem. Chociaż komunistyczne gospodarstwo jest – w Engelsowskim modelu rozwiniętego ustroju rodowego – sumą pewnej ilości rodzin parzystych („Gospodarstwo domowe jest prowadzone na zasadach komunistycznych – przez kilka, często przez wiele rodzin”⁶⁰), zasadniczy podział przebiega tu nie tyle pomiędzy poszczególnymi rodzinami parzystymi, ile pomiędzy rodowym (dożywotnim) „jądrem” a „obcymi” (mężczyznami). Założeniem ustroju rodowego jest bowiem słabość rodziny pojedynczej (jej „parzysty”, a nie „monogamiczny” charakter). Siła więzi rodzinnej i siła więzi rodowej, to wielkości odwrotnie proporcjonalne: dopóki ustrój rodowy pozostaje rzeczywistym ustrojem społecznym, lojalność rodowa bierze górę nad lojalnością rodzinną. „W ustroju rodowym rodzina nie była nigdy jednostką organizacyjną i nie mogła nią być, ponieważ mąż i żona z konieczności należeli do dwóch różnych rodów”⁶¹. Rodzina pojedyncza jest „zbyt słaba i niestała, by mogła odczuwać potrzebę lub choćby pragnienie zaprowadzenia własnego gospodarstwa domowego”, a przeto „bynajmniej nie usuwa odziedziczonego z dawniejszych czasów gospodarstwa komunistycznego”⁶². Ale to właśnie rodzina pojedyncza stanowi – potencjalnie – „potęgę zagrażającą rodowi” (i komunistycznemu gospodarstwu): samowładztwo mężczyzny „uwiecznione przez upadek prawa macierzystego, wprowadzenie prawa ojcowskiego, stopniowe przejście od małżeństwa parzystego do monogamii [...] wytworzyło wyłom w starym ustroju rodowym: pojedyncza rodzina stała się potęgą zagrażającą rodowi”⁶³. Ekonomiczna emancypacja rodziny pojedynczej (= przejście od rodziny parzystej do

⁶⁰ MED, t. 21, s.175

⁶¹ MED, t. 21, s. 113

⁶² MED, t. 21, s. 58-59

⁶³ MED, t. 21, s. 179

monogamicznej) stanowi negację komunistycznej więzi rodowej – konstytuującej „jądra” podstawowych jednostek gospodarujących społeczeństwa rodowego. Chodzi przy tym zarówno o złamanie rodowego kolektywizmu: *indywidualizację* procesu produkcji (przeciwstawienie „małej” rodziny „wielkiemu” gospodarstwu), jak i o unieważnienie zasady prymatu więzi rodowych nad więziami rodzinnymi, czyli międzyrodowymi. Rywalizacja ekonomiczna między rodziną parzystą (która – choć nie stanowi podstawowej jednostki gospodarczej – występuje jako podmiot określonych funkcji ekonomicznych) a „większymi całościami” ustroju rodowego ujawnia się na długo przed zwycięstwem monogamicznego sposobu produkcji. Istotną arenę takiej rywalizacji stanowić mogą stosunki dziedziczenia (dziedziczenie rodowe vs dziedziczenie rodzinne).

W formacji monogamicznej, podstawową „całość zawłaszczającą” stanowi rodzina pojedyncza. Podstawowym stosunkiem produkcji jest tu więc określony stosunek między mężem i żoną. Istotę owego stosunku rozważymy w rozdziale *Monogamiczny sposób produkcji*. Obecnie zatrzymamy się natomiast nad możliwymi – na gruncie monogamicznego sposobu produkcji – rozwiązaniami i konfliktami własnościowymi. Epoka zawłaszczania monogamicznego stanowi w szczególności arenę walki rodziny chłopskiej z różnej maści pasożytami-wyzyskiwaczami o suwerenność, czyli *własność* podstawowego warunku produkcji (= wolność od wyzysku).

System ekonomiczny zakładający, iż rodzina monogamiczna jest nie tylko podstawową jednostką gospodarującą, ale ponadto podmiotem własności podstawowego warunku produkcji (ziemi uprawnej), będziemy tu określać jako *czystomonogamiczny sposób produkcji*:

„Ta forma wolnej drobnej własności samodzielnie gospodarujących chłopów jako dominująca, normalna forma stanowi, z jednej strony, ekonomiczną podstawę społeczeństwa w najlepszych czasach starożytności klasycznej, z drugiej zaś strony, znajdujemy ją u ludów nowożytnych jako jedną z form powstających na skutek rozkładu feudalnej własności ziemskiej. Za przykład może tu posłużyć yeomanry w Anglii, stan chłopski w Szwecji, chłopci francuscy i zachodniemieccy”⁶⁴.

Do czystomonogamicznego sposobu produkcji zaliczamy także wspólnotę

⁶⁴ MED, t. 25, cz. II, s. 539

„w której ziemia uprawna jest *własnością prywatną* rolników, natomiast lasy, pastwiska, ugory pozostają jeszcze *własnością wspólną*”⁶⁵. „Nowa wspólnota, w której ziemia uprawna jest *własnością prywatną* rolników, natomiast lasy, pastwiska, ugory pozostają jeszcze *własnością wspólną*, wprowadzona została przez Germanów we wszystkich podbitych krajach”⁶⁶.

Odpowiadałaby ona germańskiej formie własności z Marksowskich *Form poprzedzających produkcję kapitalistyczną*:

„Własność wspólnoty, jako taka, jawi się tylko jako wspólny dodatek do ekonomicznych siedzib rodzinnych i indywidualnych zawłaszczonych gruntów”⁶⁷; „własność wspólnoty jest tylko uzupełnieniem własności indywidualnej, która tworzy podstawę, a wspólnota nie posiada bytu dla siebie [für sich] poza *zgrupowaniem* jej członków i ich zrzeszeniem się dla wspólnych celów”⁶⁸.

Możemy przyjąć, iż chłopska rodzina monogamiczna dąży do ustanowienia (bądź przywrócenia) czystomonogamicznego sposobu produkcji.

Systemy ekonomiczne oparte na monogamicznym sposobie produkcji możemy podzielić na dwie grupy. Do pierwszej zaliczylibyśmy takie, które nie zakładają wycisku rodziny monogamicznej. Oprócz czystomonogamicznego sposobu produkcji wchodziłaby tu forma, określana przez Marksa i Engelsa, jako *wspólnota rolna*. Wspólnota rolna (wiejska) charakteryzuje się – w ujęciu Marksa – wewnętrznym dualizmem „elementu kolektywnego” (wspólna własność ziemi) i „elementu własności prywatnej” (indywidualne gospodarowanie):

„choć ziemia uprawna pozostaje *własnością wspólną*, jest ona *periodycznie dzielona* między członków wspólnoty rolnej, tak że każdy rolnik uprawia na własny rachunek wyznaczone mu pola i indywidualnie *zawłaszcza* owoce tej uprawy”⁶⁹.

⁶⁵ MED, t. 19, s. 450

⁶⁶ MED, t. 19, s. 450

⁶⁷ Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1986, tłum. Z. J. Wyrozembski, s. 378-379

⁶⁸ Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1986, tłum. Z. J. Wyrozembski, s. 380

⁶⁹ MED, t. 19, s. 434

W innych miejscach czytamy o tej formie:

„Ziemia uprawna, własność niezbywalna i wspólna, dzielona jest periodycznie między członków wspólnoty rolnej, tak że każdy na własny rachunek uprawia przydzielone mu pola i zawłaszcza prywatnie ich plony”⁷⁰. „Ziemia jest własnością wspólną, ale każdy chłop uprawia i eksploatuje swoje pole na własny rachunek, podobnie jak drobne chłopstwo na Zachodzie. Własność – wspólna, eksploatacja ziemi – parcelowa...”⁷¹.

Do drugiej grupy zaliczamy systemy ekonomiczne przewidujące wyzysk rodziny chłopskiej. W jej obrębie możemy wyszczególnić podgrupę systemów „rentowych”, spełniających następującą relację: właściciel ziemi zawłaszcza produkt dodatkowy rodzin chłopskich w postaci renty gruntowej. W zależności od tożsamości właściciela-wyzyskiwacza, możemy wyróżnić system monogamiczno-feudalny (właścicielem-wyzyskiwaczem jest właściciel prywatny) i monogamiczno-państwowy (właścicielem-wyzyskiwaczem jest państwo). Nierentowym sposobem wyzysku (gospodarstw monogamicznych) byłoby z kolei lichwiarstwo. Wyzyskiwacz nie jest tu właścicielem podstawowego warunku produkcji (ziemi), ale kapitału pieniężnego – i tylko jako pożyczkodawca może (w formie procentu) „pochłonać całą nadwyżkę ponad najniezbędniejsze środki utrzymania (ponad sumę, która później stanowi płacę roboczą) producenta (co przybiera później postać zysku i renty gruntowej)”⁷². Omawiając kapitał lichwiarski, Marks odróżnia pojęciowo *sposób wyzysku* od *sposobu produkcji* („Kapitał lichwiarski stosuje sposób wyzysku właściwy kapitałowi, nie stosując właściwego kapitałowi sposobu produkcji”⁷³). Kapitał lichwiarski:

- może „zawłaszczać sobie rzeczywiście całą pracę dodatkową bezpośrednich producentów, nie zmieniając przy tym sposobu produkcji”⁷⁴;
- „nie podporządkowuje sobie bezpośrednio pracy”⁷⁵;
- „Nie zmienia sposobu produkcji, lecz jak pasożyt mocno się weń wpija i doprowadza go do żałosnego stanu”⁷⁶;

⁷⁰ MED, t. 19, s. 451

⁷¹ MED, t. 19, s. 446

⁷² MED, t. 25, cz. II, s. 212

⁷³ MED, t. 25, cz. II, s. 216

⁷⁴ MED, t. 25, cz. II, s. 213

⁷⁵ MED, t. 25, cz. II, s. 213

- „wyzyskuje sposób produkcji już dany; nie stwarza go, ustosunkowuje się do niego z zewnątrz”⁷⁷;
- „stosuje sposób wyzysku właściwy kapitałowi, nie stosując właściwego kapitałowi sposobu produkcji”⁷⁸.

Lichwiarstwo jest więc sposobem wyzysku, lecz nie sposobem produkcji. Tę samą formułę możemy jednakże odnieść do systemów „rentowych”. Również feudalizm „wyzyskuje sposób produkcji już dany; nie stwarza go, ustosunkowuje się do niego z zewnątrz”. Feudalizm jest więc tylko sposobem wyzysku, aczkolwiek należy do pewnej całości (monogamiczno-feudalny system ekonomiczny), obejmującej właściwy sposób produkcji (monogamiczny), i wyzyskującą go nadbudowę (w postaci feudała i jego nieproduktywnej świty). Zasadnicza różnica między wyzyskiem lichwiarskim, a wyzyskiem feudalnym czy też azjatyckim, miałaby polegać na tym, iż w pierwszym wypadku stosunki wyzysku nie opierają się stosunkach własności gruntowej. Musimy jednakże dopuścić i taki punkt widzenia, w świetle którego feudalna i azjatycka (państwowa) własność gruntowa stanowią swego rodzaju *fikcję* – a stosunkiem realnym jest tu wyłącznie sam wyzysk.

Całością zawłaszczającą formacji fabrycznej jest fabryka. Fabrykę rozpatrujemy w tym kontekście nie jako określoną siłę wytwórczą (nagromadzenie maszyn), ale jako społeczny stosunek produkcji: „Maszyny są tylko siłą wytwórczą. Fabryka nowoczesna, oparta na użyciu maszyn, jest społecznym stosunkiem produkcji...”⁷⁹. Fabryka nie jest – w naszym ujęciu – stosunkiem międzyklasowym, stosunkiem między robotnikiem i kapitalistą, ale stosunkiem między samymi producentami, pewną formą kooperacji⁸⁰.

Podstawowy alternatywa „własnościowa” w obrębie formacji fabrycznej, to alternatywa kapitalizmu i komunizmu. Kapitalizm i komunizm opierają się na identycznym sposobie produkcji (fabryczna kooperacja producentów „bezpłciowych”). Producenci fabryczni mogą być producentami wywłaszczonymi (kapitalizm), bądź współwłaścicielami swojej fabryki – jako współwłaściciele wszystkich fabryk danego społeczeństwa (komunizm). Relacje między pracownikami sprawującymi funkcje kierownicze a pracownikami wykonawczymi nie należą do pojęcia fabrycznego sposobu produkcji, ponieważ zakładamy, iż

⁷⁶ MED, t. 25, cz. II, s. 214

⁷⁷ MED, t. 25, cz. II, s. 236

⁷⁸ MED, t. 25, cz. II, s. 216

⁷⁹ MED, t. 4, s. 162

⁸⁰ „Forma pracy wielu jednostek, które pracują planowo obok siebie i razem ze sobą w tym samym procesie produkcji lub w różnych, lecz powiązanych procesach produkcji, nosi nazwę kooperacji”. [MED, t. 23, w. 383]

charakter tych relacji zależy nie tyle od technicznych konieczności fabrycznego stadium rozwoju sił wytwórczych, ile od rozwiązania kwestii „własnościowej”. W kapitalizmie, wyodrębniony personel kierowniczy reprezentuje interes właściciela-kapitalisty, w komunizmie, o ile w ogóle istnieje (czego nie zamierzamy tu rozstrzygać), podlega on demokratycznej kontroli producentów szeregowych. Komunistyczne rozwiązanie kwestii „własnościowej” zakłada, iż fabryka jest tylko jednym z oddziałów całości wyższego rzędu (gospodarki narodowej, albo światowej), i jako taka podlega stosunkom planowania (w takiej czy innej formie).

Komunistyczne rozwiązanie kwestii własnościowej pozostaje – po dzień dzisiejszy – jedynie (rewolucyjnym) postulatem. Formacja fabryczna zna jednakże formę pośrednią między „biegunami” kapitalistycznym i komunistycznym, w postaci zbiurokratyzowanej gospodarki planowej, w ramach której upaństwowienie fabryk nie prowadzi do ich rzeczywistego uspołecznienia. Przez rzeczywiste uspołecznienie należałoby rozumieć połączenie demokratycznego planowania gospodarki jako całości z robotniczym zarządzaniem na szczeblu przedsiębiorstwa-fabryki. Kluczową formą urzeczywistnienia własności ogólnospołecznej (egzekucji uprawnień współwłaścicielskich) wydaje się (rzeczywisty) udział ogółu pracujących w procesie planowania gospodarczego. Wariant, o którym mowa nie spełnia tego warunku. W zbiurokratyzowanej gospodarce planowej, fabryki – choć znacjonalizowane – nie stanowią własności ogólnospołecznej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Możemy co najwyżej mówić o zdeformowanej formie własności ogólnospołecznej, w ramach której szeregowi robotnicy, będący nominalnymi współwłaścicielami całego majątku państwowego, tylko w ograniczonym zakresie (albo też tylko formalnie) egzekwują swoje uprawnienia współwłaścicielskie (tzn. uczestniczą w procesie planowania). Jeszcze inne rozwiązanie kwestii własnościowej przedstawiała by forma postulowana przez niektóre odłamy anarchistów, zakładająca grupową (załogową) własność fabryk (brak stosunków planowania).

Jak wynika z naszego dotychczasowego przeglądu, podstawowe stosunki produkcji trzech kolejnych formacji ujmujemy – wbrew utartej tradycji – nie jako stosunki międzyklasowe (= stosunki między producentami a nie-producentami), ale jako stosunki zachodzące pomiędzy samymi producentami/producentkami.

Wspólnym mianownikiem obydwu formacji przedfabrycznych, jest podział uniwersum producentów na dwie kategorie płciowe: producentów i producentki. W obydwu wypadkach, podział ten jest założony w samym (podstawowym) stosunku produkcji. Formacja rodowa zakłada *jakieś* rozstrzygnięcie problemu filiacji (matrylinearne bądź patrylinearne), a zatem ekonomiczne uprzywilejowanie jednej kategorii płciowej kosztem drugiej. Podstawowy stosunek produkcji formacji monogamicznej zakłada różnicę między mężem i żoną. Stosunki fabryczne są tymczasem stosunkami między identycznymi producentami „bezpłciowymi” (różnice między producentami i producentkami mogą tu być jedynie różnicami o charakterze „ilościowym”).

Wspólnym mianownikiem formacji rodowej i fabrycznej jest z kolei brak – założonego w podstawowym stosunku produkcji – podziału na pracowników szeregowych i kierowniczych. Owszem, obydwie formacje znają pracowników spełniających funkcje kierownicze (naczelniczka wspólnoty matriarchalnej w formacji rodowej, brygadzysta/kierownik/pracownik nadzoru/inżynier/menager w formacji fabrycznej), ale stosunek między pracownikami szeregowymi i pracownikami kierowniczymi nie jest w tych formacjach stosunkiem *koniecznym*, stanowiącym o istocie odpowiednich „całości” zawłaszczających, określającym charakter konstytuujących je więzi. Podstawowe stosunki łączą tu horyzontalnie pracowników szeregowych. Formacja rodowa zakłada jakościowy podział producentów/producentek na dwie kategorie płciowe, ale podział ten nie ma nic wspólnego z podziałem na pracowników kierowniczych i szeregowych (przeciwstawia on bowiem dwie grupy pracowników/pracowniczek szeregowych). Wyjątek stanowi natomiast formacja monogamiczna, zakładająca – w swym podstawowym stosunku – kierowniczą pozycję męża.

* * *

Powyższy przegląd wymaga pewnego sprostowania. Otóż, do formacji monogamicznej musimy zaliczyć również systemy zakładające zniesienie, całkowite, bądź połowiczne, monogamicznego sposobu produkcji. Ze zniesieniem pełnym mamy do czynienia w przypadku antycznego niewolnictwa wielkoobszarowego. Producenci są tu całkowicie odosobnieni (w procesie produkcji) od swoich rodzin (o ile w ogóle je posiadają); pracują w

większych brygadach pod nadzorem zarządców. Zniesienie częściowe, to *casus* gospodarki pańszczyźnianej.

„Praca niezbędna, wykonywana na przykład przez wołoskiego chłopca w celu utrzymania się przy życiu, jest oddzielona przestrzennie od jego pracy dodatkowej dla bojara. Pierwszą pracę wykonuje on na własnym polu, drugą zaś – w majątku pana. Obie części czasu pracy istnieją tu więc samodzielnie, jedna obok drugiej. W formie pańszczyzny praca dodatkowa jest ściśle oddzielona od pracy niezbędnej”⁸¹.

Marks przeciwstawia pańszczyznę pracy najemnej i niewolnictwu:

„W warunkach pańszczyzny praca chłopca pańszczyźnianego dla siebie samego i jego praca przymusowa dla obszarnika różnią się od siebie z namacalną wyrazistością pod względem czasu i przestrzeni. W warunkach niewolnictwa nawet ta część dnia roboczego, w ciągu której niewolnik odtwarza jedynie wartość swych środków utrzymania, a więc w gruncie rzeczy pracuje dla samego siebie, występuje jako praca dla pana. Cała jego praca występuje jako praca nieopłacona. W warunkach pracy najemnej, przeciwnie, nawet praca dodatkowa, czyli nieopłacona, występuje jako praca opłacona. Tam stosunek własności przesłania pracę niewolnika dla samego siebie, tu stosunek pieniężny przesłania darmową pracę robotnika najemnego”⁸².

Istota sprawy sprowadza się tu – z naszego punktu widzenia – do tego, iż producent pańszczyźniany funkcjonuje w ramach dwóch (oddzielonych czasoprzestrzennie) sposobów produkcji: monogamicznego i folwarcznego. W monogamicznym sposobie produkcji wytwarza – wraz ze swoją rodziną – produkt niezbędny, w folwarcznym – (współ z członkami innych rodzin monogamicznych) produkt dodatkowy. Tradycja marksistowska zalicza pańszczyznę do feudalnego sposobu produkcji. Ujęcie to nawiązuje do tezy Marksa, iż renta odrobkowa jest prostszą formą tego samego stosunku, który kryje się za feudalną rentą w produktach (albo w pieniądzu). Zamiast produktu dodatkowego (w naturze, bądź w pieniądzu) dostarcza się właścicielowi ziemi samą pracę dodatkową. W naszym ujęciu,

⁸¹ MED, t. 23, s. 274

⁸² MED, t. 23, s. 640

sytuacja przedstawia się odmiennie. Feudalny sposób produkcji (który reinterpreterujemy jako: monogamiczno-feudalny system ekonomiczny), to jeden sposób produkcji (mianowicie: monogamiczny), nad którym wznosi się (nie należąca do samego sposobu produkcji) pasożytnicza nadbudowa (stosunek wyzysku rentowego). W przypadku gospodarki pańszczyźnianej mamy zaś do czynienia z dwoma – równoległymi – sposobami produkcji (monogamicznym i niemonogamicznym), powiązаныmi w ten sposób, iż producenci jednego muszą być zarazem producentami drugiego.

O ile zaliczenie gospodarki pańszczyźnianej do formacji monogamicznej nie powinno budzić zastrzeżeń, o tyle przypadek wielkoobszarowego niewolnictwa antycznego wydaje się mocno problematyczny (skoro rodzina monogamiczna nie wytwarza tu nawet produktu niezbędnego). Ta ostatnia forma należy jednakże do formacji monogamicznej, jako rabunkowa forma eksploatacji monogamicznego sposobu produkcji. Możemy wyrazić przypuszczenie, iż wielkoobszarowe niewolnictwo antyczne było ślepym zaułkiem historii formacji monogamicznej: próbą ustanowienia fabrycznego sposobu produkcji (wykorzystania zalet kooperacji na wielką skalę) bez... fabryki – tzn. w świecie, którego siły wytwórcze, nie przerosły jeszcze rodziny monogamicznej.

Ostatni komentarz dotyczyć będzie samych pojęć: „niewolnictwo” i „feudalizm”. Chociaż antyczne niewolnictwo wielkoobszarowe przedstawia odrębny sposób produkcji niż ten, na którym opiera się feudalizm, granica sposobów produkcji nie przebiega tu bynajmniej między niewolnictwem i feudalizmem. Pojęcie feudalizmu łączy w jedną kategorię producentów monogamicznych i nie posiadających własnych monogamicznych gospodarstw produkcyjnych pracowników folwarcznych. Pojęcie niewolnictwa łączy z kolei niemonogamicznego producenta *villae* z niewolnikiem monogamicznym – zarówno takim, który pracuje wraz ze swoją rodziną na odrębnej działce, jak i takim, który pracuje wraz z rodziną swego pana.

Obydwa pojęcia wskazują zatem na stosunki społeczne, które nie łączą się ściśle z jednym, określonym sposobem produkcji. Wbrew temu, co sugeruje M. A. Korostowcew, sprowadzający istotę niewolniczego sposobu produkcji do tego, iż los producenta (sposób jego wykorzystania) zależy od widzimisię pana („Niewolnik pozbawiony rodziny i żyjący w ergasterium, niewolnik osadzony na peculium i posiadający rodzinę, niewolnik, któremu gospodarz pozwala korzystać z innych niewolników, niewolnik wykładający muzykę albo

jakieś inne dziedziny sztuki i nauki samemu gospodarzowi albo członkom jego rodziny, – we wszystkich tych wypadkach [...] pozostaje on niewolnikiem, tj. instrumentem w rękach gospodarza”⁸³), faktyczna granica sposobów produkcji oddziela niewolnika monogamicznego od pracownika *villae*, łącząc tego pierwszego z chłopem feudalnym, a tego drugiego, z pracownikiem folwarku. Pracownik *villae* i pracownik folwarku nie pracują w gospodarstwach monogamicznych, ale w ramach większych organizacji, produkujących pod kontrolą wyzyskiwacza, bądź reprezentujących go zarządców, a przeto w „całościach” – nieudolnie – antycypujących kapitalistyczne fabryki.

Nie usiłując precyzować treści pojęć, kryjących się za terminami: „feudalizm” i „niewolnictwo”, twierdzimy, iż pojęcia te z całą pewnością nie są określeniami sposobów produkcji. Marksowskiej typologii, operującej pojęciami niewolnictwa i feudalizmu jako pojęciami sposobów produkcji (do której nawiązał późniejszy marksizm „podręcznikowy”), możemy zarzucić swoisty fetyszizm prawny. Matryca Marksowska operuje jednym – bezspornie ekonomicznym – parametrem różnicującym – sposobem zespolenia (*Verbindung*) producenta ze środkami produkcji (stosunek posiadania). Parametr ten pozwala odróżnić feudalny sposób produkcji od kapitalizmu i antycznej gospodarki willowej. Feudalny chłop jest – w odróżnieniu od kapitalistycznego robotnika i niewolnika *villae* – posiadaczem środków produkcji. Uzyskujemy tą drogą pojęcie feudalnego sposobu produkcji, jako określonej konkretyzacji ogólnego modelu klasowego sposobu produkcji. Z punktu widzenia owego parametru, „antyczny” sposób produkcji nie różni się jednak niczym od kapitalistycznego. Aby uzyskać pojęcie antycznego sposobu produkcji (określić jego różnicę gatunkową w ramach „rodzaju” klasowych sposobów produkcji), musimy odwołać się do drugiego parametru różnicującego, przeciwstawiającego antyczny sposób produkcji kapitalistycznemu: kondycji prawnej producenta. W kapitalizmie jest on wolny, a w niewolnictwie stanowi obiekt własności na równi ze środkami produkcji. Uzyskujemy tym samym pojęcie niewolniczego sposobu produkcji (1. bezpośredni producent nie jest posiadaczem środków produkcji, 2. bezpośredni producent jest własnością właściciela środków produkcji). Przy okazji wzbogacamy pojęcie feudalnego sposobu produkcji, który z punktu widzenia parametru „prawnego” sytuuje się pomiędzy niewolnictwem i kapitalizmem (1. bezpośredni producent jest posiadaczem środków produkcji, 2. bezpośredni producent

⁸³ M. A. Korostowcew, *Rabowladniczeskaja formacija w swietie istoriczeskogo matierializma*, w: *Problemy socjalno-ekonomiczskich formacij. Istoriko-tipologiczeskije issledowanija*, Moskwa 1975, s. 80

jest „prawnie” zależny od właściciela środków produkcji). Tym sposobem, do „języka” stosunków produkcji wkrada się problematyka „prawna”. Ponieważ parametr „prawny” wyodrębnia wszystkie trzy klasowe sposoby produkcji, a parametr bezspornie ekonomiczny wskazuje jedynie na wyróżnik feudalizmu, problematyka prawno-wolnościowa może zdominować matrycę klasową (chłopskie posiadanie w feudalizmie może być potraktowane jako przejaw relatywnie „wolnej” kondycji producenta – w zestawieniu z kondycją niewolnika). Prowadzić to może z kolei do faktycznego unieważnienia parametru pierwszego (bezspornie ekonomicznego). Uchylenie owego parametru umożliwia zaliczenie do niewolniczego sposobu produkcji formy, przy której rodziny niewolnicze funkcjonują w charakterze jednostek produkcyjnych; do kategorii chłopów feudalnych – pozbawionych odrębnych gospodarstw rodzinnych pracowników folwarków; a do kapitalizmu – monogamicznego chałupnictwa w ramach systemu nakładczego.

Rozdział II. Czas formacyjny. Formacje rodowa i monogamiczna

1. Stosunek „odpowiedniości” między stosunkami produkcji a siłami wytwórczymi

Dotychczas rozważaliśmy problematykę marksistowskiej teorii formacji od strony typologicznej. Ale teoria formacji, to również teoria czasu historycznego, wyjaśniająca przejścia od jednej formacji do drugiej; narracja ukazująca rozwój formacji wcześniejszej jako proces wiodący ludzkość przed próg formacji późniejszej.

W świetle założeń sformułowanych w *Przedmowie do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, i innych tekstach, czas stosunków produkcji powiązany jest ściśle z czasem rozwoju sił wytwórczych.

„W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą ze sobą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych”.

„...zmiana zachodząca w siłach wytwórczych ludzi powoduje nieuchronnie zmianę w ich stosunkach produkcji”⁸⁴.

„Szczałki środków pracy mają także znaczenie dla określenia dawnych formacji ekonomiczno-społecznych, jakie dla rozpoznania organizacji wymarłych gatunków zwierząt ma budowa szczątków ich kości. Epoki ekonomiczne różnią się nie tym, co się wytwarza, lecz tym, jak się wytwarza, za pomocą jakich środków pracy się wytwarza. Środki pracy są nie tylko miernikiem rozwoju ludzkiej siły roboczej, ale też wykładnikiem stosunków społecznych, w jakich praca się odbywa. Spośród samych środków pracy, mechaniczne środki pracy, których łączną ilość możemy nazwać układem kostnym i mięśniowym produkcji, o wiele wyraziściej charakteryzują określoną społeczną epokę produkcji, niż środki, które służą jedynie za przechowalnię przedmiotu pracy...”⁸⁵.

Z powyższych wypowiedzi wyłania się postulat konstrukcji jednolitego czasu formacyjnego, opartego na dialektyce sił wytwórczych i stosunków produkcji. Warunkiem

⁸⁴ MED, t. 4, s. 153

⁸⁵ MED, t. 23, s. 208

możliwości takiej konstrukcji jest zgodność czasu stosunków produkcji z czasem rozwoju sił wytwórczych. Czas formacyjny odróżniamy tu od czasów etnicznych (historii poszczególnych etnosów), jak również czasu makrohistorycznego, który moglibyśmy ująć jako czas stosunku między ludzkością (jako całością) a przyrodą. Czasy etniczne i czas makrohistoryczny operują jednostkami czasu absolutnego (latami, wiekami, tysiącami lat itd.). Czas formacyjny zrywa z czasem absolutnym, w tym sensie, iż społeczeństwa oddzielone tysiącami lat czasu absolutnego, ale posiadające identyczne siły wytwórcze i stosunki produkcji, należą do jednej teraźniejszości w czasie formacyjnym, i odwrotnie, społeczeństwa sąsiadujące ze sobą w czasoprzestrzeni absolutnej, ale znajdujące się na różnych szczeblach rozwoju sił wytwórczych (a przeto różniące się panującymi w ich obrębie stosunkami produkcji), nie mogą należeć do jednej epoki czasu formacyjnego.

Czas formacyjny, to nie tylko samo następstwo (określona kolejność historyczna) formacji społecznych, ale także czasy wewnątrz-formacyjne, czasy narodzin, rozwoju i starzenia się (rozkładu) poszczególnych formacji. Formacja porusza się – w myśl tych założeń – w sposób diachronicznie ukierunkowany (*ku* formacji kolejnej), wypełniając po drodze określone zadania dziejowe.

„Żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona dostateczne pole rozwoju, a nowe, wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się nigdy na jej miejsce, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzeją materialne warunki ich istnienia. Toteż ludzkość stawia sobie zawsze tylko takie zadania, które może rozwiązać, bo gdy się bliżej przyjrzyć tej sprawie, okaże się zawsze, że samo zadanie wyłania się dopiero wówczas, kiedy materialne warunki rozwiązania go już istnieją lub co najmniej znajdują się w procesie stawania się”⁸⁶.

„Nawet gdy jakieś społeczeństwo wpadnie na trop naturalnego prawa swego rozwoju [...] nawet wówczas nie może ono ani przeskoczyć naturalnych faz swego rozwoju, ani usunąć ich dekretami. Może jednak skrócić i złagodzić męki porodowe.

[...] Mój punkt widzenia ujmuje rozwój ekonomicznej formacji społeczeństwa jako proces przyrodniczo-historyczny;”⁸⁷

⁸⁶ MED, t. 13, s. 9-10

⁸⁷ MED, t. 23, s. 8

Tekst *Przedmowy* sugeruje, iż zasada zgodności stosunków produkcji z siłami wytwórczymi odnosi się do następujących sposobów produkcji: azjatyckiego, antycznego, feudalnego i burżuazyjnego⁸⁸. Trzy spośród nich należą, w naszym ujęciu, do jednej formacji społecznej: formacji monogamicznej. Czy formacja monogamiczna posiada swój czas wewnątrz-formacyjny, określający *konieczną* kolejność (należących do niej) sposobów produkcji/systemów ekonomicznych?

* * *

Zanim podążymy dalej, powróćmy jeszcze na chwilę do koncepcji Balibara z *Czytania „Kapitału”*. Nawiązując do Marksowskiego rozróżnienia *realnego* i *formalnego* podporządkowania pracy kapitałowi⁸⁹, Balibar stwierdza, iż jedynie przy „realnym podporządkowaniu” zachodzi „formalna zgodność obu relacji tworzących złożoną strukturę sposobu produkcji”, tzn. relacji własności i relacji rzeczywistego zawłaszczania przyrody. Przy formalnym – jedynie – podporządkowaniu pracy kapitałowi (chałupnictwo, manufaktura), robotnika „oddziela” od środków produkcji relacja własności, ale *forma* sił wytwórczych nie odbiera mu jeszcze zdolności do samodzielnego uruchamiania społecznych środków produkcji: „przynależność robotnika do kapitału jest uwarunkowana jedynie przez jego absolutne nieposiadanie środków produkcji, ale bynajmniej nie przez formę sił wytwórczych, które są jeszcze zorganizowane wedle zasad rzemiosła”⁹⁰. Podporządkowanie realne (fabryka) zakłada natomiast zgodność obydwu „oddzieleń”. Balibar utożsamia następnie tak rozumianą zgodność/niezgodność z tą odpowiednością/nieodpowiednością (między stosunkami produkcji i siłami wytwórczymi), o której pisze Marks w *Przedmowie do Przyczynku*:

„Odnajdujemy więc tu pod imieniem ‘realnego podporządkowania’ to, co Marks wprowadził w *Przedmowie do Przyczynku* jako ‘**odpowiedniość**’ między stosunkami produkcji a poziomem sił wytwórczych. Możemy więc wyjaśnić, jak należy rozumieć termin ‘odpowiedniość’. Ponieważ obie relacje, między którymi występuje zgodność, należą do tego

⁸⁸ „W grubszych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i nowożytny burżuazyjny sposób produkcji jako progresywne epoki ekonomicznej formacji społecznej”. [MED, t. 13, s. 10]

⁸⁹ Por.: MED, t. 23, s. 389-392, 604-606.

⁹⁰ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 434

samego poziomu tworzącego złożoność struktury produkcji, ta 'odpowiedniość' nie może być stosunkiem przekładu czy też odtworzenia jednej przez drugą (formy sił wytwórczych przez formę stosunków produkcji): nie jedna jest 'podporządkowana' drugiej, tylko praca jest 'podporządkowana' kapitałowi, a to podporządkowanie jest 'realne', kiedy jest w ten sposób podwójnie uwarunkowane. Odpowiedniość polega więc całkowicie na jednolitym wykrojeniu 'nosicieli' ze struktury produkcji i na tym, co wyżej nazwałem **wzajemnym ograniczeniem** jednej relacji przez drugą⁹¹.

Ale „zgodność” Balibara ma w istocie bardzo niewiele wspólnego z „odpowiednością” z *Przyczynku*. Z Balibarowskiego punktu widzenia, całą epokę oddzielającą „hipotetyczną ‘wspólnotę naturalną’” od realnego podporządkowania pracy kapitałowi – w szczególności feudalizm – należałoby określić jako epokę niezgodności między siłami wytwórczymi i stosunkami produkcji (producent jest tu bowiem „oddzielony” od środków produkcji jedynie w płaszczyźnie stosunków własności), co przeczy oczywiście sugestii *Przedmowy*, iż antyczny typ stosunków produkcji odpowiada antycznemu szczeblowi rozwoju sił wytwórczych, a feudalny – średniowiecznemu.

Pytanie brzmi jednak: które „sektory” (aspekty) – azjatyckich, antycznych, feudalnych i burżuazyjnych – stosunków produkcji mogą pozostawać w relacji zgodności/niezgodności z siłami wytwórczymi? Za ortodoksyjnie marksistowski możemy uznać pogląd, iż chodzi w szczególności o formy wyzysku (wyciskania pracy dodatkowej), utożsamiane z formami własności (będącymi zarazem sposobami „zespolenia” producenta ze środkami produkcji).

Ale koncepcja łącząca przyczynowo określone formy wyzysku/własności z kolejnymi stadiami rozwoju sił wytwórczych jest u Marksa i Engelsa wyraźnie nie dopracowana. Nie znajdziemy u nich precyzyjnej odpowiedzi na pytanie: dlaczego taka a nie inna forma wyzysku/własności odpowiada takiemu a nie innemu stadium rozwoju sił wytwórczych? Próbę logicznego domknięcia tej – dość problematycznej – koncepcji znajdujemy w pracy Stalina *O materializmie dialektycznym i historycznym*. Interpretacja Stalina sugeruje, iż kluczowym parametrem charakteryzującym poszczególne typy stosunków produkcji jest – w ramach dialektyki sił wytwórczych i stosunków produkcji – stopień wolności/zniewolenia bezpośredniego producenta. Im wyżej rozwinięte są siły wytwórcze, tym większą inicjatywę, bądź kulturę pracy powinien przejawiać producent, a inicjatywa bądź kultura pracy

⁹¹ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 434

producenta stanowi funkcję jego wolności. Każda forma wyzysku zakłada określony zakres wolności producenta, i właśnie z uwagi na ów „wolnościowy” parametr odpowiada (bądź nie) danemu stadium rozwoju sił wytwórczych⁹². Koncepcja ta nawiązuje do potocznego, i w gruncie rzeczy przedteoretycznego, a ponadto wyraźnie europocentrycznego, poglądu na ogólną tendencję rozwoju historycznego, definiującego postęp historyczny – na poziomie stosunków społecznych – jako rozwój wolności jednostki. W sztafecie postępowego rozwoju wolności, po niewolniczym Antyku następuje łagodniejsze, średniowieczne poddaństwo, po epoce poddaństwa – „wolnościowy” kapitalizm.

Powyższe rozważania zdają się prowadzić do sformułowania następującej alternatywy: albo *Przedmowa* do *Przyczynku* z logicznym zwieńczeniem w postaci stalinowskiej koncepcji „wolnościowej” ewolucji stosunków produkcji pod wpływem rozwoju sił wytwórczych, albo pesymistyczna konstatacja, iż rozwój sił wytwórczych nie wyjaśnia zmian w sferze stosunków produkcji. Innymi słowy: albo naiwna, „wolnościowa” wizja historii, albo brak jakiegokolwiek ogólnej teorii historycznego rozwoju. Istnieje jednakże inne rozwiązanie, pozwalające uratować teoretyczne intuicje *Przedmowy* do *Przyczynku*, a więc dialektykę sił wytwórczych i stosunków produkcji jako podstawowy mechanizm historiotwórczy, ale bez problematycznego założenia, iż stosunkami produkcji „odpowiadającymi” poszczególnym stadiom rozwoju sił wytwórczych są właśnie kolejne formy wyzysku/własności. W świetle proponowanego tu ujęcia, „wolnościowa” koncepcja Stalina stanowi precyzyjną odpowiedź na niewłaściwie sformułowane pytanie. Pytanie, które stawia *Przedmowa* brzmi: jak wyprowadzić azjatycką, antyczną, feudalną i burżuazyjną formę wyzysku z określonych stadiów (tudzież wariantów) rozwoju sił wytwórczych. Marks – jak już stwierdziliśmy – nie udziela na nie jednoznacznej odpowiedzi, ale stawia je w tej właśnie postaci – o ile konstataje istnienie żelaznej więzi przyczynowej między rozwojem sił wytwórczych a zmianami panujących sposobów wyzysku: „Żarna dają nam społeczeństwo, któremu przewodzi pan feudalny, młyn parowy – społeczeństwo, w którym wysuwa się na

⁹² „Nowe [feudalne – przyp. FN] siły wytwórcze wymagają, aby wytwórca miał pewną inicjatywę w procesie produkcji i chęć do pracy, aby był zainteresowany w swej pracy. Dlatego też pan feudalny porzuca niewolnika jako pracownika nie zainteresowanego w pracy...”. [Stalin, *O materializmie dialektycznym i historycznym*, w: Stalin, *Zagadnienia leninizmu*, Warszawa 1950, s. 556] „Nowe [kapitalistyczne – przyp. FN] siły wytwórcze wymagają, aby wytwórcy-robotnicy byli bardziej kulturalni i pojętni aniżeli zahukani i ciemni chłopi pańszczyźniani, aby mogli poznać maszynę i prawidłowo się nią posługiwać. Dlatego też kapitaliści wolą mieć do czynienia z wolnymi od więzów poddaństwa robotnikami najemnymi, dostatecznie kulturalnymi, ażeby się umiejętnie posługiwać maszynami”. [Stalin, *O materializmie dialektycznym i historycznym*, w: Stalin, *Zagadnienia leninizmu*, Warszawa 1950, s. 557]

czoło przemysłowy kapitalista”⁹³. I właśnie to założenie musimy zakwestionować. Siły wytwórcze nie „dają nam” żadnej określonej formy wyzysku, a w każdym razie, nie stanowi to reguły. Siły wytwórcze „dają nam” natomiast określone jednostki „zawłaszczające przyrodę” (= formy więzi między producentami), czyli kolejne „bazy”, wyznaczające pulę możliwych form wyzysku. Zamiast Marksowskiej formuły: żarna dają nam pana feudalnego (= feudalną formę wyzysku/własności), a młyn parowy – kapitalistę (kapitalistyczną formę wyzysku/własności) proponujemy formułę: „ciągniony przez bydło pług z żelaznym lemieszem”⁹⁴ daje nam społeczeństwo z rodziną monogamiczną jako podstawową jednostką produkcyjną, a fabryka jako układ maszyn (sił wytwórczych) daje nam fabrykę jako „społeczny stosunek produkcji”. Rodzina monogamiczna (funkcjonująca w charakterze podstawowej jednostki produkcyjnej) może być wyzyskiwana przez prywatnego właściciela ziemi (feudała), a kolektyw fabryczny – przez kapitalistę.

Nie wykluczając istnienia jakichkolwiek determinacji w płaszczyźnie siły wytwórcze – stosunki wyzysku, powinniśmy wyraźnie oddzielić żelazne (uniwersalne) związki między wielkimi rewolucjami w rozwoju sił wytwórczych a „odpowiadającymi” im formami więzi między producentami, od znacznie mniej oczywistych – a przy tym nieuniwersalnych – związków między węższymi epokami (czy wariantami) rozwoju sił wytwórczych a poszczególnymi formami wyzysku.

2. Stosunek „odpowiedniości” między formą własności a sposobem produkcji

Formułowana m.in. w *Przedmowie do Przyczynku* zasada „odpowiedniości” między stosunkami produkcji a siłami wytwórczymi jest – w naszym ujęciu – konstrukcyjną zasadą czasu formacyjnego. Twierdzimy tak wbrew Balibarowi, usiłującemu oderwać Marksowskie pojęcie „odpowiedniości” od problematyki diachronicznej. Chociaż zasada ta nie wyjaśnia genezy i następstwa wszystkich sposobów produkcji, o których wspomina *Przedmowa*, wyjaśnia ona z całą pewnością następstwo trzech wielkich formacji, które wyodrębnia proponowana przez nas typologia. Każda wielkiej epoce w rozwoju sił wytwórczych odpowiada inna „całość” zawłaszczająca przyrodę.

⁹³ MED, t. 4, s. 141

⁹⁴ MED, t. 21, s. 37

Zgodnie z koncepcją *Przedmowy*, każda epoka (formacja) zakłada – w swym „klasycznym” stadium – stosunek odpowiedności. Stosunek nieodpowiedności jest więc wyłącznie formą przejścia od jednej „formacji społecznej” do drugiej. Przyjmuje się tu niejako, iż samo istnienie określonej epoki dowodzi zgodności jej stosunków produkcji z jej siłami wytwórczymi. Musimy jednakże dopuścić możliwość, iż między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji zachodzić mogą innego typu stosunki odpowiedności/nieodpowiedności. Niektóre wypowiedzi Marksa i Engelsa sugerują istnienie całych epok ufundowanych właśnie na stosunku nieodpowiedności, zlokalizowanym jednakże w innej płaszczyźnie niż ta, do której odnoszą się formuły z *Przedmowy*.

Trzy spośród czterech wymienionych przez Marksa w *Przedmowie* sposobów produkcji (azjatycki, antyczny, feudalny) należą do jednej wielkiej epoki w rozwoju sił wytwórczych – epoki „rolnictwa na większych obszarach”⁹⁵, „rolnictwa na wielką skalę, uprawy pól”⁹⁶ (późniejsza epoka fabryczna nie znosi oczywiście „rolnictwa na wielką skalę” – traci ono jednakże status „szczególnego eteru”, o którym wspomina Marks we *Wprowadzeniu do krytyki ekonomii politycznej*⁹⁷). Stosunkiem produkcji odpowiadającym siłom wytwórczym epoki jest rodzina monogamiczna (zakładająca władzę męża nad żoną) – jako podstawowa jednostka zawłaszczająca przyrodę. Epoka monogamicznego sposobu produkcji zna dwie podstawowe formy wyzysku rodziny monogamicznej: azjatycką i feudalną. Obydwie odpowiadają siłom wytwórczym w tym sensie, iż *zachowują* (jako przedmiot wyzysku) odpowiadający tym ostatnim (monogamiczny) sposób produkcji. Możemy przyjąć, iż wspomniane formy wyzysku należą do dwóch paralelnych wariantów rozwoju sił wytwórczych w ramach epoki „rolniczej” – związanych z odmiennymi uwarunkowaniami przyrodniczymi (nawiązujemy tu do popularnej, i nieobcej Marksowi, koncepcji wywodzącej azjatycką formę wyzysku z – geograficznie uwarunkowanej – konieczności utrzymywania scentralizowanego systemu irygacji pól).

⁹⁵ MED, t. 21, s. 179

⁹⁶ MED, t. 21, s. 37

⁹⁷ „We wszystkich formach społecznych pewna określona produkcja wyznacza rangę i wpływ wszystkim innym, a więc jej stosunki określają rangę i wpływ wszystkich innych stosunków. Jest to ogólne oświetlenie, w którym nurzają się wszystkie inne barwy i które modyfikuje ich odrębne cechy. Jest to szczególny eter, który określa ciężar gatunkowy każdego występującego w nim bytu. [...] U ludów trudniących się rolnictwem osiadłym [...] nawet przemysł i jego organizacja oraz formy własności, które mu odpowiadają, mają w mniejszym lub większym stopniu charakter właściwy własności ziemskiej. [...] W społeczeństwie burżuazyjnym jest odwrotnie. Rolnictwo w coraz większej mierze staje się po prostu gałęzią przemysłu i jest zupełnie opanowane przez kapitał”. [MED, t. 13, s. 729]

Z drugiej jednakże strony, obydwie te formy *nie odpowiadają* – wyzyskiwanemu przez nie – „sposobowi produkcji”:

„Wolna własność samodzielnie gospodarujących chłopów stanowi oczywiście formę własności ziemi najbardziej odpowiadającą drobnemu gospodarstwu, tzn. takiemu sposobowi produkcji, w którym posiadanie ziemi jest warunkiem gwarantującym robotnikowi, że produkt własnej jego pracy należy do niego, i w którym rolnik, bez względu na to, czy jest wolnym właścicielem czy poddanym, sam stale wytwarza sobie środki utrzymania, wytwarza je niezależnie, jako robotnik indywidualny, pospołu ze swą rodziną. Własność ziemi jest równie nieodzowna do osiągnięcia pełnego rozwoju tego sposobu gospodarowania, jak własność narzędzi jest niezbędna do swobodnego rozwoju produkcji rzemieślniczej. Owa własność jest tu podstawą rozwoju niezależności osobistej. Stanowi konieczny etap, gdy chodzi o rozwój samego rolnictwa. Przyczyny jej upadku wskazują na granice tej formy własności”⁹⁸.

Zwróćmy uwagę, iż Marks określa tu „drobne gospodarstwo” jako sposób produkcji (zbliżając się tym samym do pojęcia monogamicznego sposobu produkcji). (W innym miejscu, określa on drobną gospodarkę chłopską jako podstawę feudalnego sposobu produkcji, a zarazem podstawę klasycznej wspólnoty po upadku „pierwotnej wschodniej własności gminnej”⁹⁹.) Drobne gospodarstwo (monogamiczny sposób produkcji) „rozkwita, rozwija całą swą energię i osiąga adekwatną sobie klasyczną formę” jedynie przy chłopskiej własności ziemi (tzn. jedynie przy czysto-monogamicznym sposobie produkcji):

„Własność prywatna robotnika w stosunku do jego środków produkcji jest podstawą drobnej produkcji, zaś drobna produkcja jest koniecznym warunkiem rozwoju produkcji społecznej i wolnej osobowości samego robotnika. Wprawdzie ten sposób produkcji istnieje także w obrębie niewolnictwa, poddaństwa i innych stosunków zależności, ale rozkwita, rozwija całą swą energię i osiąga adekwatną sobie klasyczną formę tylko tam, gdzie robotnik jest wolnym

⁹⁸ MED, t. 25, cz. II, s. 539-540. Podkreślenia – FN.

⁹⁹ „Drobna gospodarka chłopska i niezależne rzemiosło, które po części stanowiły podstawę feudalnego sposobu produkcji, po części zaś przeżyły jego upadek i występują obok produkcji kapitalistycznej, stanowią również podstawę klasycznej wspólnoty w jej najlepszym okresie, po upadku pierwotnej wschodniej własności gminnej i zanim niewolnictwo w poważnym stopniu opanowało produkcję”. [MED, t. 23, s. 395]

prywatnym właścicielem warunków pracy, którymi się sam posługuje, a więc chłop – właścicielem pola, które uprawia, rzemieślnik – narzędzi, którymi włada jak wirtuoz. Ten sposób produkcji ma za przesłankę rozdrobnienie ziemi i pozostałych środków produkcji. Wyłącza on zarówno koncentrację środków produkcji, jak i kooperację, podział pracy w obrębie tych samych procesów produkcji, społeczne opanowanie i regulowanie przyrody oraz swobodny rozwój społecznych sił wytwórczych. Daje się pogodzić tylko z ciasnymi naturalnymi granicami produkcji i społeczeństwa. [...] Na pewnym szczeblu swego rozwoju ten sposób produkcji wydaje na świat materialne środki swej własnej zagłady. Z tą chwilą budzą się w łonie społeczeństwa siły i napiętności, które czują się skute przez ten sposób produkcji. Musi on ulec zniszczeniu i ulega zniszczeniu”¹⁰⁰.

Oddajmy teraz głos Engelsowi:

„Przed powstaniem produkcji kapitalistycznej, a więc w średniowieczu, panowała powszechnie drobna produkcja, której podstawą było prywatne posiadanie przez pracowników ich środków produkcji: na wsi gospodarka rolna drobnych chłopów, wolnych lub poddanych, w mieście – rzemiosło. Środki pracy – ziemia, narzędzia rolnicze, warsztat, narzędzia rzemieślnicze – były środkami pracy jednostek, obliczonymi tylko na użytkowanie jednostkowe, a więc z konieczności były drobne, karłowate, ograniczone. Ale właśnie dlatego były też z reguły własnością samego wytwórcy. Historyczna rola kapitalistycznego sposobu produkcji i jego nosicielki, burżuazji, polegała na skoncentrowaniu i powiększeniu tych rozproszonych, ograniczonych środków produkcji, przekształceniu ich w potężne, nowoczesne dźwignie produkcji. [...] Ale burżuazja [...] mogła te ograniczone środki produkcji przekształcić w olbrzymie siły wytwórcze tylko przez to, że indywidualne środki produkcji przemieniła w *społeczne*, takie, którymi mogła posługiwać się tylko *zbiorowość ludzka*. [...] I jak środki produkcji, tak też sama produkcja przemieniła się z szeregu indywidualnych operacji w szereg czynności społecznych, a produkty z produktów jednostek przeobraziły się w produkty społeczne. [...] Żaden poszczególny człowiek nie może o nich powiedzieć: ‘Ja to zrobiłem, to *mój* produkt’”¹⁰¹.

„Na zakończenie streśćmy pokrótce tok naszych wywodów:

¹⁰⁰ MED, t. 23, s. 903. Podkreślenia – FN.

¹⁰¹ MED, t. 20, s. 299-300

I. *Spółeczeństwo średniowieczne*: Drobna produkcja indywidualna. Środki produkcji przykrojone na użytek indywidualny, a więc prymitywnie niezdarne, nikłe, znikomo efektywne. Produkcja dla bezpośredniego spożycia, czy to samego wytwórcy, czy to jego pana feudalnego. [...]

II. *Rewolucja kapitalistyczna*: Przekształcenie przemysłu, najpierw przez wprowadzenie prostej kooperacji i manufaktury. Koncentracja rozproszonych dotąd środków produkcji w wielkich warsztatach, a tym samym ich przemiana z indywidualnych środków produkcji w społeczne, przemiana, która nie narusza na ogół formy wymiany. Dawne formy zawłaszczania pozostają w mocy. Zjawia się *kapitalista*: jako właściciel środków produkcji zawłaszcza również produkty i czyni je towarami. Produkcja staje się aktem społecznym; wymiana, a wraz z nią i zawłaszczanie pozostają aktami indywidualnymi, aktami jednostek; *produkt społeczny zawłaszcza pojedynczy kapitalista*. Jest to sprzeczność podstawowa...¹⁰².

Zacytowane tu wypowiedzi Marksa i Engelsa dotyczące drobnej gospodarki chłopskiej sugerują wyraźnie istnienie dwóch odrębnych stosunków „odpowiedniości”: 1) między sposobem produkcji i siłami wytwórczymi, 2) między formą własności i sposobem produkcji. Innymi słowy:

- monogamiczny sposób produkcji (drobne gospodarstwo) odpowiada „rozdrobnionym” siłom wytwórczym epoki „rolniczej”;
- czysto-monogamiczny sposób produkcji (chłopska własność ziemi uprawnej) odpowiada monogamicznemu sposobowi produkcji (drobnemu gospodarstwu).

Wynikałoby stąd, iż stosunkiem *nieodpowiadającym* monogamicznemu sposobowi produkcji (a więc także siłom wytwórczym epoki) jest zarówno wyzysk rentowy (np. w formie feudalnej¹⁰³), jak i wspólnotowa własność ziemi uprawnej (jako podstawowego warunku produkcji). Faktycznie, w *Szkicach pierwotnych listu do Wiery Zasulicz*, Marks wskazuje wyraźnie na – właściwą wspólnotę rolnej – sprzeczność między indywidualnym (czyli monogamicznym) zawłaszczaniem a własnością kolektywną, określając ją jako *dualizm*:

¹⁰² MED, t. 20, s. 727

¹⁰³ Na odrębne potraktowanie zasługiwałoby z tego punktu widzenia azjatycka forma wyzysku. Jeżeli słuszną jest teza, iż azjatycką formę wyzysku zrodziła konieczność utrzymywania scentralizowanego (państwowego) systemu irygacyjnego, należałoby przyjąć, iż przy „azjatyckich” siłach wytwórczych państwowa (zwierzchnia) własność ziemi (= państwowy wyzysk rentowy) jest formą optymalną, ponieważ czysto-monogamiczny sposób produkcji nie jest tu możliwy. W postaci renty państwo pobiera tu niejako wynagrodzenie za koordynację prac, mających na celu reprodukcję warunków funkcjonowania monogamicznego sposobu produkcji.

„[wspólnota rolna – przyp. FN] kryje w sobie wewnętrzny dualizm, który w określonych historycznych może doprowadzić do jej zagłady. Ziemia jest własnością wspólną, ale każdy chłop uprawia i eksploatuje swoje pole na własny rachunek, podobnie jak drobne chłopstwo na Zachodzie. Własność – wspólna, eksploatacja ziemi – parcelowa, oto kombinacja użyteczna w epokach bardziej odległych, ale w naszych czasach niebezpieczna”¹⁰⁴.

„Rzecz zrozumiała, że *dualizm*, nieodłączny od ustroju wspólnoty rolnej, może być źródłem ogromnej żywotności. Wyswobodzona z silnych, ale ciasnych więzi pokrewieństwa, otrzymuje ona solidną podstawę we wspólnej własności ziemi i stosunkach społecznych, które z niej wypływają; jednocześnie zaś dom i obejście przyzagrodowe, będące wyłącznym mieniem rodziny indywidualnej, uprawa parcelowa i prywatne zawłaszczanie jej plonów sprzyjają rozwojowi osobowości, co było nie do pogodzenia z organizmem wspólnot bardziej prymitywnych.

Ale jest równie oczywiste, że z czasem ten właśnie dualizm może stać się zarodkiem rozkładu. Pomijając wszelkie destrukcyjne wpływy pochodzenia zewnętrznego, wspólnota we własnym łonie nosi elementy swej zagłady. Prywatna własność ziemi wślizgnęła się już do niej w postaci domu i obejścia przyzagrodowego, które mogą przekształcić się w twierdzę, skąd przygotowuje się atak na wspólną ziemię. To się zdarzało. Ale rzeczą najważniejszą jest praca parcelowa jako źródło prywatnego zawłaszczania. Daje ona sposobność do gromadzenia majątku ruchomego [...]. Ta własność ruchoma – niepoddająca się kontroli wspólnoty, będąca obiektem indywidualnej wymiany, w której dochodzą do głosu podstęp i przypadek – będzie wywierać coraz większy wpływ na wiejską ekonomikę. Oto czynnik rozsadzający pierwotną równość ekonomiczną i socjalną. Wprowadza on elementy heterogeniczne, wywołujące w łonie wspólnoty konflikty interesów oraz rodzące namiętności, zdolne podważyć najprzód wspólną własność ziem uprawnych, a potem lasów, pastwisk, ugorów etc., które – raz obrócone w *przydatki wspólnoty* do własności prywatnej – na dłuższą metę dostaną się tej ostatniej”¹⁰⁵.

Z powyższych względów, Marks uznaje wspólnotę rolną za „fazę przejściową [od formacji pierwotnej – przyp. FN] do formacji drugorzędowej, [...] od społeczeństwa opartego

¹⁰⁴ MED, t. 19, s. 446

¹⁰⁵ MED, t. 19, s. 451-452

na własności wspólnej do społeczeństwa opartego na własności prywatnej”¹⁰⁶. O ile forma przejściowa zakłada sprzeczność między nową (prywatną) formą produkcji (monogamicznym sposobem produkcji) a starą (kolektywną) formą własności jej podstawowego warunku, o tyle forma wyjściowa (wspólnota archaiczna), jak również forma docelowa, są od owej sprzeczności wolne. We wspólnocie archaicznej, kolektywna własność odpowiada kolektywnej formie produkcji, a w „nowej wspólnocie” („Nowa wspólnota, w której ziemia uprawna jest *własnością* prywatną rolników, natomiast lasy, pastwiska, ugory pozostają jeszcze *własnością wspólną*...”¹⁰⁷), prywatna własność ziemi odpowiada jej prywatnej uprawie. Na miejsce starej odpowiedniości zjawia się zatem nowa, właściwa czysto-monogamicznemu sposobowi produkcji, a oparta na wewnętrznym dualizmie wspólnota rolna występuje jedynie w roli akuszerki (nowego stosunku odpowiedniości).

Stanowisko klasyków w kwestii czysto-monogamicznego sposobu produkcji jest jednak wysoce niejednoznaczne. Z jednej strony, charakteryzuje go *odpowiedniość* formy własności i formy produkcji/zawłaszczania (wolna własność chłopska stanowi – przy monogamicznym sposobie produkcji – formę optymalną, adekwatną, klasyczną), z drugiej zaś, czysto-monogamiczny sposób produkcji jest w gruncie rzeczy... niemożliwy. Wolna, chłopska własność ziemi od razu stwarza bowiem swoje przeciwieństwo: wywłaszczenie rodziny chłopskiej. Engels pisze o Ateńczykach, co następuje:

„Prawo jednostek do posiadania działki ziemi, wydzielonej im pierwotnie przez ród lub plemię, do tego stopnia się teraz utrzymało, że parcele te stały się własnością dziedziczną. W ostatnich czasach dążyły one przede wszystkim do uwolnienia się od praw wspólnoty rodowej do parceli, od praw, które stały się dla jednostek tych pętami. Pozbyto się tych pęt – ale wkrótce potem pozbyto się również i tej nowej własności ziemskiej. Całkowite i wolne władanie ziemią oznaczało nie tyle możliwość pełnego i nieograniczonego posiadania, lecz również możliwość sprzedania jej. Możliwość ta nie istniała, dopóki ziemia była własnością rodu. Z chwilą jednak, gdy nowy właściciel gruntu ostatecznie zrzucił pęta zwierzchniej własności rodu i plemienia, zerwał on również więź łączącą go dotychczas nierozdzielnie z ziemią. Co to oznaczało, wyjaśnił mu pieniądz, wynaleziony jednocześnie z prywatną własnością ziemi. Ziemia mogła teraz stać się towarem, który się sprzedaje i zastawia. Za ledwie zaprowadzono

¹⁰⁶ MED, t. 19, s. 452

¹⁰⁷ MED, t. 19, s. 450

prywatną własność ziemi, a natychmiast wynaleziono również hipotekę (patrz Ateny). Jak heteryzm i prostytutka stają się nieodłącznym cieniem monogamii, tak samo odtąd hipoteka staje się cieniem własności ziemskiej. Pragnęliście całkowitej, zupełnie wolnej, dającej się sprzedawać własności ziemskiej, dobrze macie ją – tu l'as voulu, George Dandin!”¹⁰⁸

Ta sama prawidłowość stosuje się do Germanów, u których czysto-monogamiczny sposób produkcji okazał się jedynie punktem wyjścia procesu feudalizacji. Na gruncie alodium, wolnej własności posiadacza, podległej tylko ogólnym zobowiązaniom wobec marki, powstaje „ustrój społeczny i państwowy, który – jeszcze jeden figiel historii – doprowadził w końcu do rozkładu państwa i w klasycznej swej postaci w ogóle unicestwił alodium”. „...z powstaniem alodium – wolno zbywalnej własności rolnej, własności rolnej jako towaru – powstanie wielkiej własności ziemskiej było już tylko kwestią czasu”¹⁰⁹.

Przyczyną wywłaszczenia producenta jest więc nabycie przezeń tytułu własności do podstawowego warunku produkcji. Wolna własność chłopska okazuje się – z tej perspektywy – jedynie *środkiem* procesu, którego *celem* jest przekształcenie bezklasowego społeczeństwa rodowego w „cywilizowane” społeczeństwo klasowe. Teza Engelsa o *czysto przejściowym* charakterze czysto-monogamicznego sposobu produkcji opiera się na założeniu, iż formami stosunków produkcji odpowiadającymi siłom wytwórczym przedkapitalistycznego odcinka epoki cywilizacji są stosunki wyzysku oparte na przemocy pozaekonomicznej: niewolnictwo antyczne i feudalizm.

3. Problem „formacji antycznej”

W świetle prezentowanego tu stanowiska teoretycznego, istnieje jednakże zasadnicza różnica między feudalizmem (i formą azjatycką) a niewolnictwem antycznym. I nie chodzi tu bynajmniej o różnicę stopnia wolności/zniewolenia bezpośredniego producenta, którą akcentuje marksizm „podręcznikowy”. Feudalizm i „azjatycki sposób produkcji” mogą, jak już stwierdziliśmy, odpowiadać siłom wytwórczym epoki w tym sensie, iż zachowują rodzinę monogamiczną jako jednostkę organizacyjną procesu produkcji. Innymi słowy: zachowują stosunek odpowiedności między formą produkcji/zawłaszczania (drobne gospodarstwo) i

¹⁰⁸ MED, t. 21, s. 183-184

¹⁰⁹ MED, t. 19, s. 534

(„rozdrobnionymi”) siłami wytwórczymi. „Antyczny sposób produkcji” przedstawia – z tego punktu widzenia – twardy orzech do zgryzienia. Zaczniemy jednakże od tego, iż pod pojęciem „formy antycznej” („antycznego sposobu produkcji”, „antycznej formy własności”) możemy rozumieć dwa – całkowicie przeciwstawne – sposoby produkcji. Po pierwsze: czysto-monogamiczny sposób produkcji.

„Ta forma wolnej drobnej własności samodzielnie gospodarujących chłopów jako dominująca, normalna forma stanowi, z jednej strony, ekonomiczną podstawę społeczeństwa w najlepszych czasach starożytności klasycznej, z drugiej zaś strony, znajdujemy ją u ludów nowożytnych jako jedną z form powstających na skutek rozkładu feudalnej własności ziemskiej. Za przykład może tu posłużyć yeomanry w Anglii, stan chłopski w Szwecji, chłopci francuscy i zachodnioniemieccy”¹¹⁰.

W *Formach poprzedzających produkcję kapitalistyczną*, Marks przeciwstawia formę antyczną formom azjatyckiej i germańskiej. Wyróżnikiem formy antycznej ma być jakoby wspólnotowe zapośredniczenie własności *prywatnej*. Forma azjatycka zna bowiem tylko własność wspólną (i prywatne posiadanie), a w formie germańskiej to „nie własność członka występuje jako zapośredniczona przez wspólnotę, lecz istnienie wspólnoty i własności wspólnoty jawi się jako zapośredniczone, to znaczy jako wzajemna więź samodzielnych podmiotów”¹¹¹. Marks zakłada, iż wspólnym mianownikiem formy antycznej i germańskiej jest prywatna (chłopska) własność ziemi uprawnej. W obydwu wypadkach mamy zatem do czynienia z czysto-monogamicznym sposobem produkcji (mówiąc o wspólnocie germańskiej, Marks ma na względzie nie wspólnotę z czasów Cezara bądź Tacyta, lecz ostatecznie formę wspólnoty germańskiej, którą w późniejszych *Szkicach pierwotnych...* określi jako „Nową wspólnotę, w której ziemia uprawna jest *własnością prywatną* rolników, natomiast lasy, pastwiska, ugory pozostają jeszcze *własnością wspólną*” wprowadzoną „przez Germanów we wszystkich podbitych krajach”¹¹²). Ontologiczna różnica między dwiema odmianami czysto-monogamicznego sposobu produkcji, antyczną i germańską, jest Marksowską – niezbyt udaną – wariacją na Heglowski temat z *Wykładów z filozofii dziejów*. Abstrahując jednakże

¹¹⁰ MED, t. 25, cz. II, s. 539

¹¹¹ Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1986, tłum. Z. J. Wyrozemski, s. 378

¹¹² MED, t. 19, s. 450

od zasygnalizowanej tu problematyki, możemy stwierdzić, iż do istoty formy antycznej – w jej Marksowskim ujęciu z *Form poprzedzających* – należy drobna, prywatna własność chłopska – podczas gdy niewolnictwo stanowi jedynie formę rozkładu (wspólnoty/własności antycznej).

Forma antyczna – interpretowana jako czysto-monogamiczny sposób produkcji – wydaje się odpowiadać siłom wytwórczym epoki rolnictwa „na wielkich obszarach”, uprawianego za pomocą „rozdrobnionych” środków produkcji. Ale, jak już sugerowaliśmy, stanowisko klasyków w tej sprawie jest wysoce niejednoznaczne. Z jednej strony, prywatna własność chłopska jest optymalną formą własności na gruncie monogamicznego sposobu produkcji, z drugiej jednak, ma ona charakter wybitnie przejściowy, albo też może funkcjonować jedynie w charakterze formy pobocznej, nie należącej do zasadniczej bazy poszczególnych formacji społecznych (charakter bazowy mają bowiem – w społeczeństwie klasowym – przede wszystkim stosunki klasowe między wyzyskującymi właścicielami i wywłaszczonymi producentami).

Ujęcie drugie utożsamia antyczny sposób produkcji z niewolnictwem. W I tomie *Kapitału* Marks mówi zarówno o „społeczeństwie opartym na niewolnictwie” (jako odrębnej „ekonomicznej formacji społecznej”)¹¹³, jak i o „sposobie produkcji opartym na pracy niewolniczej”, który stanowi normalną formę ekonomiki, a nie sztuczną formę gospodarki rabunkowej:

„Prawdziwie śmieszny jest p. Bastiat, który sobie wyobraża, że starożytni Grecy i Rzymianie żyli wyłącznie z rabunku. Jeżeli się jednak w ciągu wielu stuleci żyje z rabunku, trzeba, żeby stale było coś do rabowania, czyli żeby przedmiot rabunku wciąż się odtwarzał. Wygląda więc na to, że Grecy i Rzymianie także mieli jakiś proces produkcji, czyli jakąś ekonomikę, która w takim samym stopniu stanowiła materialne podłoże ich świata, jak ekonomika burżuazyjna stanowi podłoże dzisiejszego. A może Bastiat chce powiedzieć, że sposób produkcji oparty na pracy niewolniczej opiera się na systemie rabunku? W takim razie wkracza na niebezpieczne tory”¹¹⁴.

¹¹³ „Jedynie forma, w jakiej tę pracę dodatkową wyciska się z bezpośredniego wytwórcy, z robotnika, odróżnia poszczególne ekonomiczne formacje społeczne, np. społeczeństwo oparte na niewolnictwie od społeczeństwa opartego na pracy najemnej”. [MED, t. 23, s. 251]

¹¹⁴ MED, t. 23, s. 94

W tym samym przypisie, Marks stwierdza jednak, iż „sekret” historii republiki rzymskiej „kryje się w historii własności ziemskiej”¹¹⁵. Sekretem tym jest – jak się domyślamy – nie tyle samo niewolnictwo, ile – torujący drogę rozwojowi niewolnictwa – proces upadku drobnej gospodarki chłopskiej:

„Np. walka klasowa w świecie starożytnym przebiegała głównie w formie walki między wierzycielami a dłużnikami i skończyła się w Rzymie upadkiem plebejskiego dłużnika, którego zastąpił niewolnik. W średniowieczu walka kończy się upadkiem feudalnego dłużnika...”¹¹⁶

„Kiedy lichwa uprawiana przez patrycjuszów rzymskich doszczętnie zrujnowała plebejuszów rzymskich – drobnych chłopów, nastął kres tej formy wyzysku, a miejsce gospodarki drobnochłopskiej zajęła gospodarka niepodzielnie oparta na niewolnictwie”¹¹⁷.

„Przeczytałem niedawno jeszcze raz historię (starożytnego) Rzymu do czasów Augusta. Historia stosunków wewnętrznych sprowadza się plainly do walki między drobną a wielką własnością ziemską, oczywiście z odpowiednimi zmianami wynikającymi z ustroju niewolniczego. Zadłużenie, które odgrywa tak dużą rolę od origines historii rzymskiej, jest tylko naturalną konsekwencją drobnej własności ziemskiej”¹¹⁸.

Istota sprawy nie polega więc na tym, iż niewolnictwo *odpowiada* określönemu szczeblowi rozwoju sił wytwórczych, ale na tym, że wyjściowy sposób produkcji tzw. formacji antycznej, tj. czysto-monogamiczny sposób produkcji, podlega *rozkładowi*, którego rezultatem jest rozwój niewolnictwa. W procesie rozkładu czysto-monogamicznego sposobu produkcji (w obrębie tzw. formacji antycznej) współdziałają zgodnie trzy czynniki: handel, lichwa i wojny¹¹⁹.

¹¹⁵ „...ani średniowiecze nie mogło żyć z katolicyzmu, ani świat starożytny – z polityki. Wręcz odwrotnie: sposób, w jaki w epokach tych ludzie zdobywali to, co potrzebne do życia, wyjaśnia, dlaczego w jednym wypadku polityka, a w drugim katolicyzm odgrywał główną rolę. Niewiele trzeba zresztą mieć wiadomości np. z historii republiki rzymskiej, aby wiedzieć, że sekret jej historii kryje się w historii własności ziemskiej”. [MED, t. 23, s. 94-95]

¹¹⁶ MED, t. 23, s. 156

¹¹⁷ MED, t. 25, cz. II, s. 212

¹¹⁸ MED, t. 28, s. 482.

¹¹⁹ „Przypomina to starożytny Rzym. ‘Bogacze zawładnęli większą częścią nie podzielonych gruntów. Ufali, że dzięki sprzyjającym okolicznościom nie odbierze się im już tych gruntów, toteż kupowali położone w sąsiedztwie działki ubogich, czasem za ich zgodą, a czasem używając przemocy, i w ten sposób zamiast poszczególnych działek uprawiali odtąd rozległe posiadłości. Stosowali przy tym pracę niewolników do uprawy ziemi i chowu bydła, gdyż ludzi wolnych zabierano by im do służby wojskowej. Posiadanie niewolników przynosiło wielkie korzyści również dzięki temu, że niewolnicy nie podlegali poborowi do wojska, więc mogli się

Marks sugeruje zatem istnienie następującej prawidłowości: rozwój niektórych przesłanek kapitalistycznego sposobu produkcji (handel, kapitał pieniężny) prowadzi do rozkładu czysto-monogamicznego sposobu produkcji, a także do rozkładu jego bazy, czyli samego monogamicznego sposobu produkcji; jeżeli procesowi temu nie towarzyszy rzeczywisty rozwój sił wytwórczych (który mógłby prowadzić do zastąpienia monogamicznej jednostki produkcyjnej wyższą formą w postaci fabryki), producentów monogamicznych zastępują nie – „odosobnieni” w procesie produkcji od swych rodzin – robotnicy najemni, ale – „odosobnieni” od swych rodzin (albo wręcz: pozbawieni rodzin) – niewolnicy.

„...handel wywiera wszędzie w większym lub mniejszym stopniu rozkładowy wpływ na organizację produkcji, które zastaje, a które we wszystkich swych różnorodnych formach mają głównie wartość użytkową na względzie. Ale jak daleko sięga ów rozkładowy wpływ na dawny sposób produkcji, zależy przede wszystkim od trwałości tego sposobu i właściwej mu organizacji wewnętrznej. To zaś, do czego ów proces rozkładu prowadzi, tzn. jaki nowy sposób produkcji zastępuje dawny, nie zależy od handlu, lecz od charakteru dawnego

swobodnie rozmnażać i mieli dużo dzieci. W ten sposób możni skupili w swych rękach wielkie bogactwo, a cała okolica zaroła się od niewolników. Natomiast coraz mniej było Italików, gdyż tępiło ich ubóstwo, daniny i służba wojskowa. A nawet gdy nadchodził czas pokoju, byli oni skazani na zupełną bezczynność, gdyż ziemia była w posiadaniu bogatych, a ci zamiast ludzi wolnych używali niewolników do pracy na roli’ (Appianus, ‘Rzymskie wojny domowe’, I, 7) Ustęp ten dotyczy czasu poprzedzającego ustawy Licyniusza. Służba wojskowa, która tak bardzo przyspieszyła ruinę rzymskich plebejuszów, była też głównym środkiem, którym posługiwał się Karol Wielki, gdy usilnie forsował przekształcenie wolnych chłopów niemieckich w chłopów zależnych i poddanych”. [MED, t. 23, s. 864] „W produkcji drobnochłopskiej i drobnoburżuazyjnej pieniądza jako środka kupna używa się głównie wtedy, kiedy robotnik traci warunki produkcji (przy tych sposobach produkcji robotnik jest jeszcze przeważnie ich właścicielem) wskutek przypadku lub niezwykłych perturbacji albo przynajmniej kiedy nie zastępuje się tych warunków produkcji w normalnym biegu reprodukcji. Środki utrzymania i surowce stanowią znaczną część owych warunków produkcji. Podrożenie tych artykułów może sprawić, że ich zastąpienie z wpływu ze sprzedaży produktu stanie się niemożliwe, podobnie jak zwykły nieurodzaj może przeszkodzić chłopu w zastąpieniu in natura zboża do siewu. Te same wojny, którymi patrycjusze rzymscy rujnowali plebejuszów zmuszając ich do służby wojskowej, ta zaś nie pozwalała im reprodukować własnych warunków produkcji, przez co przyczyniała się do ich zubożenia (a zubożenie, wyczerpanie albo utrata warunków reprodukcji jest tu formą przeważającą) – te same wojny napępiały spichlerze i piwnice patrycjuszów zdobyczną miedzią, ówczesnym pieniądzem. Miast plebejuszom dawać bezpośrednio potrzebne im towary – zboże, konie, bydło rogate – patrycjusze pożyczali im miedź, dla nich samych bezużyteczną, i korzystając z tej okazji wymuszali na nich ogromny lichwiarski procent, przekształcając ich w ten sposób w swych dłużników-niewolników. Za panowania Karola Wielkiego chłopów frankońskich również zrujnowały wojny, tak że nie pozostawało im nic innego, jak z dłużników stać się poddanymi. Jak wiadomo, w Cesarstwie Rzymskim zdarzało się nieraz, że głód zmuszał rodziców do sprzedaży dzieci, a wolni ludzie sami sprzedawali się bogatszym w charakterze niewolników. Takie oto są na ogół punkty zwrotne. W poszczególnych wypadkach zachowanie lub utrata warunków produkcji przez drobnego producenta zależy od tysiąca przypadkowych okoliczności, każda zaś taka okoliczność czy też utrata oznacza zubożenie i staje się dla pasożyta lichwiarskiego odpowiednią chwilą, aby wpić się w ofiarę. Wystarczy, że drobnemu chłopu padnie krowa, a staje się on już niezdolny do ponownego rozpoczęcia swego procesu reprodukcji w danej skali. W ten sposób wpada w lichwiarskie sidła, a gdy raz w nie wpadnie, nigdy się już z nich wyrwać nie zdoła”. [MED, t. 25, cz. II, s. 218-219]

sposobu produkcji. W świecie starożytnym wpływ handlu i rozwój kapitału kupieckiego prowadził zawsze do gospodarki opartej na niewolnictwie; w zależności od punktu wyjścia prowadził też jedynie do przekształcenia patriarchalnego systemu niewolnictwa, który miał na celu wytwarzanie bezpośrednich środków utrzymania, w system niewolnictwa, który miał na celu wytwarzanie wartości dodatkowej. Natomiast w świecie nowoczesnym ów wpływ prowadzi do kapitalistycznego sposobu produkcji. Stąd wniosek, że te same rezultaty zależały jeszcze od zupełnie innych okoliczności niż rozwój kapitału handlowego”¹²⁰.

„W różnych miejscach ‘Kapitału’ napomykam o losie plebejuszy starożytnego Rzymu. Byli to pierwotnie wolni chłopcy, którzy samodzielnie uprawiali swoje własne działki ziemi. W toku rozwoju historii rzymskiej zostali oni wywłaszczeni. Ten sam proces, który oddzielił ich od środków produkcji i utrzymania, zakładał nie tylko wytworzenie się wielkiej własności ziemskiej, ale również wielkich kapitałów pieniężnych. I oto pewnego pięknego poranka byli już po jednej stronie ludzie wolni, pozbawieni wszystkiego prócz swej siły roboczej, po drugiej zaś – dla wyzysku ich pracy – posiadacze wszystkich nabytych bogactw. Cóż się stało? Rzymscy proletariusze stali się nie robotnikami najemnymi, ale próżniaczym *motłochem*, [...] a zarazem rozwinął się nie kapitalistyczny, lecz niewolniczy system produkcji. A więc wydarzenia uderzająco podobne, przebiegające jednak w różnych środowiskach historycznych, prowadzą do zupełnie różnych rezultatów”¹²¹.

Niewolnik jest zatem *przedwczesnym* proletariuszem – jego niewolnicza kondycja wynika z nieistnienia bazy proletariusza (fabryki) – a tylko ona może stworzyć (na skalę masową) wolnego producenta niemonogamicznego (robotnika najemnego) (w formacji monogamicznej, producent może zostać oderwany od swej rodzinnej komórki produkcyjnej jedynie w drodze zniewolenia).

Powyższa interpretacja unieważnia niejako pytanie, czy niewolnictwo antyczne odpowiadało antycznym siłom wytwórczym. Z drugiej jednakże strony, niektóre wypowiedzi Marksa i Engelsa sugerują, iż w historii rozwoju sił wytwórczych istnieje określony przedział, w którym stosunki niewolnicze odgrywają rolę ekonomicznie postępową. Niewolnicza forma wyzysku/własności odpowiada jakoby prymitywniejszym siłom wytwórczym, niż te, którym

¹²⁰ MED, t. 25, cz. I, s. 507-508

¹²¹ MED, t. 19, s. s. 128

odpowiada forma feudalna. W *Kapitale* konstatuje Marks zgodność niewolniczych stosunków produkcji z prymitywnymi (trudnymi do zniszczenia) narzędziami pracy¹²².

„Jest – pisze Engels – rzeczą jasną: jak długo praca ludzka była jeszcze tak mało wydajna, że dawała tylko niewielką nadwyżkę ponad to, co niezbędne do przeżycia, wzrost sił wytwórczych, rozszerzenie wymiany [...] możliwe były tylko dzięki wzmożonemu podziałowi pracy, którego podstawą musiał być wielki podział pracy między masami wykonującymi prostą pracę ręczną a garścią uprzywilejowanych, zajmujących się kierowaniem pracą, handlem, sprawami państwowymi, a potem sztuką i nauką. Najprostszą, naturalną formą tego podziału pracy było właśnie niewolnictwo”.

„Jak długo ludność rzeczywiście pracująca tak dalece była zaabsorbowana przez niezbędną pracę, że nie zostawało jej czasu na załatwianie wspólnych spraw społeczeństwa, na takie rzeczy jak kierowanie pracą, sprawy państwowe, kwestie prawne, sztuka, nauka itd., tak długo musiała istnieć odrębna klasa, zwolniona od rzeczywistej pracy, która sprawy te załatwiała...”¹²³.

„Dopiero niewolnictwo umożliwiło na większą skalę zakrojony podział pracy między a przemysłem, tym samym zaś powstanie świata greckiego, najwyższego wykwitku starożytności. [...] Nie powinniśmy nigdy zapominać, że przesłanką całego naszego rozwoju

¹²² Niewolnik, jako „narzędzie obdarzone mową” daje boleśnie odczuć zwierzętom („narzędziom na wpół obdarzonym głosem”) i „narzędziom niemym”, „że nie jest im równy, lecz że jest człowiekiem. Poczucie swej odmienności od nich stwarza sobie w ten sposób, że znęca się nad nimi i con amore niszczy je. Toteż przy tym sposobie produkcji przyjmuje się jako zasadę ekonomiczną, że należy używać tylko najprymitywniejszych, najniezdarniejszych narzędzi pracy, gdyż właśnie takie narzędzia najtrudniej jest niszczyć. Dlatego też do wybuchu wojny domowej znajdowano w leżących nad Zatoką Meksykańską stanach niewolniczych pługi starochińskiej konstrukcji, które ryją ziemię jak świnia lub kret, lecz jej nie krają w skiby i jej nie przewracają”. [MED, t. 23, s. 227-228] Marks powołuje się w tej kwestii na J. E. Cairnessa, autora *The Slave Power: Its Character, Carter and Probable Design* (Londyn, 1862). „Cairness stał na stanowisku, że praca niewolnicza była pracą wykonywaną niechętnie i z musu, wobec tego, żeby się opłacała, musiała być pracą prostą, nie wymagającą inicjatywy i własnej organizacji i łatwą do nadzorowania. Dlatego zdaniem Cairnessa niewolnictwo mogło być opłacalne tylko w rolnictwie, przy monokulturach i w warunkach pozwalających bez ograniczenia powiększać areał uprawny, jako że przy monokulturze ziemia jałowuje. Tylko przy kulturach pozwalających na zastosowanie pracy dość licznych grup niewolników na niewielkim stosunkowo obszarze można zorganizować skuteczny, a niezbyt kosztowny system nadzoru. Te zasadnicze według Cairnessa warunki rozwoju i opłacalności gospodarki opartej na niewolnictwie, przyjęte jako słuszne przez kilka następnych pokoleń badaczy, sprawiły sporo kłopotu historykom starożytności usiłującym wykazać ich istnienie w tych państwach starożytności, w których system niewolniczy rozwinął się najbardziej. Niewolnicy starożytni byli jednak używani do prac różnorodnych wymagających nieraz wysokich kwalifikacji. Przede wszystkim niewolnicze ręce robocze były podstawą niektórych gałęzi rzemiosła, np. w Atenach na przełomie V/IV w. p. n. e., a nawet przy masowym użyciu niewolniczej siły roboczej w rolnictwie italskim późnej republiki rzymskiej nie dało się znaleźć w strukturze agrarnej Italii tych warunków, które Cairness i jego następcy uważali za niezbędne do rozwoju gospodarki niewolniczej”. [I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, Warszawa 1987, s. 16-17]

¹²³ MED, t. 20, s. 202

ekonomicznego, politycznego i umysłowego był stan, w którym niewolnictwo było równie konieczne, jak powszechnie uznane”.

„...wprowadzenie niewolnictwa oznaczało w ówczesnych warunkach wielki postęp. Jest przecież faktem, że ludzkość pochodzi od zwierząt i dlatego potrzebowała barbarzyńskich, niemal zwierzęcych środków, żeby wyjść z barbarzyństwa”¹²⁴.

W *Pochodzeniu rodziny własności prywatnej i państwa* Engels zdaje się wskazywać na moment, w którym siły wytwórcze domagają się przejścia od niewolnictwa do feudalizmu. Przy właściwym schyłkowej fazie imperium rzymskiego „poziomie rozwoju zarówno rolnictwa, jak i przemysłu”, który nie zmienił się w ciągu czterystu lat panowania Germanów, „panowanie wielkich właścicieli ziemskich i zależność drobnych chłopów stają się nieodzowne”¹²⁵. Ale usiłując wykazać historyczną konieczność przejścia od niewolnictwa do feudalizmu, Engels wykazuje faktycznie jedynie konieczność przejścia od wielkiej gospodarki latyfundiальной do drobnej gospodarki chłopskiej, czyli... konieczność powrotu do monogamicznego sposobu produkcji. Majątki-wille („gdzie przy pomocy masy niewolników uprawiano na wielką skalę ogrodnictwo”)

„podupadły wraz z zubożeniem ich właścicieli i upadkiem miast. Oparta na pracy niewolników gospodarka latyfundiальная już się nie opłacała; ale była to wówczas jedyna możliwa forma wielkiej gospodarki rolnej. Jedyłą opłacającą się formą stała się znowu gospodarka drobna. Jedną willę rozbijano na małe parcele i oddawano dziedzicznym dzierżawcom, albo też partiarrii, raczej rządcom niż dzierżawcom, którzy za swą pracę otrzymywali szóstą albo nawet dziewiątą część produkcji rocznej. Przeważnie jednak te małe parcele oddawano kolonom, którzy za to płacili określoną sumę roczną, byli przypisani do roli i mogli być sprzedawani wraz ze swą parcelą. [...] Olbrzymia produkcja z czasów rozkwitu

¹²⁴ MED, t. 20, s. 201

¹²⁵ „Ale to dowodziło tylko dwóch rzeczy: po pierwsze, że rozwarstwienie społeczne i podział własności w upadającym państwie rzymskim całkowicie odpowiadały ówczesnemu stopniowi rozwoju produkcji w rolnictwie i przemyśle, że więc były nieuniknione; po wtóre zaś, że w ciągu następnych lat czterystu ten stopień rozwoju produkcji faktycznie ani nie upadł, ani się nie podniósł, a więc z tą samą koniecznością wywołał znów ten sam podział własności i zrodził te same klasy ludności. W ostatnich stuleciach cesarstwa rzymskiego miasto utraciło swą dawną przewagę nad wsią i nie odzyskało jej z powrotem w pierwszych wiekach panowania Germanów. Zakłada to niski poziom rozwoju zarówno rolnictwa, jak i przemysłu. W takiej sytuacji ogólnej panowanie wielkich właścicieli ziemskich i zależność drobnych chłopów stają się nieodzowne”. [MED, t. 21, s. 168-169]

państwa skurczyła się i przekształciła w drobne rolnictwo i drobne rzemiosło, gdzie nie było miejsca na licznych niewolników”¹²⁶.

Przeciwstawiając niewolnictwo feudalizmowi, akcentuje Engels destrukcyjny charakter samej pracy niewolniczej. Niewolnictwo uczyniło „wszelką produkcyjną pracę, jako zajęcie niewolnicze” „czymś niegodnym w oczach wolnego Rzymianina”¹²⁷. Podobnie było w Atenach: „Nie demokracja zgubiła Ateny, jak twierdzą schlebiający książętom bakalarze europejscy, lecz niewolnictwo, które czyniło pracę wolnego obywatela przedmiotem pogardy”¹²⁸. Engels formułuje w związku z tym niezwykle interesującą tezę: z *niewolniczego sposobu produkcji nie ma „wyjścia”*. Społeczeństwo niewolnicze musi ulec rozkładowi i upaść – podbite przez społeczeństwo silniejsze. Jeżeli podbija je inne społeczeństwo niewolnicze – proces musi się powtórzyć. Aż w końcu podboju dokona społeczeństwo posiadające inny sposób produkcji.

„*Niewolnictwo*, tam gdzie jest ono główną formą produkcji – czyni z pracy zajęcie niewolnicze, a więc zajęcie hańbiące ludzi wolnych. Zamknięte jest tym samym wyjście z takiego sposobu produkcji, podczas gdy z drugiej strony dalszy rozwój produkcji napotyka w niewolnictwie zaporę i prze do jej usunięcia. Wskutek tej sprzeczności upada każda produkcja oparta na niewolnictwie i każda zbudowana na niej społeczność. Rozwiązanie następuje najczęściej w drodze ujarzmiania zbrojnego upadających społeczeństw przez inne, silniejsze (Grecji przez Macedonię, a potem przez Rzym); dopóki te ostatnie również opierają się na niewolnictwie, zostaje tylko przesunięty ośrodek i proces powtarza się na wyższym szczeblu, aż wreszcie podboju (Rzymu) dokonuje naród, który zastępuje niewolnictwo inną formą produkcji. Bywa też, że niewolnictwo zostaje zniesione siłą lub dobrowolnie, *a wtedy upada dotychczasowy sposób produkcji*; na miejsce wielkiej uprawy zjawiają się, jak na przykład w Ameryce, małe działki osadników-skwaterów. W tej mierze też niewolnictwo doprowadziło Grecję do ruiny; jeszcze Arystoteles mówił, że obcowanie z niewolnikami

¹²⁶ MED, t. 21, s. 163-164

¹²⁷ MED, t. 21, s. 164. „Niewolnictwo nie opłacało się już i dlatego obumarło. Ale obumierające niewolnictwo pozostawiło zatrute żądło – wżgardę dla pracy produkcyjnej ludzi wolnych. Oto dlaczego świat rzymski znalazł się w impasie; niewolnictwo stało się ekonomicznie niemożliwe, praca ludzi wolnych była w moralnej pogardzie”. [MED, t. 21, s. 164]

¹²⁸ MED, t. 21, s. 132

demoralizuje obywateli – pomijając już to, że niewolnictwo uniemożliwia obywatelom pracę”¹²⁹.

Ale wbrew temu, co sugeruje Engels, nie opozycja niewolniczej i feudalnej formy wyzysku/własności, ale opozycja wielkiej (niemonogamicznej) i drobnej (monogamicznej) gospodarki rolnej ma tu znaczenie zasadnicze. Willowa gospodarka niewolnicza nie *przestała* odpowiadać siłom wytwórczym. W naszym ujęciu, nigdy im bowiem nie odpowiadała, i to nie tyle z uwagi na swój niewolniczy, ile niemonogamiczny charakter. Samo istnienie tej formy ekonomicznej nie może stanowić dowodu jej zgodności z ówczesnymi siłami wytwórczymi.

Wielkoobszarowe, niemonogamiczne niewolnictwo antyczne (całe brygady „odosobnionych” od swych rodzin niewolników pracują pod nadzorem zarządców, działających w imieniu niepracującego właściciela) – które odróżniamy od antycznego niewolnictwa patriarchalnego, stanowiącego w istocie deformację monogamicznego sposobu produkcji (niewolnik pracuje wspólnie z rodziną pana, jako dodatkowy członek rodziny) – możliwe było jedynie jako forma rabunkowej eksploatacji monogamicznego sposobu produkcji społeczeństw zewnętrznych. Forma ta znosi rodzinę monogamiczną jako jednostkę organizacyjną procesu produkcji, ale warunkiem jej ekonomicznej przewagi nad produkcją monogamiczną jest istnienie – na zewnątrz – monogamicznego sposobu produkcji, reprodukującego siłę roboczą dla gospodarki niemonogamicznej (co więcej, rabunek zewnętrznej siły roboczej jest tu możliwy tylko dzięki armii, którą reprodukuje rodzimy sektor monogamiczny).

Niewątpliwie, efekt skali i kooperacja w obrębie wielkich gospodarstw niewolniczych (korzystających także z wolnej pracy najemnej) przynosiły wymierne rezultaty ekonomiczne (które w jakimś zakresie niwelowały zapewne, nieznanie gospodarce monogamicznej, koszty pracy nadzorowania, o których wspomina Marks w *Kapitale*¹³⁰). Ale istotnym warunkiem opłacalności tak zorganizowanej produkcji był dopływ taniej siły roboczej. Wojny, prowadzone przez Rzym w III i II w. p.n.e., dostarczały większym właścicielom ziemi tanich niewolników, a zarazem doskonałą sposobność do powiększania swych majątków kosztem monogamicznych gospodarstw italskich, których gospodarzy wcielano masowo do armii.

¹²⁹ MED, t. 20, s. 691-692

¹³⁰ Por. MED, t. 23, s. 392

Wraz z militarnym upadkiem Rzymu, jak twierdzi Kautsky, „ustał dowóz tanich niewolników i wyzyskiwanie ich przestało się opłacać”¹³¹. Engels pisze w tej kwestii, co następuje:

„Sama Italia wykorzystywała w miastach i latyfundiach ludność niewolniczą, rozmnażając się tylko w minimalnym stopniu. Cała rzymska wielka gospodarka rolna oparta była na owym olbrzymim przywozie sprzedawanych w niewolę jeńców wojennych, napływających do Italii w wyniku nieprzerwanych wojen zdobywczych upadającej republiki i jeszcze za czasów Augusta. Teraz to się skończyło. Imperium przeszło na swych utrwalonych granicach do defensywy. Coraz rzadziej trafiali do rzymskich panów pokonani nieprzyjaciele, z których się rekrutowała większość niewolników. Trzeba ich było kupować u barbarzyńców”¹³².

Właśnie dzięki taniej sile roboczej, sektor wielkiej produkcji niewolniczej mógł dostarczać na rynek masowe ilości tanich produktów rolnych – wygrywając ekonomicznie z drobną produkcją chłopską, samodzielnie reprodukującą własną siłę roboczą. Ale sam rozwój niewolnictwa prowadził do upadku jego zasadniczej przesłanki – militarnej przewagi centrum nad peryferiami:

„Legiony, od czasów Mariusza tworzone z najemnych żołdaków, ale wciąż jeszcze wyłącznie z Italików, od czasów Cezara dosłownie wymierały, w miarę jak sami Italikowie wymierali pod naporem błyskawicznie się rozszerzających latyfundiów z ich niewolniczą gospodarką. [...] Dopyły synów wolnych chłopów italskich ustał, gdy znikli wolni chłopci italscy. [...]

[...] Zwyródnienie wojska skazywało państwo na defensywę”¹³³.

Utrzymywanie się przez stosunkowo długi czas tej rabunkowej formy ekonomicznej nie świadczy o jej zgodności z istniejącym poziomem rozwoju sił wytwórczych, ale dowodzi niezwyklej żywotności jej ofiary: monogamicznego sposobu produkcji. To reprodukowani przez rodzimy sektor monogamiczny chłopci italscy walczyli – jako żołnierze rzymscy – z „resztą świata” o przywóz taniej siły roboczej (reprodukowanej przez monogamiczny sposób produkcji społeczeństw zewnętrznych) dla – pożerającego ich gospodarstwa – sektora

¹³¹ K. Kautsky, *Pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 1950, s. 133

¹³² MED, t. 19, s. 509

¹³³ MED, t. 19, s. 502-503

willowego. Reprodukacja nie odpowiadającego siłom wytwórczym sposobu produkcji – „na rachunek” gospodarki monogamicznej – nie mogła trwać wiecznie. Proces, który opisuje Engels jako przejście od niewolnictwa do feudalizmu, jest więc w istocie powrotem do „normalności”, przywróceniem zgodności stosunków produkcji z siłami wytwórczymi – po okresie sztucznego rozkwitu ekonomicznego. Jest to proces nieuchronnego upadku kolosa na glinianych nogach, który – nie rozwijając zastanych sił wytwórczych – wyciskał ostatnie soki z technicznej i społecznej bazy zastanego sposobu produkcji.

4. Gospodarka pańszczyźniana

Późniejszą próbę – połowicznego tym razem – obalenia monogamicznego sposobu produkcji, na gruncie jego własnej bazy technicznej, przedstawia renta odrobkowa (pańszczyzna). Produkt niezbędny wytwarzany jest tu w obrębie monogamicznego sposobu produkcji, a produkt dodatkowy – w obrębie gospodarki pańszczyźnianej: udział w gospodarce pańszczyźnianej zapośrednicza udział w gospodarce monogamicznej (gospodarka folwarczna zatrudnia ponadto producentów całkowicie „odosobnionych”, tzn. nie posiadających własnych, produkcyjnych gospodarstw monogamicznych).

Z naszego punktu widzenia, system pańszczyźniany – jako forma ograniczenia zasięgu monogamicznego sposobu produkcji w realiach, które sprzyjają hegemonii monogamicznego sposobu produkcji – jest sztuczną ingerencją w bazę ekonomiczną (którą uzasadniać może jedynie logika walki klasowej). Sztuczność tę wyczuwa intuicyjnie Engels, zestawiając wielką gospodarkę pańszczyźnianą z rzymską gospodarką latyfundiarną:

„Jak trudno było ówczesnemu społeczeństwu zaszczepić, z jednej strony, rzymską gospodarkę latyfundiarną opartą na pracy niewolniczej, z drugiej – późniejszą wielką gospodarkę z pracą pańszczyźnianą, dowodzą tego olbrzymie eksperymenty Karola Wielkiego ze słynnymi willami cesarskimi, eksperymenty, które nie pozostawiły po sobie niemal żadnego śladu. Próby te kontynuowały jedynie klasztory i dla nich tylko były one owocne, ale klasztory, oparte na celibacie, niebyły normalnymi organizmami społecznymi;

mogły one dokonywać rzeczy wyjątkowych i dlatego też właśnie musiały pozostać wyjątkami”¹³⁴.

Niewolnictwo antyczne nie było w stanie rozwijać się bez stałej ekspansji militarnej, która nie mogła trwać w nieskończoność. Z kolei intensyfikacja stosunków pańszczyźnianych w Europie Środkowej i Wschodniej łączyła się z rozwojem niekorzystnej – dla tych obszarów – formy (międzynarodowego) podziału pracy. Wniosek: w obrębie formacji monogamicznej, rzeczywisty rozwój ekonomiczny wyrastał organicznie na bazie monogamicznego sposobu produkcji, a nie w toku walki z monogamicznym sposobem produkcji. Dopóki stan sił wytwórczych wyklucza przejście do produkcji fabrycznej, walka z monogamicznym sposobem produkcji otwiera jedynie ślepe zaułki historii formacji monogamicznej.

W świetle proponowanego tu ujęcia, zasada zgodności stosunków produkcji z siłami wytwórczymi, nie musi być interpretowana jako zasada wyjaśniająca wszystkie – istniejące w przeszłości – typy stosunków produkcji. Nie wszystkie znane z historii typy stosunków produkcji odpowiadały siłom wytwórczym. W odniesieniu do tego typu przypadków, zasada zgodności wyjaśnia nie tyle sam fakt zaistnienia tej czy innej formy, ile raczej destrukcyjne rezultaty jej ustanowienia.

Sugerując sztuczny charakter renty odrobkowej, popadamy w sprzeczność z Marksem, traktującym rentę odrobkową jako naturalny punkt wyjścia formacji feudalnej:

„[Renta odrobkowa jest – przyp. FN] najprostszą i najpierwotniejszą formą renty. [...] Tożsamość wartości dodatkowej z nieopłaconą cudzą nie wymaga tu jednak dalszej analizy, istnieje bowiem jeszcze w swej widocznej, uchwytnej formie, gdyż praca wykonywana przez bezpośredniego producenta dla siebie jest tu jeszcze oddzielona w przestrzeni i w czasie od jego pracy dla właściciela ziemi [...] Podobnie też ‘cecha’ właściwa ziemi, a polegająca na przynoszeniu renty, sprowadza się tu do uchwytnej i wszystkim znanej tajemnicy, gdyż w skład natury przynoszącej rentę wchodzi też przykuta do ziemi ludzka siła robocza oraz stosunek własności, zmuszający posiadacza siły roboczej do jej wyęźniania i wydatkowania ponad tę miarę, której wymaga zaspokojenie jego własnych niezbędnych potrzeb”¹³⁵.

¹³⁴ MED, t. 21, s. 169

¹³⁵ MED, t. 25, cz. II, s. 515-516

„Renta w produktach zakłada, że bezpośredni producent osiągnął wyższy poziom kultury, że zatem jego praca i społeczeństwo w ogóle osiągnęły wyższy stopień rozwoju; renta w produktach tym się różni od formy poprzedniej, że pracy dodatkowej nie wykonuje się już w jej postaci naturalnej, a więc już także nie pod bezpośrednią kontrolą i przymusem właściciela ziemi lub jego przedstawicieli; przeciwnie, bezpośredni producent uiszcza tę rentę na własną odpowiedzialność, do czego nakłania go przymus stosunków, nie zaś przymus bezpośredni – przepis prawa, nie bat”¹³⁶.

Koncepcja Marksa zakłada sprzężenie rozwoju feudalnych sił wytwórczych z „wolnościową” ewolucją feudalnych stosunków produkcji. Niewyjaśniony pozostaje jednakże punkt wyjścia tej ewolucji: (hipotetyczna) zgodność renty odrobkowej z siłami wytwórczymi wczesnej epoki feudalnej. Jedyny argument na rzecz istnienia takiej zgodności, który można wydedukować z powyższych twierdzeń Marksa, to rzekoma *prostota* renty odrobkowej (w porównaniu z późniejszą rentą w produktach). Prostota ta ma jednakże charakter czysto logiczny. W praktyce oznacza bowiem konieczność rozerwania jedności rodzinnego procesu produkcyjnego (+ koszty pracy nadzorowania). Z perspektywy „lotu ptaka”, chłop pańszczyźniany jest może ogniwem pośrednim między rzymskim niewolnikiem a chłopem feudalnym uiszczającym rentę w produktach (bądź pieniądzu). Ale chłop pańszczyźnianego oddziela od niewolnika kolon, a – jak słusznie zauważa Engels – „Pomiędzy rzymskim kolonem a nowym chłopem pańszczyźnianym stał wolny chłop frankoński”¹³⁷.

5. Diachroniczna orientacja ruchu formacji monogamicznej

Powyższe rozważania prowadzą do następującego wniosku: teoretyczna rekonstrukcja czasu (formacyjnego) formacji monogamicznej (jako czasu dialektyki sił wytwórczych i stosunków produkcji) wydaje się niemożliwa. Jednostkami czasu

¹³⁶ MED, t. 25, cz. II, s. 520. „Renta odrobkowa, czyli pańszczyzna, właściwa jest najwcześniejszemu etapowi rozwoju feudalizmu. // Wraz z rozwojem sił wytwórczych pańszczyzna zostaje zastąpiona przez *czynsz płacony produktami, czyli przez rentę naturalną*. [...] Pańszczyzna wymagała ze strony pana feudalnego lub też jego ekonomy jak najbardziej czujnego nadzoru nad pracą chłopów-poddanych i była związana z całym systemem środków bezpośredniego przymusu. System renty w naturze polegał na tym, że pan feudalny wymagał od chłopów dostarczenia określonej ilości produktów pozostawiając mu swobodę w rozłożeniu sobie czasu pracy. Zastąpienie pańszczyzny przez rentę w naturze było na owe czasy zjawiskiem postępowym”. [K. Ostrowitianow, *Zarys ekonomii formacji przedkapitalistycznych*, w: *Wykłady z ekonomii politycznej*, t. I, Warszawa 1951, s. 218-219]

¹³⁷ MED, t. 21, s. 169

formacyjnego są bowiem – w założeniu – „kartki” z kalendarza rozwoju sił wytwórczych, tymczasem do rzeczywistej historii formacji monogamicznej należą – obok czysto-monogamicznego sposobu produkcji – formy ekonomiczne nie odpowiadające siłom wytwórczym epoki, a zatem diachronicznie „przypadkowe”. Przy czym, problem nie dotyczy wyłącznie tych form, które nie odpowiadają siłom wytwórczym z tego względu, iż zawieszają/ograniczają optymalny – na ich gruncie – monogamiczny sposób produkcji. Problematyczne są także systemy nie spełniające warunku odpowiedniości drugiego typu, tzn. nie odpowiadające samemu monogamicznemu sposobowi produkcji (a zatem również jego siłom wytwórczym); systemy, które zachowują rodzinę monogamiczną (jako jednostkę produkcyjną), by móc wyzyskiwać ją w sposób „rentowy”. Można przyjąć, iż określone realia geograficzne sprzyjają bardziej azjatyckiej niż feudalnej formie wyzysku (lub odwrotnie), ale nadal nie wyjaśniony pozostaje (na gruncie dialektyki sił wytwórczych i stosunków wyzysku) problem samego istnienia wyzysku, skoro optymalną formą – przy produkcji monogamicznej – wydaje się czysto-monogamiczny sposób produkcji. Żadna forma wyzysku nie może odpowiadać monogamicznemu sposobowi produkcji.

W naszych wcześniejszych rozważaniach odrzuciliśmy tezę, iż czas sił wytwórczych – w tym przedziale, któremu odpowiada rodzina monogamiczna jako podstawowa jednostka zawłaszczająca przyrodę – koduje określone formy wyzysku. W marksistowskim myśleniu o historii głęboko zakorzeniona jest intuicja, iż formacją społeczną, wiodącą ludzkość przed próg formacji kapitalistycznej, musiała być formacja feudalna (formację azjatycką, jak również formację antyczną, uznaje się powszechnie – z powodów, których nie będziemy tu analizować – za niezdolne do wyłonienia formacji kapitalistycznej). Ale pojawienie się w Europie tzw. formacji feudalnej (na gruzach tzw. formacji antycznej) możemy uznać za wydarzenie – z punktu widzenia *czasu sił wytwórczych* – przypadkowe.

Engels określa proces feudalizacji jako „konieczny proces ekonomiczny”. „W alodium tkwiła nie tylko możliwość, ale konieczność przejścia początkowej równości władania ziemią w jej przeciwieństwo”. „Klasą panującą, która się tu stopniowo tworzyła w związku z powstaniem nierówności posiadania, mogła być tylko klasa wielkich właścicieli ziemskich, a formą jej władzy politycznej – arystokracja”¹³⁸. „Polityczne dźwignie” procesu kształtowania się tej klasy – „przemoc i oszustwo” – „służyły tylko do forsowania i przyspieszania

¹³⁸ MED, t. 19, s. 534

koniecznego procesu ekonomicznego¹³⁹. Wolni Frankowie „musieli [...] utracić w jakiś sposób swoje alodium otrzymane przy zajmowaniu kraju, musiała [...] powstać klasa bezrolnych wolnych Franków”¹⁴⁰. Ceną, „którą Karol zapłacił za swoje noworzymskie cesarstwo” było „unicestwienie stanu wolnych, który w okresie podboju Galii obejmował cały szczep frankoński, rozbitcie narodu na wielkich właścicieli ziemskich, wasali i pańszczyźnianych chłopów”¹⁴¹. Koniecznością ekonomiczną był (w Niemczech) zarówno późniejszy „zdecydowany zwrot na korzyść chłopów”, z połowy XIII wieku¹⁴², jak i „nowa przemoc” przeciwko chłopom z wieku XVI, powrót do stanu poddaństwa¹⁴³.

Ale badane przez Engelsa konieczności ekonomiczne, ujawniające się na rozmaitych etapach historii feudalizmu niemieckiego, wydają się zakorzenione nie tyle w dialektyce sił wytwórczych i stosunków produkcji, ile w dynamice walk i procesów społecznych, uruchomionej w rezultacie zderzenia – w okolicznościach wojennych (które są tu niezwykle istotne¹⁴⁴) – przedmonogamicznego (jak zakłada Engels¹⁴⁵), albo monogamiczno-wspólnotowego systemu ekonomicznego Germanów z rzymską instytucją prywatnej

¹³⁹ MED, t. 19, s. 534-535

¹⁴⁰ MED, t. 19, s. 539

¹⁴¹ MED, t. 19, s. 555

¹⁴² Por.: MED, t. 19, s. 359-360

¹⁴³ Por.: MED, t. 19, s. 360-362

¹⁴⁴ „Ciągające się ustawicznie wojny wewnętrzne i zewnętrzne, które z reguły pociągały za sobą konfiskatę gruntów, zrujnowały olbrzymie rzesze chłopów, co sprawiło, że już za Merowingów było mnóstwo ludzi wolnych bez ziemi. Ustawiczne wojny toczone przez Karola Wielkiego podkopały siły życiowe stanu wolnych chłopów. Początkowo każdy posiadacz gruntu podlegał obowiązkowi służby i musiał nie tylko własnym kosztem się uzbroić, ale też, służąc w wojsku, w ciągu sześciu miesięcy samemu się żywić. [...] Z jednej strony klęski spowodowane najazdami Normanów, wojny królów i zatargi możnowładców zmuszały coraz nowe zastępy wolnych chłopów do szukania sobie protektora. Z drugiej strony przyśpieszała ten proces zachłanność tychże możnowładców i Kościoła. Podstępem, obietnicami, pogroźkami i gwałtem podporządkowywali sobie coraz więcej chłopów i ziemi chłopskiej. Zarówno w pierwszym, jak w drugim przypadku ziemia chłopska przekształcała się w ziemię pańską, chłopci zaś otrzymywali ponownie tę ziemię co najwyżej do użytku za czynsz i pańszczyznę. Chłopa zaś przeistaczano z wolnego posiadacza ziemi w chłopca płacącego czynsz, w chłopca pańszczyźnianego lub nawet poddanego”. [MED, t. 19, s.358]

¹⁴⁵ Pod wpływem Maksyma Kowalewskiego, Engels koryguje swój wcześniejszy pogląd, z którego wynikałoby, iż już w czasach Tacyta Germanowie przeszli do monogamicznej uprawy ziemi. „Według niego [Kowalewskiego – przyp. FN] osiedla Germanów na obszarach zajmowanych przez nich za czasów rzymskich, a także na ziemiach odebranych później Rzymianom, składały się nie z wiosek, lecz z wielkich wspólnot rodzinnych obejmujących kilka pokoleń. Wspólnoty te uprawiały odpowiedniej wielkości kawałki gruntu, korzystając wraz z sąsiadami z leżących obok pustkowi jako ze wspólnej marki. Ustęp u Tacyta o zmianie ornych gruntów należałoby brać faktycznie w znaczeniu agronomicznym: wspólnota co rok zaorywała inny kawał gruntu, a ziemię orną z poprzedniego roku pozostawiała ugorem lub też zapuszczała zupełnie. Przy rzadkim zaludnieniu pozostawało wciąż jeszcze dość pustkowi, tak że wszelki spór o posiadanie ziemi stawał się zbyteczny. Dopiero po stuleciach, gdy liczba członków wspólnot domowych wzrosła do tego stopnia, że wspólna gospodarka w ówczesnych warunkach produkcji stała się niemożliwa, wspólnoty się rozpadły. Wspólne dotychczas grunty orne i łąki zostały w wiadomy sposób podzielone między tworzące się teraz poszczególne gospodarstwa domowe, początkowo na pewien czas, potem raz na zawsze podczas gdy lasy, pastwiska i wody pozostały wspólną własnością”. [MED, t. 21, s. 155]

własności ziemi. Sama feudalizacja, to *konieczny* proces utraty alodium przez wolnego chłopą frankońskiego, ale punkt wyjścia tego procesu, synteza ustroju markowego z alodium (w warunkach koncentracji części nowo zdobytych ziem w rękach uprzywilejowanych jednostek¹⁴⁶), jest wynikiem przypadkowego – z punktu widzenia dialektyki sił wytwórczych i stosunków produkcji – zderzenia dwóch odrębnych ścieżek historycznych.

„...podboje zaprowadziły Niemców na terytoria rzymskie, gdzie od wieków istniała prywatna własność ziemi (i to rzymska, nieograniczona) i gdzie nikła liczba zdobywców nie mogła całkowicie znieść tak głęboko zakorzenionej formy posiadania. Za powiązaniem dziedzicznej formy prywatnego posiadania gruntów ornych i pastwisk z prawem rzymskim – przynajmniej na ówczesnym terytorium rzymskim – przemawia jeszcze i ta okoliczność, że pozostałości wspólnego władania gruntami uprawnymi zachowały się do naszych czasów właśnie na lewym brzegu Renu [...] W piątym wieku, kiedy Frankowie przyszli na tę ziemię, musiała jeszcze istnieć u nich pospólna uprawa gruntów [...] Ale i na tym terenie napór prywatnej formy posiadania musiał być przemożny [...] W Niemczech zaś właściwych, jak już mówiliśmy, ziemia uprawna również stała się niebawem własnością prywatną.

Jeśli jednak niemieccy zdobywcy przyjęli własność prywatną gruntów uprawnych i łąk, tzn. jeśli przy pierwszym podziale gruntów lub wkrótce po nim zrezygnowali z ponownych podziałów (tylko na tym bowiem polegała zmiana), to wprowadzili natomiast powszechnie swój niemiecki ustrój markowy ze wspólnym władaniem lasami i pastwiskami oraz zwierzchnią władzą marki również nad gruntami podzielonymi¹⁴⁷.

„Przy wszelkiego rodzaju podbojach – pisze Marks – wchodzi w rachubę trzy możliwości. Naród zdobywców narzuca narodowi podbitemu swój własny sposób produkcji [...]; albo pozostawia stary sposób produkcji i zadowala się daniną [...]; albo następuje wzajemne oddziaływanie, z którego powstaje nowy twór, synteza (po części w wypadku podbojów germańskich)”¹⁴⁸.

¹⁴⁶ „Podkopywanie ustroju markowego rozpoczęło się już wkrótce po wędrówce ludów. W charakterze reprezentantów ludu królowie Franków objęli w posiadanie niezmiernie obszary stanowiące własność całego ludu, zwłaszcza lasy, by je rozdarowywać swoim dworakom, dowódcom wojskowym, biskupom i opatom. W ten sposób założyli podstawy późniejszej, szlacheckiej i kościelnej, wielkiej własności ziemskiej”. [MED, t. 19, s. 358]

¹⁴⁷ MED, t. 19, s. 353

¹⁴⁸ MED, t. 13, s. 719. Podkreślenie – FN.

Feudalizm jest, dodajmy, nie tyle taką „syntezą”, ile rezultatem jej (koniecznego) rozkładu (tzn. rezultatem rozkładu ustroju markowego i alodialnej własności chłopskiej – w warunkach niekończących się wojen).

Samą konieczność (militarnej) syntezy dwóch – zewnętrznych dotąd – światów, wywodzi Engels z rozwoju sił wytwórczych po stronie Germanów. Powodem niemieckiej wojny zaczepnej przeciw Rzymianom „musiały [...] być przemiany zachodzące u samych Niemców”¹⁴⁹. „...w omawianym tu okresie musieli Niemcy poczynić znaczne postępy w rolnictwie i hodowli. Zmuszało do tego osiedlenie się na stałe. Bez tych postępów nie byłby możliwy ogromny przyrost ludności, który doprowadził do wylewu w postaci wędrówki ludów”¹⁵⁰. „...od Cezara do Tacyta Niemcy uczynili wielki krok w rozwoju cywilizacji, a od Tacyta do początków wędrówki ludów – około roku 400 – robili jeszcze szybsze postępy. [...] Obszar zacieśniony przez Rzymian staje się za mały. Zaczynają się, najpierw daleko na wschodzie, nowe wyprawy ludów poszukujących ziemi i w końcu – ze wszystkich stron, lądem i morzem – falujące masy niepowstrzymanie przelewają się na nowe tereny”¹⁵¹.

Powyższe rozważania wskazują na potrzebę rozróżniania – przy analizie ekonomicznego podłoża rozmaitych procesów historycznych – konieczności ekonomicznych różnych rzędów. Poziomem najbardziej fundamentalnym są zależności między rozwojem sił wytwórczych a stosunkami produkcji. Tylko one mogą, jak się zdaje, służyć jako przesłanka teoretycznej rekonstrukcji czasu formacyjnego. W odniesieniu do formacji monogamicznej zasadne wydaje się przypuszczenie, iż kolejność – możliwych na jej gruncie – form własności nie jest z góry przesądzona przebiegiem samej dialektyki sił wytwórczych i stosunków produkcji. Wyodrębniane w literaturze marksistowskiej formacje – azjatycka, antyczna, feudalna – rodzą się i upadają (albo też tkwią w bezruchu) wskutek koniecznych procesów czy też uwarunkowań ekonomicznych, ale same te konieczności ekonomiczne zdeterminowane są z kolei procesami albo wydarzeniami przypadkowymi z punktu widzenia najbardziej fundamentalnych zależności ekonomicznych. Szczególną rolę odgrywają w tym zakresie zderzenia odrębnych dotąd historii etnicznych, i sama przemoc, jako częsta forma takich zderzeń.

¹⁴⁹ MED, t. 19, s. 512

¹⁵⁰ MED, t. 19, s. 516

¹⁵¹ MED, t. 19, s. 517

Twierdzimy zatem, iż formacja monogamiczna nie ma swojego – wewnętrznego – czasu formacyjnego: zmiany panujących w jej obrębie form własności nie są uwarunkowane „twardymi” prawami ekonomicznymi. Wyrazem fundamentalnych konieczności ekonomicznych (dialektyki sił wytwórczych i stosunków produkcji) jest natomiast samo istnienie formacji monogamicznej – jako formacji oddzielającej pierwotną formację rodową od późniejszej formacji fabrycznej (ewentualnie również: procesy upadku ekonomicznego w rezultacie przedwczesnego ograniczania zasięgu podstawowego stosunku formacyjnego). Na niediachroniczną naturę burzliwej historii społeczeństw monogamicznych wskazuje pośrednio okoliczność, iż zamykające formację monogamiczną rewolucje burżuazyjne postulują – i urzeczywistniają (przynajmniej na określonych terenach) – powrót do czysto-monogamicznego sposobu produkcji (w rolnictwie). Historia formacji monogamicznej zatacza zatem koło:

„Tak więc nareszcie, dzięki trzem rewolucjom francuskim i jednej niemieckiej, doszliśmy do tego, że znowu mamy wolnych chłopów. Ale jakże bardzo nasz dzisiejszy wolny chłop jest upośledzony w porównaniu z wolnym członkiem marki dawnych czasów!”¹⁵²

6. Diachroniczna orientacja ruchu formacji rodowej

Rozważmy obecnie formację rodową, określaną w literaturze marksistowskiej mianem wspólnoty pierwotnej (*pierwobytno-obszczinnyj stroj*), albo też jako ustrój rodowy (*rodowej stroj*). Teza o jej diachronicznie zorientowanym ruchu wydaje się – na gruncie literatury marksistowskiej – solidnie udokumentowana. Wątpliwości budzi jednakże sama konstrukcja, albo miara, pierwotnego czasu formacyjnego. W szczególności, nie jest jasne, czy pierwotny czas formacyjny jest czasem dialektyki sił wytwórczych i stosunków produkcji.

W *Pochodzeniu rodziny*, Engels mierzy postęp historyczny społeczeństwa pierwotnego „okresami etnicznymi” Morgana: epokami „postępów w produkcji środków utrzymania”, „epokami rozszerzenia źródeł utrzymania”, zbiegającymi się z „wielkimi epokami postępu ludzkości”¹⁵³, czyli – rewolucjami w sferze sił wytwórczych. Perodyzacja Morgana wyróżnia sześć okresów rozwoju sił wytwórczych: trzy stopnie dzikości i trzy

¹⁵² MED, t. 19, s. 364

¹⁵³ MED, t. 21, s. 32

stopnie barbarzyństwa. Narracja *Pochodzenia* dostarcza jednakże co najmniej dwa alternatywne kalendarze diachroniczne (zaczepnięte od tegoż Morgana):

- rozwój rodziny pod wpływem działania zasady doboru naturalnego, determinujący ewolucję systemu terminologii pokrewieństwa¹⁵⁴ („Rozwój rodziny – zastrzega Engels – postępuje równolegle, nie dostarcza jednak tak uderzająco charakterystycznych cech dla podziału na okresy”¹⁵⁵)
- oraz rozwój ustroju rodowego („Ród wyrosły na średnim stopniu dzikości, rozwijając się dalej na wyższym jej stopniu, osiąga pełnię rozwoju, o ile możemy sądzić z dostępnych nam źródeł, na niższym stopniu barbarzyństwa”¹⁵⁶).

Związek między owymi kalendarzami wymaga komentarza. W ujęciu Engelsa, diachronia społeczeństwa pierwotnego rozpada się na dwa zasadnicze odcinki: okres rozwoju po linii wstępującej i okres rozkładu. Kulminacyjny punkt rozwoju społeczeństwa pierwotnego (po linii wstępującej) przypada na niższy stopień barbarzyństwa, charakteryzujący się następującymi instytucjami społecznymi: ród macierzysty (rozwinęty ustrój rodowy), rodzina parzysta oraz – w charakterze podstawowej jednostki gospodarczej – komunistyczne gospodarstwo domowe, zarządzane przez kobiety (należące do jednego rodu macierzystego), a obejmujące szereg rodzin parzystych. W okresie rozwoju po linii wstępującej, rewolucje w dziedzinie sił wytwórczych i zmiany panujących form rodziny nie są zbyt ściśle zsynchronizowane – ponadto nie odpowiadają im jakiegokolwiek uchwytne pojęciowo zmiany w sferze stosunków produkcji. Genezę instytucji rodu macierzystego (środkowy stopień dzikości) łączy Engels z przejściem od rodziny kazirodczej do rodziny punalua, podczas gdy rozwiniętemu ustrojowi rodowemu (niższy stopień dzikości) towarzyszy rodzina parzysta. Sytuacja zmienia się w okresie rozkładu (dwa ostatnie stopnie epoki barbarzyństwa). Zmiany w stosunkach produkcji, uwarunkowane rozwojem sił wytwórczych, determinują ewolucję rodziny (przejście od rodziny parzystej do monogamicznej, z przejściowym etapem w postaci patriarchalnej wspólnoty domowej), jak również ustroju rodowego (przejście od rodu macierzystego do rodu ojcowskiego, przejście

¹⁵⁴ „Rodzina – cytuje Engels Morgana – jest elementem czynnym, nigdy nie stoi w miejscu, lecz rozwija się od niższej do wyższej formy, w miarę jak rozwija się społeczeństwo od niższych do wyższych szczebli. Natomiast systemy pokrewieństwa są bierne. Dopiero w długich odstępach czasu rejestrują one postępy, które w tym okresie uczyniła rodzina, i ulegają radykalnej przemianie dopiero wówczas, kiedy już rodzina radykalnie się zmieniła”. [MED, t. 21, s. 41]

¹⁵⁵ MED, t. 21, s. 32

¹⁵⁶ MED, t. 21, s. 172

od rodowego demokratyzmu do demokracji wojskowej, jak również ogólny rozkład ustroju rodowego, jako rzeczywistego ustroju społecznego). Innymi słowy, w okresie rozkładu społeczeństwa pierwotnego, dochodzą do głosu „nowe społeczne siły napędowe”:

„Ażeby rodzina parzysta mogła rozwinąć się w trwałą monogamię, niezbędne były inne przyczyny niż te, które – jak widzieliśmy dotychczas – działały dotychczas. Grupa w małżeństwie parzystym została już zredukowana do najmniejszej swej jednostki, do dwuatomowej molekuly, do jednego mężczyzny i jednej kobiety. Dobór naturalny dokonał swego dzieła przez coraz dalsze wyłączenie ze wspólnoty małżeńskiej; w tym kierunku nic więcej nie pozostało mu już do zrobienia. I gdyby nie zaczęły działać nowe społeczne siły napędowe, nie byłoby przyczyny, dla której z rodziny parzystej powstać miała nowa jej forma”¹⁵⁷.

„Monogamia była pierwszą formą rodziny opartą nie na naturalnych, lecz na ekonomicznych przesłankach, mianowicie na zwycięstwie własności prywatnej nad początkową pierwotną własnością wspólną”¹⁵⁸.

Tezę, iż ekonomiczne siły napędowe zaczynają (samodzielnie) „napędzać” rozwój historyczny dopiero w schyłkowej fazie społeczeństwa pierwotnego, potwierdza Engels w przedmowie do pierwszego wydania *Pochodzenia rodziny* z 1884 roku:

„Zgodnie ze stanowiskiem materialistycznym momentem decydującym w historii jest w ostatniej instancji produkcja i reprodukcja bezpośredniego życia. Ta jednak jest znowu dwojakiego rodzaju. Z jednej strony, wytwarzanie środków utrzymania, środków spożycia, odzieży, mieszkania i niezbędnych do tego narzędzi; z drugiej strony, wytwarzanie samych ludzi, rozmnażanie gatunku. Urządzenia społeczne, w jakich żyją ludzie danej epoki historycznej i danego kraju, są uwarunkowane przez oba rodzaje produkcji: przez stopień rozwoju pracy, z jednej strony, i rodziny – z drugiej. Im mniej rozwinięta jest praca, im bardziej ograniczona jest ilość jej wytworów, a więc i bogactwo społeczne, w tym większym stopniu czynnikiem dominującym w ustroju społecznym są związki rodowe”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ MED, t. 21, s. 64

¹⁵⁸ MED, t. 21, s. 76

¹⁵⁹ MED, t. 21, s. 29-30

Stanowisko Engelsa z *Pochodzenia rodziny* dopuszcza zatem – wbrew monistycznym intuicjom materialistycznego pojmowania dziejów – dualizm „sił napędowych”. We wcześniejszej wypowiedzi korespondencyjnej Engels stwierdza z kolei, iż „na tym szczeblu rozwoju sposób produkcji ma mniejsze znaczenie aniżeli stopień rozpadu starych więzi krwi”. A zatem, to nie sposób produkcji decyduje o diachronicznej lokalizacji poszczególnych typów społecznych (w obrębie formacji pierwotnej).

W liście Engelsa do Marksa z 8 grudnia 1882 roku czytamy:

„Aby wreszcie wyjaśnić sobie dokładnie paralelę między Germanami Tacyta a czerwonoskórymi w Ameryce, porobiłem sobie trochę ekscerptów z pierwszego tomu Twojego Bankrofta. Podobieństwo jest istotnie tym bardziej zdumiewające, że sposób produkcji jest tak diametralnie różny – tu rybołówstwo i myślistwo bez hodowli bydła i rolnictwa, tam koczownicza hodowla bydła przechodząca w rolnictwo. Dowodzi to właśnie, że na tym szczeblu rozwoju sposób produkcji ma mniejsze znaczenie aniżeli stopień rozpadu starych więzi krwi i starej wzajemnej wspólnoty płci (sexus) w plemienu. W przeciwnym razie Tlingici w dawnej rosyjskiej Ameryce nie mogliby być zupełną kopią Germanów – chyba jeszcze bardziej niż Twoi Irokezi”¹⁶⁰.

Tlingici i Germanie, choć różnią się sposobem produkcji, należą do tego samego ogniwa czasu formacyjnego (o tyle też jedni mogą być „kopią” drugich). O tożsamości tej fazy rozwoju historycznego nie stanowi zatem żaden określony sposób produkcji, ale pewien określony „stopień rozpadu starych więzi krwi i starej wzajemnej wspólnoty płci (sexus) w plemienu”.

W podobnym duchu wypowiada się Engels w liście do Kautskiego z 10 lutego 1883 roku:

„Przytaczane przez Pana pierwotne plemiona z luźną monogamią uważam za zdegenerowane, jeśli chodzi o mieszkańców Półwyspu Kalifornijskiego udowodnił to Bancroft. O pierwotności nie świadczy dzikość, lecz stopień zachowania dawnych

¹⁶⁰ List Engelsa do Marksa, 8 grudnia 1882, MED, t. 35, s. 145-146. Podkreślenie – FN.

plemiennych więzów krwi. Należy je zatem ustalić w każdym poszczególnym wypadku, zanim się chce wysnuwać wnioski z jakichś zjawisk u tego czy innego plemienia. Np. u mieszkańców Półwyspu Kalifornijskiego te dawne więzy są bardzo rozluźnione, a nie zastąpiła ich jakaś inna organizacja, co jest niewątpliwą oznaką zwyrodnienia”¹⁶¹.

O (stopniu) pierwotności, czyli lokalizacji diachronicznej danego społeczeństwa, nie decyduje ubóstwo kultury materialnej („dzikość” sił wytwórczych), lecz „stopień zachowania dawnych plemiennych więzów krwi”.

Stwierdzając, iż „na tym szczeblu rozwoju sposób produkcji ma mniejsze znaczenie”, Engels ma na względzie nie tyle sposób produkcji (w przyjętym na gruncie marksizmu „podręcznikowego” sensie), ile określony wariant rozwoju sił wytwórczych (*typ gospodarczy*). Nie wiemy, czy przeciwstawiane sposoby produkcji Tlingitów i Germanów różnią się zdaniem Engelsa *stadialnie*, czy też należą do jednej, ogólniej zdefiniowanej fazy rozwoju sił wytwórczych, dopuszczającej paralelne typy gospodarcze (paralelizm typów gospodarczych w ramach jednego stadium rozwojowego zakłada Morganowska koncepcja „równoważników”¹⁶²). Tymczasem druga z przytoczonych wypowiedzi dotyczy (możliwej) niezgodności stopnia rozpadu więzów krwi ze *stadium* rozwoju sił wytwórczych (Engels nie wspomina przy tym o jakiegokolwiek różnicy między Tlingitami i Germanami w zakresie samych stosunków produkcji).

O ile zatem wypowiedź pierwsza konstatuje jedynie niezależność procesu rozkładu „plemiennych więzów krwi” od typu gospodarczego, o tyle wypowiedź druga sugeruje prymat czasu rozkładu „plemiennych więzów krwi” (powiązanego – w wypowiedzi pierwszej – z czasem ustroju seksualnego) nad czasem sił wytwórczych (w przypadku rozbieżności między nimi). Należy zaznaczyć, iż w okresie bezpośrednio poprzedzającym pracę nad *Pochodzeniem rodziny...*, Engels nie oddzielał jeszcze wyraźnie procesu rozwoju społeczeństwa pierwotnego po linii wstępującej od procesu „rozluźnienia wspólnoty pierwotnej”. „Tam, gdzie istnieje wspólnota czy to ziemi, czy kobiet, czy innych rzeczy, jest

¹⁶¹ List Engelsa do Kautskiego, 10 lutego 1883, MED, t. 35, s. 483. Podkreślenie – FN.

¹⁶² „Pierwszy podokres barbarzyński zaczął się z wyrobami garncarskimi [...] Oznaczenie jego końca, jak również początków podokresu średniego, utrudnia nam nierówne uposażenie dwóch półkul, które zaczęło wywierać wpływ na sprawy ludzkie, po przejściu okresu dzikości. Dojść do tego jednak możemy, przyjmując zasadę równoważników”. [L. H. Morgan, *Spółczesność pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887, s. 9. Podkreślenie – FN] Engels podziela ten punkt widzenia (por.: MED, t. 21, s. 35-36).

ona bezwzględnie zjawiskiem pierwotnym, przejętym ze świata zwierzęcego. Cały dalszy rozwój polega na stopniowym *rozluźnianiu* tej wspólnoty pierwotnej...”¹⁶³. Przedmiot rozkładu jest więc – jako zjawisko „przejęte ze świata zwierzęcego” – dany w punkcie wyjścia (procesu historycznego), podczas gdy w *Pochodzeniu rodziny...* ofiarą procesu rozkładowego pada rezultat kilku „wielkich epok postępu ludzkości”: rozwinięty ustrój rodowy niższego stopnia barbarzyństwa.

Późniejsza nauka marksistowska nie eliminuje właściwych koncepcji Engelsa niejednoznaczności „kalendarzowych”. W nauce radzieckiej, operującej odmienną, niż Morgan i Engels, a mianowicie archeologiczną, periodyzacją rozwoju sił wytwórczych, w charakterze podstawowego kalendarza społecznego nie występuje, jak należałoby oczekiwać, kalendarz stosunków produkcji (kalendarz ekonomiczny), ale kalendarz „rodowy”. Wiodący w nauce radzieckiej schemat periodyzacji formacji pierwotnej, dzieli ową formację na okres przedrodowy (pierwotne stado ludzkie), okres ustroju rodowego i okres rozkładu ustroju rodowego (demokracja wojskowa). Pojęciu formacji pierwotnej (*pierwobytno-obszczinnyj stroj*), a więc pojęciu komunistycznego społeczeństwa pierwotnego, odpowiada ściśle jedynie okres ustroju rodowego. Okres przedrodowy jest bowiem dopiero okresem kształtowania się *społeczeństwa ludzkiego* (przejście od stada pierwotnego do ustroju rodowego i egzogamii rodowej, łączone z tzw. drugim skokiem w procesie antropogenezy, uznaje się za tożsame z przejściem od organizmu bio-socjalnego do autentycznego społeczeństwa ludzkiego; stąd też niektórzy autorzy protestowali przeciwko włączaniu okresu przedrodowego do formacji pierwotnej), a okres rozkładu ustroju rodowego – okresem rozkładu komunistycznych stosunków produkcji. Okres ustroju rodowego dzielony jest na epoki wczesnego rodu macierzystego, rozwiniętego rodu macierzystego i rodu ojcowskiego, utożsamiane na gruncie „ortodoksyjnej” koncepcji M. O. Koswiena z epokami wczesnego matriarchatu, matriarchatu rozwiniętego i patriarchatu. Z uwagi na związek genezy patriarchatu (rodu ojcowskiego) z procesami wiodącymi ku schyłkowej fazie formacji pierwotnej, istotę formacji pierwotnej wyraża najpełniej ustrój rodowo-macierzysty. Pojęcie rodu macierzystego (organizacji rodowo-macierzystej) jest więc faktycznie centralnym pojęciem radzieckiej periodyzacji formacji pierwotnej, utożsamiającej *socjogenezę* z genezą rodu macierzystego, a upadek rodu macierzystego – z upadkiem formacji pierwotnej w jej „klasycznej” postaci. Chociaż nauka radziecka łączyła historię ustroju rodowego z dialektyką

¹⁶³ List Engelsa do Kautskiego, 2 marca 1883, MED, t. 35, s. 499

sił wytwórczych i stosunków produkcji, nigdy nie zdołano na jej gruncie ustalić – powszechnie akceptowanego – zestawu pojęć denotujących kolejne *stadia* ekonomicznej ewolucji społeczeństwa pierwotnego. Faktycznie obowiązującym kalendarzem społecznym pozostawał więc kalendarz rodowy – kontestowany przez autorów o orientacji ekonomicznej, postulujących zastąpienie periodyzacji rodowej czystoekonomiczną periodyzacją *wspólnotową*.

Rozważany tu – w odniesieniu do formacji pierwotnej – problem konstrukcji czy też miary czasu formacyjnego, jest w istocie problemem identyfikacji zasadniczego podmiotu, którego historię uznajemy za centralną oś diachronii społeczeństwa pierwotnego. Sugerując się wypowiedziami samego Marksa (dotyczącymi formacji pierwotnej), za tego typu podmiot należałoby uznać instytucję (ekonomicznej) wspólnoty: diachronia formacji pierwotnej = diachronia wspólnotowych stosunków produkcji. Marks przyznaje co prawda, iż tzw. wspólnota archaiczna – zdefiniowana w kategoriach czysto ekonomicznych, jako połączenie wspólnej własności ze wspólną produkcją/zawłaszczaniem – posiada strukturę drzewa genealogicznego. Możemy jednakże przyjąć, iż – w jego ujęciu – istota przejścia od wspólnoty archaicznej do wspólnoty rolnej („ostatnie słowo *archaicznej formacji* społeczeństw”), sprowadza się do określonej zmiany w sferze wspólnotowych stosunków produkcji (zastąpienie wspólnej produkcji produkcją indywidualną, przy zachowaniu wspólnej własności podstawowego warunku produkcji), a zniesienie związku między wspólnotą a owym drzewem genealogicznym (na etapie wspólnoty rolnej), to odzwierciedlenie – w sferze nadbudowy – wspomnianej zmiany w bazie¹⁶⁴. Rzecz w tym, iż – tworzące diachroniczne kontinuum – wspólnoty dają się definiować w płaszczyźnie „czystych” stosunków produkcji (jako określone relacje między – tworzącymi wspólnotę – jednostkami; terminologia Marksa abstrahuje dodatkowo od okoliczności, iż owe jednostki posiadają rodziny, stąd też monogamiczne zawłaszczanie okazuje się „indywidualnym zawłaszczaniem”).

Engelsowska przedmowa do pierwszego wydania *Pochodzenia rodziny* (1884) rozstrzyga ten dylemat – dla okresu rozwoju społeczeństwa pierwotnego po linii wstępującej – na korzyść rodziny (w której historię wpisana jest – jak gdyby – historia ustroju rodowego).

¹⁶⁴ „Wszystkie inne wspólnoty opierają się na stosunkach pokrewieństwa między ich członkami. Nie można do nich należeć, jeżeli się nie jest krewnym czy adoptowanym. Ich struktura jest strukturą drzewa genealogicznego. ‘Wspólnota rolna’ była pierwszym społecznym ugrupowaniem ludzi wolnych, nie połączonych więzami krwi”. [MED, t. 19, s. 450]

Stopień rozwoju rodziny determinuje „urządzenia społeczne”, a wyrazem owej determinacji jest – jakoby – dominacja związków rodowych w ustroju społecznym. Przypomnijmy:

„Urządzenia społeczne, w jakich żyją ludzie danej epoki historycznej i danego kraju, są uwarunkowane przez oba rodzaje produkcji: przez stopień rozwoju pracy, z jednej strony, i rodziny – z drugiej. Im mniej rozwinięta jest praca, im bardziej ograniczona jest ilość jej wytworów, a więc i bogactwo społeczne, w tym większym stopniu czynnikiem dominującym w ustroju społecznym są związki rodowe”¹⁶⁵.

Morganowska teoria rozwoju rodziny, oparta na błyskotliwej metodzie rekonstrukcji form rodziny na podstawie analizy dwóch systemów terminologii pokrewieństwa – prostszego: malajskiego, i bardziej złożonego: turano-hanowańskiego – okazała się jednak błędna. Morgan wychodził z założenia, iż system prostszy musi być zarazem pierwotniejszy. Stąd też, pasująca logicznie do systemu malajskiego rodzina kazirodzka powinna poprzedzać – pasującą do systemu turano-hanowańskiego – rodzinę punalua. Nauka marksistowska odrzuciła koncepcję Morgana, a i sam Engels, w czwartym wydaniu *Pochodzenia rodziny*, przyznał, iż Morgan posunął się „za daleko”¹⁶⁶.

W przedmowie do czwartego wydania *Pochodzenia rodziny* (1891), Engels wyraźnie rozstrzyga problem zasadniczego podmiotu diachronii społeczeństwa pierwotnego na korzyść rodu.

„W tym rodzie, zorganizowanym według prawa macierzystego, odkrył on [Morgan – przyp. FN] pierwotną formę, z której rozwinął się ród późniejszy, zorganizowany według prawa ojcowskiego [...] Ród grecki i rzymski [...] został wyjaśniony za pomocą rodu indiańskiego, a tym samym znaleziono nową podstawę dla całej prehistorii.

To ponowne odkrycie rodu macierzystego, jako stopnia poprzedzającego ród ojcowski ludów cywilizowanych, ma to samo znaczenie dla prehistorii, co darwinowska teoria rozwoju dla biologii i marksowska teoria wartości dodatkowej dla ekonomii politycznej. [...] Ród oparty na prawie macierzystym stał się osią, wokół której obraca się cała ta nauka; od chwili

¹⁶⁵ MED, t. 21, s. 30

¹⁶⁶ Por. MED, t. 21, s. 53

jego odkrycia wiadomo, w jakim kierunku winny iść badania i co ma być ich przedmiotem oraz jak należy grupować zbadany materiał”¹⁶⁷.

A w liście do Kautskiego z 26 kwietnia 1884 stwierdza Engels: „Jakikolwiek mógłbyś jeszcze mieć wątpliwości co do poszczególnych faktów z prahistorii i ‘dzikości’, gens w zasadzie rozstrzyga sprawę i wyjaśnia historię pierwotną”¹⁶⁸. Diachronia społeczeństwa pierwotnego jest więc diachronią rodu, który, dodajmy, w okresie najpełniejszego „rozkwitu” ustroju rodowego (niższy stopień barbarzyństwa), nie pokrywa się z instytucją komunistycznej wspólnoty ekonomicznej (komunistycznego gospodarstwa domowego). Na czym polega – ściśle rzecz biorąc – historyczny rozwój rodu (ustroju rodowego)? Pierwotnym „celem” rodu jest – w zgodzie z Morganowsko-Engelsowską koncepcją doboru naturalnego – egzogamia rodowa, tj. wyłączenie z obcowania seksualnego wszystkich krewnych w linii matrylinearnej. Egzogamia stanowi – twierdzi Engels – istotę rodu:

„Żaden członek rodu nie mógł się żenić wewnątrz rodu. Jest to podstawowa zasada rodu, jednocząca go więź; jest to negatywny wyraz nader pozytywnego pokrewieństwa, mocą którego dopiero objęte nim jednostki stają się rodem. Przez odkrycie tego prostego faktu Morgan pierwszy odsłonił istotę rodu”¹⁶⁹.

Ród sięga jednak daleko poza swój cel i staje się podstawą ustroju społecznego.

„Nie ulega wątpliwości, że plemiona, w których dzięki temu postępowi ograniczone zostało współżycie płciowe wewnątrz rodziny, musiały rozwijać się szybciej i pełniej niż te, w których małżeństwa wśród rodzeństwa pozostały regułą i nakazem. Jak wielki był wpływ tego postępu, dowodzi instytucja *rodu*, która stanowiła jego bezpośredni skutek. Sięgając daleko poza swój cel, stanowił on podstawę ustroju społecznego większości, jeśli nie wszystkich ludów barbarzyńskich kuli ziemskiej”¹⁷⁰.

„Z chwilą gdy powstał zakaz stosunków płciowych pomiędzy rodzeństwem, a nawet między oddalonymi krewnymi linii bocznej ze strony matczynej, dana grupa przekształciła się w ród,

¹⁶⁷ MED, t. 21, s. 541

¹⁶⁸ List Engelsa do Kautskiego, 26 kwietnia 1884, MED, t. 36, s. 174

¹⁶⁹ MED, t. 21, s. 98

¹⁷⁰ MED, t. 21, s. 49

tj. ukonstytuowała się jako stały krąg krewnych w linii żeńskiej, którzy nie mogą zawierać małżeństw między sobą. Ród ten odtąd coraz bardziej się umacnia dzięki innym wspólnym urządzeniom o charakterze społecznym i religijnym i wyodrębnia się od innych rodów tego samego plemienia”¹⁷¹.

Rozwój rodu macierzystego (= podstawy ustroju społecznego) – który w świetle sformułowań Engelsa z przedmowy do czwartego wydania *Pochodzenia rodziny* wypada utożsamić z rozwojem formacji pierwotnej po linii wstępującej – to w gruncie rzeczy rozwój życia specyficznie *społecznego* – w opozycji do wcześniejszego życia *stadnego* (w obrębie promiskuityczno-endogamicznej „hordy”). Ród, jako podstawowa jednostka życia społecznego, jest zarazem podstawowym podmiotem historycznego rozwoju (owego życia). Istota paradygmatu „rodowego”, który na gruncie nauki radzieckiej toczył zażarte boje z ekonomistycznym paradygmatem „wspólnotowym”, sprowadzałyby się do „wpisania” historii pozostałych podmiotów – rodziny i wspólnoty ekonomicznej – w historię rodu, jako instytucji obejmującej całość (pierwotnego) życia społecznego.

Rozwój ten osiąga swoje apogeum na niższym stopniu barbarzyństwa. Kolejny krok prowadzi do przekształcenia rodu macierzystego w ród ojcowski (przejście od matriarchatu do patriarchatu). Patriarchat stanowi w ujęciu Engelsa nie tyle późniejszą fazę rozwoju ustroju rodowego, ile formę jego rozkładu („pierwszy wyłom w ustroju rodowym” łączy Engels bezpośrednio z przejściem od prawa macierzystego do prawa ojcowskiego¹⁷²), a „datę” transformacji rodu macierzystego w ojcowski określa czas dialektyki sił wytwórczych i stosunków produkcji. O tyle też, Engels może lokalizować to wydarzenie w Morganowskim kalendarzu sił wytwórczych. W owym sześciostopniowym kalendarzu, przejście do patriarchatu przypada na okres piąty: środkowy stopień barbarzyństwa. Nauka radziecka wprowadziła do wyjściowej koncepcji Engelsa liczne poprawki – założenie o pierwotności rodu macierzystego względem rodu ojcowskiego wydaje się jednak dość gruntownie uzasadnione. Więcej problemów nastręcza „data” upadku rodu macierzystego. W ujęciu Engelsa, granicę matriarchatu i patriarchatu wyznaczają narodziny własności prywatnej, w związku z określonymi postęпами w sferze sił wytwórczych (rozwój pasterstwa): „Przejście

¹⁷¹ MED, t. 21, s. 53

¹⁷² „Prawo macierzyste ustąpiło miejsca prawu ojcowskiemu; powstające bogactwo prywatne zrobiło w ten sposób pierwszy wyłom w ustroju rodowym”. [MED, t. 21, s. 111]

takich bogactw na własność prywatną rodzin oraz szybki wzrost tych bogactw zadały potężny cios społeczeństwu opartemu na małżeństwie parzystym i na rodzie macierzystym¹⁷³. Upadek matriarchatu zbiegałby się zatem z początkiem rozkładu komunizmu pierwotnego i ustroju rodowego. Nauka zna jednak liczne przypadki społeczeństw, które utraciły organizację rodowo-macierzystą na długo przed osiągnięciem owego progu (Australijczycy), jak również społeczeństw, które wkroczyły w epokę „wczesnoklasową”, a nawet klasową, zachowując liczne instytucje matriarchalne (Minangkabau). Stąd też, etnografia radziecka operowała pojęciami „wczesnego patriarchy” i „późnego matriarchy”, mając – w tym kontekście – na względzie nie tyle wczesną fazę patriarchy, i późną fazę matriarchy, ile patriarchy przedwczesny oraz matriarchy zbyt późny. Jak zakładano, przedwczesny patriarchy (ród ojcowski) musi być wynikiem szczególnych okoliczności historycznych (wielopokoleniowy spór dotyczący owych szczególnych okoliczności zyskał w nauce radzieckiej miano „kontrowersji australijskiej”). W latach 70-tych sformułowano w nauce radzieckiej koncepcję trzech odrębnych ścieżek rozwojowych, wyjaśniającą zarówno przyczyny wczesnego przejścia niektórych ludów do filiacji patrylinearnej, jak i zjawisko późnego matriarchy (jej autorem był J. I. Siemienow¹⁷⁴).

¹⁷³ MED, t. 21, s. 65-66

¹⁷⁴ J. I. Siemienow, *Problema pierochoda ot matierinskogo roda k otcowskomu (opyt teoreticzeskogo analiza)*, CЭ 1970, nr 5. Artykuł Siemienowa zainaugurował niezwykle burzliwą dyskusję: M. A. Czlenow, *Możno li szcitat „awstralkijskiju kontrowerzu” razreszennoj! Po powodu statji J. I. Siemienowa „Problema pierochoda ot matierinskogo roda k otcowskomu (opyt teoreticzeskogo analiza)”*, CЭ 1971, nr 4; J. I. Siemienow, *Problema istoriczeskogo sootnoszenija matierinskoj i otcowskoj filiacji u aborigenow Awstralii (po powodu statji M. A. Czlenowa „Możno li szcitat „awstralkijskiju kontrowerzu” razreszennoj!”)*, CЭ 1971, nr 6; A. M. Chazanow, *Prirodno-chozjajstwiennyje razliczija w kamiennom wiekie i problema pierwicznosti matierinskogo roda*, CЭ 1973, nr 1; J. I. Siemienow, *O matierinskom rodie i osiedlosti w poźdnem paleolite*, CЭ 1973 nr 4; M. W. Kriukow, *Dajeť li sistiema bracznych klassow klucz k razgadkie „awstralijskoj kontrowerzy”?*, CЭ 1974, nr 3; A. M. Chazanow, *O swiazi liniejnosti i lokalnosti s obrazom żyzni*, CЭ 1974 nr 6; M. A. Czlenow, *Jeszcze raz o „awstralijskoj kontrowerze” i metodikie je rassmotrenija*, CЭ 1974 nr 6; J. I. Siemienow, *Jeszcze raz o matierinskom rodie i bracznych klassach*, CЭ 1975 nr 1; J. W. Bromlej (red.), *Istorija pierwobytnogo obszczestwa. Epocha pierwobytnoj rodowej obszcziny*, Moskwa 1986, s. 121-124.

Rozdział III. Czas formacyjny. Formacja fabryczna

1. Czas „uspołecznienia pracy” jako czas formacyjny (vs czasy teorio-wartościowe)

We wcześniejszych rozważaniach zależało nam na ukazaniu *formacyjnego* charakteru zmiany dziejowej, rozpatrywanej na gruncie marksizmu jako przejście od formacji feudalnej (feudalnej formy własności/wyzysku) do formacji kapitalistycznej (kapitalistycznej formy własności/wyzysku), czyli, nawiązując do sformułowania Marksa, jako „prosta zmiana formy” (przy zachowaniu ogólnej treści: wyzysku wywłaszczonego producenta bezpośredniego przez właściciela środków produkcji)¹⁷⁵, albo też jako przejście od karłowatej własności prywatnej opartej na własnej pracy do wielkiej własności prywatnej opartej na wyzysku pracy cudzej („wywłaszczenie bezpośrednich producentów”, „pierwsza negacja” z podrozdziału *Historyczna tendencja akumulacji kapitalistycznej* pierwszego tomu *Kapitału*). Formacyjny ciężar gatunkowy owej zmiany polega w naszym ujęciu na tym, iż chodzi w niej nie tyle o zastąpienie jednej formy własności (wyzysku) inną formą własności (wyzysku) (bez względu na to, czy formę wyjściową zdefiniujemy jako własność feudalną, czy też jako drobną własność prywatną), ile o fundamentalną zmianę podstawowej więzi (jednostki) produkcyjnej, determinującej charakter możliwych konfliktów własnościowych (jak również ich podmioty). Z formacyjnego punktu widzenia nie chodzi więc o przejście do kapitalizmu, ale o zastąpienie produkcji monogamicznej produkcją fabryczną. Burżuazja jawi się w tym kontekście nie tyle jako agentka kapitalistycznego sposobu produkcji, ile jako „założycielka” formacji fabrycznej, do której – na równi z kapitalizmem – należy także komunistyczna gospodarka planowa. Burżuazja wypełniła wielkie zadanie dziejowe, polegające na obaleniu monogamicznego sposobu produkcji (bez względu na jego własnościową otoczkę), usunięciu *stosunku między mężem i żoną* poza obręb „produkcji publicznej”, *ergo*: stworzeniu klasy bezpośrednich producentów „bezpłciowych”. Definiując rewolucję burżuazyjną jako rewolucję fabryczną (antymonogamiczną), zignorowaliśmy całkowicie – kluczową dla Marksa i Engelsa – kwestię diachronicznego pierwszeństwa kapitalizmu względem komunizmu.

Jedna z zasadniczych tez marksizmu głosi, iż komunizm (a przynajmniej taki komunizm, który nie byłby jedynie uspołecznieniem nędzy) stanowi rezultat historycznego

¹⁷⁵ Por.: MED, t. 23, s. 902-903

rozwoju kapitalizmu. Po pierwsze, jedynie kapitalizm stwarza materialne przesłanki rzeczywistego komunizmu; po drugie, jedynie komunizm może rozwiązać sprzeczność (sprzeczności), którą (które) rozwija kapitalizm. Zadanie teoretyczne, jakie się tu wyłania, polega na tym, aby ukazać kapitalizm i komunizm jako dwie fazy – wcześniejszą i późniejszą – jednego diachronicznego kontinuum. Chodzi zatem o „odkrycie” czasu formacyjnego, rejestrującego proces historycznego rozwoju i „starzenia się” kapitalizmu, nieodwracalny proces zbliżania się kapitalizmu do jego granicy historycznej (tj. granicy z komunizmem).

Teorio-wartościowy model kapitalizmu „postuluje” rozmaite czasy, pozwalające „mierzyć” stopień realizacji „historycznej misji” kapitalizmu (określonej przez Marksa jako „bezwzględny, odbywający się w postępie geometrycznym rozwój produktywności pracy ludzkiej”¹⁷⁶):

„Zarówno wzrost stopy wartości dodatkowej, jak i spadek stopy zysku [wynikający ze wzrostu wartościowego składu kapitału – przyp. FN] są tylko szczególnymi formami, w których wzrastająca wydajność pracy wyraża się w sposób kapitalistyczny”¹⁷⁷.

„Wiek” produkcji kapitalistycznej „mierzą” więc dwa stosunki:

- stosunek kapitału stałego i zmiennego: wartościowy skład kapitału¹⁷⁸;
- stosunek pracy dodatkowej i niezbędnej: stopa wartości dodatkowej.

Czas wzrostu wartościowego składu kapitału jest czasem niżkowej tendencji stopy zysku¹⁷⁹, czas wzrostu stopy wartości dodatkowej – czasem względnego ubożenia

¹⁷⁶ MED, t. 25, cz. I, s. 398

¹⁷⁷ MED, t. 25, cz. I, s. 363

¹⁷⁸ Wzrost wartościowego składu kapitału odzwierciedla, aczkolwiek tylko w przybliżeniu, wzrost jego składu technicznego: „Ale zmniejszenie się zmiennej części kapitału w stosunku do części stałej, czyli zmieniony skład wartości kapitałowej, w przybliżeniu tylko odzwierciedla zmianę w składzie jego materialnych części składowych”. [MED, t. 23, s. 744] „Ta zmiana technicznego składu kapitału, wzrost ilości środków produkcji w porównaniu z ilością ożywiającej je siły roboczej, odzwierciedla się w jego składzie wartościowym, we wzroście stałej części wartości kapitałowej kosztem jej części zmiennej. [...] To prawo postępującego wzrostu stałej części kapitału w stosunku do części zmiennej potwierdza na każdym kroku [...] porównawcza analiza cen towarów, przy czym możemy równie dobrze zestawiać różne epoki ekonomiczne w dziejach jednego narodu, jak różne narody w tej samej epoce. Względna wielkość elementu ceny, który reprezentuje tylko wartość zużytych środków produkcji, czyli stałą część kapitału, pozostaje w prostym stosunku do postępów akumulacji, względna zaś wielkość elementu ceny, który reprezentuje zapłatę za pracę, czyli zmienną część kapitału, pozostaje na ogół w stosunku odwrotnym do postępów akumulacji”. [MED, t. 23, s. 743-744]

¹⁷⁹ „...stopniowy wzrost kapitału stałego w stosunku do kapitału zmiennego musi nieuchronnie wywołać stopniowy spadek ogólnej stopy zysku przy niezmiennącej się stopie wartości dodatkowej [...] wraz z rozwojem kapitalistycznego sposobu produkcji następuje względne ubywanie kapitału zmiennego w porównaniu z kapitałem stałym, a tym samym w porównaniu z całym uruchomionym kapitałem. Jest to prawo

proletariatu. Czas niskowej tendencji *stopy* zysku łączy Marks bezpośrednio z czasem wzrostu jego *masy*.

„...ten sam rozwój społecznej produkcyjnej siły pracy wyraża się wraz z postępowaniem kapitalistycznego sposobu produkcji w tendencji do narastającego spadku *stopy* zysku – z jednej strony, w nieustannym wzroście absolutnej masy zawłaszczonej wartości dodatkowej czyli zysku – z drugiej; tak że względnemu zmniejszeniu kapitału zmiennego i zysku na ogół odpowiada absolutny wzrost jednego i drugiego. Ten podwójny efekt może, jak już wskazaliśmy, wyrazić się tylko w ten sposób, że cały kapitał wzrasta w szybszej progresji, niż spada *stopa* zysku. Aby można było zastosować absolutnie powiększony kapitał zmienny przy wyższym składzie kapitału, czyli przy znacznie większym względnym wzroście kapitału stałego, cały kapitał musi wzrastać nie tylko odpowiednio do wyższego składu kapitału, ale jeszcze szybciej”¹⁸⁰.

Kombinowany czas spadku *stopy* zysku/wzrostu jego masy jest u Marksa logicznie oddzielony od drugiego czasu: czasu wzrostu *stopy* wartości dodatkowej. „Podwójny efekt” jest więc logicznie możliwy także przy założeniu, iż drugi czas tkwi – pomimo wzrostu wydajności pracy – w miejscu (*stopa* wartości dodatkowej utrzymuje się na niezmiennym poziomie), tzn. przy założeniu, iż płace realne wzrastają stosownie do wzrostu wydajności pracy (czas drugi byłby wówczas czasem wzrostu *stopy* życiowej klasy robotniczej w jej wyrazie materialnym). „Dwoiste prawo” „spadku *stopy* zysku i jednoczesnego, wynikającego tych samych przyczyn, wzrostu absolutnej *ilości* zysku”¹⁸¹ (czyli zarazem: wzrost globalnego kapitału w progresji wyprzedzającej spadek *stopy* zysku) obowiązuje (przy niezminionej *stopie* wartości dodatkowej) dlatego, iż kapitał globalny zatrudnia coraz większą ilość robotników (pomimo tego, iż – wraz ze wzrostem wydajności pracy – dana wielkość kapitału wchłania coraz mniejszą ilość pracy):

kapitalistycznego sposobu produkcji”. [MED, t. 25, cz. I, s. 319] „...narastająca tendencja niskowej ogólnej *stopy* zysku jest tylko właściwym sposobowi produkcji kapitalistycznej wyrazem postępującego rozwoju społecznej produkcyjnej siły pracy”. [MED, t. 25, cz. I, s. 321]

¹⁸⁰ MED, t. 25, cz. I, s. 337. „...absolutna masa wytworzonego przezeń [kapitał – przyp. FN] zysku, może przeto wzrastać, i to wzrastać w progresji, mimo postępującego spadku *stopy* zysku. I nie tylko może tak być. Na gruncie produkcji kapitalistycznej tak być musi...”. [MED, t. 25, cz. I, s. 329]

¹⁸¹ MED, t. 25, cz. I, s. 332

„Liczba robotników zatrudnionych przez kapitał, a zatem absolutna ilość pracy przezeń uruchomionej, a więc absolutna ilość pracy dodatkowej wchłoniętej przez ten kapitał, a więc ilość wytworzonej przezeń wartości dodatkowej, a więc absolutna masa wytworzonego przezeń zysku, *może* przeto wzrastać, i to wzrastać w progresji, mimo postępującego spadku stopy zysku. I nie tylko *może* tak być. Na gruncie produkcji kapitalistycznej tak być *musi* – jeśli pominąć chwilowe wahania”¹⁸².

„Sama zaś akumulacja i towarzysząca jej koncentracja kapitału stanowią materialny środek zwiększenia siły produkcyjnej. Jednakże ten wzrost masy środków produkcji zakłada zarazem, że wzrasta ludność robotnicza, że powstaje ludność robotnicza, która odpowiada kapitałowi dodatkowemu, a nawet – ogólnie rzecz biorąc – stale przekracza jego potrzeby, a zatem zakłada nadmiar robotników”¹⁸³.

„...z natury kapitalistycznego procesu akumulacji [...] wynika samo przez się, że zwiększona masa środków produkcji, które mają być przekształcone w kapitał, zawsze znajdzie pod ręką odpowiednio zwiększoną ludność robotniczą, którą można wyzyskiwać, a nawet nadmiar tej ludności. Wraz z rozwojem procesu produkcji i akumulacji *musi* więc wzrastać ilość pracy dodatkowej, którą kapitał społeczny może sobie zawłaszczyć i którą sobie zawłaszcza, a tym samym musi zwiększać się absolutna ilość zysku, którą kapitał ten sobie zawłaszcza. Ale te same prawa produkcji i akumulacji zwiększają wraz z masą kapitału stałego jego wartość w rosnącej progresji szybciej niż wartość zmiennej części kapitału, którą wymienia się na pracę żywą. Te same więc prawa wywołują, gdy chodzi o kapitał społeczny, wzrost absolutnej ilości zysku, spadek zaś jego stopy”¹⁸⁴.

Ponieważ „warunki bezpośredniego wyzysku i warunki jego realizacji nie są identyczne”¹⁸⁵, a rozbieżność między nimi musi się – jak sugeruje Marks – pogłębiać w miarę rozwoju kapitalistycznych sił wytwórczych, teoria „Kapitału” postuluje faktycznie jeszcze jeden czas, a mianowicie: czas rozwoju sprzeczności między „historyczną misją” kapitalizmu (albo „tendencją do absolutnego rozwoju sił wytwórczych”) a jego „ograniczonym celem”:

¹⁸² MED, t. 25, cz. I, s. 329

¹⁸³ MED, t. 25, cz. I, s. 329-330

¹⁸⁴ MED, t. 25, cz. I, s. 330-331

¹⁸⁵ MED, t. 25, cz. I, s. 370

pomnażaniem wartości¹⁸⁶ (czyli sprzeczności między warunkami bezpośredniego wytwarzania wartości dodatkowej, które „są ograniczone jedynie siłą wytwórczą społeczeństwa”, a warunkami jej realizacji – ograniczonymi „proporcjami między różnymi gałęziami produkcji oraz konsumpcyjną siłą społeczeństwa”, „kształtującą się na gruncie antagonistycznych stosunków podziału”¹⁸⁷). Sprzeczność ta eksploduje – a tym samym ulega niejako rozładowaniu – w cyklicznych kryzysach nadprodukcji („Produkcja kapitalistyczna dąży nieustannie do przekroczenia tych swoich immanentnych granic, lecz przekracza je jedynie za pomocą środków, które przywracają znów te granice, i to w coraz większej skali”¹⁸⁸). Marks nadaje jednakże rozwojowi tej sprzeczności charakter międzycykliczny (i w tym sensie: diachroniczny) – twierdząc, iż im bardziej „wzrasta siła wytwórcza, tym większa sprzeczność powstaje między nią a wąską podstawą, na której opierają się stosunki konsumpcji”¹⁸⁹.

¹⁸⁶ „Sprzeczność, wyrażona najogólniej, polega na tym, że kapitalistyczny sposób produkcji zawiera tendencje do absolutnego rozwoju sił wytwórczych, bez względu na wartość i zawartą w niej wartość dodatkową, a także bez względu na stosunki społeczne, w których odbywa się produkcja kapitalistyczna; z drugiej zaś strony celem kapitalistycznego sposobu produkcji jest zachowanie istniejącej wartości kapitałowej oraz pomnażanie jej w jak najwyższym stopniu (tj. coraz szybszy wzrost tej wartości)”. [MED, t. 25, cz. I, s. 377-378. Podkreślenie – FN] „Prawdziwą granicą produkcji kapitalistycznej jest sam kapitał, jest fakt, że kapitał i samo pomnażanie jego wartości stanowią punkt wyjścia i punkt końcowy, motyw i cel produkcji, że produkcja jest jedynie produkcją dla dobra kapitału, a nie, odwrotnie, że środki produkcji są jedynie środkami ciągłego rozszerzania procesu życiowego dla dobra społeczeństwa producentów. Toteż granice, w których może się jedynie odbywać zachowanie i pomnażanie wartości kapitałowej, opierające się na wywłaszczaniu i zubożeniu szerokich mas producentów – granice te popadają wciąż w sprzeczność z metodami produkcji, które kapitał musi stosować gwoli osiągnięcia swego celu, a które zmierzają do nieograniczonego powiększania produkcji [...] Ów środek – bezwzględny rozwój sił wytwórczych społeczeństwa – wchodzi w nieustanny konflikt z ograniczonym celem, pomnażaniem wartości istniejącego kapitału. Jeżeli więc kapitalistyczny sposób produkcji jest historycznym środkiem rozwoju materialnej siły produkcyjnej i stworzenia odpowiadającego tej sile rynku światowego, to stanowi zarazem stałą sprzeczność między tym historycznym jego zadaniem a właściwymi mu społecznymi stosunkami produkcji”. [MED, t. 25, cz. I, s. 378-379]

¹⁸⁷ MED, t. 25, cz. I, s. 370. „Ponieważ celem kapitału nie jest zaspokajanie potrzeb, lecz produkcja zysku, i ponieważ kapitał może ten cel osiągnąć jedynie za pomocą metod, przy których masę produktów określa skala produkcji, a nie odwrotnie, przeto musi wciąż powstawać rozdźwięk pomiędzy ograniczonymi rozmiarami konsumpcji na gruncie gospodarki kapitalistycznej a produkcją, która nieustannie dąży do przekroczenia tej swojej immanentnej granicy”. [MED, t. 25, cz. I, s. 389. Podkreślenie – FN] „...burżuazyjny sposób produkcji zakreśla granicę swobodnemu rozwojowi sił wytwórczych, granicę, która ujawnia się w kryzysach, a także, między innymi, w nadprodukcji – w tym podstawowym wyrazie kryzysów”. [MED, t. 26, cz. II, s. 691] „W szczególności nadprodukcja ma za warunek właściwe kapitałowi powszechne prawo produkcji, prawo, które na tym polega, że produkuje się w miarę rozwoju sił wytwórczych (czyli w miarę możliwości wyzyskiwania za pomocą danej ilości kapitału jak największej ilości pracy), bez względu na istniejące granice rynku i potrzeb, które idą w parze ze zdolnością płacniczą”. [MED, t. 26, cz. II, s. 699. Przep. – FN]

¹⁸⁸ MED, t. 25, cz. I, s. 378

¹⁸⁹ „Jednakże konsumpcyjnej siły społeczeństwa nie określa ani absolutna siła produkcyjna, ani absolutna siła konsumpcyjna, lecz siła konsumpcyjna kształtująca się na gruncie antagonistycznych stosunków podziału, które redukuje konsumpcję wielkiej części społeczeństwa do minimum [...] Konsumpcyjną siłą społeczeństwa ogranicza nadto pęd do akumulacji, pęd do powiększania kapitału i wytwarzania wartości dodatkowej w rozszerzonej skali. Takie jest prawo produkcji kapitalistycznej, dyktowane przez nieustanne rewolucje w samych

Balibar zakłada, iż „wiek” produkcji kapitalistycznej można określić jedynie w czasie „dynamiki” = rozwoju sprzeczności określonej (u Marksa) „najpierw bardzo ogólnikowo jako ‘sprzeczność’ między społecznym charakterem sił wytwórczych (co określa ich rozwój w kapitalistycznym sposobie produkcji) a charakterem stosunków produkcji (prywatna własność środków produkcji)”, a następnie sprecyzowanej jako sprzeczność „między wzrostem **masy** wyprodukowanych wartości – a więc zysku, a zmniejszeniem **stopy** zysku”¹⁹⁰. „Tak więc tylko w ‘czasie’ tej dynamiki można określić ‘wiek’ produkcji kapitalistycznej [...]: wiek ten mierzy się właśnie na poziomie stosunków między kapitałem stałym a kapitałem zmiennym...”¹⁹¹. Zasadnicza idea Balibara sprowadza się do wyraźnego rozgraniczenia czasu dynamiki i czasu diachronii (czasu formacyjnego). A zatem, czas, w którym mierzymy „wiek” produkcji kapitalistycznej, nie jest tym samym czasem, w którym kapitalizm osiąga swoją granicę historyczną (czasem „przekształcenia granic”):

„...przekształcenie granic nie należy po prostu do czasu dynamiki. Mianowicie jeśli wewnętrzne efekty struktury produkcji same z siebie nie powodują żadnego zakwestionowania granic (na przykład kryzys [...]), to mogą być **jednym z warunków [...]** **innego wyniku**, zewnętrznego wobec struktury produkcji: to ów wynik ukazuje Marks na marginesie swego wykładu, wykazując, że ruch produkcji wytwarza, przez koncentrację produkcji i wzrost liczby proletariatu, jeden z warunków szczególnej formy, jaką przybiera walka klasowa w społeczeństwie kapitalistycznym. Ale analiza tej walki i stosunków społeczno-politycznych, jakie ta za sobą pociąga, nie należy do studium struktury produkcji. Analiza przekształcenia granic wymaga więc teorii odrębnych czasów struktury gospodarczej i walki klas oraz ich powiązania strukturze społecznej”¹⁹². „Pojęcie **diachronii** będzie więc zastrzeżone wyłącznie dla czasu **przejścia** od jednego sposobu produkcji do innego...”¹⁹³. „Rozróżnienie między **dynamiką** a **diachronią** jest więc ostre...”.

metodach produkcji, przez związaną z tym nieustanną deprecjacją istniejącego kapitału, przez powszechną walkę konkurencyjną oraz konieczność doskonalenia produkcji i powiększania jej skali, co jest po prostu środkiem zachowania kapitału oraz ocalenia go przed zagładą. Dlatego też rynek musi się wciąż rozszerzać [...]. Ta wewnętrzna sprzeczność szuka rozwiązania poprzez rozszerzenie zewnętrznego pola produkcji. Im bardziej jednak wzrasta siła wytwórcza, tym większa sprzeczność powstaje między nią a wąską podstawą, na której opierają się stosunki konsumpcji”. [MED, t. 25, cz. I, s. 370-371. Podkreślenia – FN]

¹⁹⁰ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 409

¹⁹¹ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 429

¹⁹² L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 419-420

¹⁹³ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 426

Przykładem skrajnym, ilustrującym różnicę między czasem dynamiki i czasem diachronii, jest spotkanie społeczeństw „bez historii” ze społeczeństwami zachodnimi: „To wydarzenie ich historii wydarza się **w czasie ich diachronii** [ponieważ determinuje przekształcenie ich sposobu produkcji – przyp. FN], nie wydarzając się **w czasie ich dynamiki**”¹⁹⁴.

Zgadzamy się z Balibarem, że czas nazywany przez niego czasem dynamiki (= czas rozwoju sprzeczności „między wzrostem **masy** wyprodukowanych wartości – a więc zysku, a zmniejszeniem **stopy** zysku”) nie rejestruje historycznej granicy kapitalizmu, i że (również z tego powodu) nie jest czasem diachronii. Ale twierdzimy ponadto, iż nie „mierzy” on także „wieku” produkcji kapitalistycznej.

Kapitalizm „starzeje się” wraz z rozwojem kapitalistycznych sił wytwórczych. Istota problemu dotyczy „miary” owego rozwoju. Czas dynamiki mierzy rozwój sił wytwórczych jego (postulowanym przez teorię) wpływem na najistotniejsze (ilościowe) parametry kapitalizmu w ujęciu teorio-wartościowym. Faktycznym przedmiotem pomiaru wydaje się tu jednak dynamika procesu pomnażania kapitału globalnego: zmiany proporcji części składowych kapitału globalnego wyrażają bezpośrednio zmiany jego absolutnej wielkości. Nie jest kwestią jasną, czy teorio-wartościowy model kapitalizmu zakłada istnienie jakiejś immanentnej dynamiki wzrostu kapitału globalnego, której *środkiem* byłby rozwój sił wytwórczych, ujęty przeto jako *zmienna zależna*, a sprowadzony pojęciowo do (określonego tempa) wzrostu społecznej produkcyjnej siły pracy, a w wyrazie wartościowym (który w ramach omawianego modelu wydaje się szczególnie *istotny*): (określonego tempa) wzrostu wartościowego składu kapitału.

Tak czy inaczej, czas nazwany przez Balibara czasem dynamiki, kombinowany czas spadku $m/(c + v)$ i wzrostu m , mierzy rozwój sił wytwórczych jako wzrost wydajności pracy, a ściślej – jako wzrost wydajności pracy w wyrazie wartościowym, tzn. jako wzrost c/v (skład wartościowy). Czas m/v , o ile nie stoi w miejscu, tzn. o ile następuje tzw. ubożenie względne proletariatu (ze zjawiskiem tym w postaci „czystej” mamy do czynienia wówczas, gdy robotnik – mimo postępu wydajności pracy – konsumuje zawsze taką samą ilość wartości użytkowych), mierzy rozwój sił wytwórczych jako wzrost wydajności pracy w wyrazie materialnym. O ile zaś czas m/v stoi w miejscu (tzn. o ile nie następuje tzw. ubożenie

¹⁹⁴ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 431

względne), istnieje inny czas, czas wzrostu stopy życiowej klasy robotniczej, analogicznie mierzący rozwój sił wytwórczych jako wzrost wydajności pracy w wyrazie materialnym. Czas rozwoju sprzeczności między warunkami wytwarzania wartości dodatkowej a warunkami jej realizacji, mierzyłby z kolei rozwój sił wytwórczych (potencjalnym?) wolumenem produkcji środków konsumpcji (lub czymś w tym rodzaju) – chodziłoby tu bowiem o ukazanie narastającej dysproporcji między siłą produkcyjną a siłą konsumpcyjną.

Żaden z powyższych czasów nie mierzy rozwoju sił wytwórczych pod kątem rzeczywistych oddziaływań zachodzących między siłami wytwórczymi i stosunkami produkcji. A właśnie modyfikacje w sferze rzeczywistych stosunków produkcji, wyrażające rozwój sił wytwórczych, wydają się najbardziej stosowną „miarą” tegoż rozwoju – o ile rozpatrujemy go w aspekcie historyotwórczym, tzn. o ile interesuje nas proces historycznego „starzenia się” produkcji kapitalistycznej. Innymi słowy, z rozmaitych czasów konceptualizujących rozwój sił wytwórczych, interesuje nas taki, który pozwala rejestrować ewolucję społecznych stosunków produkcji.

Jak sugeruje mimochodem Marks, dynamika „uspołecznienia pracy” (autonomiczna dynamika sił wytwórczych) wyprzedza dynamikę akumulacji (poszczególnych) kapitałów. W słynnym podrozdziale I tomu *Kapitału*, którego sam tytuł – *Historyczna tendencja akumulacji kapitalistycznej* – obiecuje wyjaśnienie mechanizmu historycznego upadku kapitalizmu i przejścia od kapitalizmu do komunizmu, w roli siły sprawczej nie występuje bynajmniej tytułowa akumulacja, ale: centralizacja środków produkcji i uspołecznienie pracy. „Centralizacja środków produkcji i uspołecznienie pracy dochodzą do punktu, gdy już się nie mieszczą w swej kapitalistycznej skorupie. Skorupa ta zostaje rozsadzona. Wybija godzina kapitalistycznej własności prywatnej. Wywłaszczycciele zostają wywłaszczeni”¹⁹⁵. Kapitalistyczną skorupę rozsadza więc nie tyle akumulacja/koncentracja (poszczególnych) kapitałów, ile (wyprzedzająca akumulację/koncentrację) centralizacja, wyrażająca bezpośrednio (na poziomie stosunków własności) rytm „uspołecznienia pracy”: „potrzeby” społecznych (w coraz większym stopniu) sił wytwórczych, domagających się ciągłego *rozszerzania skali operacji*¹⁹⁶.

¹⁹⁵ MED, t. 23, s. 905

¹⁹⁶ „Postęp akumulacji pomnaża przy tym materiał centralizacji, tzn. poszczególne kapitały, gdy tymczasem rozszerzenie produkcji kapitalistycznej stwarza, z jednej strony, społeczną potrzebę, z drugiej – techniczne

Jeżeli zadaniem teorii marksistowskiej (w odniesieniu do kapitalizmu) jest nie tylko demaskowanie kapitalizmu jako systemu eksploatorskiego (funkcję tę spełnia teoria wartości dodatkowej), ale także ukazanie jego historycznego rozwoju jako procesu wiodącego ludzkość przed próg społeczeństwa komunistycznego, czas historycznego „starzenia się” kapitalizmu, w którym określamy jego „wiek”, czas rejestrujący rzeczywistą, historyczną ewolucję kapitalistycznych stosunków produkcji/własności i rzeczywisty rozwój kapitalistycznych sił wytwórczych, musi być tym samym czasem, w którym lokalizujemy optymalny punkt „przekształcenia granic”. Marksizm potrzebuje zatem jednolitego czasu: 1) „mierzącego” rzeczywisty rozwój kapitalizmu (a zatem: rejestrującego *modyfikacje* kapitalistycznych stosunków własności pod presją rozwijających się sił wytwórczych), 2) określającego „górną” granicę kapitalizmu (po przekroczeniu której, reprodukcja kapitalizmu staje się – z punktu widzenia ludzkości – przedsięwzięciem ryzykownym i kosztownym). Czasem spełniającym powyższy, podwójny warunek – czasem rzeczywistej diachronii kapitalizmu – jest właśnie czas „uspołecznienia pracy”, rejestrujący rozwój *sprzeczności między społeczną produkcją a kapitalistycznym zawłaszczaniem* – sprzeczności, którą Balibar interpretuje jako „ogólnikowe” sformułowanie sprzeczności między wzrostem masy zysku i spadkiem jego stopy, a Engels – jako „sprzeczność podstawową, rodzącą wszystkie inne sprzeczności” społeczeństwa kapitalistycznego: (między proletariatem i burżuazją¹⁹⁷; między

środki owych potężnych przedsięwzięć przemysłowych, których realizacja związana jest z uprzednią centralizacją kapitału. Dziś więc siła wzajemnego przyciągania się poszczególnych kapitałów i tendencja do ich centralizacji jest silniejsza niż kiedykolwiek przedtem. A chociaż stosunkowa wielkość i rozmach ruchu centralizującego są do pewnego stopnia określone przez już osiągniętą wielkość bogactwa kapitalistycznego i przez wyższość mechanizmu gospodarczego, to jednak postęp centralizacji bynajmniej nie zależy od pozytywnego wzrostu wielkości kapitału społecznego. I to odróżnia szczególnie centralizację od koncentracji, która jest tylko odmiennym wyrazem reprodukcji w skali rozszerzonej. Centralizacja może nastąpić wskutek samej tylko zmiany podziału kapitałów już istniejących...”. [MED, t. 23, s. 748. Podkreślenie – FN] „Centralizacja uzupełnia dzieło akumulacji, gdyż umożliwia kapitalistom przemysłowym rozszerzenie skali ich operacji. Bez względu na to, czy to rozszerzenie jest następstwem akumulacji, czy też centralizacji [...] – skutek ekonomiczny pozostaje ten sam. Wzrost rozmiarów zakładów przemysłowych stanowi wszędzie punkt wyjścia dla szerszej organizacji pracy zbiorowej wielu, [...] dla postępującego przekształcania oddzielnych [...] procesów produkcji – w procesy produkcji społecznie kombinowane i kierowane w sposób naukowy. // Ale jest rzeczą jasną, że akumulacja, stopniowe pomnażanie kapitału za pomocą reprodukcji przechodzącej z ruchu okrężnego w ruch spiralny, stanowi proces bardzo powolny w porównaniu z centralizacją, która wymaga jedynie zmiany w ilościowym zgrupowaniu wzajemnie się uzupełniających części kapitału społecznego. Świat nie miałby jeszcze kolei żelaznych, gdyby miał czekać, aż akumulacja doprowadzi odosobnione kapitały do rozmiarów, jakich wymaga budowa kolei. Natomiast centralizacja dokonała tego za pomocą spółek akcyjnych w mgnieniu oka. A potęgując w ten sposób i przyspieszając działanie akumulacji, centralizacja pogłębia zarazem i przyspiesza przewroty w technicznym składzie kapitału, które powiększają jego część stałą kosztem części zmiennej i przez to zmniejszają stosunkowo popyt na pracę”. [MED, t. 23, s. 749-750. Podkreślenie – FN]

¹⁹⁷ „*Sprzeczność między społeczną produkcją a kapitalistycznym zawłaszczaniem występuje na jaw jako przeciwieństwo między proletariatem a burżuazją*”. [MED, t. 20, s. 303]

planową organizacją produkcji w poszczególnej fabryce a anarchią produkcji w całym społeczeństwie¹⁹⁸; między sposobem produkcji i sposobem wymiany (kryzysy)¹⁹⁹; listę tę możemy uzupełnić czwartą sprzecznością między „ekonomizacją środka pracy” a „marnotrawstwem siły roboczej”²⁰⁰).

„Produkcja staje się aktem społecznym; wymiana, a wraz z nią i zawłaszczanie pozostają aktami indywidualnymi, aktami jednostek; *produkt społeczny zawłaszcza pojedynczy kapitalista*. Jest to sprzeczność podstawowa, rodząca wszystkie sprzeczności, w których obraca się dzisiejsze społeczeństwo i które wielki przemysł wyraźnie odślania”²⁰¹.

2. Kapitalizm jako ogniwo przejściowe (między monogamicznym sposobem produkcji a komunizmem)

Przejście od produkcji *indywidualnej* do produkcji *społecznej* (społecznej w tym sensie, jaki mają na względzie Marks i Engels, mówiąc o właściwej kapitalizmowi sprzeczności między społeczną produkcją a kapitalistyczną formą zawłaszczania) pokrywa się dokładnie z tym, co określamy tu jako przejście od monogamicznego do fabrycznego sposobu produkcji. A zatem, już u zarania kapitalizmu fabrycznego, produkcja i jej środki mają charakter społeczny.

¹⁹⁸ „Sprzeczność między społeczną produkcją a kapitalistycznym zawłaszczaniem reprodukuje się jako *przeciwieństwo między organizacją produkcji w poszczególnej fabryce a anarchią produkcji w całym społeczeństwie*”. [MED, t. 20, s. 305]

¹⁹⁹ „Sprzeczność między społeczną produkcją a kapitalistycznym zawłaszczaniem ujawnia się w kryzysach z gwałtowną siłą. Obieg towarów ustaje w jednej chwili; środek cyrkulacji – pieniądz – staje się zaporą cyrkulacji; wszystkie prawa produkcji towarowej i cyrkulacji towarów wywracają się do góry nogami. Kolidują ekonomiczne dochodzi do punktu szczytowego: *sposób produkcji buntuje się przeciw sposobowi wymiany, siły wytwórcze buntują się przeciw sposobowi produkcji, który do nich nie dorósł*”. [MED, t. 20, s. 308]

²⁰⁰ „Ekonomizacja środków pracy oznacza więc też od samego początku najbezwzględniejsze marnotrawstwo siły roboczej...”. [MED, t. 20, s. 306] „Siła napędowa społecznej anarchii produkcji zamienia nieskończoną możliwość udoskonalenia maszynierii wielkiego przemysłu w przymusowe prawo, zniewalające każdego kapitalistę przemysłowego groźbą zagłady do coraz intensywniejszego doskonalenia swoich maszyn. Ale udoskonalenie maszynierii czyni część pracy ludzkiej zbyteczną”. [MED, t. 20, s. 305] Powstaje więc rezerwowa armia przemysłu, wykorzystywana tylko wtedy, gdy przemysł pracuje pełną parą. „...maszyna, najpotężniejszy środek skracania czasu pracy, staje się najbardziej niezawodnym środkiem przekształcania całego życia robotnika i jego rodziny w czas pracy służący do pomnażania wartości kapitału; w ten sposób nadmierna praca jednych warunkuje bezrobocie innych...”. [MED, t. 20, s. 306]

²⁰¹ MED, t. 20, s. 727. Por.: MED, t. 19, s. 246-247

Burżuazja przemieniła „indywidualne środki produkcji” – środki produkcji „przykrojone na użytek indywidualny”²⁰² – „w społeczne, takie, którymi mogła posługiwać się tylko *zbiorowość ludzka*. [...] I jak środki produkcji, tak też sama produkcja przemieniła się z szeregu indywidualnych operacji w szereg czynności społecznych, a produkty z produktów jednostek przeobraziły się w produkty społeczne. [...] Żaden poszczególny człowiek nie może o nich powiedzieć: ‘Ja to zrobiłem, to *mój* produkt’”²⁰³.

„Ale te społeczne środki produkcji i produkty traktowano tak, jak gdyby były po dawnemu środkami produkcji i produktami jednostek. Poprzednio posiadacz narzędzi pracy zawłaszczał produkt dlatego, że był to z reguły jego własny produkt [...]; teraz posiadacz środków produkcji zawłaszczał produkt w dalszym ciągu, choć nie był to już *jego* produkt, lecz wyłącznie produkt *cudzej pracy*. Tak więc produkty, wytwarzane teraz już społecznie, zawłaszczali nie ci, którzy faktycznie wprawiali w ruch środki produkcji i faktycznie wytwarzali produkty, lecz *kapitałiści*. Środki produkcji i produkcja stały się w istocie swej społeczne. Ale podporządkowane zostały formie zawłaszczania, której przesłanką jest prywatna produkcja jednostek, przy której każdy posiada i znosi na rynek swój własny produkt. Sposób produkcji podporządkowany został tej formie zawłaszczania, choć znosi on jej przesłankę. W tej sprzeczności, która nadaje nowemu sposobowi produkcji jego kapitalistyczny charakter, *tkwi już w zalążku cała kolizja obecnych czasów*. Im pełniejsze panowanie osiągał nowy sposób produkowania [...] *tym jaskrawiej też musiała się ujawniać niemożność pogodzenia społecznej produkcji z kapitalistycznym zawłaszczaniem*”²⁰⁴.

Zgodnie z powyższym, sprzeczność między społeczną produkcją a niespołeczną własnością (odpowiadającą – w ujęciu Engelsa – nieistniejącej już produkcji prywatnej) pojawia się w momencie narodzin formacji fabrycznej, a rozwiązać ją może jedynie komunizm:

„Rozwiązanie to – pisze Engels – może polegać tylko na faktycznym uznaniu społecznej natury nowoczesnych sił wytwórczych, czyli na uzgodnieniu sposobu produkcji,

²⁰² MED, t. 20, s. 727

²⁰³ MED, t. 20, s. 300

²⁰⁴ MED, t. 20, s. 301-302

zawłaszczania i wymiany ze społecznym charakterem środków produkcji. A to się może dokonać tylko wtedy, gdy społeczeństwo jawnie i bez żadnych pośredników ujmie w swoje ręce siły wytwórcze, które przerosły wszelki inny prócz społecznego sposób kierowania nimi”²⁰⁵.

Stosunek między kapitalizmem i komunizmem przedstawia się więc następująco:

- komunizm stanowi negację kapitalizmu (rozwiązuje bowiem sprzeczność, którą kapitalizm rozwija);
- komunizm stanowi kontynuację kapitalizmu; po pierwsze: społeczny charakter produkcji w kapitalizmie antycypuje społeczny charakter własności w komunizmie (a intensyfikacja społecznego charakteru produkcji – w miarę rozwoju kapitalistycznych sił wytwórczych – „przygotowuje” siły wytwórcze do ich uspołecznienia na poziomie stosunków własności), po drugie: ten sam (czyli komunistyczny) kierunek rozwiązania kwestii własnościowej zapowiada również ewolucja kapitalistycznych stosunków własności, wytwarzająca (marne, co prawda) substytuty przyszłych instytucji komunistycznych. Sam kapitalizm stopniowo „uznaje” (częściowo) „społeczny charakter sił wytwórczych”, „wskazując drogę dokonania tego przewrotu”:

„D. Częściowe uznanie społecznego charakteru sił wytwórczych narzucone samym kapitalistom. Zawłaszczanie wielkich organizmów produkcji i wymiany najpierw przez *spółki akcyjne*, potem przez *trusty*, wreszcie przez *państwo*. Burżuazja okazuje się klasą zbędną; wszystkie jej funkcje społeczne wykonują teraz płatni funkcjonariusze”²⁰⁶.

„Pracę coraz bardziej do przekształcenia wielkich, uspołecznionych środków produkcji we własność państwową, kapitalistyczny sposób produkcji sam wskazuję drogę dokonania tego przewrotu”²⁰⁷.

O tyle też, historyczny rozwój kapitalizmu (postępujące uspołecznienie produkcji + „częściowe” uznawanie „społecznego charakteru sił wytwórczych” w sferze stosunków

²⁰⁵ MED, t. 20, s. 311

²⁰⁶ MED, t. 19, s. 247

²⁰⁷ MED, t. 20, s. 312

własności) i proces przejścia od kapitalizmu do komunizmu (proces uspołecznienia własności), stanowią dwie fazy jednego diachronicznego kontinuum.

Ta sama sprzeczność, która łączy kapitalizm z komunizmem, łączy – od drugiej strony – kapitalizm z monogamicznym sposobem produkcji, z którego wywodzi się prywatna forma zawłaszczania – zachowywana przez kapitalizm (jako jedna ze stron sprzeczności), a znoszona przez komunizm.

- kapitalizm stanowi negację monogamicznego sposobu produkcji (produkcji indywidualnej przeciwstawia bowiem produkcję społeczną);
- kapitalizm stanowi kontynuację monogamicznego sposobu produkcji (zachowuje prywatną/towarową formę zawłaszczania).

Zastosowana tu terminologia jest jednak do pewnego stopnia fałszywa.

Zgodnie z Marksowską koncepcją dwóch negacji (której zarzuciliśmy wcześniej fetyszyczą własnościowego punktu widzenia) kapitalizm neguje monogamiczny sposób produkcji na dwóch (nie wyodrębnionych jednakże u Marksa *pojęciowo*) poziomach. Poziom pierwszy, to „przemiana indywidualnych i rozproszonych środków produkcji w społecznie skoncentrowane”²⁰⁸, poziom drugi – „przemiana karłowatej własności wielu w masową własność niewielu, czyli wywłaszczenie szerokich mas ludowych z ziemi, ze środków utrzymania i z narzędzi pracy”²⁰⁹.

Z naszego punktu widzenia, *istotne* (formacyjne) znaczenie ma poziom pierwszy, ujęty u Marksa przez pryzmat opozycji: kapitalistyczna kooperacja – proces produkcji „niezależnych robotników”. Marks rozpatruje kooperację jako wyróżniającą cechę kapitalistycznego sposobu produkcji, „swoistą formę kapitalistycznego procesu produkcji w przeciwieństwie do procesu produkcji poszczególnych niezależnych robotników albo też drobnych majstrów” – rozwijającą się historycznie „jako przeciwieństwo gospodarki chłopskiej i niezależnego rzemiosła”. Właśnie kooperacja (czyli fabryka – jeśli pominąć przejściową formę w postaci manufaktury) stanowi o „przekształceniu procesu pracy w proces społeczny”²¹⁰. Tymczasem sposób produkcji określany przez Marksa jako „drobne

²⁰⁸ MED, t. 23, s. 903-904

²⁰⁹ MED, t. 23, s. 904

²¹⁰ „...kapitalistyczna forma kooperacji [...] historycznie rozwija się ona jako przeciwieństwo gospodarki chłopskiej i niezależnego rzemiosła, bez względu na to, czy posiada ono formę cechową, czy nie. Wobec nich kooperacja kapitalistyczna nie występuje jako szczególna historyczna forma kooperacji, lecz sama kooperacja występuje jako forma historyczna, która właściwa jest kapitalistycznemu procesowi produkcji i stanowi jego cechę wyróżniającą. // [...] kooperacja występuje jako swoista forma kapitalistycznego procesu produkcji w

gospodarstwo”, mający za przesłankę „rozdrobnienie ziemi i pozostałych środków produkcji”, wyłącza „zarówno koncentrację środków produkcji, jak i kooperację, podział pracy w obrębie tych samych procesów produkcji, społeczne opanowanie i regulowanie przyrody oraz swobodny rozwój społecznych sił wytwórczych. Daje się pogodzić tylko z ciasnymi naturalnymi granicami produkcji i społeczeństwa”²¹¹.

Marks eksponuje jednakże przede wszystkim stronę „własnościową”:

„Własność prywatna zdobyta własną pracą, oparta na zrośnięciu, rzecz można, poszczególnego, niezależnego pracownika z jego warunkami pracy, wyparta zostaje przez kapitalistyczną własność prywatną, polegającą na wyzysku cudzej, lecz formalnie wolnej pracy”²¹².

„Wynikający z kapitalistycznego sposobu produkcji kapitalistyczny sposób zawłaszczania, a więc kapitalistyczna własność prywatna, jest pierwszą negacją indywidualnej własności prywatnej, opartej na własnej pracy”²¹³.

Właśnie tę „własnościową” stronę negacji pierwszej zestawia Marks z negacją drugą:

„Ale produkcja kapitalistyczna nieuchronnie jak proces przyrody wytwarza swą własną negację. Jest to negacja negacji. Przywraca ona nie prywatną własność, lecz własność indywidualną opartą na zdobyczach ery kapitalistycznej: na współdziałaniu i na wspólnym władaniu ziemią oraz środkami produkcji.

Przemiana rozdrobnionej własności prywatnej, opartej na własnej pracy jednostek, we własność kapitalistyczną jest oczywiście procesem o wiele dłuższym i trudniejszym niż przemiana własności kapitalistycznej, opartej na produkcji już faktycznie uspołecznionej, we własność społeczną. Tam szło o wywłaszczenie mas ludowych przez niewielu uzurpatorów, tu idzie o wywłaszczenie niewielu uzurpatorów przez masy ludowe”²¹⁴.

przeciwieństwie do procesu produkcji poszczególnych niezależnych robotników albo te drobnych majstrów. Jest to pierwsza zmiana, której ulega rzeczywisty proces pracy wskutek podporządkowania go kapitałowi. [...] kapitalistyczny sposób produkcji stanowi historycznie niezbędny warunek przekształcenia procesu pracy w proces społeczny...”. [MED, t. 23, s. 394-395]

²¹¹ MED, t. 23, s. 903

²¹² MED, t. 23, s. 904

²¹³ MED, t. 23, s. 905

²¹⁴ MED, t. 23, s. 905-906

W proponowanym przez nas ujęciu, negacja pierwsza nie dotyczy – *istotowo* – problemu własności (nie jest negacją określonej formy własności przez pewną inną formę własności), ale zmiany podstawowej jednostki produkcyjnej (charakteru więzi produkcyjnej). Oczywiście, pojęcie określonej formy własności musi obejmować pojęcie odpowiedniego stosunku formacyjnego (tzn. pojęcie jednostki dokonującej pierwotnego zawłaszczenia produktu). O tyle też, zmiana formacji wiąże się nieuchronnie ze zmianą formy własności. Rzecz jednak w tym, iż – niezależnie od tożsamości ostatniej formy własności formacji starej i pierwszej formy własności formacji nowej – negacja o którą tu chodzi ma swój wymiar ściśle formacyjny, zasługujący na odrębną analizę.

W przeciwieństwie do Marksa, podkreślającego zanegowanie przez kapitalizm drobnej własności prywatnej (jako *istotny* moment negacji pierwszej), Engels podkreśla – w odniesieniu do płaszczyzny własnościowej – moment „zachowania” (przez kapitalizm) zastanej formy zawłaszczania (odpowiadającej produkcji drobnej), pomimo zniesienia jej przesłanki.

„Na zakończenie streścimy pokrótce tok naszych wywodów:

I. *Spółeczeństwo średniowieczne*: Drobna produkcja indywidualna. Środki produkcji przykrojone na użytek indywidualny, a więc prymitywnie niezdarne, nikłe, znikomo efektywne. Produkcja dla bezpośredniego spożycia, czy to samego wytwórcy, czy to jego pana feudalnego. [...]

II. *Rewolucja kapitalistyczna*: Przekształcenie przemysłu, najpierw przez wprowadzenie prostej kooperacji i manufaktury. Koncentracja rozproszonych dotąd środków produkcji w wielkich warsztatach, a tym samym ich przemiana z indywidualnych środków produkcji w społeczne, przemiana, która nie narusza na ogół formy wymiany. Dawne formy zawłaszczania pozostają w mocy. Zjawia się *kapitalista*: jako właściciel środków produkcji zawłaszcza również produkty i czyni je towarami. Produkcja staje się aktem społecznym; wymiana, a wraz z nią i zawłaszczanie pozostają aktami indywidualnymi, aktami jednostek; *produkt społeczny zawłaszcza pojedynczy kapitalista*²¹⁵.

²¹⁵ MED, t. 20, s. 727. Podkreślenie – FN

Engels rozróżnia formę zawłaszczania i charakter zawłaszczania. Przejście do kapitalizmu pociąga za sobą zmianę *charakteru* zawłaszczania; *forma* zawłaszczania zostaje natomiast zachowana.

„...choć *forma* zawłaszczania pozostaje ta sama, *charakter* zawłaszczania zostaje przez opisany wyżej proces zrewolucjonizowany w stopniu nie mniejszym niż produkcja. Zawłaszczanie własnego produktu i zawłaszczanie produktu cudzego to oczywiście dwa bardzo różne rodzaje zawłaszczania”²¹⁶.

Wypada podkreślić, iż jedno i drugie – forma i charakter zawłaszczania – należą do płaszczyzny relacji własnościowej (a nie do płaszczyzny zawłaszczania przyrody). Engelsowski „charakter zawłaszczania” odpowiada – proponowanemu w niniejszej pracy – pojęciu *formy własności*, a to dlatego, iż:

- obejmuje pojęciowo (ewentualny) *stosunek wyzysku* (od czego abstrahuje Engelsowska forma zawłaszczania),
- zakłada określoną formę zawłaszczania przyrody (tzn. określoną całość zawłaszczającą przyrodę).

Przy przejściu do kapitalizmu charakter zawłaszczania musi ulec zmianie chociażby dlatego, że zmienia się całość zawłaszczająca. Natomiast Engelsowska „forma zawłaszczania” (wspólna kapitalizmowi i poprzedzającej go „drobnej produkcji indywidualnej”) jest abstrakcyjnym momentem, wspólnym rozmaitym (niekomunistycznym) formom własności (w naszej terminologii). Abstrahuje ona nie tylko od natury całości zawłaszczających przyrodę (całości te są w naszym ujęciu warunkami możliwości określonych form własności, założonymi w ich pojęciach), ale także od ewentualnych relacji wyzysku (stanowiących o istocie poszczególnych form własności). Engels ma tu na względzie okoliczność, iż produkt, po pierwsze, należy do indywiduum, po drugie – jest *towarem* („właściwe produkcji towarowej formy przywłaszczania”).

„Obok *produkcji indywidualnej* wystąpiła *produkcja społeczna*. Produkty jednej i drugiej sprzedawano na tym samym rynku [...] Ale planowa organizacja była potężniejsza od żywiołowego podziału pracy; fabryki stosujące społeczny podział pracy produkowały taniej

²¹⁶ MED, t. 20, s. 302

niż indywidualni drobni wytwórcy. Produkcja indywidualna ponosiła klęskę w jednej dziedzinie za drugą, produkcja społeczna rewolucjonizowała cały dawny sposób produkcji. Ale ten jej rewolucyjny charakter był do tego stopnia zapoznawany, że wprowadzano ją właśnie jako środek podnoszenia i wzmagania produkcji towarowej. [...] Ponieważ sama ona występowała jako nowa forma produkcji towarowej, zachowały też przy niej całe swoje znaczenie właściwe produkcji towarowej formy przywłaszczenia”²¹⁷.

Nieścisłość ujęcia Engelsa polega na interpretowaniu:

- zawłaszczania towarowego (w gospodarce chłopskiej) jako zawłaszczania prywatnego;
- produkcji drobnej (chłopskiej, monogamicznej) jako produkcji indywidualnej;
- własności chłopskiej (monogamicznej) jako prywatnej własności chłopca (męża).

Jeżeli *charakter* zawłaszczania kapitalistycznego obejmuje/zakłada stosunek ekonomicznego wyzysku (zawłaszczanie przez kapitalistę produktu pracy cudzej) oraz (będącą jego przedmiotem) skoooperowaną pracę fabryczną (tj. fabrykę jako „całość” zawłaszczającą przyrodę), to *charakter* zawłaszczania chłopskiego – jeżeli własność chłopską interpretujemy jako prywatną własność chłopca – musi wskazywać albo na zawłaszczanie produktu pracy żony przez męża, albo na *wywłaszczenie* żony, wynikające z usunięcia jej poza obręb produkcji publicznej. („Produkcji publicznej”, w sensie, o który tu chodzi²¹⁸, nie powinniśmy oczywiście mylić z „produkcją społeczną” = produkcją skoooperowaną). Koncepcja z *Pochodzenia rodziny* sugeruje to drugie. Ponieważ żona (po obaleniu matriarchatu) nie uczestniczy w produkcji *publicznej* (a jedynie świadczy *prywatną pracę służebną*), zawłaszczany przez męża produkt produkcji publicznej jest produktem jego własnej – indywidualnej – pracy (służebna praca żony nie powiększa jego wielkości, a jedynie stanowi warunek możliwości jego uzyskania; co więcej, żona jest jak gdyby na utrzymaniu męża – jej konsumpcja jest konsumpcją produktu pracy męża, a zarazem, jak gdyby, *częścią* konsumpcji męża). W cytowanym tu *Anty-Dühringu*, Engels przychyła się – jak gdyby – do opcji pierwszej (podkreślając udział rodziny w wytwarzaniu produktów):

²¹⁷ MED, t. 20, s. 300-301

²¹⁸ „Prowadzenie gospodarstwa domowego utraciło swój charakter publiczny. Nie obchodziło ono już społeczeństwa. Stało się ono *służbą prywatną*: żona stała się pierwszą służącą, została wyparta z udziału w produkcji społecznej”. [MED, t. 21, s. 85]

„Przy takiej produkcji towarowej, jaka rozwinęła się w wiekach średnich, nie mogło być wcale kwestii, do kogo ma należeć wytwór pracy. Indywidualny producent wytwarzał go zazwyczaj z surowców własnych, często przez niego samego wytwarzanych, za pomocą własnych narzędzi i pracą rąk własnych lub rąk swej rodziny”²¹⁹.

„Rodzina chłopska wytwarzała prawie wszystko czego potrzebowała – nie tylko środki żywności, lecz także sprzęt i odzież”²²⁰.

Jeżeli producentem jest rodzina, a właścicielem jednostka – właściciel, siłą rzeczy, zawłaszcza po części produkt pracy cudzej.

Nieścisłości konstrukcji Engelsa (i Marksa) można usunąć, zastępując binarną opozycję prywatne – społeczne triadą: prywatne – monogamiczne – społeczne. Monogamiczne nie jest ani społeczne, ani prywatne. Produkcja może być albo społeczna, albo monogamiczna; prywatne/indywidualne może zaś być jedynie żerowanie na jednej bądź drugiej. Historia nie zna zatem przejścia od produkcji prywatnej do produkcji społecznej. Na poziomie produkcji, uspołecznienie oznacza zwycięską walkę przeciwko gospodarce monogamicznej, a więc takiej, której zasadnicze stosunki nie wykraczają poza horyzont prywatnego życia jednostek (stąd też, pozorne pokrewieństwo między monogamicznym i prywatnym). Horyzont ten przekracza fabryka, jako forma produkcji społecznej, ustanawiająca ścisły podział pracy między osobami *anonimowymi* – tak w obrębie jednej fabryki, jak i w skali całej gospodarki (między fabrykami). Prywatne pojawia się w formacji monogamicznej (pod postacią kapitalisty „przedpotopowego”, feudała itd.), ale nie należy do jej rzeczywistej bazy ekonomicznej. Ostatnia uwaga, jaką należy tu poczynić, odnosi się do monogamicznej rodziny kapitalisty (w ujęciu Engelsa, rodzina monogamiczna utrzymuje się – w okresie kapitalizmu – przede wszystkim wśród burżuazji). Chociaż żona kapitalisty korzysta z tego, co zawłaszczył jej mąż, zawłaszczanie kapitalistyczne jest (przynajmniej w okresie kapitalizmu fabrykanckiego) zawłaszczaniem ściśle prywatnym, zawłaszczaniem przez (i na rzecz) męża (który wedle własnego uznania dzieli się swoją prywatną zdobyczą z członkami rodziny), nie mającym nic wspólnego z zawłaszczaniem monogamicznym, przy którym mąż i żona współzawłaszczają produkt jako jego współproducenci.

²¹⁹ MED, t. 20, s. 301

²²⁰ MED, t. 20, s. 304

* * *

W świetle teoretycznych schematów Marksa i Engelsa, przejście do kapitalizmu możemy rozpatrywać albo jako przejście *od* feudalizmu, albo też – trafniej – jako przejście *od* gospodarki drobnej (indywidualnej, czyli monogamicznej). W obydwu przypadkach mamy do czynienia z założeniem pewnej *kontynuacji* na poziomie stosunków własności. Opcja pierwsza zakłada zastąpienie feudalnej formy własności prywatnej kapitalistyczną formą własności prywatnej („prostą zmianę formy” antagonistycznego stosunku klasowego, przy zachowaniu jego treści), opcja druga – zastąpienie własności prywatnej opartej na własnej pracy własnością prywatną opartą na wyzysku pracy cudzej, albo zmianę charakteru zawłaszczania przy zachowaniu prywatnej formy zawłaszczania. Obydwie opcje – „feudalna” i „drobnoprodukcyjna” – przewidują zatem zachowanie prywatnej formy własności. Opcja druga, „drobnoprodukcyjna” posiada ten walor, iż wyraźniej akcentuje zmianę, będącą – z naszego punktu widzenia – zmianą istotnego stosunku formacyjnego: przejście od produkcji drobnej do produkcji społecznej (= uspołecznienie na poziomie produkcji). Koncepcja „drobnoprodukcyjna” występuje u klasyków w dwóch wariantach terminologicznych: Marksowskim (zanegowanie własności prywatnej opartej na własnej pracy przez własność prywatną opartą na wyzysku pracy cudzej, jako negacja pierwsza – zestawiana z zanegowaniem własności kapitalistycznej przez własność komunistyczną jako negacją drugą) i Engelsowskim (zmiana charakteru zawłaszczania przy zachowaniu prywatnej formy zawłaszczania). Obydwa warianty obarczone są z naszego punktu widzenia pewnym błędem: jako istotny punkt wyjścia zakładają drobną *własność prywatną* – dopatrując się istoty transformacji w płaszczyźnie własnościowej (wariant Marksowski), albo podkreślając moment zachowania prywatnej formy zawłaszczania (wariant Engelsowski). Z naszego punktu widzenia, istotna transformacja rozgrywa się tymczasem w płaszczyźnie nie własnościowej, lecz produkcyjnej, co więcej, na poziomie własnościowym, nie mamy bynajmniej do czynienia z *zachowaniem* prywatnej formy zawłaszczania. Przyjmując, iż ogniwem wyjściowym jest wolna własność chłopska (co z naszego punktu widzenia nie jest wcale konieczne, skoro istotny proces transformacyjny sprowadza się do zniszczenia produkcji drobnej, monogamicznej – bez względu na jej otoczkę własnościową), wyjściową formę zawłaszczania stanowi zawłaszczanie monogamiczne (a nie prywatne). Zachowanym momentem dawnej relacji własnościowej może być co najwyżej towarowy charakter

produkcji (z tym zastrzeżeniem, iż w gospodarce chłopskiej jedynie część produktu przybiera formę towaru).

Oddzielając monogamiczne od prywatnego, a zatem odrzucając koncepcję „zachowania” prywatnej formy zawłaszczania, twierdzimy, iż istota sprawy polega na tym, że nowa (kapitalistyczna) forma własności nie odpowiada istocie nowej „całości” zawłaszczającej, istocie produkcji fabrycznej jako produkcji społecznej. O tyle też kapitalizm, jest tylko formą przejściową w dwuetapowym procesie transformacji monogamicznego sposobu produkcji w komunizm. Kapitalizm zastąpił starą jednostkę produkcyjną (rodzinę monogamiczną) nową jednostką (fabryką). Ale żeby transformacja mogła zostać zakończona, nowa jednostka produkcyjna musi zostać połączona ze stosunkiem własności odpowiadającym jej istocie.

Przejście od monogamicznego sposobu produkcji do komunizmu wymaga nie jednej, lecz dwóch rewolucji, które nie mogą się dokonać jednocześnie. Rozwój produkcji społecznej w jej wczesnej fazie wymaga (sprzecznych z jej istotą) metod. Pojawienie się produkcji społecznej i „uznanie” przez społeczeństwo jej społecznego charakteru, to wydarzenia – z konieczności – oddzielone w czasie. Historyczną misję kapitalizmu stanowi podniesienie produkcji społecznej do poziomu, na którym może być ona w pełni uspołeczniona. Kapitalizm czyni to rozwijając siły wytwórcze, tzn. potęgując sprzeczność między społeczną produkcją i prywatną formą własności.

Marksowską koncepcję dwóch negacji reinterpreterujemy zatem jako koncepcję dwóch etapów procesu *uspołecznienia*, obejmującego najpierw samą produkcję, a dopiero w drugim rzucie – własność jej środków i rezultatów.

3. Rozwój „komunizmu kapitalistycznego”

Zakładając zgodność perspektywy „lotu ptaka” (rozwój uspołecznienia jako formuła łącząca diachronicznie monogamiczny sposób produkcji z komunizmem) z perspektywą wewnątrz-kapitalistyczną, musimy zakładać, iż rozwój sprzeczności między społecznym charakterem produkcji a nieuspołecznioną (jeszcze) własnością określa kierunek rzeczywistej diachronii systemu kapitalistycznego. Musimy zatem założyć, iż, po pierwsze, rozwój kapitalistycznych sił wytwórczych jest – w swym historyotwórczym wymiarze – procesem intensyfikacji społecznego charakteru produkcji; po drugie, że dynamika historycznej

ewolucji kapitalistycznych stosunków produkcji wyraża dynamikę postępującego „uspołecznienia pracy”; po trzecie, że adaptacja stosunków produkcji do uspołecznionych – w coraz większym stopniu – sił wytwórczych, jakkolwiek umożliwia reprodukcję systemu, nie łagodzi interesującej nas sprzeczności: sprzeczność musi narastać.

Marks interpretuje rozwój kapitalizmu jako proces postępującego „wywłaszczenia”.

„Powodzenie i niepowodzenie prowadzą tu jednakowo do centralizacji kapitałów, a więc do wywłaszczenia w olbrzymiej skali. Wywłaszczenie ogarnia teraz już nie tylko bezpośrednich wytwórców, ale nawet drobnych i średnich kapitalistów. Wywłaszczenie to stanowi punkt wyjścia kapitalistycznego sposobu produkcji; jego realizacja jest celem kapitalistycznego sposobu produkcji, a w ostatniej instancji celem tym jest wywłaszczenie wszystkich jednostek ze środków produkcji, które wraz z rozwojem produkcji społecznej przestają być środkami prywatnej produkcji oraz wytworami prywatnej produkcji i mogą być nadal środkami produkcji jedynie w ręku zrzeszonych wytwórców, a więc mogą być jedynie ich własnością społeczną, podobnie jak są ich wytworem społecznym”²²¹.

„Warunkuje to tak samo centralizację kapitału, tzn. pochłanianie drobnych kapitalistów przez wielkich, a także dekapitalizację drobnych. Okoliczność ta oznacza znów [...] oddzielenie warunków pracy od producentów, do których można jeszcze zaliczyć tych drobnych kapitalistów, gdyż własna praca odgrywa jeszcze u nich pewną rolę; w ogóle praca kapitalisty znajduje się w odwrotnym stosunku do wielkości jego kapitału, tzn. do stopnia, w jakim jest on kapitalistą. Właśnie to oddzielenie warunków pracy od producentów stanowi o pojęciu kapitału; rozpoczyna się ten proces oddzielania wraz z akumulacją pierwotną [...], występuje później jako nieustanny proces akumulacji i koncentracji kapitału, a wreszcie wyraża się tu jako centralizacja już istniejących kapitałów w niewielkiej liczbie rąk i jako dekapitalizacja (taką formę przybiera obecnie wywłaszczenie) wielu”²²².

„Wywłaszczenie” wyraża – na poziomie stosunków produkcji – postępujące uspołecznienie sił wytwórczych, określane przez Marksa jako „uspołecznienie pracy”.

²²¹ MED, t. 25, cz. I, s. 682

²²² MED, t. 25, cz. I, s. 373

„...z chwilą gdy kapitalistyczny sposób produkcji stanął na własnych nogach – z tą chwilą dalsze uspołecznianie pracy, dalsze przekształcanie ziemi i innych środków produkcji w środki produkcji eksploatowane społecznie, czyli w środki produkcji wspólne, a przeto dalsze wywłaszczanie prywatnych właścicieli przybiera nową formę. Obecnie wywłaszczeniu podlega już nie robotnik samodzielnie gospodarujący, lecz kapitalista wyzyskujący wielu robotników.

To wywłaszczenie dokonuje się poprzez działanie praw immanentnych samej produkcji kapitalistycznej, poprzez centralizację kapitałów. Jeden kapitalista zabija wielu kapitalistów. Wraz z tą centralizacją, czyli wywłaszczeniem wielu kapitalistów przez niewielu, rozwija się zrzeszona forma procesu pracy w coraz większej skali, świadome techniczne stosowanie nauki, planowa eksploatacja ziemi, proces przekształcania środków pracy w takie środki pracy, które nadają się jedynie do zbiorowego stosowania, oszczędzanie wszystkich środków produkcji przez stosowanie ich w charakterze środków produkcji pracy kombinowanej, społecznej, proces wciągania wszystkich narodów w sieć rynku światowego, a przez to i międzynarodowy charakter systemu kapitalistycznego. W miarę ustawicznego zmniejszania się liczby magnatów kapitału, którzy przywłaszczają sobie i monopolizują wszystkie korzyści płynące z procesu tych przemian, wzrastają rozmiary nędzy, ucisku, niewoli, zwyródnienia i wyzysku, ale jednocześnie wzbiera bunt wciąż wzrastającej klasy robotniczej, szkolonej, jednoczonej i organizowanej przez sam mechanizm kapitalistycznego procesu produkcji. Monopol kapitału staje się hamulcem tego sposobu produkcji, który rozwinął się wraz z nim i dzięki niemu. Centralizacja środków produkcji i uspołecznienie pracy dochodzą do punktu, gdy już się nie mieszczą w swej kapitalistycznej skorupie. Skorupa ta zostaje rozsadzona. Wybija godzina kapitalistycznej własności prywatnej. Wywłaszczyciele zostają wywłaszczeni”²²³.

Proces „wywłaszczenia”, ujęty tu jako pożeranie mniejszych kapitalistów przez większych, możemy jednakże (odwołując się do innych wypowiedzi Marksa i Engelsa) potraktować szerzej – jako wstępne wywłaszczenie *całej* klasy kapitalistów prywatnych, w rezultacie uspołecznienia (deprywatyzacji) samego kapitału; rozwoju swoistego „komunizmu

²²³ MED, t. 23, s. 904-905. Podkreślenie – FN.

kapitalistycznego”²²⁴, modyfikującego (nie do poznania) wyjściową, prywatną formę zawłaszczania. Spróbujmy, nawiązując do rozważań Marksa i Engelsa, nakreślić poszczególne etapy tego procesu.

Etap pierwszy łączymy z przemianą zysku w zysk przeciętny, a więc z oderwaniem (wielkości) zysku osiąganego przez poszczególnego kapitalistę od (wielkości) osobiście przezeń wyciśniętej (z jego własnych proletariuszy) wartości dodatkowej. Kapitaliści tworzą jak gdyby jedną wielką spółkę, i dzielą się zyskiem (globalną wartością dodatkową) proporcjonalnie do wielkości swoich udziałów w globalnym kapitale społecznym („...przeciętny zysk kapitalisty indywidualnego albo każdego poszczególnego kapitału określa nie praca dodatkowa, bezpośrednio sobie zawłaszczana przez poszczególne kapitały, lecz ilość globalnej pracy dodatkowej, którą zawłaszcza sobie kapitał globalny i z której każdy poszczególny kapitał otrzymuje dywidendę odpowiednio do tego, jaką część kapitału globalnego sam stanowi”²²⁵).

Etapem drugim byłoby oddzielenie kapitału jako *własności* od kapitału jako *funkcji* („Kapitał przynoszący procent jest kapitałem *jako własność* w przeciwieństwie do kapitału *jako funkcji*”²²⁶), podział klasy kapitalistów na kapitalistów funkcjonujących i pieniężnych, a zatem powstanie rynku pieniężnego/kredytowego, oferującego szczególny towar w postaci kapitału. Rozwój tego rynku oznacza uspołecznienie kapitału pieniężnego (wypożyczanego kapitalistom funkcjonującym nie przez *prywatnych* kapitalistów pieniężnych, ale przez banki). System kredytowy i bankowy stawia „do dyspozycji kapitalisty przemysłowego i handlowego cały rozporządzalny kapitał społeczeństwa”²²⁷.

„...kredyt daje poszczególnemu kapitaliście lub temu, kto uchodzi za kapitalistę, w pewnych granicach absolutną możliwość dysponowania cudzym kapitałem oraz cudzą własnością, a tym samym i cudzą pracą. Dysponowanie kapitałem społecznym, nie własnym, pozwala poszczególnemu kapitaliście dysponować pracą społeczną. Sam kapitał, który ktoś rzeczywiście posiada lub posiada w mniemaniu innych, staje się jedynie podstawą

²²⁴ Por. ustęp: *W stronę 'komunizmu' kapitalistycznego – ogólna stopa zysku w aspekcie jedności procesu produkcji i cyrkulacji kapitału*, w: A. Ochocki, *Dialektyka i historia. Człowiek i praca w twórczości Karola Marksa*, Warszawa 1980, s. 372-386

²²⁵ MED, t. 25, cz. II, s. 231

²²⁶ MED, t. 25, cz. I, s. 584-585

²²⁷ MED, t. 25, cz. II, s. 231

nadbudowy kredytowej. [...] Spekulujący hurtownik ryzykuje własność społeczną, a nie *swoją własność*”²²⁸.

Kapitał pieniężny – występujący jako „skoncentrowana, zorganizowana masa” – staje się niejako kapitałem całej klasy kapitalistycznej, a granice kapitałów funkcjonujących (w produkcji i handlu) przestają pokrywać się z granicami kapitałów prywatnych.

„Ową właściwość, którą kapitał przemysłowy wykazuje jedynie w ruchu i konkurencji między różnymi sferami – właściwość polegającą na tym, że kapitał jest *sam w sobie wspólnym kapitałem całej klasy* – kapitał przejawia tu [na rynku pieniężnym – przyp. FN] rzeczywiście, w masie swej, w popycie i podaży. [...] wraz z rozwojem wielkiego przemysłu kapitał pieniężny, o ile zjawia się na rynku, jest w coraz mniejszym stopniu reprezentowany przez poszczególnego kapitalistę, [...] w coraz większym zaś stopniu występuje jako skoncentrowana, zorganizowana masa, która bardziej bezpośrednio niż rzeczywista produkcja podporządkowana jest kontroli bankierów reprezentujących kapitał społeczny. Tak więc nie tylko popyt na kapitał pożyczkowy występuje jako siła całej klasy; jego podaż również występuje jako kapitał pożyczkowy en masse”²²⁹.

Zysk przeciętny – zasada założycielska luźnej spółki z etapu pierwszego – nie występuje jako „fakt dany bezpośrednio, lecz jako końcowy wynik wyrównywania się przeciwstawnych wahań, który można ustalić dopiero w drodze badań”. W przeciwieństwie do niego, stopa procentowa (wedle której wypożycza się kapitał) ma „powszechnie obowiązującą moc, jest [...] codziennie ustalany fakt”²³⁰. Jednakowa – dla wszystkich kapitalistów – zasada, regulująca dostęp do wspólnego kapitału całej klasy, oznacza, iż kapitalistyczna spółka – choć nadal nieformalna – osiąga wyższy stopień integracji, i staje się faktem „publicznym”.

Rezultaty dwóch pierwszych etapów podsumowuje Marks w sposób następujący:

²²⁸ MED, t. 25, cz. I, s. 681-682

²²⁹ MED, t. 25, cz. I, s. 566-567

²³⁰ MED, t. 25, cz. I, s. 565

„Jeśli chodzi o formy organizacji i centralizacji systemu bankowego, to stanowi on najbardziej kunsztowny i doskonały wytwór, na jaki kapitalistyczny sposób produkcji może się w ogóle zdobyć [...] W ten sposób powstaje zapewne forma powszechnej księgowości i podziału środków produkcji w skali społecznej, ale też tylko forma. Widzieliśmy już, że przeciętny zysk kapitalisty indywidualnego albo każdego poszczególnego kapitału określa nie praca dodatkowa, bezpośrednio sobie zawłaszczana przez poszczególne kapitały, lecz ilość globalnej pracy dodatkowej, którą zawłaszcza sobie kapitał globalny i z której każdy poszczególny kapitał otrzymuje dywidendę odpowiednio do tego, jaką część kapitału globalnego sam stanowi. Ten społeczny charakter kapitału urzeczywistnia się w całej rozciągłości dopiero za pośrednictwem pełnego rozwoju systemu kredytowego i bankowego. Z drugiej strony system ten idzie jeszcze dalej. Stawia on do dyspozycji kapitalisty przemysłowego i handlowego cały rozporządzalny kapitał społeczeństwa, a nawet kapitał potencjalny, czynnie jeszcze nie zaangażowany, tak że ani osoba, która wypożycza ten kapitał, ani osoba, która go stosuje, nie jest jego właścicielem ani producentem. Tym samym system bankowy i kredytowy pozbawia kapitał prywatnego charakteru i w ten sposób zawiera w sobie, lecz tylko sam w sobie [an sich] skasowanie samego kapitału. System bankowy przejął z rąk kapitalistów prywatnych i lichwiarzy podział kapitału jako odrębne przedsiębiorstwo, jako funkcję społeczną. Dzięki temu jednak bank i kredyt stają się zarazem najpotężniejszym czynnikiem, który zmusza produkcję kapitalistyczną do przekraczania swych własnych granic, oraz jedną z najpotężniejszych dźwigni kryzysów i gorączki spekulacyjnej”²³¹.

Etap drugi nie usuwa jeszcze kapitalisty z procesu produkcji. Marks przeciwstawia kapitaliście pieniężnemu (nie wykonującemu żadnych funkcji w procesie reprodukcji kapitału) kapitalistę funkcjonującego (przemysłowego lub handlowego), przedsiębiorcę, operującego, częściowo własnym, częściowo pożyczonym kapitałem: „W porównaniu z kapitalistą pieniężnym kapitalista przemysłowy jest robotnikiem, lecz jest robotnikiem jako kapitalista, tzn. jako exploiteur [wyzyskiwacz] cudzej pracy”²³².

„Zysk przedsiębiorcy wynika z funkcji kapitału w procesie reprodukcji, a zatem powstaje wskutek operacji, czynności funkcjonującego kapitalisty, które pośredniczą w wykonywaniu

²³¹ MED, t. 25, cz. II, s. 231-232. Podkreślenie – FN.

²³² MED, t. 25, cz. I, s. 597

funkcyj kapitału przemysłowego i handlowego. Być zaś reprezentantem funkcjonującego kapitału nie jest synekurą, jak jest nią reprezentacja kapitału przynoszącego procent. W warunkach produkcji kapitalistycznej kapitalista kieruje zarówno procesem produkcji, jak i procesem cyrkulacji²³³.

Podział klasy kapitalistycznej na kapitalistów pieniężnych i funkcjonujących stwarza złudzenie, jakoby zysk przedsiębiorcy (w odróżnieniu od procentu) był jedynie wynagrodzeniem za nadzór, czymś zbliżonym do płacy roboczej²³⁴.

Wreszcie, etap trzeci. Hipotetyczna – dotychczas – spółka kapitalistów staje się faktem. Kapitałiści zakładają towarzystwo akcyjne, a tym samym: znikają z procesu produkcji; stają się zbędni. Stosunki własności odpowiadają w ten sposób na „żądanie” sił wytwórczych, których dalszy rozwój wymaga rozszerzenia skali produkcji, przekraczającego skromne możliwości kapitalistów prywatnych (nawet przy założeniu, iż korzystają oni z kredytu). (Pierwszą konsekwencją powstania towarzystw akcyjnych określa Marks w sposób następujący: „1. Ogromne rozszerzenie skali produkcji i powstanie przedsiębiorstw, którym nie mogły sprostać kapitały indywidualne. Jednocześnie takie przedsiębiorstwa, które przedtem były przedsiębiorstwami rządowymi, stają się przedsiębiorstwami

²³³ MED, t. 25, cz. I, s. 585. Podkreślenie – FN.

²³⁴ „Kapitałiście zatem wydaje się, że jego zysk przedsiębiorcy jest, w przeciwieństwie do procentu, czymś niezależnym od własności kapitałowej, że jest raczej wynikiem funkcji, które on [kapitalista] wykonuje jako niewłaściciel, jako *robotnik*. // Dlatego też w jego głowie musi zrodzić się wyobrażenie, że osiągnąć przez niego zysk przedsiębiorcy daleki jest od tego, aby stanowić jakiekolwiek przeciwieństwo wobec pracy najemnej i być nieopłaconą cudzą pracą, że jest raczej *płacą roboczą*, wynagrodzeniem za nadzór...”. [MED, t. 25, cz. I, s. 585-586] „Wobec tego, że w kapitalistycznym sposobie produkcji ustala się specyficzna społeczna forma kapitału, mianowicie własność kapitałowa posiadająca zdolność rozporządzania pracą innych, i dlatego procent występuje jako ta część wartości dodatkowej, którą wytwarza kapitał w owej formie specyficznej – przeto druga część wartości dodatkowej, zysk przedsiębiorcy, musi występować w takiej postaci, jak gdyby nie pochodziła z kapitału jako kapitału, lecz z procesu produkcji, oddzielonego od jego specyficznej społecznej formy, która otrzymała już przecież swój odrębny sposób istnienia w wyrażeniu: procent z kapitału. Jednakże oddzielony od kapitału proces produkcji jest procesem pracy w ogóle. Dlatego też kapitalista przemysłowy, jako różniący się od właściciela kapitału, występuje nie jako funkcjonujący kapitał, lecz [...] jako zwykły nosiciel procesu pracy w ogóle, jako robotnik, i to jako robotnik najemny”. [MED, t. 25, cz. I, s. 588-589] „...forma procentu nadaje drugiej części zysku jakościową formę zysku przedsiębiorcy, a w konsekwencji formę wynagrodzenia na nadzór. [...] Ponieważ charakter obcości właściwy kapitałowi, jego przeciwieństwo względem pracy, przeniesiony zostaje poza obręb rzeczywistego procesu wyzysku, mianowicie na kapitał przynoszący procent, przeto sam ten proces wyzysku występuje jako zwykły proces pracy [...] W ten sposób praca wyzyskiwania i praca wyzyskiwana są obie, jako praca, identyczne. [...] Na procent przenosi się społeczną formę kapitału, wyrażoną jednak w formie neutralnej i obojętnej; na zysk przedsiębiorcy przenosi się ekonomiczną funkcję kapitału, w oderwaniu jednak od określonego, kapitalistycznego charakteru tej funkcji”. [MED, t. 25, cz. I, s. 590-591]

społecznymi”²³⁵.) Tempo „uspołecznienia pracy” wyprzedza tu wyraźnie dynamikę akumulacji kapitałów indywidualnych.

Zarządzanie produkcją i cyrkulacją zostaje całkowicie oddzielone od własności kapitału. O ile na poprzednim etapie kapitaliści dzielili się na rentierów i utrudzonych „pracą wyzyskiwania” przedsiębiorców (a podziałowi temu odpowiadał podział zysku na procent i zysk przedsiębiorcy), o tyle obecnie zachodzi tożsamość: kapitalista (właściciel kapitału) = kapitalista pieniężny (czyli kapitalista pozostający poza sferę produkcji i cyrkulacji). Kapitalistę funkcjonującego zastępuje specjalista od zarządzania, a (nieakumulowany) zysk (który może obejmować dawny zysk przedsiębiorcy + procent) przypada – w formie dywidendy, czyli procentu – kapitalistom pieniężnym.

„Przemiana rzeczywiście funkcjonującego kapitalisty po prostu w dyrygenta, administratora cudzego kapitału, właścicieli kapitału zaś – po prostu w kapitalistów pieniężnych. Jeżeli nawet otrzymywane przez nich dywidendy obejmują procent i zysk przedsiębiorcy, tzn. łączny zysk [...], to ten łączny zysk otrzymuje się tylko w formie procentu, tzn. po prostu jako wynagrodzenie za własność kapitału, a własność ta zupełnie tak samo oddziela się teraz od funkcji w rzeczywistym procesie reprodukcji, jak owa funkcja oddziela się w osobie zarządcy od własności kapitałowej”²³⁶.

Produkcja społeczna wymaga szczególnej pracy, która „wynika z formy pracy jako pracy społecznej, z połączenia wielu osób i ich kooperacji gwoili osiągnięcia wspólnego wyniku”²³⁷; pracy „zwierzchniego nadzoru i zarządzania”, nieodzownej „wszędzie, gdzie bezpośredni proces produkcji ma postać procesu społecznie skombinowanego i nie występuje jako indywidualna praca samodzielnych producentów”²³⁸. Do tej pory, pracę tę

²³⁵ MED, t. 25, cz. I, s. 677

²³⁶ MED, t. 25, cz. I, s. 677

²³⁷ MED, t. 25, cz. I, s. 597

²³⁸ „Praca zwierzchniego nadzoru i zarządzania pojawia się nieodzownie wszędzie, gdzie bezpośredni proces produkcji ma postać procesu społecznie skombinowanego i nie występuje jako indywidualna praca samodzielnych producentów. Praca ta ma jednak dwoisty charakter. // Z jednej strony, we wszelkich pracach, w których współdziała wiele jednostek, powiązanie i jedność procesu muszą być nieodzownie reprezentowane przez jedną kierującą wolę tudzież przez funkcje, które nie dotyczą prac częściowych, lecz całokształtu działalności warsztatu, podobnie jak to widzimy u dyrygenta orkiestry. Jest to praca produkcyjna, która musi być wykonywana przy każdym skombinowanym sposobie produkcji. // Z drugiej strony [...] owa praca zwierzchniego nadzoru pojawia się nieodzownie we wszelkich sposobach produkcji, które opierają na przeciwieństwie między robotnikiem, jako bezpośrednim producentem, a właścicielem środków produkcji. Im większe jest to przeciwieństwo, tym większą rolę odgrywa praca zwierzchniego nadzoru. Dlatego też w

wykonywali kapitaliści. Kapitaliści byli zatem nie tylko wyzyskiwaczami, ale również funkcjonariuszami pracy społecznej. Postępujące uspołecznienie produkcji doprowadziło jednak do punktu, w którym owa szczególna praca nie może być już powierzana kapitalistom. Okazuje się wówczas, iż praca zarządzania (pracą społeczną) nie jest „niezbędna jako praca kapitalistyczna, jako funkcja kapitalisty”, może być zatem oderwana od „antagonistycznego, kapitalistycznego charakteru”, co dokona się wówczas, gdy sama praca społeczna „rozsadzi swą kapitalistyczną powłokę”:

„O ile praca kapitalisty nie wynika wyłącznie z kapitalistycznego procesu produkcji, a więc jeśli nie przestaje istnieć wraz z kapitałem; o ile nie ogranicza się do funkcji wyzyskiwania cudzej pracy; o ile zatem wynika z formy pracy jako pracy społecznej, z połączenia wielu osób i ich kooperacji gwoili osiągnięcia wspólnego wyniku – praca ta jest tak samo zupełnie niezależna od kapitału jak i sama ta forma [staje się niezależna od kapitału] z chwilą, gdy rozsadzi swą kapitalistyczną powłokę. Twierdzenie, że praca ta jest niezbędna jako praca kapitalistyczna, jako funkcja kapitalisty, oznacza tylko tyle, że vulgus [ekonomista wulgarny] nie może wyobrazić sobie form, które rozwinęły się w łonie kapitalistycznego sposobu produkcji, jako form oderwanych i uwolnionych od ich antagonistycznego, kapitalistycznego charakteru”²³⁹.

Oczywiście, w pewnym sensie, już na etapie drugim kierownictwo procesu produkcji i cyrkulacji znajduje się w rękach „administratorów cudzego kapitału” – skoro kapitaliści funkcjonujący korzystają powszechnie z kredytu. Dodajmy, tytułem uściślenia, iż sama *możliwość* powierzania własnego kapitału „administratorom” występuje w kapitalizmie od początku (aczkolwiek dopiero na określonym etapie staje się ona *koniecznością*). Aby rozgraniczyć wyraźnie etapy drugi i trzeci, możemy przyjąć, iż kapitał prywatny kapitalisty funkcjonującego stanowi (wówczas) jeszcze bazę, do której dołącza się kapitał pożyczony (i która określa możliwe rozmiary kredytu). A jeżeli przedsiębiorca operuje wyłącznie kapitałem pożyczonym, pozostaje on jednakże kapitalistą (a nie zarządcą), jako dzierżawca kapitału,

systemie niewolnictwa osiąga ona swoje maksimum. Ale również w kapitalistycznym sposobie produkcji praca ta jest niezbędna...”. [MED, t. 25, cz. I, s. 591-592] „Praca zwierzchniego nadzoru i zarządzania, o ile wynika z antagonistycznego charakteru, z panowania kapitału nad pracą, [...] łączy się także w systemie kapitalistycznym bezpośrednio i nierozzerwalnie z funkcjami produkcyjnymi, którymi wszelka skombinowana społeczna praca obarcza jako szczególnym zadaniem poszczególne jednostki”. [MED, t. 25, cz. I, s. 596]

²³⁹ MED, t. 25, cz. I, s. 597

pobierający zysk przedsiębiorcy (a nie wynagrodzenie za zarządzanie). Różnica polega więc na tym, iż wraz z przejściem do etapu trzeciego, „administrator cudzego kapitału” nie jest już kapitalistą, lecz płatnym specjalistą do zarządzania. W tym sensie, „kapitalista, jako osoba zbędna, znika z procesu produkcji”. Niemniej jednak, „zanikanie” kapitalisty zaczyna się już na etapie drugim, wraz z podziałem klasy kapitalistycznej na kapitalistów funkcjonujących i pieniężnych: kapitalista pieniężny sytuuje się bowiem z definicji poza sferą produkcji i cyrkulacji; co więcej, konsekwencją owego podziału jest uspołecznienie kapitału pieniężnego (skoncentrowanego w bankach). Jeżeli na etapie trzecim towarzystwa akcyjne wypierają kapitalistów funkcjonujących ze sfery produkcji i cyrkulacji (zastępując ich specami od zarządzania), to na etapie drugim, banki analogicznie wypierają kapitalistów pieniężnych (którzy sami usunęli się ze sfery produkcji i cyrkulacji) – z rynku pieniężnego.

„Skoro jednak osobie, która jest tylko właścicielem kapitału, tj. kapitaliście pieniężnemu, przeciwstawia się kapitalista funkcjonujący, a sam ów kapitał pieniężny wraz z rozwojem systemu kredytowego zyskuje charakter społeczny, koncentruje się w bankach i wypożyczają go banki, nie zaś bezpośredni właściciele; skoro, z drugiej strony, osoba, która jest tylko zarządcą i nie posiada żadnego kapitału, ani otrzymanego na kredyt, ani też jakiegokolwiek innego, wykonuje wszystkie realne funkcje należące do funkcjonującego kapitalisty jako takiego – to pozostaje tylko funkcjonariusz, a kapitalista, jako zbędna osoba, znika z procesu produkcji”²⁴⁰.

System towarzystw akcyjnych „oznacza zniesienie kapitalistycznego przemysłu prywatnego na gruncie samego systemu kapitalistycznego”²⁴¹; „zniesienie kapitalistycznego sposobu produkcji w obrębie samego kapitalistycznego sposobu produkcji”²⁴²; „zniesienie kapitału jako własności prywatnej w obrębie granic samego kapitalistycznego sposobu produkcji”. Kapitał „osiąga tu bezpośrednio formę kapitału społecznego” (w przeciwieństwie do kapitału prywatnego):

²⁴⁰ MED, t. 25, cz. I, s. 599

²⁴¹ MED, t. 25, cz. I, s. 681

²⁴² MED, t. 25, cz. I, s. 680

„Kapitał, który sam przez się opiera się na społecznym sposobie produkcji i zakłada, że istnieje społeczna koncentracja środków produkcji i sił roboczych, osiąga tu bezpośrednio formę kapitału społecznego (kapitału bezpośrednio zrzeszonych jednostek) w przeciwieństwie do kapitału prywatnego, a przedsiębiorstwa należące do tego kapitału występują jako przedsiębiorstwa społeczne w przeciwieństwie do przedsiębiorstw prywatnych. Oznacza to zniesienie kapitału jako własności prywatnej w obrębie granic samego kapitalistycznego sposobu produkcji”²⁴³.

Mamy więc do czynienia z sytuacją wybitnie przejściową: system kapitalistyczny dotarł już do swojej historycznej granicy.

„Ten rezultat najwyższego rozwoju produkcji kapitalistycznej stanowi niezbędną przejściową fazę na drodze do powrotnej przemiany kapitału we własność producentów, ale już nie w formie prywatnej własności indywidualnych producentów, lecz w formie własności producentów jako producentów zrzeszonych, w formie bezpośredniej własności społecznej. Z drugiej strony, jest to przejściowa faza na drodze do przemiany wszystkich funkcji w procesie reprodukcji, które dotychczas łączyły się jeszcze z własnością kapitałową, po prostu w funkcje zrzeszonych producentów, w funkcje społeczne”²⁴⁴.

„Jest to zniesienie kapitalistycznego sposobu produkcji w obrębie samego kapitalistycznego sposobu produkcji, a zatem sprzeczność, w której zawarte już jest jej rozwiązanie i która *prima facie* reprezentuje jedynie moment przejściowy na drodze do nowej formy produkcji”²⁴⁵.

Nie oznacza to jednak bynajmniej, iż sprzeczność między „społecznym a prywatnym charakterem bogactwa” zanika, albo ulega złączeniu. Zdobywcze etapu drugiego i trzeciego – system kredytowy i akcyjna forma własności – nadają systemowi kapitalistycznemu charakter awanturniczy.

²⁴³ MED, t. 25, cz. I, s. 677

²⁴⁴ MED, t. 25, cz. I, s. 678

²⁴⁵ MED, t. 25, cz. I, s. 680

„Ale samo to wyłączenie przybiera w obrębie systemu kapitalistycznego formę antagonistyczną, formę przywłaszczenia sobie własności społecznej przez nieliczną garstkę; kredyt zaś coraz bardziej nadaje tej garstce czysto awanturniczy charakter. Ponieważ własność istnieje tu w formie akcji, przeto jej ruch i przekazywanie zależą wyłącznie od gry na giełdzie, w wyniku której małe płatki pożerane są przez rekiny, a owce przez wilki”²⁴⁶.

A zatem, system kredytowy i własność akcyjna, z jednej strony, zawierają „przeciwieństwo do starej formy”, tworzą „przejściową formę nowego sposobu produkcji”, z drugiej zaś – rozwijają „w nowej postaci” „przeciwieństwo między społecznym a prywatnym charakterem bogactwa”, zamieniając system kapitalistyczny w „system nieokiełznanego hazardu i szachrajstwa najczystszej wody”, a zarazem zmniejszając „garstkę, która wyzyskuje bogactwo społeczne”.

„W systemie towarzystw akcyjnych tkwi już przeciwieństwo do starej formy, w której społeczne środki produkcji występują jako własność indywidualna; ale sama przemiana w formę akcji odbywa się wciąż jeszcze w granicach kapitalistycznych; toteż zamiast usuwać przeciwieństwo między społecznym a prywatnym charakterem bogactwa, forma akcji rozwija je tylko w nowej postaci”²⁴⁷.

„Właściwy systemowi kredytowemu dwoisty charakter polega z jednej strony na rozwijaniu napędowej siły produkcji kapitalistycznej – bogacenia się przez wycisk cudzej pracy – w system nieokiełznanego hazardu i szachrajstwa najczystszej wody oraz na ustawicznym zmniejszaniu tej garstki, która wyzyskuje bogactwo społeczne; z drugiej zaś strony – na tym, że ów system tworzy przejściową formę nowego sposobu produkcji”²⁴⁸.

Awanturnicze oblicze późnego kapitalizmu wynika z oderwania „produkcji prywatnej” od „kontroli własności prywatnej”:

„Jako podobna sprzeczność występuje ona następnie także w swoich objawach. W niektórych sferach produkcji przyczynia się do powstania monopolu i wywołuje dlatego

²⁴⁶ MED, t. 25, cz. I, s. 682-683

²⁴⁷ MED, t. 25, cz. I, s. 683

²⁴⁸ MED, t. 25, cz. I, s. 685

konieczność interwencji państwowej. Reprodukuję nową arystokrację pieniężną, nowy rodzaj pasożytów w postaci projekciarzy, grynderów i nominalnych jedynie dyrektorów; powstaje cały system szachrajstw i oszustw w zakresie grynderstwa, emisji akcji i handlu akcjami. Mamy tu produkcję prywatną bez kontroli własności prywatnej”²⁴⁹.

Niewłaściciele, korzystający z dobrodziejstw systemu kredytowego, zabierają się do rzeczy inaczej niż bojaźliwi właściciele, a przeto dodatkowo pogłębiają wspomnianą wcześniej sprzeczność między „warunkami bezpośredniego wyzysku” a warunkami jego realizacji – ograniczonymi „proporcjami między różnymi gałęziami produkcji oraz konsumpcyjną siłą społeczeństwa”.

„Jeżeli system kredytowy występuje jako główna dźwignia nadprodukcji i nadmiernej spekulacji w handlu, to jedynie z tego powodu, że proces reprodukcji, który z natury swej jest elastyczny, rozszerza się tu do ostateczności; a rozszerza się tak dlatego, że znaczną część kapitału społecznego stosują nie jego właściciele; ci ‘niewłaściciele’ biorą się do rzeczy zupełnie inaczej, niżby to zrobił właściciel, który gdy sam funkcjonuje, bojaźliwie rozważa, czy aby nie przekracza granic stawianych mu przez jego prywatny kapitał. Uwydatnia to jedynie, że pomnażanie wartości kapitału oparte na pełnej sprzeczności produkcji kapitalistycznej do pewnych tylko granic umożliwi rzeczywisty, swobodny rozwój produkcji, w istocie zaś stwarza jej immanentne więzy i bariery, które system kredytowy nieustannie zrywa i łamie. Toteż system kredytowy przyspiesza materialny rozwój sił wytwórczych i powstawanie rynku światowego, a właśnie dźwignięcie na odpowiedni poziom tych materialnych podstaw nowej formy produkcji jest dziejowym zadaniem kapitalistycznego sposobu produkcji. Równocześnie kredyt przyspiesza gwałtowne wybuchy tej sprzeczności, czyli kryzysy, i tym samym wzmagą elementy rozkładu starego sposobu produkcji”²⁵⁰.

W tym punkcie spotykają się niejako dwie Marksowskie koncepcje podstawowej sprzeczności (= przyczyny upadku) kapitalizmu: z jednej strony, materialistyczno-historyczna teoria rozwoju sprzeczności między społeczną produkcją a kapitalistyczną formą zawłaszczania, z drugiej zaś – „Kapitałowa” koncepcja rozwoju sprzeczności między

²⁴⁹ MED, t. 25, cz. I, s. 680

²⁵⁰ MED, t. 25, cz. I, s. 684-685

tendencją absolutnego rozwoju sił wytwórczych, a ograniczonym celem kapitalizmu (pomnażaniem wartości), czyli ograniczoną podstawą konsumpcyjną, ukształtowaną na gruncie antagonistycznych stosunków podziału. Zasadniczym wyrazem tej ostatniej sprzeczności są w ujęciu Marksa kryzysy:

„Ogromna w porównaniu z ludnością siła produkcyjna, rozwijająca się w obrębie kapitalistycznego sposobu produkcji, oraz wzrost, jeżeli nawet nie w tym samym stosunku, wartości kapitałowych (nie tylko ich substratu materialnego), które wzrastają o wiele szybciej niż ludność, znajdują się w sprzeczności ze zwężającą się coraz bardziej – w porównaniu z rosnącym bogactwem – podstawą, dla której działa ta ogromna siła produkcyjna, oraz w sprzeczności ze stosunkami pomnażania wartości tego narastającego kapitału. Stąd też biorą się kryzysy”²⁵¹.

Kryzysy są momentami eksplozji – ale zarazem rozładowania – owej sprzeczności. A zatem, mówiąc językiem Balibara, nie prowadzą do „zakwestionowania granic”. Sama sprzeczność – wyjaśniająca cykliczne perturbacje produkcji kapitalistycznej – nie posiada więc wymiaru diachronicznego. Ale stanowisko Marksa nie jest bynajmniej jednoznaczne. Dysproporcja między ogromną siłą produkcyjną a „zwężającą się coraz bardziej” „podstawą” musi bowiem – niezależnie od cyklicznych eksplozji – narastać wraz z rozwojem kapitalistycznych sił wytwórczych. Cytowana wypowiedź Marksa, dotycząca systemu kredytowego, rozszerzającego „do ostateczności” proces reprodukcji, sugeruje, iż uspołecznienie kapitału (powierzenie go awanturnicznym niewłaścicielom), stanowiące wyraz rozwoju sprzeczności pierwszej, przyspieszając rozwój sił wytwórczych, „przyspiesza gwałtowne wybuchy” sprzeczności drugiej, a „tym samym wzmaga elementy rozkładu starego sposobu produkcji”. Samo określenie kryzysów jako „elementów rozkładowych” można by potraktować jako nawiązanie do formułowanej w *Manifeście komunistycznym* tezy, iż kryzysy „ponawiając się okresowo, coraz groźniej stawiają pod znakiem zapytania istnienie całego społeczeństwa burżuazyjnego”²⁵². Zdaniem Paula M. Sweezy’ego, „przekonanie o tym, że kryzysy muszą się nadal pogłębiać, mimo że wypowiedziane mniej wyraźnie [niż w *Manifeście* – przyp. FN], wynika z rozważań w tomie III nad spadającą stopą

²⁵¹ MED, t. 25, cz. I, s. 404

²⁵² MED, t. 4, s. 520

zysku. Wszystko to są jednak wypowiedzi o charakterze bardzo ogólnym...”²⁵³. Jak pisze z kolei Aleksander Ochocki, „sprzecznościowy charakter spadkowej tendencji stopy zysku realizuje się właśnie w segmentach kryzysów; [...] Nasileniu spadku stopy zysku będzie towarzyszyć wzrastająca gwałtowność kryzysów, ale sam proces ich występowania jest jednokształtnym powtarzaniem się tego samego cyklu...”²⁵⁴.

„...choć stwierdza się [w wywodzie Marksa, poświęconym sprzeczności między warunkami bezpośredniego wytwarzania wartości dodatkowej a warunkami jej realizacji – przyp. FN] istnienie niezbywalnej, immanentnej sprzeczności w łonie organizmu kapitalistycznego, chociaż mówi się wyraźnie o jej nasilaniu się, to jednak ukoronowaniem tego wywodu nie jest przepowiednia nieuchronnej śmierci tego organizmu wskutek nabrzmienia jego podstawowej sprzeczności”²⁵⁵.

Innymi słowy, problem diachronicznego znaczenia kryzysów (i kryjącej się za nimi sprzeczności) nie jest u Marksa postawiony jasno. Nie jest też łatwe oddzielenie od siebie dwóch Marksowskich koncepcji podstawowej sprzeczności kapitalizmu. U Engelsa, eksplozje sprzeczności drugiej (kryzysy) służą jako ilustracja tezy, iż „siły wytwórcze same prą coraz potężniej [...] do *faktycznego przyznania im charakteru społecznych sił wytwórczych*”²⁵⁶, a więc tezy, iż sprzeczność pierwsza dojrzała już do komunistycznego rozwiązania (kapitalizm

²⁵³ P. M. Sweezy, *Teoria rozwoju kapitalizmu*, tłum. E. Lipiński, Warszawa 1961, s. 296

²⁵⁴ A. Ochocki, *Dialektyka i historia. Człowiek i praca w twórczości Karola Marksa*, Warszawa 1980, s. 397-398

²⁵⁵ A. Ochocki, *Dialektyka i historia. Człowiek i praca w twórczości Karola Marksa*, Warszawa 1980, s. 404

²⁵⁶ „Fakt, że społeczna organizacja produkcji w fabryce osiągnęła ten punkt rozwoju, w którym nie daje się pogodzić z istniejącą obok niej i ponad nią anarchią produkcji w społeczeństwie – ten sam fakt kapitaliści odczuwają namacalnie wskutek gwałtownej koncentracji kapitałów, która w czasie kryzysów zachodzi kosztem ruiny licznych wielkich i jeszcze większej liczby drobnych kapitalistów. Cały mechanizm kapitalistycznego sposobu produkcji załamuje się pod naciskiem zrodzonych przez siebie sił wytwórczych. Nie może już zamienić tej masy środków produkcji w kapitał; środki te zostały unieruchomione i właśnie dlatego musi być również unieruchomiona rezerwowa armia przemysłu. Środki produkcji, środki utrzymania, wolne ręce robocze, wszystkie elementy produkcji i powszechnego bogactwa istnieją w nadmiarze. Ale ‘nadmiar staje się źródłem nędzy i niedostatku’ (Fourier), gdyż on właśnie przeszkadza w przemianie środków produkcji i środków utrzymania w kapitał. W społeczeństwie kapitalistycznym bowiem środki produkcji nie mogą być uruchomione, jeżeli nie zamieniły się uprzednio w kapitał, w środek wyzysku ludzkiej siły roboczej. Jak upiór stoi między nimi a robotnikami konieczność przekształcenia się środków produkcji i środków utrzymania w kapitał. Tylko ta konieczność nie pozwala na zetknięcie się rzeczowych i osobowych dźwigni produkcji; tylko ona nie pozwala środkom produkcji funkcjonować, a robotnikom – pracować i żyć. Tak więc z jednej strony, kapitalistyczny sposób produkcji okazuje się niezdolny do dalszego zarządzania siłami wytwórczymi, a z drugiej – siły wytwórcze same prą coraz potężniej do zniesienia tej sprzeczności, do wyzwolenia się od tego, co powoduje, że muszą funkcjonować w charakterze kapitału, do *faktycznego przyznania im charakteru społecznych sił wytwórczych*”. [MED, t. 20, s. 308-309]

osiągnął swoją granicę historyczną): „kryzysy odstąpiły niezdolność burżuazji do dalszego zarządzania nowoczesnymi siłami wytwórczymi”²⁵⁷. Engels, ilustrując historyczne bankructwo burżuazji jej – powtarzającym się co dziesięć lat – bankructwem ekonomicznym, utożsamia, chcąc nie chcąc, obydwie granice kapitalistycznego sposobu produkcji: cykliczną granicę popytową i historyczną granicę, którą określa postępujący (niezależnie od cyklicznych zaburzeń) proces uspołecznienia²⁵⁸.

Szczegółowa analiza sygnalizowanego tu problemu teoretycznego przekracza ramy przedmiotowe niniejszej pracy. Powróćmy zatem do zasadniczego nurtu naszych rozważań.

Jak pamiętamy, na etapie pierwszym, kapitaliści „sprawiedliwie” dzielą się globalną wartością dodatkową (jak gdyby byli udziałowcami, pobierającymi dywidendy, proporcjonalnie do swoich udziałów w kapitale globalnym). Na etapie drugim, kapitaliści dzielą się swoimi kapitałami. W postaci systemu bankowego powstaje uspołeczniony sejf klasy kapitalistycznej. Każdy kapitalista uzyskuje dostęp do wspólnego sejfu „całej klasy”, limitowany jedynie wysokością stopy procentowej (ewentualnie: wielkością kapitału prywatnego). Na etapie trzecim, kapitaliści znikają z procesu produkcji i cyrkulacji, powierzając zarządzanie (procesem reprodukcji kapitału) fachowcom:

²⁵⁷ MED, t. 20, s. 310

²⁵⁸ „...zniesienie klas społecznych zakłada taki poziom rozwoju historycznego, przy którym nie tylko istnienie tej czy innej określonej klasy panującej, lecz także istnienie klasy panującej w ogóle, a więc samych różnic klasowych, staje się anachronizmem, zabytkiem przeszłości. Zakłada więc ono taki poziom rozwoju produkcji, przy którym zawłaszczanie środków produkcji i produktów, a co za tym idzie, i władzy politycznej, monopolu wykształcenia i kierownictwa duchowego przez jakąś jedną klasę społeczną stało się nie tylko zbyteczne, lecz również szkodliwe dla rozwoju ekonomicznego, politycznego i umysłowego. Punkt ten został obecnie osiągnięty. Polityczne i umysłowe bankructwo burżuazji nie jest już chyba tajemnicą nawet dla niej samej, a jej bankructwo ekonomiczne powtarza się regularnie co dziesięć lat. W każdym kryzysie społeczeństwo dusi się pod ciężarem swoich własnych sił wytwórczych i produktów, których nie może zużytkować, i staje bezradne wobec absurdalnej sprzeczności polegającej na tym, że producenci nie mają co konsumować, bo zabrakło konsumentów. Siła ekspansywna środków produkcji rozsądza pęta, które nałożył na nią kapitalistyczny sposób produkcji. Wyzwolenie jej z tych pęt jest jedynym warunkiem wstępnym nieprzerwanego, coraz szybszego rozwoju sił wytwórczych, a tym samym nieograniczonego praktycznie rozszerzania samej produkcji. Co więcej. Przejęcie środków produkcji na własność społeczną usuwa nie tylko obecnie zachodzące sztuczne hamowanie produkcji, lecz również aktywne trwonienie i niszczenie sił wytwórczych i produktów, które dziś nieuchronnie towarzyszy produkcji i osiąga swój punkt szczytowy w kryzysach. Uspołecznienie daje poza tym ogółowi mnóstwo środków produkcji i produktów dzięki temu, że kładzie kres bezmyślnemu ich trwonieniu na przedmioty zbytku przez panujące obecnie klasy i ich politycznych przedstawicieli. Możliwość zapewnienia przez produkcję społeczną wszystkim członkom społeczeństwa egzystencji nie tylko materialnie całkowicie wystarczającej i z każdym dniem dostatniejszej, ale również gwarantującej im pełnię swobodnego rozwoju i zastosowania ich zdolności fizycznych i duchowych – możliwość taka istnieje teraz po raz pierwszy, ale *naprawdę istnieje*”. [MED, t. 20, s. 314-315]

„Sama produkcja kapitalistyczna doprowadziła do tego, że praca zwierzchniego kierownictwa, zupełnie oderwana od własności kapitałowej, poniewiera się wprost na ulicy. Nie ma już więc potrzeby, aby tę pracę zwierzchniego kierownictwa wykonywali kapitaliści. Kapelmistrz wcale nie musi być właścicielem instrumentów, na których gra orkiestra, ani też do jego funkcji dyrygenta bynajmniej nie należy troska o ‘płacę’ pozostałych muzykantów”²⁵⁹.

Spółka akcyjna znosi „kapitał jako własność prywatną w obrębie granic samego kapitalistycznego sposobu produkcji”. Kapitał osiąga „bezpośrednio formę kapitału społecznego”. Spółka akcyjna jest przedsiębiorstwem „społecznym”. Analogiczne (równoznaczne stadialnie) zjawisko przedstawia w ujęciu Marksa spółdzielnia robotnicza: „Kapitalistyczne przedsiębiorstwa akcyjne, podobnie jak i fabryki spółdzielcze, należy uważać za przejściowe formy od kapitalistycznego sposobu produkcji do systemu produkcji zrzeszonej, z tą wszakże różnicą, że w pierwszym wypadku antagonizm został zniesiony w sposób negatywny, w drugim zaś – w sposób pozytywny”²⁶⁰. Obydwie formy wywodzą się z jednego źródła (kapitalistycznego systemu kredytowego)²⁶¹, i w równym stopniu oddzielają funkcję zarządzania od własności:

„Wynagrodzenie za zarządzanie [...] oddzielone jest zupełnie od zysku przedsiębiorcy zarówno w spółdzielczych fabrykach robotników, jak i w kapitalistycznych przedsiębiorcach akcyjnych. Oddzielenie wynagrodzenia za zarządzanie od zysku przedsiębiorcy jest tu zjawiskiem stałym, gdy tymczasem gdzie indziej występuje tylko sporadycznie. W fabryce spółdzielczej praca zarządzania traci charakter antagonistyczny, gdyż zarządca opłacany jest przez robotników i nie występuje już wobec nich jako reprezentant kapitału. Przedsiębiorstwa akcyjne [...] mają w ogóle tendencję oddzielania w coraz większym stopniu

²⁵⁹ MED, t. 25, cz. I, s. 597

²⁶⁰ MED, t. 25, cz. I, s. 683

²⁶¹ „Bez systemu fabrycznego, który powstał na gruncie kapitalistycznego sposobu produkcji, fabryka spółdzielcza nie mogłaby się rozwinąć, tak samo jak nie mogłaby się rozwinąć bez systemu kredytowego, który także zrodził się na gruncie kapitalistycznego sposobu produkcji. System kredytowy, stanowiąc główną podstawę stopniowej przemiany prywatnych przedsiębiorstw kapitalistycznych w kapitalistyczne towarzystwa akcyjne, dostarcza także środków do stopniowego rozwoju przedsiębiorstw spółdzielczych w skali obejmującej w większym lub mniejszym stopniu cały kraj”. [MED, t. 25, cz. I, s. 683]

tej pracy zarządzania, w charakterze odrębnej funkcji, od posiadania kapitału, niezależnie od tego, czy jest to kapitał własny, czy pożyczony;²⁶².

„...wraz z rozwojem spółdzielczości wśród robotników oraz przedsiębiorstw akcyjnych wśród burżuazji odpowiada ostatni pretekst do mieszania zysku przedsiębiorcy z wynagrodzeniem za zarządzanie...”²⁶³.

Spółdzielnie – podobnie jak towarzystwa akcyjne – dowodzą zbędności kapitalisty na danym „szczeblu rozwoju materialnych sił wytwórczych”:

„Fabryki spółdzielcze służą za dowód, że kapitalista stał się jako funkcjonariusz produkcji tak samo zbędny, jak w mniemaniu kapitalisty, gdy jego funkcja osiąga szczytowy punkt rozwoju, zbędny jest obszarnik”²⁶⁴.

„Fabryki te wskazują, jak na pewnym szczeblu rozwoju materialnych sił wytwórczych i odpowiadających im społecznych form produkcji z jednego sposobu produkcji rozwija się i kształtuje w trybie naturalnym nowy sposób produkcji”²⁶⁵.

Należy jednak podkreślić, iż spółdzielnie reprezentują (a przynajmniej antycypują) wyższy etap uspołecznienia – o tyle też „stanowią w obrębie starej formy pierwszy dokonany w niej wyłom”. Dopóki mowa o towarzystwach akcyjnych, proces uspołecznienia (na poziomie stosunków własności) zachowuje charakter wewnątrz-klasowy. Kapitał zostaje uspołeczniiony, przedsiębiorstwo zyskuje charakter „społeczny” – ale „społeczeństwo”, o które tu chodzi, nie obejmuje jeszcze robotników. Bariere tę łamią dopiero spółdzielnie robotnicze:

„Fabryki spółdzielcze należące do samych robotników stanowią w obrębie starej formy pierwszy dokonany w niej wyłom, aczkolwiek wszędzie, o ile chodzi o ich rzeczywistą organizację, reprodukują oczywiście – i muszą reprodukować – wszelkie niedostatki istniejącego systemu. Jednakże antagonizm między kapitałem a pracą znika w obrębie tych fabryk, chociaż z początku dzieje się to jedynie w tej formie, że robotnicy jako zrzeszenie są

²⁶² MED, t. 25, cz. I, s. 598

²⁶³ MED, t. 25, cz. I, s. 601

²⁶⁴ MED, t. 25, cz. I, s. 597

²⁶⁵ MED, t. 25, cz. I, s. 683

swymi własnymi kapitalistami, tzn. stosują środki produkcji, aby zużytkować swą własną pracę”²⁶⁶.

W świetle naszych dotychczasowych rozważań, towarzystwa akcyjne reprezentują szczytowy punkt rozwoju komunizmu burżuazyjnego – dalszy postęp uspołecznienia może już polegać jedynie na włączeniu do „społeczeństwa” klasy robotniczej (i ten właśnie kierunek antycypują spółdzielnie). Ale komunizm burżuazyjny, w świetle rozważań Marksa, a zwłaszcza Engelsa, może rozwijać się dalej (bez jakiegokolwiek ruchu w kierunku upodmiotowienia klasy robotniczej). Jak pisze Marks:

„W każdej danej gałęzi produkcji centralizacja osiągnęłaby swój szczytowy punkt, gdyby wszystkie ulokowane w niej kapitały stopiły się w jeden oddzielny kapitał. W każdym danym społeczeństwie ten szczytowy punkt byłby osiągnięty dopiero wtedy, kiedy globalny kapitał społeczny zjednoczyłby się w rękę bądź jednego oddzielnego kapitalisty, bądź jedyne go zrzeszenia kapitalistów”. [Komentarz Engelsa: „Nowoczesne ‘trusty’ angielskie i amerykańskie dążą już do tego celu, gdyż starają się co najmniej wszystkie wielkie przedsiębiorstwa danej gałęzi produkcji połączyć w jedno towarzystwo akcyjne z faktycznym prawem monopolu”.]²⁶⁷

W ujęciu Engelsa z *Anty-Dühringa*, wyższą – niż własność akcyjna – formę uspołecznienia wewnątrz-burżuazyjnego reprezentuje własność państwowa.

„Ta niezgoda potężnie wzrastających sił wytwórczych na funkcjonowanie w charakterze kapitału, ten coraz silniejszy mus uznania ich społecznej natury coraz bardziej zniewala samą klasę kapitalistów do traktowania tych sił jako społecznych sił wytwórczych, o ile w ramach stosunków kapitalistycznych jest to w ogóle możliwe. Zarówno okres wysokiej koniunktury przemysłowej ze swoim bezgranicznie rozdętym kredytem, jak i sam krach rujnujący wielkie przedsiębiorstwa kapitalistyczne – narzuca tę formę uspołecznienia większych mas środków produkcji, którą obserwujemy w różnych rodzajach spółek akcyjnych. [...] Na pewnym szczeblu rozwoju nie wystarcza już i ta forma; oficjalny reprezentant społeczeństwa

²⁶⁶ MED, t. 25, cz. I, s. 683

²⁶⁷ MED, t. 23, s. 748-749

kapitalistycznego – państwo – musi wziąć w swoje ręce kierowanie produkcją. Ta konieczność przejmowania własności przez państwo dotyczy przede wszystkim wielkich urządzeń komunikacyjnych, takich jak poczty, telegrafy, koleje”²⁶⁸. [Przypis: „Powiadam: *musi*. Bo tylko tam gdzie środki produkcji czy wymiany rozrosły się tak, że kierowanie nimi *rzeczywiście* przekracza możliwości spółek akcyjnych, a więc wtedy, gdy upaństwowienie stało się koniecznością *ekonomiczną*, tylko w tym wypadku oznacza ono, nawet gdy przeprowadza je dzisiejsze państwo – postęp ekonomiczny, stworzenie jeszcze jednej przesłanki do objęcia w posiadanie wszystkich sił wytwórczych przez samo społeczeństwo”.] „...przekształcenie wielkich przedsiębiorstw produkcyjnych i komunikacyjnych w spółki akcyjne i we własność państwową dowodzi zbędności burżuazji w realizacji tego procesu. Wszystkie społeczne funkcje kapitalisty wykonują odtąd płatni urzędnicy. Kapitalista nie pełni już żadnej funkcji społecznej prócz zgarniania dochodów, obcinania kuponów i gry na giełdzie, gdzie rozmaici kapitaliści odbierają sobie wzajemnie swoje kapitały. Jeżeli przedtem kapitalistyczny sposób produkcji rugował robotników, to teraz ruguje kapitalistów i odsyła ich, zupełnie tak samo jak robotników, do szeregów ludzi zbędnych, choć na razie jeszcze nie do rezerwowej armii przemysłu”²⁶⁹.

Własność państwowa nie jest własnością ogólnospołeczną, ale własnością klasową, własnością „kapitalisty zbiorowego”. Dlatego nie rozwiązuje ona konfliktu, a jedynie – „kryje w sobie formalny środek, możliwość jego rozwiązania”.

„Ale przekształcenie w spółki akcyjne, tak samo jak przekształcenie we własność państwową, nie usuwa kapitalistycznego charakteru sił wytwórczych. O ile idzie o spółki akcyjne, jest to zupełnie jasne. Co się zaś tyczy nowoczesnego państwa, to jest ono tylko organizacją, którą stwarza sobie społeczeństwo burżuazyjne celem uchronienia ogólnych zewnętrznych warunków kapitalistycznego sposobu produkcji przed zamachami zarówno ze strony robotników, jak ze strony poszczególnych kapitalistów. [...] Im więcej sił wytwórczych przejmuje ono na swoją własność, w tym większym stopniu staje się rzeczywistym kapitalistą zbiorowym, [...] Stosunki kapitalistyczne nie zostają zniesione, przeciwnie, zaostrzają się do ostatecznych granic. Ale doszedłszy do tych granic, zmieniają się w swoje przeciwieństwo.

²⁶⁸ MED, t. 20, s. 309-310

²⁶⁹ MED, t. 20, s. 310

Państwowa własność sił wytwórczych nie rozwiązuje konfliktu, ale kryje w sobie formalny środek, możliwość jego rozwiązania”²⁷⁰.

Pomiędzy spółkami akcyjnymi a państwem lokalizuje Engels trusty i zjednoczenia przedsiębiorstw całej gałęzi produkcji w jednej spółce. Rozważania Marksa o konsekwencjach powstania towarzystw akcyjnych uzupełnia Engels komentarzem, w którym stwierdza, iż „od czasu, kiedy Marks napisał powyższe słowa”, rozwinęły się „nowe formy” uspołecznienia: kartele („towarzystwa akcyjne podniesione do drugiej i trzeciej potęgi”). „Ale i ta forma uspołecznienia produkcji jeszcze nie wystarczała”. Kolejny krok stanowi koncentracja produkcji całej gałęzi w „jednym wielkim towarzystwie akcyjnym, pozostającym pod jednolitym kierownictwem” – jest to, twierdzi Engels, „pomyślny wstęp do przyszłego wywłaszczenia przez całe społeczeństwo, przez naród”²⁷¹. W *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki* czytamy:

„Niektóre z tych środków produkcji i komunikacji, na przykład koleje, są z natury rzeczy tak kolosalne, że wykluczają wszelką inną [niż spółka akcyjna – przyp. FN] formę eksploatacji kapitalistycznej. Na pewnym szczeblu rozwoju nie wystarcza już i ta forma; wielcy producenci krajowi tej samej gałęzi przemysłu łączą się wtedy w ‘trust’, zjednoczenie mające na celu regulację produkcji; określają oni ogólną ilość towarów, które należy wyprodukować, dzielą ją między siebie i wymuszają w ten sposób ustaloną z góry cenę sprzedażną. Ponieważ jednak takie trusty przy pierwszym objawie zastoju interesów przeważnie się rozpadają,

²⁷⁰ MED, t. 20, s. 310

²⁷¹ „Od czasu, kiedy Marks napisał powyższe słowa, rozwinęły się, jak wiadomo, nowe formy przedsiębiorstw przemysłowych, które reprezentują towarzystwa akcyjne podniesione do drugiej i trzeciej potęgi. Rosnącej z każdym dniem szybkości, z jaką można dziś rozwijać produkcję we wszystkich gałęziach wielkiego przemysłu, przeciwstawia się coraz wolniejsze tempo rozszerzania się rynku dla tej zwiększonej ilości produktów. [...] Następnym tego jest ogólna chroniczna nadprodukcja, niżka cen, zmniejszenie się zysków, a nawet – zupełny brak zysków; słowem, wychwalana z dawien dawna wolność konkurencji jest u kresu swych możliwości i sama musi obwieścić o swym oczywistym, skandalicznym bankructwie, co wyraża się mianowicie w tym, że w każdym kraju wielcy przemysłowcy określonej gałęzi łączą się w kartel, aby regulować produkcję. Specjalna komisja ustala ilość, którą ma wyprodukować każdy zakład, i decyduje ostatecznie o podziale napływających zamówień. [...] Ale i ta forma uspołecznienia produkcji jeszcze nie wystarczała. Przeciwnie interesów poszczególnych firm nazbyt już często rozsadało kartel i wprowadzało znów konkurencję. Doszło do tego, że w poszczególnych gałęziach, tam gdzie na to pozwalał osiągnięty stopień rozwoju produkcji, zaczęto całą produkcję tej gałęzi koncentrować w jednym wielkim towarzystwie akcyjnym, pozostającym pod jednolitym kierownictwem. [...] Tak więc w tej gałęzi, która jest podstawą całego przemysłu chemicznego, monopol zastąpił w Anglii konkurencję, co stanowi pomyślny wstęp do przyszłego wywłaszczenia przez całe społeczeństwo, przez naród”. [MED, t. 25, cz. I, s. 678-680]

powodują one właśnie wskutek tego jeszcze bardziej skoncentrowane uspołecznienie: cała gałąź produkcji przekształca się wtedy w jedną wielką spółkę akcyjną [...]

W trustach wolna konkurencja przechodzi w monopol, a bezplanowa produkcja społeczeństwa kapitalistycznego kapituluje przed planową produkcją nadciągającego społeczeństwa socjalistycznego. Co prawda na razie jeszcze na korzyść i dobro kapitalistów. Ale wyzysk staje się tutaj tak namacalny, że musi runąć. Żaden naród nie będzie tolerował produkcji kierowanej przez trusty, tego tak jawnego wyzysku ogółu przez nieliczną bandę obcinaczy kuponów. Tak czy owak, z trustami czy bez trustów, oficjalny reprezentant społeczeństwa kapitalistycznego – państwo – musi w końcu wziąć w swoje ręce kierowanie produkcją²⁷².

Do czwartego etapu rozwoju komunizmu kapitalistycznego możemy zatem zaliczyć: monopole, zjednoczenia wszystkich przedsiębiorstw danej gałęzi (pod jednolitym kierownictwem) i własność państwową albo: hipotetyczny „szczytowy punkt” centralizacji (w postaci zjednoczenia wszystkich kapitalistów w jednym towarzystwie akcyjnym).

Wybiegając nieco ku terażniejszości, moglibyśmy stwierdzić, iż istotę etapu czwartego stanowi – finansowe – uniezależnienie się kapitalistycznej korporacji od kapitalistów prywatnych „dzięki tworzeniu wewnętrznych funduszy pozostających do dyspozycji kierownictwa”²⁷³, albo zbiorowa własność menadżerska „kapitału własnego” korporacji²⁷⁴. Ale już etap trzeci – moment wyrugowania kapitalistów z procesu produkcji – znamionuje ten szczebel rozwoju sprzeczności między społecznym charakterem produkcji a kapitalistyczną formą własności, po którym powinno nastąpić komunistyczne „rozwiązanie”. W liście do Engelsa z 2 IV 1858 roku, zarysującym plan *Kapitału*, Marks zapowiada, iż w

²⁷² MED, t. 19, s. 239-240

²⁷³ „Każda korporacja stara się uzyskać, i normalnie uzyskuje, niezależność finansową dzięki tworzeniu wewnętrznych funduszy pozostających do dyspozycji kierownictwa”. [P. A. Baran, P. M. Sweezy, *Kapitał monopolistyczny*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1968, s. 63]

²⁷⁴ „...rozwój korporacji pociąga za sobą powiększanie kapitału w tempie znacznie szybszym, aniżeli wymaga tego tworzenie dochodów udziałowców (dywidendy) i wynagrodzeń menadżerów. Powstają znaczne nadwyżki kapitałowe na finansowanie rozwoju. [...] // Kapitał tworzony na zasadzie samofinansowania nie jest obciążony żadnymi zobowiązaniami typu procentów czy dywidend. Tempo jego tworzenia jest uzależnione od intensywności procesu samofinansowania. Zmieniając utartą terminologię, nazwiemy kapitał tworzony z amortyzacji i nie rozdzielonych zysków kapitałem własnym korporacji. [...] // ...w teorii i praktyce zarządzania korporacją, kapitał akcyjny traktowany jest jako kapitał obcy, kapitał mobilizowany z zewnątrz. [...] W przeciwieństwie do kapitału własnego kapitał akcyjny obciąża korporację kosztami. [...] // [Menadżerowie są warstwą – przyp. FN] kolektywnych właścicieli kapitału własnego korporacji. Mamy więc do czynienia ze zbiorową własnością menadżerską”. [R. Kudliński, *O ewolucji stosunków produkcji*, w: (red.) J. Lewandowski, R. Wolniak, *Stosunki produkcji i ich ewolucja*, Warszawa 1981, s. 177-179]

księdze pierwszej, po dziale *Kredyt* („...gdzie kapitał występuje w stosunku do poszczególnych kapitałów jako element ogólny”), nastąpi dział: „d) Kapitał akcyjny, jako forma najdoskonalsza (pomost do komunizmu), wraz ze wszystkimi swoimi sprzecznościami”²⁷⁵.

Z koncepcją Marksa możemy zatem łączyć następującą intuicję teoretyczną: akcyjna forma własności wyraża ten punkt rozwoju sprzeczności między społeczną produkcją a kapitalistycznym zawłaszczaniem, w którym system kapitalistyczny osiąga swoją granicę historyczną. Jest to ten punkt, w którym kapitaliści stają się „zbędni”, a przeto szkodliwi. (Sygnalizujemy następującą trudność. Kapitaliści stali się „zbędni”, ponieważ zostali wyrugowani z procesu produkcji. Ale zniknięcie kapitalistów z procesu produkcji nie oznacza, iż z procesu produkcji znika sam kapitał. Kapitał nie zniknąłby nawet wówczas, gdyby zanikło prywatne zawłaszczanie (części) zysków w formie dywidend, np. w drodze wykupu przez korporacje ich kapitałów akcyjnych. O kapitale możemy mówić, jak sądzę, dopóty, dopóki „przedsiębiorstwa społeczne” nie są przedsiębiorstwami ogólnospołecznymi, w szczególności: nie należą do samych robotników. Wyłaniają się zatem dwa problemy teoretyczne: czy kapitał staje się szkodliwy w tym samym momencie, w którym kapitalista staje się „zbędny”? Czy to zawłaszczanie kapitalistyczne, które pozostaje w sprzeczności ze społecznym charakterem produkcji, jest zawłaszczaniem *na rzecz kapitalisty prywatnego*, czy też po prostu zawłaszczaniem *na rzecz kapitału*? Pytanie drugie prowadzi nas do kolejnego problemu: czy sprzeczność, o którą tu chodzi, nie jest faktycznie sprzecznością między społeczną naturą środków produkcji a ich funkcjonowaniem w charakterze kapitału²⁷⁶, tj. sprzecznością między społeczną produkcją a społecznym kapitałem; kapitałem, którego panowanie nie wymaga ani władzy kapitalistów nad warunkami produkcji, ani prywatnego zawłaszczania z tytułu własności kapitału? Sam Marks zdaje się zakładać, iż proces uspołecznienia kapitału nie znosi „władzy kapitalisty”, ale pogłębia sprzeczność „pomiędzy

²⁷⁵ Por.: MED, t. 29, s. 370-371

²⁷⁶ Jak pisze Engels: „siły wytwórcze same prą coraz potężniej do zniesienia tej sprzeczności, do wyzwolenia się od tego, co powoduje, że muszą funkcjonować w charakterze kapitału, do *faktycznego przyznania im charakteru społecznych sił wytwórczych*”. [MED, t. 20, s. 309] „...proletariat [...] przekształca społeczne środki produkcji, wymykające się z rąk kapitalistów, we własność publiczną. Tym aktem uwalnia on siły wytwórcze od właściwości funkcjonowania w charakterze kapitału i pozwala ujawnić się z całą swobodą ich społecznemu charakterowi”. [MED, t. 19, s. 247-248] Stroną sprzeczności jest więc *społeczny kapitał*, który sprawił, iż środki produkcji wymknęły się (do pewnego stopnia) z rąk kapitalistów (jako osób prywatnych) – w rewolucji socjalistycznej idzie zaś nie tyle o uznanie społecznego charakteru sił wytwórczych, ile o ujawnienie ich społecznego charakteru „z całą swobodą”.

ogólną siłą społeczną, w którą zamienia się kapitał, a osobistą władzą poszczególnych kapitalistów nad tymi społecznymi warunkami produkcji”²⁷⁷.)

Aby uniknąć możliwych nieporozumień, należy wyraźnie zaznaczyć, iż nie chodzi tu o moment jakiegoś *Zusammenbruchu* – „krachu kapitalizmu”, o ile ten ostatni „ma oznaczać koniec kapitalizmu; [...] punkt, poza którym kapitalizm staje się niemożliwy”²⁷⁸. Kapitalizm jest w dalszym ciągu możliwy, aczkolwiek – w coraz większym stopniu szkodliwy i niebezpieczny. W naszym ujęciu, materialistyczno-historyczna teoria rozwoju kapitalizmu nie potrzebuje teorii *Zusammenbruchu*. Potrzebuje natomiast teorii „kosztów” dalszego narastania sprzeczności między społeczną produkcją a kapitalistyczną (albo kapitałową) formą zawłaszczania – po przekroczeniu przez kapitalizm jego granicy historycznej.

²⁷⁷ „Kapitał przejawia się coraz bardziej jako siła społeczna, której funkcjonariuszem jest kapitalista, ale która nie pozostaje już w żadnym stosunku do tego, co może stworzyć praca poszczególnej jednostki – występuje ona jako obca, niezależniona siła społeczna, przeciwstawiająca się społeczeństwu i jako rzecz, i jako władza kapitalisty sprawowana za pomocą tej rzeczy. Sprzeczność pomiędzy ogólną siłą społeczną, w którą zamienia się kapitał, a osobistą władzą poszczególnych kapitalistów nad tymi społecznymi warunkami produkcji przybiera postać coraz jaskrawszą i nosi w sobie zarodki rozkładu tego stosunku, przygotowuje bowiem jednocześnie przeobrażenie warunków produkcji w powszechne, wspólne, społeczne warunki produkcji”. [MED, t. 25, cz. I, s. 400-401]

²⁷⁸ P. M. Sweezy, *Teoria rozwoju kapitalizmu*, tłum. E. Lipiński, Warszawa 1961, s. 334

Część druga. Matriarchat

Rozdział IV. Matriarchat i jego upadek według Engelsa

1. Geneza matriarchatu

Engels nie posługuje się terminem „matriarchat”. Engelsowskim odpowiednikiem „matriarchatu” jest „ród macierzysty” – jako pojęciowe określenie ustroju społecznego, obalonego w wyniku rewolucji patriarchalnej: „jednej z najdonioślejszych [rewolucji – przyp. FN], jaką przeżyli ludzie”²⁷⁹, „wszechświatowej historycznej klęski rodzaju żeńskiego”²⁸⁰. Koncepcja Engelsa z *Pochodzenia rodziny, własności prywatnej i państwa* jest, bezspornie, źródłem późniejszej „ortodoksyjnej” teorii radzieckiej (opartej jednakże na znacznie szerszym materiale źródłowym, a przeto, kwestionującej rozmaite, szczegółowe ustalenia Morgana, akceptowane przez Engelsa – szczególnie w pierwszym wydaniu *Pochodzenia rodziny...*), stawiającej – *explicite* – znak równości między ustrojem rodowo-macierzystym (*matierinsko-rodowej stroj*, albo *matierinskij rodowej stroj*) a ustrojem matriarchalnym. Pojęciowe utożsamienie (Engelsowskiej) epoki rodu macierzystego z matriarchatem należy jednakże obwarować dwoma zastrzeżeniami.

Po pierwsze, w świetle tej koncepcji, do której bezpośrednio nawiązuje Engels, matrylinearyzm (z którym łączy Engels wysoką pozycję społeczną kobiet) pojawia się wcześniej, niż instytucja rodu macierzystego. (Morgan ujmuje tę sprawę w sposób następujący: „Po ukazaniu się rodu, pokrewieństwo po przez kobiety nabrało większego znaczenia, ponieważ obecnie oznaczało *pokrewieństwo rodowe* w odróżnieniu od *nierodowego*”²⁸¹ – aczkolwiek także „Przed ustrojem rodowym pokrewieństwo przez kobiety było bezwarunkowo wyższym...”²⁸².)

Po drugie, na gruncie koncepcji Engelsa nie jest jasne, czy historycznemu rozwojowi macierzystego ustroju rodowego towarzyszy także rozwój samego matriarchatu: „tego

²⁷⁹ MED, t. 21, s. 66-67

²⁸⁰ MED, t. 21, s. 68

²⁸¹ L. H. Morgan, *Spółeczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887, s. 565

²⁸² L. H. Morgan, *Spółeczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887, s. 566

ogólnie rozpowszechnionego w czasach pierwotnych panowania kobiet”²⁸³. Ujęcie takie przypisać możemy późniejszym autorom radzieckim (rozdzielającym matriarchat wczesny i matriarchat rozwinięty), ale nie Engelsowi.

Najogólniejsza (Engelsowska) koncepcja genezy wysokiej pozycji kobiet w społeczeństwie pierwotnym sugeruje, iż apogeum matriarchatu powinno przypadać na epokę małżeństwa grupowego. Tymczasem, o ile odnajdujemy u Engelsa jakikolwiek „model” matriarchatu, odnosi się on do późniejszego okresu „społeczeństwa opartego na małżeństwie parzystym i na rodzie macierzystym”²⁸⁴, okresu „rozkwit” macierzystego ustroju rodowego („w pełni rozwiniętego ustroju rodowego”), datowanego (w kalendarzu Morgana) na niższy stopień barbarzyństwa: „Ród wyrosły na średnim stopniu dzikości, rozwijając się dalej na wyższym jej stopniu, osiąga pełnię rozwoju, o ile sądzić możemy z dostępnych nam źródeł, na niższym stopniu barbarzyństwa”²⁸⁵. Szczegół ten reprezentują – w narracji Engelsa z *Pochodzenia rodziny...* – amerykańscy Irokezi, u których instytucje rodu macierzystego i komunistycznego gospodarstwa domowego łączą się z rodziną parzystą, tj. nietrwałą rodziną indywidualną.

Engels wywodzi matriarchat bezpośrednio z filiacji matrylinearnej: „...wyłączne uznawanie rodzonej matki wobec niemożliwości pewnego stwierdzenia ojcostwa oznacza wysokie poważanie dla kobiet, tj. dla matek”²⁸⁶ („pierwotne położenie matek, jako jedynie pewnych rodziców swych dzieci, zapewniało im, a przez to kobietom w ogóle, wyższą pozycję społeczną, niż zajmowały one kiedykolwiek w czasach późniejszych”²⁸⁷) – samą zaś filiację matrylinearną wywodzi on z małżeństwa grupowego i wynikającej zeń nieznajomości ojca:

„We wszystkich formach rodziny grupowej nie wiadomo, kto jest ojcem dziecka, wiadomo natomiast, kto jest jego matką. Jakkolwiek nazywa ona *wszystkie* dzieci całej rodziny dziećmi swymi dziećmi i ma w stosunku do nich obowiązki macierzyńskie, to jednak odróżnia ona swe rodzone dzieci od innych. Jasne jest więc, że póki istnieje małżeństwo grupowe, pochodzenie może być udowodnione tylko ze strony *matki*, a więc tylko *żeńska linia* jest uznawana. Tak też jest w rzeczywistości u wszystkich ludów dzikich lub znajdujących się na

²⁸³ MED, t. 21, s. 59

²⁸⁴ „Przejście takich bogactw na własność prywatną rodzin oraz szybki wzrost tych bogactw zadały potężny cios społeczeństwu opartemu na małżeństwie parzystym i na rodzie macierzystym”. [MED, t. 21, s. 65-66]

²⁸⁵ MED, t. 21, s. 172

²⁸⁶ MED, t. 21, s. 59

²⁸⁷ MED, t. 21, s. 535. Podkreślenie – FN.

niższym szczeblu barbarzyństwa. Odkrycie tego faktu, dokonane po raz pierwszy przez Bachofena, jest jego drugą wielką zasługą. To wyłączenie uznawanie pochodzenia ze strony i wynikające stąd z czasem stosunki dziedziczenia nazywa on prawem macierzystym;”²⁸⁸.

„Historia rodziny datuje się od roku 1861, od ukazania się „Prawa macierzystego” Bachofena. Autor wysuwa tu następujące twierdzenia: 1) że na początku ludzie żyli w niczym nie ograniczonych stosunkach płciowych [...]; 2) że takie stosunki wyłączają wszelką pewność co do ojcostwa, tak że pochodzenie można było liczyć tylko w linii żeńskiej – według prawa macierzystego [...]; 3) że na skutek tego kobietom jako matkom, jedynym bezspornie znanym rodzicom młodego pokolenia, oddawano wielki szacunek i poważanie, co w pojęciu Bachofena przybrało formy zupełnego panowania kobiet (gynajkokracja);”²⁸⁹.

„[Bachofen wykazał – przyp. FN] że u Greków i Azjatów istniała w rzeczywistości przed małżeństwem pojedynczej pary taki stan, kiedy bez obrazy obyczajów nie tylko jeden mężczyzna obcował płciowo z wielu kobietami, ale także jedna kobieta z wielu mężczyznami; że obyczaj ten nie wygasł zupełnie, lecz pozostawił ślady w postaci ograniczonego oddawania się kobiet, przez co nabywały one prawo do małżeństwa pojedynczej pary; że na skutek tego pochodzenie można było ustalać pierwotnie jedynie linii żeńskiej, od matki do matki; że to wyłączenie uznawanie linii żeńskiej zachowało się jeszcze przez czas dłuższy w okresie małżeństwa pojedynczej pary, kiedy ojcostwo było pewne lub w każdym razie uznawane; że to pierwotne położenie matek, jako jedynie pewnych rodziców swych dzieci, zapewniało im, a przez to kobietom w ogóle, wyższą pozycję społeczną, niż zajmowały one kiedykolwiek w czasach późniejszych. Wprawdzie Bachofen nie wypowiedział tych twierdzeń z taką jasnością...”²⁹⁰.

Bezpośrednią przyczyną matriarchatu jest więc – zgodnie ze stanowiskiem Engelsa – matrylinearyzm, a jego przyczyną ostateczną: małżeństwo grupowe, albo też sam mechanizm doboru naturalnego, który, eliminując współzycie seksualne między kolejnymi kategoriami krewnych, może (przy właściwej przedindywidualnym formom małżeństwa nieznajomości ojca biologicznego) „definiować” owych krewnych (za pośrednictwem społecznej świadomości) jedynie w linii matrylinearnej.

²⁸⁸ MED, t. 21, s. 52

²⁸⁹ MED, t. 21, s. 533

²⁹⁰ MED, t. 21, s. 535

W świetle cytowanych wyżej wypowiedzi, matrylinearyzm niejako samoistnie winduje pozycję kobiet za pośrednictwem świadomości społecznej: filiacja matrylinearna rodzi automatycznie ideologię matriarchalną.

Z drugiej strony, „podstawę” matriarchatu stanowi komunistyczne gospodarstwo domowe: „...komunistyczne gospodarstwo domowe oznacza panowanie kobiet w domu, podobnie jak wyłączenie uznawanie rodzonej matki wobec niemożliwości pewnego stwierdzenia ojcostwa oznacza wysokie poważanie dla kobiet, tj. dla matek”²⁹¹. Engelsowski matriarchat jest bez wątpienia matriarchatem *różnicy*. Kobiety posiadają swój własny, odrębny sektor produkcji „publicznej”: „powierzone kobietom prowadzenie gospodarstwa domowego było taką samą publiczną, społecznie niezbędną produkcją jak zdobywanie środków żywności przez mężczyzn”²⁹². Dopóki prowadzenie gospodarstwa domowego należy do sfery produkcji „publicznej”, dopóty ograniczenie się kobiet do pracy domowej zapewnia im „panowanie w domu”: „Ta sama przyczyna, która dawniej zapewniała kobiecie panowanie w domu – jej ograniczenie się do pracy domowej – ta sama przyczyna obecnie zapewniała panowanie mężczyzny w domu”²⁹³.

Engels wskazuje dodatkowo na – sprzyjającą kobietom – asymetrię w strukturze komunistycznego gospodarstwa domowego; okoliczność, iż stały trzon gospodarstwa tworzą wyłącznie kobiety – członkinie jednego rodu matrylinearnego, podczas gdy małżonkowie owych kobiet pochodzą z różnych rodów:

„Komunistyczne gospodarstwo domowe, w którym kobiety należą przeważnie lub wyłącznie do jednego rodu, podczas gdy mężczyźni należą do różnych, jest realną podstawą tego ogólnie rozpowszechnionego w czasach pierwotnych panowania kobiet”²⁹⁴.

Engels ma tu względzie Irokezów, reprezentujących ten szczebel rozwoju historycznego, przy którym (zdaniem Engelsa) instytucja filiacji matrylinearnej i wysoka pozycja kobiet utrzymują się *jeszcze*, pomimo nieistnienia już przesłanki matrylinearyzmu w postaci w małżeństwa grupowego, implikującego nieznaną ojca. Irokezi – jako

²⁹¹ MED, t. 21, s. 59

²⁹² MED, t. 21, s. 85

²⁹³ MED, t. 21, s. 178

²⁹⁴ MED, t. 21, s. 59

reprezentanci niższego stopnia barbarzyństwa – posiadają już instytucję rodziny parzystej, a zatem instytucję „wiarygodnego” ojcostwa.

„Małżeństwo parzyste wniosło nowy element do rodziny. Obok rodzonej matki postawiło ono wiarygodnego ojca, który w dodatku był zapewne bardziej wiarygodny niż niejeden dzisiejszy ‘ojciec’”²⁹⁵.

Powtórzmy: matriarchat utrzymuje się na tym szczeblu *pomimo* istnienia rodziny parzystej:

„U wszystkich dzikich ludów i barbarzyńców niższego i średniego stopnia kobieta nie tylko jest wolna, lecz zajmuje bardzo poważną pozycję. Że to ma miejsce jeszcze w rodzinie parzystej, może zaświadczyć Arthur Wright, długoletni misjonarz wśród Irokezów Seneka”²⁹⁶. „[Bachofen wykazał – przyp. FN] że to wyłączone uznawanie linii żeńskiej zachowało się jeszcze przez czas dłuższy w okresie małżeństwa pojedynczej pary, kiedy ojcostwo było pewne lub w każdym razie uznawane; że to pierwotne położenie matek, jako jedynie pewnych rodziców swych dzieci, zapewniało im, a przez to kobietom w ogóle, wyższą pozycję społeczną, niż zajmowały one kiedykolwiek w czasach późniejszych”²⁹⁷.

Chociaż rodzina parzysta znosi przesłankę matrylinearyzmu (matriarchatu), tj. małżeństwo grupowe z nieznajomością ojca, skutek trwa dłużej niż przyczyna: matrylinearyzm („wyłączone uznawanie linii żeńskiej”) utrzymuje się „jeszcze przez czas dłuższy”, zapewniając matkom, „a przez to kobietom w ogóle, wyższą pozycję społeczną, niż zajmowały one kiedykolwiek w czasach późniejszych”.

W świetle Engelsowskiej koncepcji genezy matriarchatu, wysokiej pozycji kobiet u Irokezów powinien sprzyjać utrzymujący się – pomimo istniejącej już rodziny parzystej – matrylinearyzm, natomiast rodzina parzysta – jako rodzina oparta na małżeństwie indywidualnym – stanowi potencjalne zagrożenie dla matriarchatu (jest jednak „zbyt słaba i nie stała, by mogła odczuwać potrzebę lub choćby pragnienie zaprowadzenia własnego

²⁹⁵ MED, t. 21, s. 66

²⁹⁶ MED, t. 21, s. 59. Podkreślenie – FN.

²⁹⁷ MED, t. 21, s. 535. Podkreślenie – FN.

gospodarstwa domowego”²⁹⁸, a przeto „nie usuwa odziedziczonego z dawniejszych czasów gospodarstwa komunistycznego. Ale komunistyczne gospodarstwo domowe oznacza panowanie kobiet w domu...”²⁹⁹). Koncepcja Engelsa jest jednak niejednoznaczna: ilustrując, na przykładzie Irokezów, wpływ kombinacji: komunistyczne gospodarstwo domowe + ród matrylinearny na wysoką pozycję kobiet, zakłada Engels dodatkowo (*implicite*) – jako istotną zmienną, współdeterminującą niezwykle korzystny dla kobiet układ stosunków społecznych – właśnie instytucję (matrylokalnego) małżeństwa parzystego. Konkretny układ stosunków między kobietami i mężczyznami, który – za pośrednictwem misjonarza Wrighta – przypisuje Engels Irokezom, tzn. wyraźne uprzywilejowanie kobiet jako (jedynych) pełnoprawnych członkiń komunistycznych gospodarstw domowych, nie daje się – w świetle przytaczanych przez Wrighta i Engelsa danych – wywieść z samego połączenia: matrylinearyzm + komunizm. Dopiero kombinacja komunistyczne gospodarstwo domowe + ród matrylinearny + matrylokalna rodzina parzysta sprawia, iż pozycja mężczyzn (jako mężów) jest tak wybitnie upośledzona w stosunku do pozycji kobiet (jako żon), jak wynika to z (cytowanej przez Engelsa) charakterystyki Arthura Wrighta:

„Co się tyczy ich rodziny, to w czasach, gdy mieszkali oni jeszcze w starych długich domach’ (komunistyczne gospodarstwa domowe paru rodzin) ‘...panował tam zawsze jeden klan’ (ród), tak że kobiety brały sobie mężów z innych klanów’ (rodów) ‘...Zazwyczaj rządziła domem kobieca część: zapasy były wspólne, ale biada temu nieszczęsnemu mężowi lub kochankowi, który był zbyt leniwy lub niedołążny i nie wnosił swojej części do ogólnych zapasów. Niezależnie od tego, ile miałby dzieci lub własnego majątku w domu, w każdej chwili mógł się spodziewać rozkazu – spakować swe manatki i wynosić się. I niechby próbował oprzeć się temu, takie miałby piekło w domu, że nie pozostawałoby mu nic innego, jak wrócić do swego własnego klanu’ (rodu) ‘lub, co najczęściej miało miejsce, poszukać sobie nowego małżeństwa w innym klanie. Kobiety miały wielką władzę w klanach’ (rodach) ‘i w ogóle wszędzie. Potrafiły one nawet czasem wodza plemienia złożyć z urzędu i zdegradować na prostego wojownika”³⁰⁰.

²⁹⁸ MED, t. 21, s. 58-59

²⁹⁹ MED, t. 21, s. 59

³⁰⁰ MED, t. 21, s. 59. Uwagi w nawiasach, to terminologiczne uściślenia Engelsa.

Upośledzenie mężczyzn (a więc przewaga kobiet) polega tu na tym, iż przynależność mężczyzny do określonego gospodarstwa domowego jest zapośredniczona przez jego (indywidualny) związek małżeński z określoną kobietą, który może zostać jednostronnie zerwany z woli żony. Żonaty mężczyzna jest w gospodarstwie domowym „obcym”, podczas gdy kobieta – niezależnie od „stanu cywilnego” – jest zawsze „u siebie” i wśród „swoich”. Upośledzenie tego typu byłoby niemożliwe w realiach małżeństwa grupowego, zarówno w wariantcie dyslokacyjnym (mężowie nie zamieszkują wspólnie z żonami), jak i zlokalizowanym (mężowie i żony należą do jednego gospodarstwa domowego). W epoce małżeństwa parzystego, mężczyźni, należący do tego samego gospodarstwa, pochodzą z różnych rodów; jako „obcy”, nie tylko względem swych żon, ale także w stosunku do siebie nawzajem, są więc niejako samotnymi „atomami”, stojącymi naprzeciwko solidarnej – spojonej więzi pokrewieństwa rodowego – grupy „gospodyń”. Kiedy więc komunistyczne gospodarstwo domowe staje się zbiorem (matrylokalnych) rodzin parzystych, mamy do czynienia z wyraźną asymetrią: część kobieca tworzy zwarty, „siostrzany” kolektyw, część męska (mężowska) – luźną, przypadkową i tymczasową zbieraninę indywidualuów. Dlatego też, to kobiety stanowią rzeczywiste *centrum*, podczas gdy mężczyźni – rozdarci między gospodarstwami swych sióstr i matek a gospodarstwami swych aktualnych żon – żyją niejako na *peryferiach* (kobiecych światów).

Chociaż cytowana w *Pochodzeniu rodziny...* relacja misjonarza Wrighta ma – w intencji Engelsa – potwierdzać tezę, iż wysoka pozycja kobiet utrzymuje się „jeszcze w rodzinie parzystej”, relacja ta sugeruje wyraźnie, iż *dopiero* w okresie rodziny parzystej (czyli w rozwiniętym ustroju rodowym niższego stopnia barbarzyństwa), kobiety rzeczywiście osiągnęły społeczną przewagę nad mężczyznami. Z relacji Wrighta wynika bowiem, iż kobietom sprzyja instytucja *indywidualnego rozwodu* (rozwódzając się z mężczyzną, kobieta odcina go od zasobów materialnych – własnego – gospodarstwa) – która nie mogła być znana w okresie małżeństwa grupowego.

A zatem, relacja Wrighta, ukazująca asymetryczną (na korzyść kobiet) strukturę komunistycznego gospodarstwa domowego złożonego z rodzin indywidualnych, związek upośledzonej pozycji mężczyzny z instytucją indywidualnego rozwodu, sugeruje, iż wraz z przejściem do małżeństwa parzystego, pozycja kobiet powinna wzrastać. Na gruncie teorii Engelsa wniosek ten nie jest jednak bynajmniej oczywisty, jeżeli weźmiemy pod uwagę okoliczność, iż autor *Pochodzenia rodziny...* dopuszcza analogiczną asymetrię – (w obrębie

jednej wspólnoty) pomiędzy „przypadkową” grupą mężów a „siostrzaną” grupą żon – w odniesieniu do siostrzanego wariantu grupowego małżeństwa „punalua”, z którego (w świetle koncepcji formułowanej w pierwszym wydaniu *Pochodzenia rodziny...*) wywodzi się instytucja rodu macierzystego³⁰¹.

Zwróćmy ponadto uwagę na okoliczność, iż w ujęciu Engelsa, nie tylko parzyste małżeństwo Irokezów, ale także wcześniejsze, grupowe małżeństwo punalua (poprzedzające ród macierzysty, i towarzyszące mu do czasu ustanowienia rodziny parzystej) jest małżeństwem zlokalizowanym: „Jeden albo parę szeregów sióstr stanowiły rdzeń jednej wspólnoty, ich bracia rodzeni – rdzeń drugiej”³⁰². Wynika stąd, iż – w okresie rodziny punalua – kobiety należały do jednej wspólnoty ze swymi mężami (do której nie należeli ich bracia)³⁰³. Ujęcie to sugeruje niejako redukcję problemu matriarchatu (panowania kobiet) do problemu relacji między mężami i żonami (grupowymi bądź indywidualnymi), z pominięciem wewnątrz-rodowej relacji bratersko-siostrzanej. „Podział pracy w rodzinie [tzn. podział pracy między mężem i żoną – przyp. FN] regulował podział własności między mężczyzną i kobietą”³⁰⁴. Engels przyjmuje więc niejako punkt widzenia późniejszej rodziny monogamicznej, przy której jedyną istotną relację męsko-damską stanowi relacja między mężem i żoną. W społeczeństwie rodowym, mężczyzna – bez względu na „stan cywilny” – miał liczne zobowiązania ekonomiczne względem swoich krewniaczek rodowych, w szczególności sióstr. Upośledzona pozycja mężczyzny jako męża (i ojca) nie oznacza, iż mężczyzna jest równie upośledzony jako brat (i wuj). Okoliczność ta zasługuje na podkreślenie tym bardziej, że ani małżeństwo grupowe, ani małżeństwo parzyste, nie musi być bynajmniej małżeństwem zlokalizowanym. Relacje między „mężami” i „żonami” mogą mieć w ustroju rodowym

³⁰¹ Engels twierdzi, iż w siostrzanym wariantcie małżeństwa punalua, żony były między sobą siostrami rodzonymi lub dalszego stopnia, i nazywały się „siostrami”, podczas gdy ich wspólni mężowie „nie nazywali się już między sobą braćmi, bo już nie potrzebowali być nimi, lecz ‘punalua’, co znaczy bliski towarzysz, tyle co współnik”. [MED, t. 21, s. 49-50] Relacje między mężami, którzy są tylko „wspólnikami”, nie są więc analogiczne do relacji między żonami, które nazywają się „siostrami”. Określając grupę „sióstr”, czyli żon, jako „rdzeń” wspólnoty, Engels zdaje się potwierdzać asymetryczny charakter całej struktury. W wariantcie braterskim, „rdzeń” wspólnoty tworzą „bracia”. W każdym z wariantów, jedna płeć jest wyróżniona, jako należąca do „rdzenia”. „...wedle określenia Morgana, rodzina punalua przedstawia małżeństwo grupowe kilku sióstr z mężami, którzy mogą nie być ze sobą spokrewnieni, albo małżeństwo grupowe kilku braci z żonami, które nie są obowiązkowo krewnymi. Określenie to jest jawnie błędne, dlatego, że dopuszcza istnienie jakichś grup mężczyzn bądź kobiet, niespokrewnionych ze sobą”. [D. A. Olderogge, *Niekotoryje woprosy izuczenija sistem rodstwa*, CЭ 1958 nr 1, s. 8]

³⁰² MED, t. 21, s. 49

³⁰³ Engels zastrzega jednakże w tym samym fragmencie, iż wspólnoty domowe „niekoniecznie odpowiadały grupie rodzinnej”. [MED, t. 21, s. 49]

³⁰⁴ MED, t. 21, s. 178

charakter czysto seksualny, tzn. pozaekonomiczny (co odpowiadałoby zresztą – właściwej ustrojowi rodowemu – zasadzie prymatu więzi rodowej nad międzyrodową więzią małżeńską); międzypłciowy podział pracy (i własności) nie musi być zatem – w matriarchacie – podziałem pracy między mężczyznami i kobietami.

Co więcej, nie jest bynajmniej oczywiste, czy zdaniem Engelsa, w irokeskim „modelu” matriarchatu (z rodziną parzystą) kobiety rzeczywiście panują (*nad mężczyznami*), czy też jedynie panują „w domu”. Engels mówi zarówno o „rozpowszechnionym w czasach pierwotnych panowaniu kobiet”, jak i o panowaniu kobiet w domu: „komunistyczne gospodarstwo domowe oznacza panowanie kobiet w domu”³⁰⁵; „’Dziki’ wojownik i myśliwy [mężczyzna w okresie matriarchatu – przyp. FN] zadowalał się w domu drugim miejscem po kobiecie; ‘łagodniejszy’ pasterz [bohater rewolucji patriarchalnej – przyp. FN], dumny ze swego bogactwa, wyparł kobietę, zajmując pierwsze miejsce w domu”³⁰⁶. Engels stwierdza *explicite*, iż w interesującym nas okresie, każda płęć panuje w swej własnej dziedzinie (kobieta w domu, mężczyzna w lesie) i dysponuje niezbędnymi jej środkami produkcji, a gospodarka kobieca i gospodarka męska, to dwa równoległe (równorzędne?) sektory „publicznej, społecznie niezbędnej produkcji”.

„W dawnym komunistycznym gospodarstwie domowym, obejmującym wiele par małżeńskich i ich dzieci, powierzone kobietom prowadzenie gospodarstwa domowego było taką samą publiczną, społecznie niezbędną produkcją jak zdobywanie środków żywności przez mężczyzn”³⁰⁷.

„Podział pracy ma charakter czysto naturalny; istnieje tylko między płciami. Mężczyzna prowadzi wojnę, poluje i łowi ryby, dostarcza surowego pożywienia i niezbędnych narzędzi. Kobieta zajmuje się domem i przygotowaniem pożywienia i odzieży, gotuje, tka, szyje. Każde z nich jest panem w swej dziedzinie: mężczyzna w lesie, kobieta w domu. Każde jest właścicielem narzędzi przez siebie sporządzonych i używanych: mężczyzna – broni, przyrządów do polowania i rybołówstwa, kobieta – sprzętów domowych. Gospodarstwo domowe jest prowadzone na zasadach komunistycznych – przez kilka, często przez wiele rodzin. To, co bywa wspólnie wytwarzane i wspólnie używane, jest własnością wspólną:

³⁰⁵ MED, t. 21, s. 59

³⁰⁶ MED, t. 21, s. 178

³⁰⁷ MED, t. 21, s. 85

dom, ogród, długie czółno. Tutaj więc, i tylko tutaj, posiada wartość owa przypisywana przez prawników i ekonomistów społeczeństwu cywilizowanemu ‘własność zdobyta pracą własną’ – ostatni zakłamany pozór prawny, na którym opiera się jeszcze współczesna własność kapitalistyczna”³⁰⁸.

Perspektywa Engelsa zdaje się więc wykluczać uprzywilejowaną pozycję (irokeskich) kobiet w sferze stosunków własności/produkcji – co *explicite* zakładają inni autorzy, zarówno wcześniejsi, jak i późniejsi. Francuski misjonarz Joseph-François Lafitau (1670-1740), znający dobrze obyczaje Irokezów i Huronów, pisze co następuje:

„W ich [kobiet – przyp. FN] rękach leży cała istotna władza: do nich należą ziemia, pola i cały urodzaj. To one są duszą rad, decydują o kwestiach pokoju i wojny, opiekują się społecznym skarbem, władają niewolnikami, zawierają małżeństwa, do nich należą dzieci, na ich krwi opiera się porządek dziedziczenia. Mężczyźni, przeciwnie, są zupełnie izolowani i ograniczeni, ich dzieci są im obce, [...] tylko kobieta włada ogniskiem domowym [...] i chociaż w charakterze okazania czci wodzowie wybierani są spośród mężczyzn, a sprawy roztrząsane są przez radę starców, nie działają oni na własny rachunek; wedle wszelkich danych istnieją oni tylko po to, aby reprezentować kobiety i pomagać im w tych sprawach, gdzie przyzwoitość nie pozwala kobietom pojawiać się i działać”³⁰⁹.

Jeden z badaczy radzieckich, A. I. Perszic, twierdził z kolei:

„...obserwowana w rozwiniętym rodzie macierzystym dominacja społeczna kobiet, związana jest oczywiście także z macierzysto-rodową własnością podstawowych środków produkcji. Przy matrylokalizmie, rzeczywistymi kolektywnymi właścicielkami okazują się właśnie kobiety, których bracia i synowie odchodzą do osiedli swych żon”³¹⁰.

Czy w epoce „rozkwitu” macierzystego ustroju rodowego mamy do czynienia z kobiecą (kolektywną) własnością podstawowych środków produkcji? Materialne zasoby

³⁰⁸ MED, t. 21, s. 175

³⁰⁹ Cyt. za: M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 41

³¹⁰ A. I. Perszic, *Razwitiye form sobstwiennosti w pierwoybytnom obszczestwie kak osnowa periodizacii jego istorii*, w: ТИЭ, t. 54, Moskwa-Leningrad 1960, s. 163

komunistycznego gospodarstwa stanowią niewątpliwie kolektywną własność kobiet (dożywotnich członkiń gospodarstwa). Czy możemy je jednakże uznać za podstawowe środki produkcji (w opozycji do drugorzędnych środków produkcji gospodarki męskiej)? Czy komunistyczny sposób produkcji – interesującej nas epoki – jest matriarchalnym sposobem produkcji?

Koncepcja Engelsa nie zawiera ani precyzyjnej interpretacji stosunku między kobietami i mężczyznami w irokeskim „modelu” matriarchatu (z rodziną parzystą), ani także (choćby ogólnej) charakterystyki matriarchatu wcześniejszego (z małżeństwem grupowym). Narracja Engelsa nie przesądza, czy instytucja „wiarygodnego” ojcostwa – która narodziła się wraz z rodziną parzystą, jako pierwszą formą rodziny opartą na małżeństwie indywidualnym – w jakimkolwiek stopniu osłabia społeczną pozycję kobiet. Nie jest więc jasne, czy – wraz z historycznym rozwojem macierzystego ustroju rodowego – matriarchat rozwija się, czy też raczej ulega stopniowemu rozkładowi.

W dotychczasowych rozważaniach, przyjmowaliśmy jak gdyby, iż zasadniczą zmienną, określającą społeczną pozycję kobiet w macierzystym ustroju rodowym, jest forma małżeństwa. Ewentualną zmianę społecznej pozycji kobiet (na plus bądź minus) – przy przejściu od epoki dzikości do niższego stopnia barbarzyństwa – rozpatrywaliśmy jako konsekwencję zastąpienia małżeństwa grupowego małżeństwem parzystym. Ale wzniesienie się ludzkości na ten szczebel rozwoju, który określa Engels – za Morganem – jako niższy stopień barbarzyństwa, wiąże się z doniosłą rewolucją w sferze sił wytwórczych. Okolicznością szczególnie istotną wydaje się tu powstanie rolnictwa (kopienciackiego). Zdaniem licznych autorów, właśnie powstanie rolnictwa (kopienciackiego) było kluczowym czynnikiem „matriarchatotwórczym” – pierwotne rolnictwo stanowiło bowiem z reguły domenę kobiet. Do kobiet – twierdzi cytowany wcześniej misjonarz francuski – „należą ziemia, pola i cały urodzaj”. Według młodego Stalina, powielającego popularne hipotezy dotyczące genezy matriarchatu, przyczyną przejścia ludzkości od komunizmu pierwotnego do ustroju matriarchalnego było opanowanie przez kobiety pierwotnej uprawy roli:

„Był okres, okres matriarchatu, gdy za gospodarzy produkcji uważano kobiety. Cóż było tego przyczyną? Otóż w ówczesnej produkcji, w pierwotnej uprawie roli, kobiety odgrywały główną rolę w produkcji, wykonywały one główne funkcje, podczas gdy mężczyźni włączyli się po lasach w poszukiwaniu zwierzyny. Nastąpił okres inny, okres patriarchatu, gdy

kierownictwo produkcji przejęli w swe ręce mężczyźni. Dlaczego nastąpiła taka zmiana? Dlatego że ówczesnej produkcji, w gospodarce pasterskiej, w której głównymi narzędziami produkcji były dzida, arkan, łuk i strzała, główną rolę odgrywali mężczyźni...”³¹¹.

Engels zdaje sobie sprawę z istnienia „wspólnego ludom pierwotnym zwyczaju pozostawiania pracy w domu i w polu – jako niemęskiej – kobietom, starcom i dzieciom”³¹². Niemniej jednak, o specyfice jego stanowiska w kwestii genezy matriarchatu stanowi właśnie całkowite pominięcie czynnika rolniczego. Engels wspomina co prawda (odnośnie znajdujących się na niższym stopniu barbarzyństwa Indian Ameryki Północnej) o „uprawie roślin”, „ogrodnictwie”, „ogródkowej uprawie kukurydzy”, „ogrodzie”³¹³ – nie wyróżnia jednak specjalnie tej dziedziny produkcji, ani też nie wskazuje na szczególną rolę kobiet w tym prymitywnym (przedpługowym) rolnictwie (Engels przypuszcza ponadto, iż owo „ogrodnictwo” nie było znane azjatyckim barbarzyńcom niższego stopnia – nie uważa go więc za uniwersalne zjawisko niższego stopnia barbarzyństwa³¹⁴). Autorowi *Pochodzenia rodziny...* możemy przypisać pogląd, iż „ogrodnictwo” stanowi zaledwie jeden z wielu działów gospodarki domowej, a jego pojawienie się nie wpływa nijak na stosunki ekonomiczne między mężczyznami i kobietami, sprowadzające się do podziału pracy pomiędzy *kobietą gospodarką domową* i *męską gospodarką pozadomową*. Prymitywne rolnictwo (niższego stopnia barbarzyństwa) nie wpływa na względny ciężar gatunkowy obydwu sektorów (relacje między nimi zakłóci dopiero późniejsze pasterstwo).

Możemy wyrazić przypuszczenie, iż bagatelizowanie przez Engelsa („matriarchatotwórczego”) znaczenia rolnictwa kopieniackiego jest także konsekwencją jego ogólnego stanowiska teoretycznego. Matriarchat nie ma zdaniem Engelsa żadnych szczególnych przyczyn o charakterze ekonomicznym (poza samym komunizmem i przynależnością kobiecego sektora domowego do produkcji „publicznej”). Wystarczającym wyjaśnieniem genezy „panowania kobiet” (a przynajmniej ich wysokiej pozycji) jest matrylinearna filiacja – wynikająca z pierwotnej nieznanomości ojca (w małżeństwie grupowym), a służąca nie tyle celom ekonomicznym, ile celom biologicznym. (Filiacja – która

³¹¹ Stalin, *Anarchizm czy socjalizm?*, w: Stalin, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1949, s. 348-349

³¹² MED, t. 19, s. 488

³¹³ Por.: MED, t. 21, s. 34,35, 175, 176

³¹⁴ „Ogrodnictwo, nie znane zapewne azjatyckim barbarzyńcom niższego stopnia, pojawiło się u nich najpóźniej na stopniu średnim jako zwiastun rolnictwa”. [MED, t. 21, s. 176-177]

w realiach małżeństwa grupowego może być tylko matrylinearna – jest ideologicznym środkiem fiksacji zakazów seksualnych, ilustrujących „działanie zasady doboru naturalnego”. Pierwotnym celem – a zarazem przyczyną – instytucji rodu matrylinearnego jest sama egzogamia (rodowa): „plemiona, w których [...] ograniczone zostało współżycie płciowe wewnątrz rodziny, musiały rozwijać się szybciej i pełniej [...] Jak wielki był wpływ tego postępu, dowodzi instytucja *rodu*, która stanowiła jego bezpośredni skutek”³¹⁵.) Należy dodać, iż w obrębie epoki matriarchalnej, pomimo radykalnych skoków w dziedzinie sił wytwórczych, nie dochodzi – w świetle narracji Engelsa – do żadnych uchwytnych pojęciowo zmian w sferze stosunków produkcji (które mogły – ewentualnie – determinować ewolucję samego matriarchatu). Engels opisuje komunistyczne gospodarstwo domowe w tej formie, w jakiej funkcjonuje ono na niższym stopniu barbarzyństwa, ale samą instytucję komunistycznego gospodarstwa domowego (z panowaniem kobiet w domu) wywodzi z „dawniejszych czasów”. Jedyna uchwytna pojęciowo różnica między gospodarstwem domowym epoki dzikości i gospodarstwem domowym niższego stopnia barbarzyństwa, wynika ze zmiany formy rodziny: wspólnota domowa epoki rodziny punalua jest sumą dwóch jedнопłciowych połówek małżeństwa grupowego, w epoce rodziny parzystej – sumą matrylokalnych małżeństw pojedynczych.

2. Problem patriarchalnej wspólnoty domowej

O ile samo powstanie matriarchatu nie było w ujęciu Engelsa uwarunkowane jakimikolwiek „wydarzeniami” ekonomicznymi, o tyle jego upadek stanowi rezultat działania „nowych społecznych sił napędowych”: dialektyki sił wytwórczych i stosunków produkcji.

Engelsowską teorię upadku matriarchatu możemy rozpatrywać w dwóch planach: ogólniejszym i konkretniejszym. W planie ogólniejszym, chodzi o przejście od komunistycznego gospodarstwa domowego (obejmującego wiele niesamodzielnych ekonomicznie rodzin parzystych) do rodziny monogamicznej, jako gospodarczej jednostki społeczeństwa:

„Ażeby rodzina parzysta mogła rozwinąć się w trwałą monogamię, niezbędne były inne przyczyny niż te, które – jak widzieliśmy dotychczas – działały dotychczas. [...] I gdyby nie

³¹⁵ MED, t. 21, s. 49

zaczęły działać nowe *społeczne* siły napędowe, nie byłoby przyczyny, dla której z rodziny parzystej powstać miała nowa jej forma³¹⁶. „Monogamia była pierwszą formą rodziny opartą nie na naturalnych, lecz na ekonomicznych przesłankach, mianowicie na zwycięstwie własności prywatnej nad początkową pierwotną własnością wspólną³¹⁷. „Monogamia powstała ze skoncentrowania większych bogactw w jednym ręku, a mianowicie w ręku mężczyzny...³¹⁸.

Przejście do monogamii – „szybko rozwijającej się z upadkiem prawa macierzystego³¹⁹ – jest z perspektywy Engelsa przejściem do epoki „cywilizowanego” społeczeństwa klasowego:

„*Rodzina monogamiczna*. Powstaje ona, jak wykazano, z rodziny parzystej na pograniczu średniego i wyższego stopnia barbarzyństwa; ostateczne jej zwycięstwo jest jedną z oznak rozpoczynającej się cywilizacji³²⁰. „Formą rodziny odpowiadającą cywilizacji, formą, która wraz z nią staje się ostatecznie panującą, jest monogamia, panowanie mężczyzny nad kobietą, i rodzina pojedyncza jako gospodarcza jednostka społeczeństwa³²¹.

Teoria upadku matriarchatu jest więc – w planie ogólniejszym – teorią upadku ustroju rodowego, teorią przejścia od pierwotnego, bezklasowego społeczeństwa rodowego do epoki społeczeństw klasowych, od (Morganowskiej) *societas* do *civitas*, od stosunków osobistych do stosunków terytorialnych:

„Z faktycznym zapanowaniem mężczyzny w domu upadła ostatnia zaporą jego samowładztwa. Samowładztwo to zostało utwierdzone i uwiecznione przez upadek prawa macierzystego, wprowadzenie prawa ojcowskiego, stopniowe przejście od małżeństwa parzystego do monogamii. Ale to wytworzyło wyłom w starym ustroju rodowym: pojedyncza rodzina stała się potęgą zagrażającą rodowi³²².

³¹⁶ MED, t. 21, s. 64

³¹⁷ MED, t. 21, s. 76

³¹⁸ MED, t. 21, s. 87

³¹⁹ MED, t. 21, s. 71

³²⁰ MED, t. 21, s. 72

³²¹ MED, t. 21, s. 193

³²² MED, t. 21, s. 178-179

„Stare społeczeństwo oparte na związkach rodowych zostaje rozsądzone w starciu nowo powstałych klas społecznych; jego miejsce zajmuje nowe społeczeństwo, zespolone w państwo, w którym niższymi ogniwami są już nie związki rodowe, lecz związki terytorialne, społeczeństwo, w którym stosunki rodzinne zostają całkowicie opanowane przez stosunki własności...”³²³.

W planie konkretniejszym, upadek matriarchatu oznacza przejście od rodu macierzystego do rodu ojcowskiego, i od matriarchalnego gospodarstwa komunistycznego do patriarchalnego gospodarstwa (komunistycznego?): *patriarchalnej wspólnoty domowej*. Patriarchalna wspólnota domowa („ze wspólną własnością gruntów i wspólną ich uprawą”) jest ogniwem przejściowym między „rodziną opartą na prawie macierzystym a rodziną pojedynczą”, a także „stopniem przejściowym, z którego rozwinęła się następnie wspólnota wiejska lub marka z indywidualną uprawą roli i podziałem początkowo okresowym, a następnie ostatecznym gruntów ornych i łąk”³²⁴. Patriarchalna wspólnota domowa, nazywana przez Engelsa także „rodziną patriarchalną”, stanowiłaby pierwszy etap procesu transformacji matriarchalnego społeczeństwa rodowego w społeczeństwo oparte na rodzinie monogamicznej:

„Pierwszy skutek nowo ustalonego samowładztwa mężczyzny widoczny jest w powstającej teraz przejściowej formie rodziny patriarchalnej”³²⁵.

Engelsowskie pojęcie patriarchalnej wspólnoty domowej/rodziny patriarchalnej obejmuje zarówno „rodzinę patriarchalną” w ujęciu Morgana (formy: hebrajską i rzymską), jak również wspólnoty rodzinne Germanów i Słowian (z południowo-słowiańską zadrugą). Morgan nie uważał „rodziny patriarchalnej” za formę uniwersalną³²⁶. Pod wpływem Maksyma Kowalewskiego, Engels uznaje patriarchalną wspólnotę domową za szeroko rozpowszechnioną albo wręcz uniwersalną formę przejściową między podporządkowaną

³²³ MED, t. 21, s. 30

³²⁴ MED, t. 21, s. 71

³²⁵ MED, t. 21, s. 68

³²⁶ „[Rodzina patriarchalna – przyp. FN] Zasadzała się na małżeństwie jednego mężczyzny z kilkoma kobietami. Nazwa tu użyta w ścisłym znaczeniu do określenia szczególnej rodziny hebrajskich pokoleń pasterskich, których wodzowie i znakomici ludzie żyli w wielożeństwie. Ta forma rodziny, wskutek małego upowszechnienia, wywarła słaby tylko wpływ na sprawy ludzkie”. [L. H. Morgan, *Społeczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887, s. 28]

prawu macierzystemu (i komunistycznemu gospodarstwu domowemu) rodziną parzystą a „cywilizowaną” rodziną monogamiczną:

„Kowalewski dowiódł [...], że patriarchalna wspólnota domowa była szeroko rozpowszechniona, a może nawet istniała wszędzie, jako stopień przejściowy między opartą na prawie macierzystym rodziną komunistyczną a izolowaną rodziną nowożytną...”³²⁷.

Ale „rodzina patriarchalna” Morgana, z jednej strony, i komunistyczna wspólnota wielkorodzinna Germanów i Słowian, z drugiej – to całkowicie odmienne organizmy społeczne. W świetle charakterystyki Morgana, o istocie „rodziny patriarchalnej” stanowią dwie właściwości:

- bezwzględna władza patriarchy nad członkami rodziny jako jego „poddanymi”;
- połączenie w jedną organizację ludzi wolnych i niewolników.

„Rodzina patryarchalna plemion semickich [...] Należy do późniejszego okresu barbarzyństwa i przetrwała czas jakiś po zaczęciu cywilizacji. Przynajmniej wódzowie żyli w wielożeństwie, lecz to nie stanowiło zasady istotnej instytucji patriarchalnej. Organizacja pewnej liczby osób, niewolników i wolnych w rodzinę pod władzą ojcowską, w celach posiadania ziemi i pieczy nad trzodami i stadami, była cechą znamioną tej rodziny. I trzymani w niewoli i użyci jako służący żyli w związku małżeńskim i wraz z patryarchą, jako naczelnikiem, tworzyli rodzinę patryarchalną. Zwierzchnictwo nad członkami i własnością stanowi fakt istotowy. Polegała raczej na zaprzęgnięciu osób w związki poddańcze i zależne, przedtem nieznanne, niż na poligamii; [...]

Zupełnie ta sama pobudka dała początek rodzinie rzymskiej pod władzą ojca (*patria potestas*), z władzą ojca nad życiem i śmiercią dzieci i potomków, jak również niewolników i służących, którzy stanowili jej zawiązek i dostarczyli nazwy, i z posiadaniem bezwzględnym wszelkiej własności, jaką wytworzyli. I bez polygamii *pater familias* był patriarchą, a rodzina pod nim – patryarchalną. [...] ale formy hebrajska i rzymska były wyjątkowemi w doświadczeniu ludzkim”³²⁸.

³²⁷ MED, t. 21, s. 154-155

³²⁸ L. H. Morgan, *Spółczesność pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887, s. 510-511

Morgan twierdzi, iż rodzina patriarchalna stanowi „czwarty, ale wyjątkowy stopień rodziny”, zrodzony przez „życie pasterskie na równinach w przestrzeniach ograniczonych”:

„X. *Małżeństwo między jedną parą, ale bez zamieszkania osobnego, co daje:*

XI. *Rodzinę parzystą (Trzeci stopień rodziny).*

Czwarty stopień następstwa.

XII. *Życie pasterskie na równinach w przestrzeniach ograniczonych. Wyłąnia ono:*

XIII. *Rodzinę patriarchalną (Czwarty, ale wyjątkowy stopień rodziny).*

Piąty stopień następstwa.

XIV. *Powstanie własności i ustanowienie dziedziczenia w linii prostej majątków; daje:*

XV. *Rodzinę monogamiczną*³²⁹.

Engelsowskie wyjaśnienie upadku matriarchatu odnosi się bezpośrednio do Aryjczyków i Semitów, u których – pod wpływem rozwoju pasterstwa – rozwinęła się „własność prywatna rodzin”, „osobista własność głowy rodziny”³³⁰ (w pierwszym wydaniu *Pochodzenia rodziny...* Engels mówi w tym kontekście po prostu o „własności prywatnej”). „Pewna liczba najbardziej rozwiniętych plemion: Aryjczyków, Semitów, być może także Turańczyków – uczyniła najpierw z osuwania, a następnie z hodowli i doglądania bydła swe główne zajęcie. Plemiona pasterskie wyodrębniły się spośród pozostałej masy barbarzyńców: *oto pierwszy wielki społeczny podział pracy*”³³¹. Plemiona te „zdobyły majątek, który wymagał tylko dozoru i najprymitywniejszej opieki, aby rozmnażać się w coraz większej ilości i dostarczać obfitego pokarmu...”³³². Nowe bogactwa należały pierwotnie do rodu. „Dość wcześnie jednak musiała rozwinąć się prywatna własność stad. [...] u progu historii udokumentowanej znajdujemy już wszędzie stada będące osobistą własnością głowy rodziny”. „Przejście takich bogactw na własność prywatną rodzin oraz szybki wzrost tych bogactw zadały potężny cios społeczeństwu opartemu na małżeństwie parzystym i na rodzie

³²⁹ L. H. Morgan, *Spółczesność pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887, s. 545

³³⁰ MED, t. 21, s. 65

³³¹ MED, t. 21, s. 176

³³² MED, t. 21, s. 64

macierzystym”³³³. Trzody „przeszły z własności wspólnej plemienia lub rodu na własność głów poszczególnych rodzin. [...] A wraz z trzodami i innymi nowymi bogactwami przyszła rewolucja w rodzinie”³³⁴. „Obalenie prawa macierzystego było *wszechświatową historyczną klęską rodzaju żeńskiego*. Mężczyzna ujął w swe ręce również ster domu...”³³⁵. Po opisie procesu upadku prawa macierzystego (w rozdziale *Rodzina*), który w tym miejscu pomijamy, następuje ustęp poświęcony „przejściowej formie rodziny patriarchalnej”, stanowiącej „Pierwszy skutek nowo ustalonego samowładztwa mężczyzny”. Istotę tej rodziny określa Engels cytując Morgana: jej „główną cechę charakterystyczną” stanowi „zorganizowanie pewnej ilości ludzi wolnych i niewolnych w jedną rodzinę pod ojcowską władzą głowy rodziny”. U Semitów celem tej organizacji jest „dozorowanie stad na określonym terytorium”. „Rzeczą istotną jest włączenie do rodziny niewolników i władza ojcowska; dlatego najdoskonalszym typem takiej formy rodziny jest rzymska familia”³³⁶.

Do tego momentu wydaje się, iż matriarchat upada wraz z komunizmem, a „pierwszym skutkiem” procesu rozkładowego jest rodzina patriarchalna z patriarchą jako *quasi*-właścicielem prywatnym, któremu podporządkowani są pozostali członkowie rodziny, jako jego niewolnicy bądź „wolni” podani. (Mówiąc o *quasi*-prywatnej własności patriarchy uwzględniamy następujące zastrzeżenie Engelsa: „Trudno powiedzieć, czy dla autora tzw. Pierwszej Księgi Mojżeszowej patriarcha Abraham był właścicielem stad na mocy własnego prawa, jako głowa wspólnoty rodzinnej, czy też na mocy swego stanowiska, jako faktycznie dziedziczny naczelnik rodu. Pewne jest tylko, że nie należy go sobie wyobrażać jako właściciela w sensie nowoczesnym”³³⁷.) Monogamizacja (rozpad rodziny patriarchalnej na monogamiczne atomy, czyli: dalszy „skutek” samowładztwa mężczyzny) nie jest – początkowo – możliwa z uwagi na specyficzne warunki gospodarki pasterskiej. Rodzina pojedyncza nie poradziłaby sobie z doglądaniem – rozrastających się szybko – stad:

„Podobnie jak z żonami, które dawniej były tak łatwe do zdobycia, a teraz stały się wartością i obiektem kupna, tak też stało się z siłą roboczą, szczególnie od czasu gdy stada przeszły ostatecznie na własność rodzin. Rodzina nie rozmnażała się tak szybko jak bydło. Trzeba było

³³³ MED, t. 21, s. 65-66

³³⁴ MED, t. 21, s. 178

³³⁵ MED, t. 21, s. 68

³³⁶ MED, t. 21, s. 68

³³⁷ MED, t. 21, s. 65. Podkreślenie – FN.

więcej ludzi, by go doglądać; można było użyć do tego jeńców wojennych, którzy zresztą rozmnażali się równie dobrze jak bydło”³³⁸.

Następnie jednak, Engels, powołując się na Kowalewskiego, stwierdza, iż „patriarchalna wspólnota domowa, taka jaką dziś jeszcze znajdujemy u Serbów i Bułgarów pod nazwą ‘zadrugi’ [...] stanowiła stadium przejściowe od rodziny na prawie macierzystym, powstałej z małżeństwa grupowego, do współczesnej rodziny pojedynczej. Zdaje się to być dowiedzione przynajmniej co do ludów cywilizowanych Starego Świata, Aryjczyków i Semitów”³³⁹.

„Południowosłowiańska ‘zadruga’ stanowi najlepszy istniejący jeszcze przykład takiej wspólnoty rodzinnej. Obejmuje ona kilka pokoleń potomstwa jednego ojca wraz z ich żonami, mieszkającymi razem w jednej zagrodzie, wspólnie uprawiających swe pola, karmiących i odziewających się ze wspólnych zapasów i wspólnie władających nadwyżką plonów. Wspólnota znajduje się pod zwierzchnim zarządkiem pana domu (domaćina), który ją reprezentuje na zewnątrz, ma prawo sprzedawać drobne przedmioty, prowadzi kasę i odpowiada za nią, jak również za prawidłowe prowadzenie interesów. Jest on obieralny i bynajmniej nie musi być najstarszym. Kobietami i ich pracą zarządza pani domu (domaćica), którą zazwyczaj jest żona domaćina. Przy wyborze mężów dla dziewcząt jej zdanie ma duże, często rozstrzygające znaczenie. Ale najwyższa władza spoczywa w ręku rady rodzinnej – zebrania wszystkich dorosłych członków zadrugi, zarówno kobiet jak mężczyzn. Wobec tego właśnie zgromadzenia pan domu składa sprawozdanie, ono podejmuje ostateczne decyzje, sprawuje sąd nad członkami, rozstrzyga o ważniejszych aktach kupna lub sprzedaży, w szczególności gruntów itd.”³⁴⁰

Jak widzimy, opisana tu wspólnota ma w istocie niewiele wspólnego z tą rodziną patriarchalną, której „najdoskonalszym typem” jest rzymska familia. Zadruga – „najlepszy istniejący jeszcze przykład takiej wspólnoty rodzinnej” – jest bowiem organizacją o charakterze komunistycznym i (względnie) demokratycznym. O tyle też może być ona ujęta

³³⁸ MED, t. 21, s. 65

³³⁹ MED, t. 21, s. 69

³⁴⁰ MED, t. 21, s. 69-70

jako symetryczne odwrócenie komunistycznego gospodarstwa domowego epoki matriarchatu. Kobięca gospodarka domowa, zarządzana przez panią domu, stanowi nadal – wyodrębniony – sektor produkcji „publicznej”. Domaćin (jako zarządca kolektywnego majątku wspólnoty) ma – jak się zdaje – więcej wspólnego z naczelniczką matriarchalnego gospodarstwa komunistycznego, niż z rzymskim *pater familias* – despotycznym właścicielem prywatnym. O ile irokeska owaczira i południowo-słowiańska zadruga są bez wątplenia wspólnotami komunistycznymi, o tyle Morganowska „rodzina patriarchalna” (punkt wyjścia Engelsowskiej charakterystyki „przejściowej formy rodziny patriarchalnej”) jest raczej czymś w rodzaju prywatnego folwarku patriarchy.

Struktura zadrugi stanowi symetryczne odwrócenie struktury irokeskiej owacziry. Jeżeli ta ostatnia składa się z jądra w postaci grupy krewniaczek w linii matrylinearnej, obejmującej np. prababcie, babcie, córki i wnuczki, oraz (aktualnych) mężów wszystkich tych kobiet, to jądrem zadrugi jest analogiczna grupa męskich krewnych w linii patrylinearnej. Żony mężczyzn zadrugi przedstawiają grupę analogiczną do grupy mężów kobiet owacziry: przynależność jednych i drugich do organizacji wspólnotowej zapośredniczona jest przez związki małżeńskie z osobami należącymi do jej jądra. Familia rzymska (obejmująca „*paterfamilias*, jego żonę, jego synów i niezamężne córki, synów i niezamężne córki jego synów, jego niewolników i inną własność domową”³⁴¹) zakłada tymczasem – jako istotny element struktury – samą familię w jej pierwotnym znaczeniu, tj. „ogół niewolników należących do jednego człowieka”³⁴². Natomiast patriarchalna rodzina semicka obejmuje – jeśli pominąć niewolników – zarówno rodziny pojedyncze, jak i poligamiczny harem patriarchy („W patriarchalnej rodzinie semickiej tylko sam patriarcha, najwyżej jeszcze paru jego synów żyli w wielożeństwie, pozostali musieli się zadowolić jedną żoną”³⁴³). Jeżeli patriarcha w zadrudze jest jedynie (obieralnym) przedstawicielem najstarszego pokolenia wielkiej rodziny (który może zostać zastąpiony innym przedstawicielem tegoż pokolenia), to patriarcha rzymski tudzież semicki jest faktycznym – jednoosobowym – rdzeniem całej organizacji: wszyscy pozostali mężczyźni (poza niewolnikami) są jego potomkami w linii prostej (synami, wnukami itd.). Władza patriarchy rzymskiego i semickiego nad rodziną jest więc despotyczną władzą ojcowską. Tymczasem w zadrudze, najstarsze pokolenie

³⁴¹ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 71

³⁴² MED, t. 21, s. 68

³⁴³ MED, t. 21, s. 72

reprezentuje zazwyczaj grupa braci – a pozycję domaćina (w obrębie jego pokolenia) oddaje formuła *primus inter pares*³⁴⁴.

Późniejsza nauka marksistowska rozróżniała dwa typy patriarchalnej wspólnoty rodzinnej: demokratyczny i ojcowski. W ujęciu M. O. Koswiena, typ demokratyczny (którego ilustracją stanowi zadruża), jest formą archaiczną i uniwersalną – właściwą społeczeństwom znajdującym się na etapie ustroju rodowo-patriarchalnego. Typ ojcowski, do którego zalicza Koswien, oprócz rzymskiej rodziny także wielkoruską rodzinę z *bolszakiem* (wykorzystującym seksualnie swoje synowe) oraz (pastwiącą się nad synowymi) *bolszuchą*, jest zaś formą późniejszą, ukształtowaną już w realiach społeczeństwa klasowego, a przy tym nieuniwersalną (w pozostałych społeczeństwach, wspólnota patriarchalna typu demokratycznego nie przekształca się w rodzinę ojcowską, ale umiera „śmiercią naturalną” – tzn. rozpada się na rodziny pojedyncze)³⁴⁵.

Typ ojcowski Koswiena odpowiadałby mniej więcej „rodzinie patriarchalnej” Morgana. Narracja Engelsa zaciera tymczasem różnice między „rodziną patriarchalną” Morgana a komunistycznymi wspólnotami patriarchalnymi. Aby zbliżyć germańską wspólnotę domową (*Hausgenossenschaft*) do rzymskiej rodziny, podkreśla Engels, iż ta pierwsza obejmowała dość często również niewolnych³⁴⁶.

Z powyższych względów, rekonstrukcja Engelsowskiej koncepcji przejścia od stadium matriarchalnego gospodarstwa domowego do stadium patriarchalnej wspólnoty domowej jest zadaniem wyjątkowo niewdzięcznym. Zasadniczy tok rozumowania Engelsa sugeruje – jak gdyby – bezpośrednie przejście od społeczeństwa opartego na małżeństwie parzystym i rodzie macierzystym do rodziny patriarchalnej typu semickiego (a więc „ojcowskiego”) – pod wpływem rozwoju *własności prywatnej rodzin*: „Przejście takich bogactw na własność prywatną rodzin oraz szybki wzrost tych bogactw zadały potężny cios społeczeństwu opartemu na małżeństwie parzystym i na rodzie macierzystym”³⁴⁷. Patriarcha (jako *quasi-właściciel prywatny*) pojawia się więc równocześnie z własnością prywatną – przeciwstawianą wcześniejszej własności rodowej. Własność rodziny (wspólnoty domowej) = własność głowy rodziny = własność prywatna (aczkolwiek nie w znaczeniu „nowoczesnym”).

³⁴⁴ Por.: M. O. Koswien, *Siemiejna obszczina i patronimija*, Moskwa 1963, s. 51

³⁴⁵ Por.: M. O. Koswien, *Siemiejna obszczina i patronimija*, Moskwa 1963

³⁴⁶ „[Wspólnota domowa Germanów – przyp. FN] składała się z kilku pokoleń lub z paru rodzin pojedynczych, a przy tym dość często obejmuje również niewolnych. Do tego typu daje się sprowadzić i rzymska rodzina”. [MED, t. 21, s. 70]

³⁴⁷ MED, t. 21, s. 65-66

Aby wyjaśnić genezę patriarchatu, wystarczy zatem wyjaśnić genezę własności prywatnej (rozkładu własności rodowej). Z drugiej jednakże strony, przywoływany przez Engelsa materiał germański wskazywałby raczej na bezpośrednie przejście od matriarchatu do komunistycznej wspólnoty patriarchalnej, zachowującej liczne pozostałości porządków matriarchalnych. W odniesieniu do Germanów, Engels nie przeciwstawia własności wspólnoty domowej (jako *quasi*-własności prywatnej) wcześniejszej, komunistycznej własności rodowej. Własność wspólnoty domowej jest – tak samo jak własność rodowa – własnością komunistyczną.

„Nie ulega żadnej wątpliwości, że za czasów Cezara u Swewów istniała nie tylko wspólna własność ziemi, lecz i wspólna uprawa na wspólny rachunek. Czy jednostką gospodarczą był ród, czy wspólnota domowa, czy jakaś zajmująca miejsce pośrednie komunistyczna grupa krewnych, czy też, zależnie od warunków gruntowych, współistniały wszystkie trzy grupy, pozostanie to długo jeszcze kwestią sporną. Kowalewski jednak twierdzi, że ustrój opisany u Tacyty zakłada nie istnienie marki lub wspólnoty wiejskiej, lecz wspólnoty domowej, a z niej dopiero wskutek przyrostu ludności znacznie później rozwinęła się wspólnota wiejska.

Według niego osiedla Germanów na obszarach zajmowanych przez nich za czasów rzymskich, a także na ziemiach odebranych później Rzymianom, składały się nie z wiosek, lecz z wielkich wspólnot rodzinnych obejmujących kilka pokoleń. Wspólnoty te uprawiały odpowiedniej wielkości kawałki gruntu, korzystając wraz z sąsiadami z leżących obok pustkowi jako ze wspólnej marki. [...] Dopiero po stuleciach, gdy liczba członków wspólnot domowych wzrosła do tego stopnia, że wspólna gospodarka w ówczesnych warunkach produkcji stała się niemożliwa, wspólnoty się rozpadły. Wspólne dotychczas grunty orne i łąki zostały w wiadomy sposób podzielone między tworzące się teraz poszczególne gospodarstwa domowe, początkowo na pewien czas, potem raz na zawsze podczas gdy lasy, pastwiska i wody pozostały wspólną własnością.

Dla Rosji ten przebieg rozwoju, jak się zdaje, został całkowicie dowiedziony³⁴⁸.

Patriarchat germański zawiera w ujęciu Engelsa liczne ślady niedawnego matriarchatu (prawa macierzystego).

³⁴⁸ MED, t. 21, s. 155

„...przejście [Germanów – przyp. FN] od prawa macierzystego do ojcowskiego mogło się dokonać na krótko przedtem, gdyż brat matki – najbliższy krewny rodowy według prawa macierzystego – uchodził bodaj za bliższego krewnego niż własny ojciec. [...] I po trzecie, kobiety u Germanów cieszyły się wielkim poważaniem i miały duży wpływ również na sprawy publiczne, co nie daje się pogodzić z charakterystyczną dla monogamii supremacją mężczyzn”³⁴⁹.

„Decydujące znaczenie ma jeden ustęp u Tacyta, który brzmi jak następuje: brat matki uważa swego siostrzeńca za swego syna; niektórzy uważają nawet więzy krwi między wujem ze strony matki a siostrzeńcem za bardziej święte i bliskie, niżli między ojcem i synem; gdy więc wymagani są zakładnicy, syn siostry stanowi większą gwarancję niż własny syn tego, kogo się chce związać słowem. Mamy tu żywą cząstkę rodu zorganizowanego według prawa macierzystego...”³⁵⁰.

„Jeszcze bardziej rozstrzygający, gdyż o blisko 800 lat późniejszy, jest pewien ustęp ze staroskandynawskiej pieśni ‘Völuspá’ [...] Akcent położony jest na słowie systrungar, które podkreśla pokrewieństwo ze strony matki; [...] Tak więc nawet za czasów Wikingów, kiedy powstała ‘Völuspá’, nie zatarło się jeszcze w Skandynawii wspomnienie o prawie macierzystym.

Zresztą prawo macierzyste za czasów Tacyta zostało już zastąpione przez prawo ojcowskie, przynajmniej u znanych mu bliżej Germanów: po ojcu dziedziczyły dzieci, a gdzie nie było dzieci – bracia i wujowie ze strony ojca i matki. Dopuszczenie brata matki do dziedzictwa związane jest z zachowaniem wspomnianego wyżej obyczaju; świadczy ono również o tym, jak młode jeszcze było wówczas prawo ojcowskie u Germanów. Ślady prawa macierzystego znajdujemy jeszcze w późnym średniowieczu”³⁵¹.

„Niezrozumiały dla Rzymian szacunek Germanów dla płci żeńskiej był również pozostałością dopiero co zanikającego prawa macierzystego. [...] Widzieli oni w kobiecie coś świętego i proroczego, słuchali jej rad w najważniejszych sprawach; tak właśnie Veleda, kapłanka brukteryjska znad rzeki Lippe, była duszą całego powstania Batawów [...] Panowanie kobiety w domu zdaje się być bezsporne; wprawdzie kobiety, starcy i dzieci muszą wykonywać całą robotę, podczas gdy mężczyzna poluje, pije albo próżnuje”³⁵².

³⁴⁹ MED, t. 21, s. 79-80

³⁵⁰ MED, t. 21, s. 150-151

³⁵¹ MED, t. 21, s. 151-152

³⁵² MED, t. 21, s. 152-153

„Jeśli Germanowie przekształcili starożytną formę monogamii, złagodzili panowanie mężczyzn w rodzinie, nadali kobiecie stanowisko wyższe od tego, jakie znał kiedykolwiek świat klasyczny, cóż uczyniło ich zdolnymi do tego, jeśli nie ich barbarzyństwo, ich zwyczaje rodowe, ich żywe jeszcze dziedzictwo z czasów prawa macierzystego?”³⁵³

Materiał germański sugeruje zatem przejście od komunistycznej wspólnoty matriarchalnej do komunistycznej wspólnoty patriarchalnej. Patriarchalizacja poprzedza zatem własność prywatną: przejście do patriarchy nie wiąże się ani z monogamizacją (rozpadem) wspólnoty komunistycznej, ani też z zastąpieniem wspólnoty komunistycznej wspólnotą patriarchalną typu „ojcowskiego” (jako komórką gromadzącą *quasi*-prywatną własność patriarchy). Przejście do patriarchy nie oznacza także absolutnej degradacji kobiet. Patriarchat germański, podobnie jak patriarchat południowoślowiańskiej zadrugi, zakłada relatywnie wysoką pozycję kobiet.

„W dawnym komunistycznym gospodarstwie domowym, obejmującym wiele par małżeńskich i ich dzieci, powierzone kobietom prowadzenie gospodarstwa domowego było taką samą publiczną, społecznie niezbędną produkcją jak zdobywanie środków żywności przez mężczyzn. Zmieniło się to wraz z powstaniem rodziny patriarchalnej, a jeszcze bardziej – pojedynczej rodziny monogamicznej. Prowadzenie gospodarstwa domowego utraciło swój charakter publiczny”³⁵⁴.

Engels nie precyzuje tu, o jaki wariant rodziny patriarchalnej chodzi. Przykład zadrugi sugeruje jednak, iż także w warunkach wspólnoty patriarchalnej możliwe jest utrzymanie wyodrębnionego, kobiecego sektora gospodarki „publicznej”. Kobiety w dalszym ciągu tworzą odrębny kolektyw – nie podlegający bezpośredniej kontroli męskiego naczelnika wspólnoty patriarchalnej.

Przyczyna przekształcenia matriarchalnego gospodarstwa domowego w demokratyczną wspólnotę komunistyczną analogiczną do zadrugi, nie może być więc – ściśle rzecz biorąc – tą samą przyczyną, która zadała „cios” społeczeństwu opartemu na rodzie

³⁵³ MED, t. 21, s. 170

³⁵⁴ MED, t. 21, s. 85

macierzystym u tych barbarzyńców, którzy – w ramach pierwszego, wielkiego społecznego podziału pracy – wyspecjalizowali się w pasterstwie.

Innymi słowy, Engelsowska kategoria „rodziny patriarchalnej” – jako rezultat sztucznego połączenia „rodziny patriarchalnej” Morgana z patriarchalnymi wspólnotami domowymi o charakterze komunistycznym – wyklucza jakkolwiek spójną teorię przejścia od wspólnoty matriarchalnej do wspólnoty patriarchalnej. Sam Engels, z uwagi na właściwą mu ostrożność naukową, nie zdradza zresztą tego typu ambicji:

„...uznanie pochodzenia według linii żeńskiej i macierzyste prawo dziedziczenia zostało obalone i wprowadzono uznawanie pochodzenia w linii męskiej i ojcowskie prawo dziedziczenia. Jak się dokonała ta rewolucja u ludów cywilizowanych i kiedy – nic o tym nie wiemy. Przypada ona całkowicie na czasy przedhistoryczne. Jeśli jednak chodzi o *samo zaistnienie faktu* – na to mamy bardziej niż dostateczne dowody w postaci liczny śladów prawa macierzystego...”³⁵⁵.

Engels przyznaje także, iż geneza prywatnej własności stad – a więc: przyczyny upadku matriarchatu – tonie w mrokach historii. Pewne jest tylko, że „u progu historii udokumentowanej znajdujemy wszędzie stada będące osobistą własnością głowy rodziny...”³⁵⁶. „Nie wiemy dotychczas nic o tym, jak i kiedy trzody przeszły z własności wspólnej plemienia lub rodu na własność głów poszczególnych rodzin. Musiało to się jednak dokonać głównie na tym stopniu rozwoju [tzn. na środkowym stopniu barbarzyństwa – przyp. FN]. A wraz z trzodami i innymi nowymi bogactwami przyszła rewolucja w rodzinie”³⁵⁷. Jeżeli wcześniej twierdziliśmy, iż zasadniczy tok rozumowania Engelsa sugeruje bezpośrednie przejście od matriarchatu do rodziny patriarchalnej typu „ojcowskiego” (a więc, jak gdyby, z pominięciem patriarchalnej wspólnoty domowej typu zadrugi), obecnie czujemy się zmuszeni podkreślić, iż diachroniczna narracja Engelsa zawiera liczne luki. Jedną z takich luk – pomiędzy niższym stopniem barbarzyństwa, ilustrowanym przez Irokezów, a wyższym stopniem barbarzyństwa reprezentowanym chociażby przez Germanów epoki Tacyta – jest właśnie środkowy stopień barbarzyństwa, z którym łączy Engels rozwój rodzinnej własności

³⁵⁵ MED, t. 21, s. 67

³⁵⁶ MED, t. 21, s. 65

³⁵⁷ MED, t. 21, s. 177-178

stad, upadek prawa macierzystego i „stopniowe przejście od małżeństwa parzystego do monogamii”³⁵⁸.

Zasadniczą luką koncepcji Engelsa jest brak teorii ustroju patriarchalno-rodowego – przed okresem tzw. demokracji wojskowej. Nie wiemy także, na ile – zdaniem Engelsa – można tu w ogóle mówić o *ustroju*, a więc o spójnej całości społecznej, analogicznej do matriarchalnego ustroju rodowego niższego stopnia barbarzyństwa, a na ile o przejściowych hybrydach, różnych fazach tudzież wariantach procesu rozkładu ustroju rodowego – uporczywych zmaganiach nowych treści społecznych ze starymi formami.

Uwagi Engelsa dotyczące patriarchalnej wspólnoty domowej są raczej sprawozdaniem z pola badań, niż teoretyczną charakterystyką określonej fazy historycznego rozwoju. Traktować je więc powinniśmy wyłącznie jako przyczynek do rozwijanych później na gruncie nauki marksistowskiej koncepcji ustroju patriarchalnego.

Z powyższych względów, Engelsowską teorię upadku matriarchatu powinniśmy rekonstruować w planie ogólniejszym, jako teorię przejścia od klasycznego społeczeństwa pierwotnego (Irokezi) do społeczeństwa opartego na rodzinie monogamicznej. Przez monogamię, rozumiemy tu za Engelsem: „panowanie mężczyzny nad kobietą, i rodzinę pojedynczą jako gospodarczą jednostkę społeczeństwa”³⁵⁹.

3. Od matriarchatu do monogamii

Najogólniejszą przesłanką Engelsowskiej koncepcji upadku matriarchatu jest teza o istnieniu uniwersalnego, odwiecznego podziału pracy pomiędzy *kobietą gospodarką domową* i *mężką gospodarką pozadomową*. Podział ten zostaje podważony dopiero w epoce kapitalistycznej, ale jego ostateczne zniesienie nastąpić może dopiero wskutek likwidacji samego gospodarstwa domowego, tzn. w rezultacie przyszłej rewolucji socjalistycznej: „Wraz z przejściem środków produkcji na własność społeczną pojedyncza rodzina przestaje być gospodarczą jednostką społeczeństwa. Prywatne gospodarstwo domowe przekształca się w przemysł społeczny. Opieka nad dziećmi i ich wychowanie stanie się sprawą publiczną:

³⁵⁸ MED, t. 21, s. 178

³⁵⁹ MED, t. 21, s. 193

społeczeństwo będzie się opiekować wszystkimi dziećmi jednakowo – zarówno ślubnymi jak nieślubnymi”³⁶⁰.

Mężczyzna – z dawien dawna – zdobywa (na zewnątrz) środki utrzymania, kobieta natomiast poddaje je domowej obróbce, a także sprawuje opiekę nad dziećmi. Podział ten obowiązuje także w matriarchacie:

„Zdobywanie utrzymania było zawsze rzeczą mężczyzny, wytwarzał on niezbędne do tego środki, które stanowiły jego własność”³⁶¹.

„Według ówczesnego podziału pracy w rodzinie mężowi przypadało w udziale zdobywanie pożywienia i potrzebnych do tego narzędzi pracy, był więc także właścicielem tych ostatnich. W razie rozwodu zabierał je sobie, podobnie jak żona zatrzymywała sobie sprzęt domowy”³⁶².

„Mężczyzna prowadzi wojnę, poluje i łowi ryby, dostarcza surowego pożywienia i niezbędnych narzędzi. Kobieta zajmuje się domem i przygotowaniem pożywienia i odzieży, gotuje, tka, szyje. Każde z nich jest panem w swej dziedzinie: mężczyzna w lesie, kobieta w domu. Każde jest właścicielem narzędzi przez siebie sporządzonych i używanych: mężczyzna – broni, przyrządów do polowania i rybołówstwa, kobieta – sprzętów domowych”³⁶³.

Związek kobiety z gospodarką domową – „jej ograniczenie się do pracy domowej”³⁶⁴ – sam w sobie nie określa jej pozycji społecznej. Ta ostatnia zależy jedynie od względnego ciężaru gatunkowego obydwu sektorów – domowego i pozadomowego. Bezpośrednią przyczynę rewolucji patriarchalnej stanowi zakłócenie – właściwej matriarchatowi – równowagi międzysektorowej, w związku z pojawieniem się w sektorze męskim istotnych nadwyżek ekonomicznych. Praca mężczyzny stała się „wszystkim, praca kobiety tylko nieznacznym dodatkiem”³⁶⁵. Rewolucja ta nie pogwałciła jednak odwiecznego podziału pracy i własności między kobietą i mężczyzną. Mąż nie był uzurpatorem, a jedynie skorzystał z faktu, iż nadwyżki ekonomiczne pojawiły się właśnie w sektorze pozadomowym, a przeto –

³⁶⁰ MED, t. 21, s. 87

³⁶¹ MED, t. 21, s. 178

³⁶² MED, t. 21, s. 66

³⁶³ MED, t. 21, s. 175

³⁶⁴ MED, t. 21, s. 178

³⁶⁵ MED, t. 21, s. 178

na mocy obowiązującego w społeczeństwie podziału pracy/własności – stanowiły (automatycznie) jego własność.

„Stosownie do obyczajów ówczesnego społeczeństwa mąż stawał się również właścicielem nowego źródła pożywienia – bydła, a następnie nowego środka pracy – niewolników”³⁶⁶.

„Zdobywanie utrzymania było zawsze rzeczą mężczyzny, wytwarzał on niezbędne do tego środki, które stanowiły jego własność. Trzody były nowymi środkami utrzymania, początkowe ich oswojenie, a następnie dogładanie były jego dziełem. Do niego więc należało bydło, do niego należały wymieniane na bydło towary i niewolnicy. Całkowita nadwyżka, którą dawała teraz produkcja, przypadała mężczyźnie; kobieta korzystała z tej nadwyżki, ale nie uczestniczyła we własności”³⁶⁷.

Podział pracy/własności nie zmienił się, ale w nowych okolicznościach zaczął działać na niekorzyść kobiet. Ograniczenie się kobiet do pracy domowej, wcześniej zapewniające im panowanie w domu, stało się teraz przyczyną supremacji mężczyzn:

„‘Dziki’ wojownik i myśliwy zadowalał się w domu drugim miejscem po kobiecie; ‘łagodniejszy’ pasterz, dumny ze swego bogactwa, wyparł kobietę, zajmując pierwsze miejsce w domu. Podział pracy w rodzinie regulował podział własności między mężczyzną i kobietą; pozostał on bez zmian, a jednak wyrócił do góry nogami dotychczasowe stosunki domowe, a to wyłącznie dlatego, że zmienił się podział pracy poza rodziną. Ta sama przyczyna, która dawniej zapewniała kobiecie panowanie w domu – jej ograniczenie się do pracy domowej – ta sama przyczyna obecnie zapewniała panowanie mężczyzny w domu: praca domowa kobiety utraciła swe znaczenie wobec pracy zarobkowej mężczyzny; praca mężczyzny była wszystkim, praca kobiety tylko nieznacznym dodatkiem”³⁶⁸.

Rewolucja patriarcalna, którą utożsamiamy tu z rewolucją monogamiczną, nie zmieniając dotychczasowego podziału pracy między mężczyzną a kobietą, przenosi kobiecie sektor domowy do – nowo powstałej – sfery *prywatnej*. W matriarchacie, nie ma jeszcze

³⁶⁶ MED, t. 21, s. 66

³⁶⁷ MED, t. 21, s. 178

³⁶⁸ MED, t. 21, s. 178

mowy o podziale na pracę publiczną i prywatną: obydwa sektory – kobiece i męski – należą do gospodarki „publicznej”, „społecznej”. Praca prywatna jest więc „zdobyczą” rewolucji patriarchalnej:

„W dawnym komunistycznym gospodarstwie domowym, obejmującym wiele par małżeńskich i ich dzieci, powierzone kobietom prowadzenie gospodarstwa domowego było taką samą publiczną, społecznie niezbędną produkcją jak zdobywanie środków żywności przez mężczyzn. Zmieniło się to wraz z powstaniem rodziny patriarchalnej, a jeszcze bardziej – pojedynczej rodziny monogamicznej. Prowadzenie gospodarstwa domowego utraciło swój charakter publiczny. Nie obchodziło ono już społeczeństwa. Stało się ono *szużbą prywatną*: żona stała się pierwszą służącą, została wyparta z udziału w produkcji społecznej. Dopiero wielki przemysł naszych czasów znów otworzył kobiecie – i to tylko proletariuszce – drogę do produkcji społecznej. [...] pierwszym warunkiem wyzwolenia kobiety jest wprowadzenie na powrót rodzaju kobiecego do produkcji społecznej [...] wymaga to z kolei pozbawienia rodziny pojedynczej cech gospodarczej jednostki społeczeństwa”³⁶⁹.

Mówiąc o *przeniesieniu* pracy kobiecej do – nowo powstałej – sfery prywatnej, nie mamy na względzie jakiegokolwiek zmiany w zakresie *materialnej treści* – wykonywanych przez kobietę – czynności. Kobieta nie zostaje przesunięta do jakiejś nowej „gałęzi” pracy. Jak zakładamy, wykonuje ona – ogólnie rzecz biorąc – taką samą pracę, jak w matriarchacie. Zmiana nie polega zatem na tym, że kobieta zostaje odsunięta od *pracy produkcyjnej* – gdyż w zależności od tego, jak zdefiniujemy przedfabryczną pracę produkcyjną, kobieta albo nigdy jej nie wykonywała (jeżeli pracę produkcyjną utożsamimy z pozyskiwaniem surowych środków utrzymania; ta ostatnia, jako praca pozadomowa, jest bowiem u Engelsa – niesłusznie – zarezerwowana dla mężczyzn; uproszczona perspektywa Engelsa ignoruje udział kobiety w rolnictwie epoki monogamicznej, a ponadto – sugeruje zaliczenie do gospodarki domowej zarówno wcześniejszego rolnictwa kopieniackiego, jak i zbieractwa),

³⁶⁹ MED, t. 21, s. 85-86. „Już tu okazuje się, że wyzwolenie kobiety i jej zrównanie z mężczyzną jest i pozostaje niemożliwe tak długo, jak długo kobieta będzie wyłączona z produkcyjnej pracy społecznej i będzie się ona ograniczała do prywatnej pracy domowej. Wyzwolenie kobiety dopiero wówczas będzie możliwe, gdy weźmie ona udział na wielką skalę w produkcji społecznej, a praca domowa będzie ją absorbowała tylko w nieznacznym mierze. A to stało się możliwe dopiero dzięki wielkiemu przemysłowi nowożytnemu, który nie tylko umożliwił pracę kobiet na wielką skalę, lecz nawet formalnie jej wymaga i coraz bardziej dąży do wcielenia prywatnego gospodarstwa domowego do przemysłu społecznego”. [MED, t. 21, s. 178]

albo też wykonuje ją po obaleniu matriarchatu w tym samym, co wcześniej zakresie (jeżeli ujmijemy ją szerzej, zaliczając do niej domową obróbkę produkcyjną surowych środków utrzymania).

Cała zmiana – przekształcenie pracy kobiety w *prywatną służbę* – sprowadza się zatem do tego, że wykonywana przez kobietę praca domowa zostaje, po pierwsze, uznana za pracę *służebną*, po drugie – „sprywatyzowana”. Engels nie rozpatruje oddzielnie obydwu aspektów: usłużebnienia i „prywatyzacji”. Spróbujmy zatem uzupełnić jego koncepcję.

Usłużebnienie pracy kobiecej stanowi konsekwencję wzrostu wydajności pracy męskiej. Wcześniej, praca kobieca i praca męska uchodziły w – świadomości społecznej – za dwie równoległe dziedziny pracy. Obecnie jednak, wydajność pracy męskiej wzrosła tak dalece, że taka sama jak dawniej (co do swej materialnej treści) praca kobieca zaczyna być interpretowana (w społecznej świadomości) nie jako (pełnowartościowa) praca, ale jako obsługa pracy męskiej, tudzież dodatek do niej, a więc jako *praca służebna*. Kobieta już nie pracuje, ale usługuje pracującemu mężczyźnie.

Prywatyzację pracy kobiecej łączymy bezpośrednio z monogamizacją gospodarki. Wcześniej, praca kobieca była pracą społeczną także w tym sensie, iż miała charakter kolektywny – wykonywały ją wspólnie kobiety należące do różnych rodzin parzystych. Obecnie, wskutek likwidacji komunistycznego gospodarstwa domowego, kobieta wykonuje ją indywidualnie (wyłącznie dla członków własnej rodziny) w prywatnym zaciszu domowym (które wcześniej nie istniało, albo też istniało jedynie w formie załączkowej, np. w postaci osobnego paleniska rodziny pojedynczej pod wspólnym dachem wspólnoty domowej). W tym sensie, praca kobieca staje się pracą *prywatną*, która, jak twierdzi Engels, „nie obchodzi” już społeczeństwa. Owszem, praca mężczyzny – wskutek tej samej monogamizacji – również staje się pracą prywatną. Ale w przypadku kobiety, której pozycja zostaje osłabiona wskutek usłużebnienia pracy domowej, prywatyzacja oznacza jeszcze głębszą degradację. W komunistycznym gospodarstwie domowym epoki matriarchatu, żony tworzyły zwarty siostrzany kolektyw, zabezpieczający każdą z osobna przed ewentualnymi nadużyciami ze strony – silniejszych fizycznie – mężów. W rodzinie monogamicznej, osamotniona kobieta – wydana na łaskę bądź niełaskę męża – jest całkowicie pozbawiona takiej ochrony. Ewentualna przemoc męża w stosunku do własnej żony – wcześniej: będąca sprawą publiczną, jako potencjalne zarzewie politycznego konfliktu między rodami (męża i żony) – jest teraz sprawą całkowicie prywatną.

Rekonstruując Engelsowską koncepcję upadku matriarchatu w planie ogólniejszym, a więc jako teorię przejścia od matriarchatu do rodziny monogamicznej, zakładamy, iż usłużebnienie i prywatyzacja pracy kobiecej dokonują się równocześnie, pod wpływem tej samej przyczyny. Zakładamy bowiem równoczesność patriarchalizacji i monogamizacji.

Rozważając problem upadku matriarchatu w planie bardziej szczegółowym, jako przejście od komunizmu matriarchalnego do komunizmu patriarchalnego, musimy tymczasem zakładać, iż patriarchalizacja poprzedza monogamizację, a usłużebnienie pracy kobiecej poprzedza jej prywatyzację (w patriarchalnej zadrudze, praca kobieca zostaje być może usłużebniona, jako praca o znaczeniu drugorzędym, ale jeszcze nie sprywatyzowana). Pytanie brzmi: czy każdemu z procesów powinniśmy przypisywać odrębną przyczynę? Czy patriarchalizację i późniejszą monogamizację powinniśmy łączyć z odrębnymi stadiami rozwoju sił wytwórczych? Ujęcie to implikowałyby istnienie takiego stadium rozwoju sił wytwórczych, przy którym – za sprawą wzrostu względnego znaczenia pracy męskiej – następuje usłużebnienie pracy kobiecej, któremu towarzyszy ogólna patriarchalizacja stosunków społecznych, ale rozpad wspólnoty komunistycznej na monogamiczne atomy (a przeto prywatyzacja pracy kobiecej) nie jest jeszcze możliwy, albo konieczny. (Alternatywą jest hipoteza, iż chodzi w gruncie rzeczy o to samo stadium rozwojowe, aczkolwiek proces patriarchalizacji dokonuje się szybciej i łatwiej, niż proces monogamizacji – uderzający w głęboko zakorzenione w świadomości społecznej tradycje komunizmu pierwotnego; innymi słowy: komunizm łatwiej spatriarchalizować, niż obalić.) Według Engelsa, patriarchalizacja poprzedza historycznie monogamizację, a przejście od patriarchalnej wspólnoty domowej do rodziny monogamicznej w jej klasycznej postaci (którą ilustruje monogamia ateńska) oznacza dalszą degradację społeczną kobiety. Apogeum „wszechświatowej klęski rodzaju żeńskiego” przypada zatem na okres rodziny monogamicznej. Właśnie dlatego, że przedmonogamiczny patriarchat (Germanów) był znacznie łaskawszy dla kobiet, niż (antyczna) monogamia, inwazja Germanów na terytoria rzymskie „nadała władzy mężczyźn łagodniejsze formy”.

„...kobiety u Germanów cieszyły się wielkim poważaniem i miały duży wpływ również na sprawy publiczne, co nie daje się pogodzić z charakterystyczną dla monogamii supremacją mężczyzn.

[...] Tak więc i pod tym względem wraz z Germanami zdobył panowanie w świecie całkiem nowy element. Nowa monogamia, która, wskutek pomieszania się ludów, powstała na

gruzach świata rzymskiego, nadała władzy mężczyzn łagodniejsze formy i pozostawiała kobietom, pozornie przynajmniej, więcej swobody i bardziej poważane stanowisko niż kiedykolwiek w starożytności klasycznej. [...]

Postęp ten jednak niewątpliwie wynikał z tej okoliczności, że Germanowie żyli jeszcze w rodzinie parzystej i, o ile to było możliwe, zaszczepili monogamii pozycję kobiety odpowiadającą tej rodzinie³⁷⁰.

Otóż, za rekonstrukcją Engelsowskiej koncepcji upadku w planie ogólniejszym (a nie szczegółowym) przemawia ta okoliczność, iż autor *Pochodzenia rodziny...*, uwzględniając diachroniczny rozróżnienie między łagodnym patriachatem germańskim i surową supremacją mężczyzn w monogamii ateńskiej, nie wskazuje na istnienie jakiegokolwiek specyficznej przyczyny patriachatu przedmonogamicznego. Przyczyną patriachalizacji jest w jego ujęciu ta sama instytucja ekonomiczna – *własność prywatna* – która stwarza następnie rodzinę monogamiczną. Własność prywatna – twierdzi Engels – zadaje „cios” prawu macierzystemu; ta sama własność prywatna daje nam – nieco później – rodzinę monogamiczną. Przypomnijmy: „Monogamia była pierwszą formą rodziny opartą nie na naturalnych, lecz na ekonomicznych przesłankach, mianowicie na zwycięstwie własności prywatnej nad początkową pierwotną własnością wspólną”³⁷¹. „Monogamia powstała ze skoncentrowania większych bogactw w jednym ręku, a mianowicie w ręku mężczyzny...”³⁷². Oczywiście, wchodzi tu w grę jak gdyby dwa odrębne stadia rozwoju własności prywatnej. Własność prywatna nie od razu rozsadza komunistyczną wspólnotę rodzinną:

„Różnice majątkowe między poszczególnymi głowami rodzin rozsadzają dawną komunistyczną wspólnotę rodzinną wszędzie tam, gdzie się ona jeszcze dotąd utrzymała, a wraz z nią zanika wspólna uprawa ziemi na rzecz tej wspólnoty. Grunty orne zostają przekazane do użytku poszczególnym rodzinom, początkowo na pewien czas, następnie na zawsze. Przejście do zupełnej własności prywatnej odbywa się stopniowo i równoległe z przechodzeniem małżeństwa parzystego w monogamię. Rodzina pojedyncza staje się jednostką gospodarczą społeczeństwa”³⁷³.

³⁷⁰ MED, t. 21, s. 80. Podkreślenie – FN

³⁷¹ MED, t. 21, s. 76

³⁷² MED, t. 21, s. 87

³⁷³ MED, t. 21, s. 180. Podkreślenie – FN

Rzecz jednak w tym, iż koncepcja wywodząca upadek matriarchatu z własności prywatnej wyjaśniałaby raczej bezpośrednie przejście od matriarchatu do rodziny patriarchalnej typu „ojcowskiego”, niż do komunistycznej wspólnoty typu zadrugi. Południowo-słowiańska zadruga – określona przez Engelsa jako „najlepszy istniejący jeszcze przykład takiej wspólnoty rodzinnej”, tzn. patriarchalnej wspólnoty domowej – nie zdradza (w świetle tej charakterystyki, którą znajdujemy w *Pochodzeniu rodziny...*) śladów własności prywatnej: należące do niej rodziny „wspólnie uprawiają swe pola, karmią i odziewają się ze wspólnych zapasów i wspólnie władają nadwyżką plonów”, a sam patriarcha jest tylko – demokratycznie kontrolowanym – kierownikiem. Nie ma tu mowy o żadnych „nadwyżkach”, znajdujących się w gestii domaćina, tudzież szeregowych członków zadrugi. Wychodzi więc na to, iż instytucja zadająca „cios” rodowi macierzystemu... nie musi wcale istnieć w patriarchacie.

Tymczasem tezę, iż to męzowska, prywatna własność „nadwyżek” stanowi przyczynę patriarchalnej „rewolucji w rodzinie”, formułuje Engels najzupełniej *explicite*:

„A wraz z trzodami i innymi nowymi bogactwami przyszła rewolucja w rodzinie. [...] Całkowita nadwyżka, którą dawała teraz produkcja, przypadała mężczyźnie; kobieta korzystała z tej nadwyżki, ale nie uczestniczyła we własności. 'Dziki' wojownik i myśliwy zadowalał się w domu drugim miejscem po kobiecie; 'łagodniejszy' pasterz, dumny ze swego bogactwa, wyparł kobietę, zajmując pierwsze miejsce w domu”³⁷⁴.

Zgodnie z powyższym, to własność prywatna rodzin (= głów rodzin) zadaje „cios” rodowi macierzystemu, matrylinearyzmowi i prawu macierzystemu w zakresie stosunków dziedziczenia. Ród macierzysty zostaje obalony dlatego, że świeżo upieczony właściciel prywatny (mężczyzna) pragnie przekazać swoją własność biologicznemu potomstwu:

„Przejście takich bogactw na własność prywatną rodzin oraz szybki wzrost tych bogactw zadały potężny cios społeczeństwu opartemu na małżeństwie parzystym i na rodzie macierzystym. Małżeństwo parzyste wniosło nowy element do rodziny. Obok rodzonej matki postawiło ono wiarogodnego rodzzonego ojca [...] Ale według obyczajów tegoż społeczeństwa

³⁷⁴ MED, t. 21, s. 178

dzieci jego nie mogły po nim dziedziczyć, sprawa ta nowiem przedstawiała się w sposób następujący:

Według prawa macierzystego, a więc dopóki pochodzenie liczyło się wyłącznie w linii żeńskiej, i według pierwotnego obyczaju dziedziczenia w rodzie spadkobiercami zmarłego członka rodu byli początkowo krewni rodowi. Majątek musiał pozostać w rodzie. Wobec niewielkiej wartości przedmiotów, w praktyce przypadły one prawdopodobnie najbliższym krewnym ze strony matki. Ale dzieci zmarłego mężczyzny nie należały do jego rodu, lecz do rodu swej matki; dziedziczyły one po niej z początku na równi z innymi krewnymi matki, następnie, być może, w pierwszej linii – ale po ojcu nie mogły one dziedziczyć, bo nie należały do jego rodu, majątek zaś jego musiał pozostać w jego rodzie. W razie śmierci właściciela stada jego przechodziły więc na własność przede wszystkim jego braci i sióstr, następnie dzieci jego sióstr albo potomków sióstr jego matki. Natomiast jego własne dzieci były wydziedziczone.

W miarę jednak, jak zwiększały się bogactwa, dawały one mężczyźnie, z jednej strony, ważniejsze stanowisko w rodzinie niż kobiecie, z drugiej zaś – wywoływały chęć wykorzystania tego wzmocnionego stanowiska dla obalenia na korzyść dzieci tradycyjnego systemu dziedziczenia. To jednak nie dało się zrobić, póki uznawano pochodzenie według prawa macierzystego. A więc prawo macierzyste musiało być obalone i zostało obalone. Nie było to wcale tak trudne, jak to się nam dzisiaj zdaje. Albowiem ta rewolucja – jedna z najdonioślejszych, jaką przeżyli ludzie – mogła się dokonać nie dotknąwszy nikogo z żyjących członków rodu. Wszyscy członkowie rodu mogli pozostać nadal tym, czym byli. Wystarczała zwykła decyzja, że w przyszłości potomkowie męskich członków rodu pozostają w rodzie, potomkowie żeńskich natomiast mają być wykluczeni, przechodząc do rodu swego ojca. Tym samym uznanie pochodzenia w linii żeńskiej i macierzyste prawo dziedziczenia zostało obalone i wprowadzono uznawanie pochodzenia w linii męskiej i ojcowskie prawo dziedziczenia³⁷⁵.

Powyższe rozważania kończymy następującym wnioskiem: problem konkretnych mechanizmów upadku matriarchatu nie został przez Engelsa rozwiązany w sposób satysfakcjonujący. Teoria Engelsa wyjaśnia przejście od panowania kobiet „w domu” (w „społeczeństwie opartym na małżeństwie parzystym i na rodzie macierzystym”) do

³⁷⁵ MED, t. 21, s. 65-66

supremacji mężczyzn na gruncie rodziny monogamicznej, a ściślej – ukazuje strukturalne przyczyny podrzędnej pozycji kobiety w monogamicznym sposobie produkcji: *służebny* i *prywatny* charakter pracy kobiecej (aczkolwiek Engelsowskie ujęcie tego problemu grzeszy schematycznym ujęciem podziału pracy między kobietami i mężczyznami, jako podziału pracy między kobiecą gospodarką domową i męską gospodarką pozadomową). Nie wyjaśnia jednak ani natury, ani genezy patriarchalnego (przedmonogamicznego) stadium przejściowego.

Rozdział V. Matriarchat w nauce radzieckiej

1. Koncepcja „klasyczna”

Od drugiej połowy lat 30-tych kształtuje się w nauce radzieckiej koncepcja matriarchatu i formacji pierwotnej, która – krystalizując się po drugiej wojnie światowej – zyskuje na długie lata status koncepcji nie tyle powszechnie obowiązującej, ile „klasycznej”. Koncepcja ta – choć stanowiąca rezultat kolektywnej pracy licznych badaczy i badaczek – związana jest nierozdzielnie z nazwiskiem Marka Osipowicza Koswiena (1885-1967), etnografa, uchodzącego za najwybitniejszy w nauce radzieckiej autorytet w dziedzinie studiów nad matriarchatem.

Koncepcja ta:

1. stawia znak równości między ustrojem rodowo-macierzystym (*matierinsko-rodowej stroj*) i ustrojem matriarchalnym;
2. definiuje matriarchat jako całościowy porządek ustrojowy, oparty na relatywnie wysokiej pozycji kobiet we wszystkich obszarach życia społecznego (co najmniej: równorzędnej pozycji mężczyzn);
3. określa ustrój matriarchalny (rodowo-macierzysty) jako „uniwersalne stadium historyczne, przebyte przez wszystkie ludy w ich dziejowej przeszłości”³⁷⁶;
4. „wydłuża” (w stosunku do koncepcji wcześniejszych) epokę matriarchatu o okres górnego paleolitu, dzięki czemu narodziny matriarchatu zbiegają się chronologicznie z narodzinami pierwotnego społeczeństwa komunistycznego (w ścisłym tego słowa znaczeniu);
5. operuje płciocentryczną periodyzacją formacji pierwotnej, w ramach której wszystkie istotne przejścia stadialne (w obrębie formacji pierwotnej) powiązane są bezpośrednio z określonymi zmianami w układzie sił między kobietami i mężczyznami, a wszystkie wyodrębniane okresy (następujące po epoce stada pierwotnego) oznacza się terminami, wskazującymi na określone relacje międzyplciowe.

³⁷⁶ M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 3

Rozpatrzmy po kolei wszystkie elementy owej koncepcji.

Teza pierwsza, utożsamiająca matriarchat z ustrojem rodowo-macierzystym, odpowiada z grubsza koncepcji Engelsa z *Pochodzenia rodziny...*, który – nie posługując się samym terminem „matriarchat” – łączył filiację matrylinearną z wysoką pozycją kobiet („wysokim poważaniem dla kobiet, tj. dla matek”, „panowaniem kobiet”, zajmowaniem przez kobiety „wyższej pozycji społecznej, niż zajmowały one kiedykolwiek w czasach późniejszych”), a upadek rodu macierzystego interpretował jako historyczną *klęskę rodzaju żeńskiego*. Rozpatrywaną koncepcję łączy ze stanowiskiem Engelsa przekonanie, iż matriarchat powstaje równocześnie z matrylinearyzmem. O ile jednak na gruncie omawianej koncepcji radzieckiej powstanie filiacji matrylinearnej łączone jest bezpośrednio z przejściem od endogamicznego stada pierwotnego do rodu macierzystego, o tyle w ujęciu Morgana, do którego odwołuje się Engels, filiacja matrylinearna poprzedza instytucję rodu macierzystego.

Zgodnie ze stanowiskiem radzieckim, matriarchat i matrylinearyzm powstają równocześnie z instytucją rodu macierzystego.

„Matriarchat powstaje na określonym etapie historii ludzkości – po okresie pierwotnego stada – w postaci macierzystego ustroju rodowego. Powstanie matriarchatu jest nierozzerwalnie związane z powstaniem rodu. Okres matriarchatu jest zatem wczesnym okresem rozwoju zorganizowanego społeczeństwa ludzkiego”³⁷⁷.

Najpierwotniejszą postać ustroju rodowego stanowi organizacja dualno-rodowa, z krzyżowym małżeństwem grupowym, pomiędzy męską częścią rodu A a kobiecą częścią rodu B, i pomiędzy męską częścią rodu B a kobiecą częścią rodu A. Małżeństwo ma tu – twierdzi Koswien – charakter dyslokalny: małżonkowie „zamieszkują” w odrębnych siedzibach rodowych (nie należą zatem do jednej wspólnoty). Między okresem promiskuitycznego stada pierwotnego („kształtujących się” ludzi) a macierzystym ustrojem rodowym (ludzi „ukształtowanych”), nie występuje żadna faza przejściowa. Periodyzacja radziecka eliminuje zatem lukę między endogamicznym promiskuityzmem a egzogamią rodową, którą u Engelsa

³⁷⁷ M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 3

wypełnia w szczególności „rodzina oparta na pokrewieństwie” (w innym tłumaczeniu: „rodzina kazirodcza”)³⁷⁸.

Dodajmy, iż w zgodzie z koncepcjami archeologa P. P. Jefimienki, jak również późniejszymi hipotezami radzieckiego etnografa L. A. Fajnberga (opartymi na materiale prymatologicznym), Koswien dopatrywał się załączków stosunków matriarchalnych w okresie pierwotnego stada ludzkiego, a nawet w stadzie zwierzęcym:

„Niewiele mamy do powiedzenia o stosunkach wewnętrznych tej wczesnej grupy ludzkiej [mowa o stadzie pierwotnym – przyp. FN]. Należy sądzić, że w naturalny sposób na jej czele stawał przywódca, przy czym duże prawdopodobieństwo przemawia za tym, że takim przywódcą była raczej kobieta niż mężczyzna. Wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu, w stadzie dzikich zwierząt przewodzi zazwyczaj samica, a nie samiec”³⁷⁹.

W przypadku koncepcji radzieckiej, teza, iż matriarchat rodzi się równocześnie z filiacją matrylinearną, nie pociąga za sobą – sformułowanej przez Engelsa (choć jedynie w postaci ogólnikowej) – tezy, iż to właśnie matrylinearyzm (albo nieznanostwo ojca) *stwarza* matriarchat – z pominięciem jakichkolwiek konkretniejszych przyczyn o charakterze ekonomicznym.

Koncepcje łączące genezę matriarchatu z określoną pozycją kobiety w procesie produkcji pojawiły się w marksizmie bezpośrednio po Engelsie. Chodzi w szczególności o koncepcje wywodzące matriarchat z pozycji kobiet w rolnictwie kopieniackim. Zwolennikiem poglądu łączącego genezę matriarchatu z pierwotną formą rolnictwa był m.in. młody Stalin³⁸⁰. Koswien odrzuca „kopieniacką” teorię genezy matriarchatu:

³⁷⁸ „Dawniej, w literaturze radzieckiej pojawiały się próby wprowadzenia jakiegoś – zapożyczonego od autorów burżuazyjnych – okresu przejściowego, w rodzaju ‘stadium totemicznego’ albo ‘płciowo-wiekowej komuny’ itd. Już dawno wyswobodziliśmy się od tych wymyślonych konstrukcji, i obecnie panuje na gruncie nauki radzieckiej zgoda co do tego, że pierwotna ludzkość przeszła od stanu stadnego do ustroju rodowego bezpośrednio. Przejście od stada do rodu odpowiada przejściu od neandertalczyka do homo sapiens i datowane jest archeologicznie na okres kultury oryniacko-solutrejskiej, co jaskrawo wyraża ten potężny skok w rozwoju sił wytwórczych, który kultura ta znamionuje”. [M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwowbytnego obszczestwa*, CЭ 1952, nr 3, s. 153]

³⁷⁹ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 36-37

³⁸⁰ „Był okres, okres matriarchatu, gdy za gospodarzy produkcji uważano kobiety. Cóż było tego przyczyną? Otóż w ówczesnej produkcji, w pierwotnej uprawie roli, kobiety odgrywały główną rolę w produkcji, wykonywały one główne funkcje, podczas gdy mężczyźni włączyli się po lasach w poszukiwaniu zwierzyny. Nastąpił okres inny, okres patriarchy, gdy kierownictwo produkcji przejęli w swe ręce mężczyźni. Dlaczego nastąpiła taka zmiana? Dlatego że ówczesnej produkcji, w gospodarce pasterskiej, w której głównymi

„Wielkim błędem byłoby wiązanie matriarchatu, zwłaszcza wczesnego, albo jego narodzin, z rolnictwem motykowym, jako czymś niezbędnym. W ten sposób wyklucza się ustrój rodowo-macierzysty, a tym samym, w ogóle ustrój rodowy, dla całej ludzkości w epoce, w której rolnictwo nie było znane, tj. dla późnego paleolitu i wczesnego neolitu (albo od Oryniaku do Kampiny) i dla szerokiej grupy znanych historii i etnografii ludów, które nie doszły do rolnictwa”³⁸¹.

Najpierwotniejsza postać matriarchatu związana była z międzyplciowym podziałem pracy w gospodarce myśliwskiej (a nie rolniczej, czy rolniczo-myśliwskiej). Koswien wypowiada się na ten temat w sposób następujący:

„Okoliczność, że struktura społeczeństwa rodowego początkowo opierała się na linii macierzystej, nie zaś ojcowskiej, i że początkowo powstał właśnie matriarchat, nie jest wynikiem tylko przyczyn już omówionych, a więc faktu, że ojciec jest nieznany, itp. Stan ten ma ponadto głębsze źródła, głębsze przyczyny. Należą do nich charakter społecznego podziału pracy między płci oraz rola, jaką spełnia kobieta w gospodarce danego stadium rozwoju społecznego”³⁸².

Matriarchat jest więc – przynajmniej po części – rezultatem ukształtowania się określonej formy podziału pracy między mężczyznami i kobietami. Dodajmy, iż Koswien wyklucza międzyplciowy podział pracy w okresie stada pierwotnego³⁸³. Powstanie matriarchatu i ustroju rodowego zbiegałoby się zatem chronologicznie z powstaniem międzyplciowego podziału pracy (jako takiego).

Teza druga wyjaśnia, iż utożsamienie matriarchatu z ustrojem rodowo-macierzystym nie oznacza sprowadzania matriarchatu do samej instytucji rodu matrylinearnego,

narzędziami produkcji były dzida, arkan, łuk i strzała, główną rolę odgrywali mężczyźni...” [Stalin, *Anarchizm czy socjalizm?*, w: Stalin, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1949, s. 348-349]

³⁸¹ M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwotnej historii*, CЭ, 1952, nr 3, s. 154

³⁸² M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 176

³⁸³ „Nie ma żadnych podstaw, by mówić w odniesieniu do epoki stada o podziale pracy między płciami. Podział pracy wedle wieku, istniejący we wszystkich epokach historii, ma czysto fizyczne podstawy i nie posiada w okresie stadnym żadnego znaczenia społecznego. Dlatego też odnoszenie do tego okresu tego, co określa się chodliwym wyrażeniem „płciowo-wiekowy podział pracy” jest całkowicie nieuzasadnione”. [M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwotnego obszczenia*, CЭ 1952, nr 3, s. 153]

matrylinearnego systemu dziedziczenia dóbr i rang, czy też władzy matki nad dziećmi. O *istocie* matriarchatu stanowi bowiem wysoka pozycja kobiet we wszystkich istotnych sferach życia społecznego:

„Matriarchat [...] to wczesny okres w historii ustroju wspólnoty pierwotnej, charakteryzujący się równoprawnym, a następnie dominującym położeniem kobiety w gospodarce i społeczeństwie. Terminem ‘matriarchat’ określa się także społeczny ustrój wczesnego okresu ustroju wspólnoty pierwotnej”³⁸⁴.

„Matriarchatem nazywa się ten okres historii pierwotnej, który odznacza się równoprawnym, a w dalszym rozwoju dominującym położeniem kobiety w gospodarce i społeczeństwie, a jednocześnie, odzwierciedleniem tych zasad w obszarze kultury duchowej, w religii i sztuce. Terminem tym oznacza się także sam ustrój społeczny, właściwy temu okresowi, i określony typ kultury w szerokim sensie”³⁸⁵.

Definicje te przeciwstawiają się zatem – istniejącej w literaturze przedmiotu – konwencji terminologicznej, stawiającej bezwiednie znak równości między matriarchatem a matrylinearyzmem tudzież tzw. prawem macierzystym – bez względu na faktyczne położenie kobiety w całościowym układzie życia społecznego. W świetle takiej konwencji, również w społeczeństwie matriarchalnym płcią panującą mogą być mężczyźni – pojęcie matriarchatu nie wskazuje bowiem na żadną określoną relację między kobietami i mężczyznami (przenikającą cały porządek społeczny – od gospodarki po ideologię), a jedynie na istnienie pewnych konkretnych instytucji, w rodzaju matrylinearnej filiacji.

Jak wykazała jedna z dyskusji – a mianowicie dyskusja o pracach M. O. Koswiena na połączonym posiedzeniu redakcji czasopisma *Sowiecka etnografia* i grupy etnografii ogólnej Instytutu Etnografii AN ZSRR (26-27 października 1948 r.) – między badaczkami i badaczami radzieckimi występowały zasadnicze rozbieżności dotyczące samej „istoty” matriarchatu. Niektórzy uczestnicy dyskusji, powołując się na Engelsa, utożsamiali faktycznie matriarchat z awunkulatem (szczególną pozycją społeczną wujka ze strony matki) – narażając się tym samym na zarzut „uwieczniania panowania mężczyzny (brata matki) w rodzinie” i sprowadzania matriarchatu „do samego tylko matrylinearyzmu”. Na rozszerzonym

³⁸⁴ *BOLSZAJA SOWIETSKAJA ENCIKLOPEDIJA*, t. 26, 1954, s. 529

³⁸⁵ Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 3

posiedzeniu Rady Naukowej Instytutu Etnografii AN ZSRR, poświęconym analizie naukowo-badawczej pracy Instytutu i jej ideologicznego i praktycznego ukierunkowania w interesie socjalistycznego budownictwa (28-30 października 1948), stwierdzono istnienie w kolektywie „radykałnych rozbieżności w rozumieniu istoty takich fundamentalnych zagadnień etnografii ogólnej”, jak matriarchat (wypowiedzi Koswiena i Butinowa)³⁸⁶. Ostatnie słowo w dyskusji poświęconej artykułowi Koswiena o awunkulacie³⁸⁷ należało do zwolenników pojmowania „istoty” matriarchatu w duchu koncepcji Koswiena, a przeciwnicy/przeciwniczki tego ujęcia poddani zostali krytyce przez prowadzącego posiedzenie S. P. Tołstowa.

„Koswiena ujęcie problemu awunkulatu – mówił S. P. Tołstow, podsumowując przebieg dyskusji – stanowi przykład walki o ugruntowanie powszechności matriarchatu w rozumieniu Engelsa, Lenina, Stalina. Artykuł ten należy do najlepszych prac profesora Koswiena, o czym już wspominali Kuszner i Butinow. Wspaniale została w nim ukazana dialektyka rozwoju pierwotnych form społecznych, wewnętrzna sprzeczność szeregu instytucji okresu przejściowego od matriarchatu do patriarchy, a także dowiedziona niemożliwość istnienia awunkulatu w matriarchacie klasycznym. Towarzysze, próbujący tu przeciwstawić poglądy Koswiena na awunkulat poglądom Engelsa, chcąc nie chcąc, wzięli w obronę poglądy współczesnych przeciwników nauki o matriarchacie, nie dostrzegając, za literą twierdzenia Engelsa o awunkulacie, jego sensu. I Engels, i Koswien widzą w awunkulacie *przeżytek* matriarchatu, świadectwo jego dawnego, powszechnego istnienia. Ale ci krytycy artykułu Koswiena, którzy chcą ten *przeżytek* uczynić *podstawową instytucją* matriarchatu, świadomie czy nie, likwidują sam *matriarchat*, sprowadzając go, wbrew Engelsowi, Leninowi, Stalinowi, do samego tylko matrylinearyzmu i uwieczniając panowanie mężczyzny (brata matki) w rodzinie oraz podrzędne położenie kobiety. Czynią zatem to samo, co i współcześni autorzy burżuazyjni, przeciwko którym wymierzony jest artykuł Koswiena”³⁸⁸.

W obronie Koswiena, oprócz cytowanego wyżej Tołstowa, wystąpili m.in. M. M. Ichilow, N. A. Butinow (późniejszy, zagorzały krytyk teorii matriarchatu), Z. A. Nikolska, P. I. Kuszner.

³⁸⁶ T. A. Żdanko, *Obsuǰdienije nauczno-issledowatielskoj raboty Instituta Etnografii AN SSSR*, CЭ 1949 nr 1, s. 170

³⁸⁷ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1

³⁸⁸ I. Zolotariewskaja, *Obsuǰdienije rabot M. O. Koswiena*, CЭ 1949, nr 1, s. 187-188

[Fragment relacji z wypowiedzi P. I. Kusznera] „...Kuszner stwierdził, iż w kwestii awunkulatu nie może się zgodzić z tymi, którzy zarzucają Koswienowi odejście od koncepcji Engelsa, ponieważ chwytając się litery, zapominają o sensie cytatu Engelsa. Pojmowanie awunkulatu przez towarzyszkę Lichtenberg nie ma, przykładowo, nic wspólnego z marksizmem, ponieważ ona myli matriarchat z matrylinearyzmem”³⁸⁹.

A oto kluczowy fragment relacji z odpowiedzi Koswiena:

„Celem artykułu było obalenie reakcyjnej nauki burżuazyjnej, wykorzystującej awunkulat dla zafałszowania istoty matriarchatu, dla wykazania, iż nawet w matriarchacie panował męzczyzna (wujek ze strony matki). Na ten haczyk dali się złapać także niektórzy nasi towarzysze, ale nie mogą oni znaleźć ani jednego faktu etnograficznego na potwierdzenie przewagi brata matki w klasycznym społeczeństwie matriarchalnym. Instytucja awunkulatu mogła się rozwinąć jedynie w warunkach rozkładu rodu macierzystego, kiedy przy zachowaniu matrylinearyzmu i nowopowstałym patrylokalizmie, w rodzie pozostają męzczyźni – wujkowie ze strony matki, którzy od tej pory kierują gospodarczym i społecznym życiem rodu”³⁹⁰.

W świetle tezy trzeciej, matriarchat (ustrój rodowo-macierzysty) stanowi, podobnie jak patriarchat, uniwersalną epokę historycznego rozwoju ludzkości:

„Wraz z rozwojem sił wytwórczych, w dość złożonym procesie przekształceń, matriarchat zostaje zastąpiony okresem patriarchatu, okresem ojcowskiego ustroju rodowego, w którym dominująca rola w gospodarce i społeczeństwie przechodzi na męzczyznę. Takie są dwa kolejne etapy historii pierwotnej, taki jest powszechnodziejowy, wspólny dla całej ludzkości bieg pierwotnego rozwoju społecznego. Epoka matriarchatu stanowi tym samym uniwersalne stadium historyczne, przebyte przez wszystkie ludy w ich dziejowej przeszłości”³⁹¹.

³⁸⁹ I. Zolotariewskaja, *Obsużdienije rabot M. O. Koswiena*, C3 1949, nr 1, s. 184

³⁹⁰ I. Zolotariewskaja, *Obsużdienije rabot M. O. Koswiena*, C3 1949, nr 1, s. 186-187

³⁹¹ M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 3

Teza ta sprzeciwia się popularnej koncepcji dwóch ścieżek rozwojowych: kopieniacko-matriarchalnej i pastersko-patriarchalnej (podzielanej przez niektórych autorów związanych z ruchem robotniczym, a przeto klasyfikowanej – np. przez Je. Kriczewskiego – jako „socjalfaszystowska”³⁹²), jak również – podszytej rasizmem – teorii „niearyjskiego matriarchatu”, w świetle której ludy „aryjskie” miały być odwiecznie patriarchalne (a występowanie u nich elementów matriarchatu stanowiło rezultat zanieczyszczenia ich kultury w toku – prowadzonego przez „aryjczyków” – podboju zacofanych ludów matriarchalnych):

„Nauka burżuazyjna stworzyła nieuzasadnioną konstrukcję, która głosi, że rozwój ludzkości pierwotnej toczył się rzekomo dwoma różnymi torami: jedne plemiona i ludy, i to tylko rolnicze, przeszły przez fazę matriarchatu i pozostały w stanie zacofania, inne natomiast, pasterskie, do których zaliczają się bezwzględnie tak zwane ludy ‘aryjskie’, nigdy przez tę fazę nie przechodziły, matriarchatu nie znały, poszły w kierunku ustroju patriarchalnego i wzniosły się aż na szczybel utworzenia państwa itp. Ta niedorzeczna teoria ‘matriarchatu niearyjskiego’, jak również przeprowadzony tu podział na ludy rdzennie rolnicze i rdzennie pasterskie, pozostaje w jaskrawej sprzeczności ze wszystkimi posiadanymi danymi faktycznymi”³⁹³.

Koswien – broniąc tezy o uniwersalności matriarchatu – podkreślał jednakże w wielu miejscach „nierównomierność” rozwoju matriarchatu, występowanie istotnych różnic między poszczególnymi społeczeństwami matriarchalnymi (reprezentującymi, ogólnie rzecz biorąc, jednakowy szczybel rozwojowy):

„Prosta charakterystyka matriarchatu, a tym bardziej sprowadzenie go do jakiegoś jednego wskaźnika, są całkowicie niemożliwe. Jeśli do takiej uproszczonej, fałszującej istotę matriarchatu charakterystyki uciekają się autorzy burżuazyjni – mając na celu przede

³⁹² Por.: Je. Kriczewskij, *Marksizm i socjalfaszystowskie izwraszczenija w woprosach istorii siemiejnych otnoszenij pierwobytnogo obszczestwa*, w: *Sbornik k piatidiesjatiletiju so dnia smierti K. Marksa*, OGIZ, Moskwa-Leningrad 1934

³⁹³ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 176

wszystkim jego 'obalenie' – to w nauce radzieckiej takie wulgarnie upraszczanie nie może mieć miejsca”.

„Z geograficznego punktu widzenia matriarchat odnosi się do całej zamieszkiwanej powierzchni ziemi w całym jej zróżnicowaniu. Stąd wyraźna niejednakowość i nierównomierność rozwoju matriarchatu w rozmaitych konkretnych społeczeństwach. Nie było jednego, standardowego matriarchatu. Każde społeczeństwo matriarchalne było w tej czy innej mierze swoiste. Z drugiej strony, z powodu szeregu okoliczności jedne społeczeństwa matriarchalne mogły i musiały osiągnąć jedynie ograniczony stopień rozwoju, inne – doszły do całkiem wysoko rozwiniętych form”³⁹⁴.

„Odchylenie poszczególnych grup ludzkich czy ludów od podstawowej, ogólnej drogi rozwoju całej ludzkości mogło być nieznaczne i nieprzeczące wyłożonej periodyzacji, ale w pewnych przypadkach mogło być istotne. Droga rozwoju do etapu wczesnego matriarchatu włącznie była, prawdopodobnie, bezwarunkowo uniwersalna dla całej znanej nam ludzkości. Nie mało grup ludzkich, pozostając w ogóle zacofanymi, nie wyszło poza ten etap. Przejście do matriarchatu rozwiniętego miało miejsce jedynie w warunkach zaistnienia odpowiednich okoliczności sprzyjających, w szczególności wysoko rozwiniętego rolnictwa motykowego albo wysoko rozwiniętego rybołówstwa, oczywiście w połączeniu z szeregiem innych momentów”³⁹⁵.

³⁹⁴ M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwobytnoj istorii*, СЭ, 1952, nr 3, s. 154

³⁹⁵ M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwobytnoj istorii*, СЭ, 1952, nr 3, s. 157. „Jak już o tym była mowa, matriarchat w zależności od konkretnych warunków historycznych osiąga różny stopień rozwoju w różnych społeczeństwach i w różnym czasie, wcześniej czy później, następuje przejście od matriarchatu do patriarchatu. Znowu więc obserwujemy nierównomierność i specyfikę rozwoju poszczególnych społeczeństw. Jednakowoż doniosłą rolę w dziejach społeczeństwa pierwotnych odgrywały także wpływy zewnętrzne, mianowicie oddziaływanie społeczeństw bardziej rozwiniętych na mniej rozwinięte, co związane było z nierównomiernością rozwoju. A przy tym w społeczeństwach słabo rozwiniętych, na przykład znajdujących się na szczeblu zbieractwa i myślistwa z mało rozwiniętym, nieokrzepłym ustrojem rodowym, przejście to łączyło się z ogólnym rozkładem i przybierało specyficzne formy; kształtujące się tu na nowo patriarchalne formy i stosunki miały charakter rozkładowy już w zarodku. Co do współcześnie istniejących zacofanych plemion i ludów, nie trzeba chyba przypominać, jak dalece destrukcyjnie oddziaływała na nie pod tym względem kolonizacja europejska. Oto dlaczego spotykamy się ze społeczeństwami wybitnie zacofanymi, takimi jak Australijczycy, u których matriarchat po zatrzymaniu się na niskim szczeblu rozwoju uległ zupełnemu lub nieomal zupełnemu rozkładowi, panują natomiast stosunki patriarchalne w nader osobliwej postaci”. [M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 188-189] „W tych okolicznościach nie byłoby zasadne doszukiwanie się w rozmaitych społeczeństwach matriarchalnych jakiegoś, obowiązującego jakoby dla matriarchatu, 'typowego' zestawu form i stosunków. Przeciwnie, te rozliczne formy i stosunki, które znajdujemy np. w matriarchalnym społeczeństwie Minangkabau mogą nie występować, a ściślej, nie mogą i nie powinny występować u Australijczyków. Tak jak nie ma jednego 'standardowego' matriarchatu, tak samo nie ma powszechnych, 'obowiązkowych' form jego przejawiania się”. [M. O. Koswien, *Pieriechod ot matriarchata k patriarchatu*, w: *Rodowoje obszczestwo*, ТИЭ, t. XIV, Moskwa 1951, s. 94]

Teoria uniwersalności matriarchatu i patriarchatu, jako dwóch „kolejnych etapów historii pierwotnej” zakłada istnienie (w procesie rozwoju historycznego) pewnego – uniwersalnego – punktu, w którym matriarchat musi zostać zastąpiony patriarchatem. Punkt ten datuje się archeologicznie na epokę brązu (wzrost znaczenia pracy męskiej – w patriarchy – łączy się z przejściem do rolnictwa pługowego i pasterstwa). Teoria ta dopuszcza jednakże przypadki szczególne, kłopotliwe wyjątki od reguły, wymagające odrębnych wyjaśnień. Chodzi przy tym zarówno o takie społeczeństwa, w których matriarchat upada zanim jeszcze zdołał się na dobre rozwinąć, jak i takie, w których utrzymuje się on uporczywie – pomimo zastąpienia ustroju rodowego ustrojem klasowym (albo: wczesnoklasowym). Problem genezy – przedwczesnego – patriarchatu, rozpatrywany na przykładzie Australijczyków, u których filiacja matrylinearna współistniała z filiacją patrylinearną i stosunkami patriarchalnymi (choć powinni się oni znajdować na stadium wczesnego matriarchatu), zyskał – za sprawą Koswiena – nazwę „kontrowersji australijskiej”.

„Stanowiąc jedno z najbardziej zacofanych społeczeństw, Australijczycy, posiadający filiację matrylinearną, mogli być uważani za przykład wczesnego ustroju rodowo-macierzystego. Tymczasem, jak pamiętamy, jeszcze Fison i Howitt zwrócili uwagę na to, że u Australijczyków, obok filiacji matrylinearnej istnieje już także filiacja ojcowska, która, wedle ogólnie przyjmowanej wówczas tezy teoretycznej, powinna się pojawić dopiero na stosunkowo wysokim stopniu rozwoju, w szczególności, liczni autorzy wiązali ją z własnością prywatną, pasterstwem itd. Z drugiej strony, liczni autorzy łączyli matriarchat i matrylinearyzm z rolnictwem. Tymczasem, Australijczycy byli jeszcze bardzo dalecy od rolnictwa, a tym bardziej, od własności prywatnej i pasterstwa. Ta ‘kontrowersja australijska’, jak moglibyśmy nazwać to zagadnienie, przyciągała już uwagę licznych autorów, i wielu z nich, w szczególności Starcke’mu, dała podstawę dla takich czy innych kombinacji, podających w wątpliwość albo ‘obalających’ naukę o matriarchy”³⁹⁶.

Ponieważ przedwczesny patriarchat Australijczyków podaje w wątpliwość nie tylko ogólną teorię dotyczącą przyczyn przejścia od matriarchatu do patriarchatu, ale ponadto samą tezę o uniwersalnej pierwotności matriarchatu (rodu macierzystego) względem

³⁹⁶ M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 261-262

patriarchatu (rodu ojcowskiego), kontrowersję australijską sprowadzić możemy do dwóch pytań:

- czy także u Australijczyków pierwotną formę stanowił ród macierzysty?
- jak wyjaśnić tak „wczesne” pojawienie się rodu ojcowskiego?

Jak pisał J. I. Siemienow (którego artykuł sprowokował w latach 70-tych niezwykle burzliwą dyskusję dotyczącą problemu pierwotności rodu macierzystego względem ojcowskiego i kontrowersji australijskiej):

„...uzasadnienie tezy o pierwotności filiacji macierzystej względem ojcowskiej powinno obejmować dowód, iż ojcowski ród Australijczyków nie był pierwotny, ale zastąpił macierzysty. To zaś zakłada ujawnienie przyczyn wywołujących podobną transformację.

Niektórzy radzieccy etnografowie, w szczególności A. M. Zołotariew i S. P. Tołstow, wysuwali przypuszczenie, iż przejście od matrylinearnej filiacji do ojcowskiej dokonało się u Australijczyków pod wpływem wtargnięcia kolonizatorów. Ale jakichkolwiek przekonujących dowodów na rzecz tego punktu widzenia nie przytoczono. A przede wszystkim, istnieją poważne przesłanki by sądzić, że filiacja ojcowska istniała w Australii przed kolonizacją.

‘Kontrowersja australijska’ wciąż jeszcze czeka na rozwiązanie”³⁹⁷.

Analogiczny problem teoretyczny przedstawiają społeczeństwa późnomatriarchalne:

„Matriarchat posiada swoją historię, wyrażającą się w historiach konkretnych społeczeństw matriarchalnych. Matriarchat, albo ustrój rodowo-macierzysty, mógł rozwijać się i rozwijał się – w większej bądź mniejszej mierze – niejednakowo w rozmaitych społeczeństwach, stosownie do konkretnych uwarunkowań historycznych. U ludów, które w swym gospodarczym rozwoju nie wykroczyły poza zbieractwo, prymitywne myślistwo i rybołówstwo, np. u Australijczyków, ustrój rodowo-macierzysty nie zdołał się w większym stopniu rozwinąć. U ludów, które osiągnęły stosunkowo wysoki poziom rozwoju ekonomicznego – na bazie rolnictwa motykowego albo rozwiniętego rybołówstwa – również ustrój rodowo-macierzysty osiągnął wysoki stopień rozwoju. Za przykład mogą tu posłużyć Irokezi, Tlingici, Haida, Tsimshian i in. Wreszcie, etnografii znane są ludy, które osiągnęły

³⁹⁷ J. I. Siemienow, *Problema pierechoda ot matierinskogo roda k otcowskomu (opyt teoreticzeskogo analiza)*, СЭ 1970, nr 5, s. 58

bardzo wysoki stopień rozwoju, u których społeczeństwo rodowe przekształciło się już w klasowe, a mimo to matriarchat był u nich jeszcze silny. Mamy tu właśnie do czynienia z matriarchatem w jego najwyższej rozwiniętej formie. Do grupy tej zaliczają się Nayarowie, Minangkabau, Aszanti”³⁹⁸.

Matriarchat w jego najwyższej rozwiniętej formie (Nayarowie, Minangkabau, Aszanti), który będziemy nazywać *późnym matriarchatem*, nie stanowi – w odróżnieniu od *matriarchatu rozwiniętego* Irokezów itd. – „prawidłowego” stadium historycznego, ale wyjątek – stadialnie równoważny „prawidłowemu” (na tym etapie) patriarchatowi, a nawet społeczeństwu klasowemu. Niektórzy autorzy radzieccy (A. M. Zołotariew, S. P. Tołstow, J. I. Siemienow), wychodząc z założenia, iż także w ramach matriarchatu możliwy jest rozwój własności prywatnej, kwestionowali w ogóle tezę, iż ród patriarchalny stanowi konieczną formę ustrojową epoki rozkładu społeczeństwa rodowego. „...na ile ród patriarchalny – pytał S. P. Tołstow – stanowi w ogóle konieczne, długotrwałe, ostatnie stadium ustroju rodowego? Czyż bezpośrednie przejście ze stadium rodu macierzystego do społeczeństwa klasowego nie jest bardziej typową i prawidłową formą procesu rozkładu ustroju wspólnoty pierwotnej?”³⁹⁹.

„Powstanie i rozwój własności prywatnej nie zawsze musi nieuchronnie prowadzić do zastąpienia rodu macierzystego ojcowskim, chociaż ma to widocznie miejsce w większości przypadków. W określonych konkretno-historycznych warunkach (jakich konkretnie – na razie dokładnie nie wiadomo) formę rozkładu społeczeństwa rodowego stanowi matriarchat. W takich wypadkach, ustrój matriarchalny może być bezpośrednio zastąpiony społeczeństwem klasowym. U ludów, podążających w swym rozwoju tą właśnie ścieżką, przejście od matrylinearyzmu do patrylinearyzmu i rodziny opartej na prawie ojcowskim dokonuje się w okresie kształtowania się społeczeństwa klasowego, albo nawet później”⁴⁰⁰.

W tym kontekście przywołuje się Tuaregów, wczesnoklasowe państwa afrykańskie (Aszanti, Dagomba, Ghana, Buganda, Kongo, Lunda, Kasongo, Luba, Buszongo), a także liczne

³⁹⁸ M. O. Koswien, *Pieriechod ot matriarchata k patriarchatu*, w: *Rodowoje obszczestwo*, ТИЭ, t. XIV, Moskwa 1951, s. 93-94

³⁹⁹ S. P. Tołstow, *Drewnij Chorezm*, 1948, s. 329.

⁴⁰⁰ J. I. Siemienow, „*Proischożdienije semii, czastnoj sobstwiennosti i gosudarstwa*” a sowniemiennyje dannyje etnografii, w: *Woprosy filosofii*, w 1959 nr 7, s. 146

ludy i plemiona Mikronezji. Według Zołotariewa „klasowe społeczeństwa Starożytnego Egiptu, Krety, Etrurii, Sparty bezpośrednio poprzedzał ustrój rodowo-matriarchalny”⁴⁰¹.

Możemy zatem stwierdzić, iż „klasyczna” koncepcja matriarchatu postuluje istnienie szczególnych prawidłowości, na mocy których niektóre społeczeństwa przedwcześnie tracą ustrój matriarchalny, a inne zbyt długo w nim tkwią.

W świetle tezy czwartej, matriarchat nie powstaje wraz z przejściem od gospodarki myśliwsko-zbierackiej do rolnictwa kopieniackiego, ale znacznie wcześniej, w epoce górnego paleolitu (kultury oryniacko-solutrejskie). Epoka matriarchatu (i ustroju rodowego) graniczy tym samym bezpośrednio z epoką pierwotnego stada ludzkiego. Periodyzacja Koswiena dzieli historię formacji pierwotnej na dwie wielkie epoki: epokę stada pierwotnego („jest to okres kształtowania się człowieka, od pitekantropa do neandertalczyka”⁴⁰²) i epokę ustroju rodowego („Przejście od stada do rodu odpowiada przejściu od neandertalczyka do homo sapiens i datowane jest archeologicznie na okres kultury oryniacko-solutrejskiej...”⁴⁰³) – rozpoczynającą się równocześnie z matriarchatem.

Pod koniec lat 20-tych i w pierwszej połowie lat 30-tych, czołowi autorzy radzieccy datowali powstanie ustroju rodowego na epokę neolitu, odpowiadającą – w przyjmowanej przez Engelsa periodyzacji Morgana – niższemu stopniowi barbarzyństwa (sam Engels datował powstanie rodu macierzystego na środkowy stopień dzikości). Poniższa tabela przedstawia – formułowane w tym okresie – periodyzacyjne koncepcje S. P. Tołstowa, S. A. Tokariewa, P. P. Jefimienki i W. I. Rawdonikasa.

Koniec lat 20-tych – połowa lat 30-tych

Okres	Tołstow	Tokariew	Jefimienko	Rawdonikas
Szelski Aszelski	Pierwotna gromada myśliwych	-	Pierwotna horda zbieraczy	Wędrowna grupa zbieraczy
Mustierski	Stały kolektyw produkcyjny	-	Mustierska horda	Stała płciowo- wiekowa grupa

⁴⁰¹ J. I. Siemienow, „Proischożdienije semii, czastnoj sobstwiennosti i gosudarstwa” a sowriemiennyje dannyje etnografii, w: *Woprosy filosofii*, w 1959 nr 7, s. 147

⁴⁰² M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwobytnoj istorii*, CЭ, 1952, nr 3, s. 153

⁴⁰³ M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwobytnoj istorii*, CЭ, 1952, nr 3, s. 153

			myśliwych	myśliwych
Górny paleolit. Mezolit	Społeczeństwo przedrodowe	Pierwotno- komunistyczna wspólnota	Społeczeństwo przedrodowe	Społeczeństwo totemistyczne
Neolit	Ustrój rodowy	Ustrój rodowy	Społeczeństwo rodowe	Społeczeństwo rodowe

Jak widzimy, u wszystkich tych autorów, społeczeństwo rodowe zaczyna się dopiero w neolicie. Co więcej, w okresie tym – jak twierdzi Butinow – „ród macierzysty i ojcowski rozpatrywane były jako formy stadialnie równoznaczne. Tołstow pisał o ustroju rodowym w ogóle, nie wydzielając ani rodu macierzystego, ani rodu ojcowskiego. Tokariew twierdził, że ród macierzysty ‘nie jest ogólnie obowiązującym stadium’”⁴⁰⁴. Pod koniec lat 30-tych cała czwórka zmienia poglądy – epoka ustroju rodowego zostaje wydłużona (wstecz) o górny paleolit, a cały olbrzymi okres – obejmujący górny paleolit, mezolit i neolit – określany jest obecnie jako epoka matriarchatu albo rodu macierzystego⁴⁰⁵.

Od końca lat 30-tych

Okres	Tołstow	Tokariew	Jefimienko	Rawdonikas
Szelski Aszelski	Stado pierwotne	-	Stado pierwotne	Stado pierwotne
Mustierski	Stado pierwotne	-	Wspólnota pierwotna	Rodzina kazirodcza
Górny paleolit.	Matriarchat	Ród macierzysty	Ród macierzysty	Matriarchat

⁴⁰⁴ N. A. Butinow, *Pierwobytnoobszczinnyj stroj (Osnownyje etapy i lokalnyje warianty)*, w: PIDO, s. 105

⁴⁰⁵ „Tym samym, pod koniec lat 20-tych – połowie lat 30-tych z jednej strony, i w ostatnich latach – z drugiej, panowały całkowicie różne kierunki w rozwoju radzieckiej nauki o społeczeństwie pierwotnym. W tych okresach nie tylko wykładano różne koncepcje, ale i różnie wyjaśniano te same stwierdzenia twórców marksizmu, a nawet w różny sposób przekładano te same słowa Engelsa z niemieckiego na rosyjski. Tak, lakoniczne słowa Lenina o pierwotnej komunie (z listu do Gorkiego) w pierwszym okresie, kiedy uznawano stadium przedrodowe, były odnoszone do społeczeństwa przedrodowego, a w drugim okresie, kiedy negowano stadium przedrodowe, – do społeczeństwa rodowego. Więcej, w drugim okresie i Engelsowi przypisano negowanie stadium przedrodowego. W okresie pierwszym w znanych słowach Engelsa o dwóch rodzajach produkcji termin *Geschlechtsbande* przekładano jako ‘uzy rodstwa’, w drugim – jako ‘rodowyje swiazi’. W drugim okresie ród macierzysty zajął ogromną pod względem długości epokę, obejmującą górny paleolit, mezolit i neolit, aż do metalu. Społeczeństwo pierwotne zaczęło być rozważane tylko w jednej formie, macierzysto-rodowej”. [N. A. Butinow, *Pierwobytnoobszczinnyj stroj (Osnownyje etapy i lokalnyje warianty)*, w: PIDO, s. 107-108]

Mezolit		(zaczątkowy)		
Neolit	Matriarchat	Ród macierzysty	-	Matriarchat

„Zmiany w poglądach tych uczonych – pisze N. A. Butinow – związane są z osiągnięciami radzieckich archeologów – z odkryciem w górnym paleolicie mocnych, stałych siedzib, i w jednej z nich (Kostenki I) – wielu kobiecych statuetek z kamienia i kości”⁴⁰⁶. Chodzi, ogólnie rzecz biorąc, o odkrycie wczesnego (górnopaleolitycznego) matriarchatu – przypisywane przede wszystkim Jefimience: „...w rezultacie prac archeologa Jefimienki – mówił S. P. Tołstow – stało się możliwe poczynienie wniosków o występowaniu matriarchalnych form rodu i totemizmu w górnym paleolicie; tym samym zjawiska te okazują się prawie równoczesne z pojawieniem się człowieka typu współczesnego”⁴⁰⁷.

Koncepcja wcześniejsza datuje powstanie ustroju rodowego na okres „rozkwitu” społeczeństwa pierwotnego – okres, w którym komunistyczne społeczeństwo pierwotne osiąga apogeum swojego rozwoju po linii wstępującej (u Engelsa: niższy stopień barbarzyństwa). Przy czym, poprzedzające epokę „rozkwitu” *społeczeństwo przedrodowe* jest również *społeczeństwem komunistycznym* w pełnym tego słowa znaczeniu. Periodyzacja Koswiena stawia faktycznie znak równości między *komunistycznym społeczeństwem pierwotnym* a epoką matriarchatu (macierzystego ustroju rodowego). Społeczeństwo przedmatriarchalne (przedrodowe) nie jest jeszcze *społeczeństwem ludzkim* (w ścisłym tego słowa znaczeniu), a społeczeństwo pomatriarchalne nie jest już (czystym) społeczeństwem *komunistycznym* (epoka patriarchatu jest bowiem epoką stopniowego rozkładu pierwotnego komunizmu i ustroju rodowego). Pojęcie formacji pierwotnej (*pierwobytno-obszczinnyj stroj*) – jako pojęcie komunistycznego społeczeństwa pierwotnego – odpowiada zatem przede wszystkim epoce matriarchatu, podczas gdy epoki stada pierwotnego i patriarchatu ujmowane są jako okresy – z formacyjnego punktu widzenia – *przejściowe*. W epoce stada, społeczeństwo pierwotne dopiero się kształtuje (pierwotne stado „kształtujących się” ludzi jest ogniwem przejściowym między stadem zwierzęcym i społeczeństwem ludzkim – stąd też niektórzy badacze postulowali wyłączenie okresu stada pierwotnego z formacji pierwotnej),

⁴⁰⁶ N. A. Butinow, *Pierwobytnoobszczinnyj stroj (Osnownyje etapy i lokalnyje warianty)*, w: PIDO, s. 106

⁴⁰⁷ T. A. Żdanko, *Obsuźdienije nauczno-issledowatielskoj raboty Instituta Etnografii AN SSSR*, CЭ 1949 nr 1, s. 171

a w epoce patriarchatu – ulega rozkładowi. Jednym słowem: pierwotny komunizm = matriarchat.

Ale poszerzenie epoki matriarchatu i ustroju rodowego o górny paleolit nie prowadzi do zatarcia stadialnej granicy między społeczeństwami górno-paleolitycznymi a społeczeństwami rozwiniętego neolitu. W tym samym – w przybliżeniu – punkcie, w którym periodyzacja Morgana-Engelsa lokalizowała granicę między „dzikością” i „barbarzyństwem”, periodyzacja Koswiena wytycza wewnętrzną granicę epoki matriarchalnej, pomiędzy matriarchatem wczesnym (górny paleolit i wczesny neolit) i matriarchatem rozwiniętym (środkowy i rozwinięty neolit). Matriarchat wczesny charakteryzuje się równoprawnym położeniem kobiet i mężczyzn, matriarchat rozwinięty – społeczną przewagą kobiet.

Koswien, podzielając wnioski Jefimienki, przyznawał oczywiście, iż wczesny matriarchat – w odróżnieniu od matriarchatu rozwiniętego – stanowi jedynie hipotetyczną konstrukcję, której nie sposób potwierdzić danymi etnograficznymi:

„Nasze wyobrażenia o tym wczesnym stadium matriarchatu są wysoce niepełne, gdyż dotyczące go materiały archeologiczne są bardzo skąpe. Żaden zaś żywy przykład takiego ustroju nie zachował się w stanie nietkniętym do czasów dostępnych dla badań etnograficznych, a jeśli nawet tego rodzaju społeczeństwa jeszcze się zachowały, to ulegały destrukcyjnym wpływom innych, bardziej rozwiniętych społeczeństw. Toteż tylko z bardzo poważnymi zastrzeżeniami można dopatrywać się przykładu wczesnego matriarchatu u Australijczyków, w okresie, gdy ich ustrój społeczny nie został jeszcze całkowicie spaczony przez kolonizację europejską. Dalsze przykłady wczesnego matriarchatu można znaleźć w przeszłości murzyńskich plemion Kongo, niektórych indiańskich plemion Ameryki Południowej i innych”⁴⁰⁸.

O ile na gruncie koncepcji Engelsa, wektor rozwoju matriarchatu pozostaje kwestią niejasną (Engels nie przesądza bowiem, czy rozwój macierzystego ustroju rodowego jest także rozwojem – czy też przeciwnie, stopniowym rozkładem – „panowania kobiet”; przyjmując, iż zasadniczą przyczynę matriarchatu stanowi nieznaną ojca, Engels pomija w swej analizie jakiegokolwiek czynniki ekonomiczne, w rodzaju rolnictwa kopieniackiego, mogące windować społeczną pozycję kobiet na niższym stopniu barbarzyństwa, a zatem w

⁴⁰⁸ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 178

okresie rodziny parzystej, która to forma – zakładająca instytucję „wiarygodnego” ojcostwa – znosi pierwotną przesłankę „wysokiego poważania” dla kobiet), o tyle u Koswiena, rozwój macierzystego ustroju rodowego jest jednocześnie rozwojem samego matriarchatu, tj. procesem wzrostu społecznej pozycji kobiet (kosztem mężczyzn). Odrzucając „kopieniacką” teorię genezy matriarchatu, Koswien przyznaje, iż „motykowa uprawa roli” – nieznaną w matriarchacie wczesnym – „stanowi szczególnie sprzyjający czynnik rozwoju matriarchatu, wyznacza bowiem kobiecie istotną rolę w produkcji społecznej”⁴⁰⁹. O tyle też rozwinięty matriarchat (ze społeczną przewagą kobiet) uzyskuje swoją „klasyczną” – najwyrazistszą – postać u ludów kopieniackich.

Ponieważ rekonstrukcje archeologiczne Jefimienki, sugerujące relatywnie wysoką pozycję kobiet w społecznościach górnego paleolitu (w gospodarce i ideologii), nie dawały podstaw dla tezy o przewadze płci żeńskiej nad męską, włączenie do epoki matriarchatu okresu wczesnomatriarchalnego przesądziło o charakterze ogólnej definicji matriarchatu, obejmującej z konieczności także społeczeństwa z równoprawnym położeniem obydwu płci. Definicji tej zarzucano przeto – w okresie późniejszym – nielogiczność i beztreściowość: „Wszak jeśli wczesny matriarchat charakteryzuje się społeczną równością kobiety i mężczyzny, to tym samym przestaje być matriarchatem: termin przestaje odpowiadać łączonej z nim treści”⁴¹⁰. Według J. I. Siemienowa, definicja Koswiena sprowadza pojęcie matriarchatu do samego matrylinearyzmu: określanie wszystkich typów społeczeństw matrylinearnych, bez względu na dzielące je różnice, „mianem matriarchalnych [...] sprowadza matriarchat w istocie do matrylinearnej filiacji, ponieważ jej istnienie jest niemalże jedyną łączącą je rzeczą”. Dlatego też pojęcie matriarchatu jest u Koswiena – twierdzi Siemienow – pojęciem „nieokreślonym”⁴¹¹.

Koswien nie sprowadza oczywiście matriarchatu do matrylinearyzmu – o istocie matriarchatu stanowi w jego ujęciu określona relacja między kobietami i mężczyznami – w kompleksowo ujętym ustroju społecznym. Problem polega jednakże na tym, iż relacja ta definiowana jest niezwykle szeroko, skoro dopuszcza ona zarówno przewagę jednej płci nad drugą, jak i stosunek równości między nimi – a tylko dzięki takiej szerokiej definicji, „data” powstania matriarchatu zbiega się z „datą” narodzin matrylinearnego ustroju rodowego.

⁴⁰⁹ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 178

⁴¹⁰ A. L. Mongajt, A. I. Perszic, *Niekotoryje woprosy pierwoybytnoj istorii w sowietskoj literature poslewojennyh liet*, w: *Woprosy istorii*, nr 1, 1955, s. 137

⁴¹¹ J. I. Siemienow, *O periodizacji pierwoybytnoj istorii*, w: *СЭ* 1965 nr 5, s. 80

Szerokiej definicji matriarchatu można jednakże bronić na co najmniej dwa sposoby. Z abstrakcyjnego punktu widzenia, stosunek równości między kobietami i mężczyznami, nie jest ani stosunkiem matriarchalnym, ani stosunkiem patriarchalnym, ale stosunkiem „neutralnym”: „środkiem” pomiędzy dwiema skrajnościami: dominacją kobiet i dominacją mężczyzn. O tyle też, definicja Koswiena rzeczywiście urąga logice, a przynajmniej, elementarnym intuicjom łączonym z terminem „matriarchat”. Ale jeśli za punkt odniesienia obierzemy rzeczywistość historyczną, w której normę stanowi społeczna dominacja mężczyzn, wcześniejsza równość płci okaże się niewątpliwie odchyłem od owej normy w kierunku matriarchalnym. Drugą strategię obrony szerokiej definicji matriarchatu sugeruje sam Koswien. Społeczeństwo matrylinearne, to społeczeństwo kobietocentryczne, i w tym sensie matriarchalne:

„W tych warunkach, gdy ojciec należy zawsze do innej grupy niż matka, czyli do innego kolektywu gospodarczego, gdy pod względem społecznym stosunek ojcostwa nie jest uświadomiony i nie spełnia żadnej roli, jasne jest, że cały system dwoisty, jego komórki – połowy czy też fratrie i rody – skupiają się dokoła kobiet matek, że każda taka komórka składa się z potomków kobiety i pokrewieństwo określa się według linii żeńskiej, a nie męskiej. Tak więc ród powstał jako ród macierzysty, a wraz z nim powstała ta faza w rozwoju społeczeństwa rodowego, którą określa się mianem *matriarchatu* (greckie *mater* lub *meter* – matka i *arche* – początek, władza)”⁴¹².

Już we wczesnym matriarchacie, charakteryzującym się równoprawnym położeniem obydwu płci, kobietocentryzm stwarza ideologiczną czy też religijną dominację pierwiastka żeńskiego (górnopaleolityczne figurki kobiece): kobieta staje się symbolem, czy wręcz „sztaandarem” więzi społecznej.

Niewątpliwie, rozszerzenie denotacji „matriarchatu” uczyniło pojęcie matriarchatu pojęciem dość „nieokreślonym” i problematycznym. Z drugiej jednakże strony, utożsamienie całej klasycznej fazy pierwotnego społeczeństwa komunistycznego (a nie tylko okresu jego „rozkwit”) z matriarchatem było innowacją niepozbawioną istotnych walorów światopoglądowych. Nowa periodyzacja ściśle wiązała bowiem sprawę komunistyczną z kwestią kobiecą.

⁴¹² M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 175-176

Przechodzimy obecnie do piątego elementu rekonstruowanej koncepcji „klasycznej” – płciocentrycznej periodyzacji formacji pierwotnej. Koswien, dzielący formację pierwotną na epokę stada pierwotnego i epokę społeczeństwa rodowego, proponuje następującą periodyzację epoki rodowej:

- matriarchat wczesny, z równoprawnym położeniem kobiet i mężczyzn;
- matriarchat rozwinięty, ze społeczną dominacją kobiet;
- patriarchat, ze społeczną dominacją mężczyzn.

Koswien postulował ponadto wyodrębnienie okresu przejścia od matriarchatu do patriarchatu, z awunkulatem. W okresie tym toczy się zacięta walka między starą zasadą matriarchalną i nową zasadą patriarchalną (w postępowaniu mężczyzn ścierają się wówczas – dialektycznie – dwie opozycyjne tożsamości: wujowsko-braterska tożsamość obrońcy rodu macierzystego i ojcowsko-mężowska tożsamość szermierza patriarchy).

Jak widzimy, periodyzacja ta opiera się całkowicie na kryterium „matriarchalności”, a i sama socjogeneza – proces przejścia od *stada* do (pierwotnego) *społeczeństwa ludzkiego* – utożsamiona zostaje z procesem kształtowania się matriarchatu.

W duchu płciocentrycznej periodyzacji Koswiena redagowano hasła „*Matriarchat*”, „*Patriarchat*” i „*Pierwobytno-obszczynnyj stroj*” w *Wielkiej Encyklopedii Radzieckiej*, wydawanej w latach 50-tych.

W nauce radzieckiej nie było jednakże nigdy jedności w tak elementarnej – jak by się zdawało – kwestii, jak periodyzacja formacji pierwotnej. Periodyzacyjny schemat Koswiena, przedstawiony w postaci usystematyzowanej w 1952 r.⁴¹³, był jedynie głosem w dyskusji – w toku której formułowano także propozycje jaskrawo sprzeczne z duchem stanowiska „klasycznego” (np. periodyzacja N. P. Gorbaczewej – całkowicie eliminująca kryterium płciowe⁴¹⁴). Chociaż w nauce radzieckiej panował – przynajmniej w pewnym okresie – konsensus co do tego, iż między epoką stada pierwotnego i epoką rodu macierzystego nie występują żadne stadia przejściowe, nie było nigdy jasności co do samych

⁴¹³ M. O. Koswien, *O periodizacji pierwobytnoj istorii*, СЭ, 1952, nr 3

⁴¹⁴ „...prawne stosunki między mężczyzną i kobietą, chociaż wyrażają sposób produkcji, zależą od wielu przyczyn i osobliwości, od charakteru podstawowej gałęzi produkcji, od stopnia osiadłości itd. Układają się one rozmaicie wewnątrz każdej grupy etnicznej. U jednych spośród takich grup, stojących na jednym stadium rozwoju, matriarchat już dawno został zastąpiony patriarchatem, a drugich w dalszym ciągu się jeszcze rozwija. Kryterium zastąpienia matriarchatu patriarchatem jest całkowicie nieodpowiednie dla analizy porównawczej, a tym bardziej dla rozumienia ogólnych powiązań między rodami, plemionami, narodowościami. Może ono tylko zmylić badacza. [...] // Wszystko to pokazuje, że opierać podziału okresów ustroju wspólnoty pierwotnej na matriarchacie i patriarchacie nie można”. [N. P. Gorbaczewa, *K woprosu o pieriesmotrie periodizacii Morgana*, СЭ 1952 nr 1, s. 162-163]

kryteriów periodyzacji. A jasności w tej kwestii być nie mogło chociażby z tego względu, iż dziedzictwo klasyków marksizmu było – w tym zakresie – wybitnie niejednoznaczne. Co więcej, niejednoznaczny był również stosunek nauki radzieckiej do owego – niejednoznacznego – dziedzictwa. W pewnym okresie pisano o tzw. „pomyłce Engelsa”, który miał odejść od linii, wytyczonej przez Marksa w konspekcie z książki Morgana (z którego korzystał Engels w swej pracy nad *Pochodzeniem rodziny...*)⁴¹⁵, później zaś – „rehabilitowano” Engelsa, przy czym każda opcja teoretyczna rehabilitowała Engelsa po swojemu⁴¹⁶. W najwcześniejszym okresie rozwoju nauki radzieckiej nie było jasności co do tego, czy społeczeństwo przedklasowe miało w ogóle charakter komunistyczny, i czy stanowiło jedną formację społeczno-ekonomiczną. Rozbieżności między proponowanymi wówczas periodyzacjami społeczeństwa pierwotnego miały charakter fundamentalny. Jak pisał w 1932 roku W. I. Rawdonikas, jedni autorzy

⁴¹⁵ „W swoim konspekcie przywołuje Marks tezę, iż formy rodziny zmieniają się w toku historii ludzkości w zależności od sposobu produkcji materialnej. Podkreśla on wniosek Morgana, iż rodzina monogamiczna «musi postępować w miarę postępów społeczeństwa i zmieniać się w miarę jego przeobrażeń, jak to się działo dotychczas. Jest wytworem systemu społecznego...». Teza ta, niejednokrotnie podkreślana przez Marksa w konspekcie, nabiera szczególnego znaczenia w związku z nieściśłym, błędnym twierdzeniem Engelsa na temat roli rodziny w życiu społecznym. W przedmowie do pierwszego wydania *Pochodzenia rodziny, własności prywatnej i państwa* Engels stwierdza, iż urządzenia społeczne, w jakich żyją ludzie danej epoki historycznej są uwarunkowane, z jednej strony, przez stopień rozwoju pracy, z drugiej – przez stopień rozwoju rodziny. Teza ta jest całkowicie błędna, ponieważ rodzina nie może być postawiona w jednym szeregu z produkcją materialną, w charakterze *określającej* przyczyny społecznego rozwoju. Określającą przyczynę rozwoju społeczeństwa, wszelkich stron życia społecznego, w tym także form stosunków rodzinnych, stanowi sposób produkcji materialnej. Sam Engels w swojej pracy *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* przywołuje spory materiał faktograficzny, potwierdzający tę myśl”. [Archiw Marksa i Engelsa pod red. M. B. Mitina, t. IX, Leningrad 1941, s. IV-V]

⁴¹⁶ „W rezultacie przeprowadzonej nie tak dawno wymiany poglądów, wskazany fragment z *Pochodzenia rodziny...*, a ściślej zawarte w nim myśli, zostały, jeśli można się tak wyrazić, ‘rehabilitowane’. Jednakże, jak pokazały późniejsze wydarzenia, ‘rehabilitacja’ ta była w znacznej mierze formalna [...] // Znamienna jest z tego punktu widzenia dyskusja, która zaczęła się w związku z publikacją w 1962 roku książki J. I. Siemienowa *Wozniknowenije czelowieczeskogo obszczestwa*. [...] W toku dyskusji wśród radzieckich etnografów i historyków społeczeństwa pierwotnego ostatecznie uformowały się – zaznaczające się już wcześniej – dwa, zasadniczo odmienne poglądy na społeczną strukturę społeczeństwa przedklasowego. Wedle pierwszego z nich, stosunki rodowe w społeczeństwie przedklasowym są stosunkami produkcji tegoż społeczeństwa. ‘Stosunki produkcyjne w pierwotnej wspólnoty pokrywały się ze stosunkami rodowo-macierzystymi’ – pisał w 1960 r. A. I. Perszic. Rok później J. P. Awierkiewa wyraziła przekonanie o ekonomicznej – pierwotnie – treści rodu. [...] // Wedle drugiego poglądu, stosunki produkcji dóbr materialnych od początku tworzą system materialnych (produkcyjnych) stosunków, nie sprowadzalny do jakichkolwiek innych stosunków w tymże społeczeństwie. [...] Stosunki pokrewieństwa (w tej liczbie: stosunki rodowe) w swym całokształcie przedstawiają – i genetycznie, i funkcjonalnie – oddzielną, odrębną od ekonomiki sferę stosunków materialnych. [...] pierwsze nigdy nie pokrywały się i nie mogą się pokrywać z drugimi”. [W. M. Bachta, *Papuary Nowoj Gwinei: proizwodstwo i obszczestwo*, w: PIDO, s. 269-271]

„w ogóle negowali stosowalność do społeczeństwa przedklasowego pojęcia formacji społeczno-ekonomicznej, sposobu produkcji, a nawet stosunków produkcji (S. I. Kowaliew, I. Frołow), drudzy, przeciwnie, próbowali pomieścić w nim od razu kilka formacji (P. Kuszner-Knyszew, W. K. Nikolski), trzeci zwalczali zawzięcie samą teorię pierwotnego komunizmu (P. F. Preobrażeński, tenże P. Kuszner-Knyszew, A. M. Zołotariew), czwarcy (większość) na różne sposoby restaurowali mechanistyczne teorie, w szczególności bogdanowszczyzną, (A. W. Arcychowski, J. J. Kriczewski, I. I. Smirnow, A. N. Bernsztam), piąci dopuszczali się skrajnej modernizacji stosunków przedklasowych (A. J. Briusow), szóści propagowali koncepcje mieniszewickiego idealizmu (T. S. Tymiański)”⁴¹⁷.

W powojennej fazie okresu stalinowskiego, wraz z krystalizacją i upowszechnieniem „klasycznej” koncepcji matriarchatu, za którą opowiada się *Wielka Encyklopedia Radziecka*, następuje względne ujednoczenie stanowisk i zawężenie pola dyskusji (aczkolwiek nadal przedstawiane są alternatywne propozycje periodyzacyjne, oparte na różnych zestawach kryteriów). Autorzy podzielający jedną z zasadniczych tez koncepcji „klasycznej” (o istnieniu rodu macierzystego już w górnym paleolicie), niekoniecznie określali wielką epokę rodu macierzystego (obejmującą górny paleolit, mezolit i neolit) mianem epoki matriarchatu. S. P. Tołstow, który w 1948 roku występował jako obrońca Koswienowskiego rozumienia „istoty” matriarchatu „klasycznego”, w przedstawionym – dwa lata wcześniej – projekcie periodyzacji, nie posługuje się ani pojęciem matriarchatu, ani pojęciem patriarchatu. Ten sam olbrzymi okres, który Koswien określa jako epokę matriarchatu, nazywa Tołstow epoką *wspólnoty pierwotnej (rodu macierzystego)* – dzieląc ją, wedle kryteriów ekonomicznych, na cztery podokresy (gospodarka myśliwska bez łuku, gospodarka myśliwska z łukiem i strzałami, osiadła, kompleksowa gospodarka myśliwsko-rybacka, gospodarka kopieniaczy-pasterzy). Po epoce rodu macierzystego następuje u Tołstowa nie patriarchat, ale (od razu) epoka demokracji wojskowej⁴¹⁸. Źródłem pewnego periodyzacyjnego zamieszania jest w tym okresie problem relacji między organizacją rodową a organizacją plemienną, w kontekście – wysuniętej przez Stalina – tezy o istnieniu języków rodowych, poprzedzających historycznie języki plemienne. Powołując się na Stalina, niektórzy autorzy postulowali wprowadzenie do

⁴¹⁷ W. I. Rawdonikas, *O suszcznosti razwitija doklassowego obszczestwa*, w: *Soobsczenija GAIMK*, 1932, nr 5-6, s. 45

⁴¹⁸ S. P. Tołstow, *K woprosu o periodizacii pierwobytnogo obszczestwa*, CЭ 1946, nr 1

periodyzacji okresu, w którym instytucja rodu istnieje bez instytucji plemienia (okres przedplemienny)⁴¹⁹. (Spór ten miał w istocie charakter terminologiczny; dotyczył bowiem tego, czy termin „plemię” można stosować w odniesieniu do – złożonej z dwóch rodów – organizacji dualno-rodowej.)

W okresie postalinowskim rozwija się z kolei pryncypialny spór między tzw. teorią wspólnotową i tzw. teorią rodową, dotyczący m.in. adekwatnych kryteriów periodyzacji społeczeństwa pierwotnego. Na odcinku periodyzacyjnym, spór ten dotyczy – w mojej interpretacji – ogólnie rzecz biorąc tego, czy periodyzacja formacji pierwotnej powinna opierać się na periodyzacji wspólnoty ekonomicznej (odróżnianej pojęciowo od rodu), czyli periodyzacji wspólnotowych stosunków produkcji dóbr materialnych (odróżnianych pojęciowo od stosunków pokrewieństwa i stosunków rodowych, jako tworzących odrębny układ stosunków materialnych), czy też na periodyzacji ustroju rodowego (jako zawierającej w sobie zarazem periodyzację ekonomiczną, skoro stosunki rodowe były jednocześnie stosunkami ekonomicznymi). O ile zwolennicy kierunku wspólnotowego pryncypialnie odcinali się od „klasycznej” teorii matriarchatu (co więcej, twierdzili, iż problem matriarchatu i rodu macierzystego nie ma na gruncie marksizmu znaczenia pryncypialnego), narażając się na zarzut kwestionowania radzieckiej tradycji badań nad rodem macierzystym, o tyle zwolennicy kierunku rodowego bronili pewnych tez tej teorii – przynajmniej tezy o uniwersalności organizacji rodowo-macierzystej i jej historycznym pierwszeństwie (względem rodu patriarchalnego). Najbardziej zdecydowany obrońca kierunku rodowego – J. I. Siemienow – poddał koncepcję „klasyczną” najdalej idącej rewizji (uznając ścieżkę wczesnopatriarchalną za jedną z trzech paralelnych ścieżek rozwojowych, bronił on pryncypialnie tezy, iż nawet w wariantcie wczesnopatriarchalnym formę wyjściową stanowi ród macierzysty). W okresie tym pojawiają się kolejne projekty periodyzacyjne, ale żaden z nich – jak pisała w 1973 r. M. K. Sapożnikowa – nie został powszechnie zaakceptowany. „Przyczyny tych niepowodzeń – twierdzi wspomniana autorka – kryją się [...] w

⁴¹⁹ Por. np. S. P. Tołstow, *Znaczenie trudów I. W. Stalina po woprosam jazykoznanija dla razwitija sowietskoj etnografii*, СЭ 1950, nr 4. Jak pisał Koswien: „Niektórzy obrońcy stadium przedplemiennego próbują uzasadnić swój pogląd tezą Stalina, sformułowaną w jego genialnej pracy *Marksizm a zagadnienia językoznawstwa*, o rozwoju języka ‘od języków rodowych do języków plemiennych, od języków plemiennych do języków narodowości i od języków narodowości do języków narodowych’. Powołując się na tę tezę głoszą, że stwierdza się tu pierwszeństwo rodu względem plemienia. Nie uważamy takiego rozumienia danej tezy za prawidłowe. Chodzi tu w rzeczywistości o **język**: rodowe języki poprzedzają języki plemienne itd., ale nie ma tu stwierdzenia, że ród istnieje bez plemienia, przed plemieniem, że poprzedza plemię”. [M. O. Koswien, *O istoriczeskom sootnoszenii roda i plemieni*, СЭ 1951, nr 2, s. 184]

nieprawidłowym doborze podstawowego kryterium⁴²⁰. Sama Sapożnikowa proponowała kryterium podziału pracy – ale i jej propozycja nie została przyjęta. Ogólną tendencją okresu postalinowskiego jest stopniowe znikanie – z periodyzacji – pojęcia matriarchatu, i zastępowanie go przede wszystkim pojęciem ustroju rodowo-macierzystego albo pierwotnej wspólnoty rodowej⁴²¹ (przez zwolenników kierunku rodowego), co – jak pisał w 1975 roku Tokariew – wyrażało stan nauki radzieckiej:

„Stwierdzając niepewność i niezdecydowanie autorów recenzowanej książki [chodzi o drugie wydanie podręcznika *Istorija pierwobytnogo obszestwa* z 1974 – przyp. FN] w posługiwaniu się terminem ‘matriarchat’, nie czynimy im jednakże zarzutu. Znalazł tu bowiem ponownie odzwierciedlenie stan naszej nauki: pomimo całego szeregu prowadzonych dyskusji, pomimo licznych artykułów polemicznych i całych studiów, problem prawomocności pojęcia ‘matriarchat’ i jego ścisłej treści należy uważać za nierozwiązany”⁴²².

Sam Koswien zdawał się wychodzić z założenia, iż kryteria ekonomiczne są zasadniczo zgodne z kryteriami płciowymi, w tym sensie, że podział na okresy wedle kryterium matriarchalności odpowiada stadialnym zmianom w sferze sił wytwórczych i stosunków produkcji. A zatem, pojęcia „matriarchat wczesny”, „matriarchat rozwinięty” i „patriarchat” są zarazem pojęciami określonych faz ekonomicznej ewolucji społeczeństwa pierwotnego. O tyle też możemy stwierdzić, iż „klasyczna” periodyzacja formacji pierwotnej – mieszcząca się w paradygmacie „rodowym” – opierała się na kryteriach płciowo-ekonomicznych, przy czym w płaszczyźnie terminologicznej pierwszeństwo przyznawano kryterium relacji międzypłciowych – co narażało koncepcję „klasyczną” na ataki z pozycji ekonomistycznych.

* * *

⁴²⁰ M. K. Sapożnikowa, *K woprosu o periodizacii pierwobytnoobszczinnogo stroja*, CЭ 1973, nr 5, s. 60

⁴²¹ „W odniesieniu do pierwotnej wspólnoty rodowej jako uniwersalnej epoki w historii ludzkości należy mówić nie o matriarchacie, ale o rodzie macierzystym – zjawisku rzeczywiście uniwersalnym”. [A. L. Mongajt, A. I. Perszic, *Niekotoryje woprosy pierwobytnoj istorii w sowietskoi literature poslewojennykh let*, w: *Woprosy istorii*, nr 1, 1955, s. 137]

⁴²² S. A. Tokariew, recenzja z: A. I. Perszic, A. L. Mongajt, W. P. Aleksiejew, *Istorija pierwobytnogo obszczestwa. Izdanije 2-e, pierierabotannoje i dopolniennoje*, Moskwa 1974, w: CЭ 1975 nr 3, s. 166

Charakteryzując „klasyczny”, radziecki paradygmat badań nad matriarchatem, należy jeszcze podkreślić, iż problem uniwersalności matriarchatu traktowano – w jego ramach – jako pryncypialne zagadnienie marksistowskiej nauki radzieckiej. Jak pisał Koswien, podsumowując radzieckie trzydziestolecie badań nad matriarchatem:

„Teoretyczne i polityczne znaczenie problemu matriarchatu, miejsce, które epoka matriarchatu zajmuje w historii społeczeństwa pierwotnego, uwaga poświęcona temu problemowi przez Marksa i Engelsa – wszystko to, naturalnie, uwarunkowało to wielkie zainteresowanie radzieckiej historii pierwotnej i radzieckiej etnografii problemem matriarchatu. Przemawiały za tym i te wskazówki dotyczące matriarchatu, które znajdujemy u Lenina i Stalina”⁴²³.

„Okres matriarchatu zajął należne mu miejsce we wszystkich ogólnych i specjalistycznych kursach poświęconych historii pierwotnej, etnografii, historii organizacji rodowej i podobnym tematom, prowadzonych w radzieckich wyższych zakładach naukowych. Matriarchat został ponadto uwzględniony w odpowiednich programach nauczania. [...]

Nauka o matriarchacie stała się obowiązującą dla wszystkich radzieckich etnografów, w szczególności tych, badających społeczne formy i stosunki, przynosząc całkiem owocne rezultaty”⁴²⁴.

W 1963 roku, grupa czołowych postaci etnografii radzieckiej wyraziła – na łamach *Sowietskoj etnografii* (czołowego radzieckiego periodyku etnograficznego) – swoje „poważne zaniepokojenie” z powodu ukazania się pracy N. A. Butinowa o Nowej Gwinei, podważającej – ich zdaniem – radziecki dorobek w dziedzinie badań nad matriarchatem: „w szerokich kręgach radzieckich etnografów poważne zaniepokojenie wywołało pojawienie się pracy N. A. Butinowa, *Proischożdienije i etniczeskij sostaw koriennogo nasielienija Nowoj Gwinei*, której autor, mimochodem i bez dowodów, usiłuje obalić podstawowe tezy nauki Engelsa o rodzie macierzystym. Tym samym Butinow, także mimochodem, przekreśla wieloletnią i owocną pracę radzieckich etnografów, twórczo rozwijających dziedzictwo Engelsa w zakresie studiów nad społeczeństwem pierwotnym”⁴²⁵.

⁴²³ M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 316

⁴²⁴ M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 317

⁴²⁵ J. Awierkiewa, A. Perszic, L. Fajnberg, N. Czeboksarow, *Jeszcze raz o miście matierinskogo roda w istorii obszczestwa*, CЭ 1963, nr 3, s. 200-201

Wspomniany Butinow usiłował otwarcie zakwestionować pryncypialne znaczenie kwestii matriarchatu (na gruncie marksizmu). Powoływał się w tej kwestii na autorytet Lenina, który miał jakoby twierdzić, iż „kwestia pochodzenia matriarchatu nie ma dla marksizmu znaczenia pryncypialnego”⁴²⁶. Chodzi o polemikę Lenina z Plechanowem w sprawie niejakiego Masłowa, z której wynika, iż Lenin uważał odchył owego Masłowa w kwestii teorii renty absolutnej za znacznie poważniejsze przewinienie, niż odchył Cunowa w kwestii matriarchatu⁴²⁷. Przywoływanie w tej sprawie autorytetu Lenina wzbudziło gwałtowny sprzeciw:

„Cytując jedną tylko frazę z artykułu Lenina [...], Butinow całkowicie bezpodstawnie wnioskuje, iż chodzi tu o obalenie pryncypialnego znaczenia problemu rodu macierzystego dla marksizmu. Jest to przynajmniej mało przekonujący przykład. Z całego kontekstu cytowanego przez Butinowa artykułu Lenina wynika, iż stwierdzenie to skierowane jest przeciwko chytrym wybiegom, broniącego Masłowa, Plechanowa. Natomiast zagadnienia pryncypialności czy niepryncypialności matriarchatu Lenin w tym miejscu w ogóle nie porusza”⁴²⁸.

Chociaż klasyków – Engelsa, Lenina i Stalina – traktowano jako ogólnych inspiratorów radzieckich badań nad matriarchatem, radziecki pryncypializm w podejściu do tej problematyki nie miał nic wspólnego z czołobitnym stosunkiem do – formułowanych przez klasyków – hipotez o charakterze szczegółowym. Uwagi Lenina były zbyt lakoniczne, by można było mówić o jakiejś leninowskiej teorii matriarchatu⁴²⁹, natomiast – dotyczące matriarchatu – wypowiedzi teoretyczne młodego Stalina i Engelsa pozostawały ze sobą w wyraźnej sprzeczności. Wbrew pogładowi Engelsa (podtrzymywanemu przez naukę radziecką), łączącemu matriarchat z komunizmem pierwotnym, młody Stalin oddzielał

⁴²⁶ N. A. Butinow, *Proischożdienije i etniczskij sostaw koriennogo nasielienija Nowoj Gwinei*, ТИЭ, t. LXXX, Moskwa-Leningrad 1962, s. 181

⁴²⁷ Por.: Lenin, *Jak Plechanow i ska bronią rewizjonizmu*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 17, Warszawa 1986, s. 269-270

⁴²⁸ J. Awierkiewa, A. Perszic, L. Fajberg, N. Czeboksarow, *Jeszcze raz o miestie matierinskogo roda w istorii obszczestwa*, w: СЭ 1963, nr 3, s. 203

⁴²⁹ „Widzimy panowanie zwyczajów, autorytet, poważanie, władzę, którą posiadali najstarsi w rodzie, widzimy, że czasami władza ta przypadała niekiedy kobietom – sytuacja kobiety nie była wówczas podobna do dzisiejszej, w której jest ona pozbawiona praw i uciskana”. [Lenin, *O państwie*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 66] Kobiety zajmowały w tej epoce „nie tylko równoprawną pozycję z mężczyznami, lecz nierzadko nawet wyższą”. [Lenin, *O państwie*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 67]

stadialnie ustrój matriarchalny od komunizmu pierwotnego. Co więcej, młody Stalin nadawał różnicom między komunizmem pierwotnym, ustrojem matriarchalnym i ustrojem patriarchalnym rangę różnic formacyjnych, podczas gdy w ujęciu radzieckim, matriarchat i patriarchat należały do jednej (komunistycznej) formacji pierwotnej (typologia młodego Stalina wyróżniała następujące ustroje: 1. komunizm pierwotny, 2. ustrój matriarchalny, 3. ustrój patriarchalny, 4. ustrój niewolniczy, 5. ustrój pańszczyźniany i 6. ustrój burżuazyjny). „Odkrycie” wczesnego matriarchatu podważyło tezę młodego Stalina, łączącą genezę matriarchatu z rolnictwem (zapewne kopieniackim)⁴³⁰. Istnieją przesłanki, by sądzić, iż Stalin również w „okresie stalinowskim” (kiedy to w nauce radzieckiej formowała się „klasyczna” koncepcja matriarchatu) podtrzymywał swoje dawne poglądy na rolniczą genezę matriarchatu⁴³¹. Chociaż teorię wczesnego matriarchatu można uznać za potwierdzenie pewnych intuicji Engelsa, powinniśmy pamiętać, iż nauka radziecka podważyła istotne przesłanki teoretyczne, na których autor *Pochodzenia rodziny...* opierał swoją koncepcję genezy ustroju rodowego.

Radziecki pryncypializm w kwestii matriarchatu należy zatem łączyć nie tyle z dążeniem do obrony konkretnych hipotez klasyków, ile z obroną ogólnej tezy o historyczności patriarchatu, wspierającej (od strony antropologicznej) radziecki program emancypacji kobiet. Teoria matriarchatu była orężem w ideologicznej walce przeciwko nauce zachodniej, uwieczniającej i naturalizującej system patriarchalno-klasowy. Przypominając o pryncypialnym znaczeniu obrony Engelsowskiej nauki o rodzie macierzystym, Awierkiewa,

⁴³⁰ „Wiemy także i to, że życie społeczne również nie stało na jednym miejscu. Był czas, kiedy ludzie żyli w ustroju pierwotnego komunizmu; podstawą ich bytu było prymitywne łowiectwo, włączyli się po lasach i w ten sposób zdobywali sobie pożywienie. Nastąpił okres, gdy komunizm pierwotny zastąpiony został przez matriarchat – ludzie zaspokajali wówczas swe potrzeby głównie przez prymitywną uprawę roli. Następnie matriarchat ustąpił miejsca patriarchatowi, podczas którego ludzie opierali swe istnienie głównie na hodowli bydła. Po okresie patriarchatu nastąpił ustrój niewolniczy – wtedy ludzie opierali swe istnienie na stosunkowo bardziej rozwiniętym rolnictwie. Po ustroju niewolniczym nastąpił ustrój pańszczyźniany, po tym nastąpił ustrój burżuazyjny”. [Stalin, *Anarchizm czy socjalizm?*, w: Stalin, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1949, s. 320-321]

⁴³¹ „Wybitnej rosyjskiej kobiecie, Bohaterce Związku Radzieckiego, zmarłej Marinie Michajłowni Raskowej, zawdzięczamy szczęśliwą możliwość przytoczenia wypowiedzi o matriarchacie wodza narodu radzieckiego, Stalina. W swoich *Zapiskach szturmana* Raskowa, opowiadając o przyjęciu na Kremlu uczestniczek słynnego lotu, pisała: ‘Zabiera głos towarzysz Stalin. Mówi prosto, niezwykle rozumnie, dowcipnie. Wspomina czasy matriarchatu, opowiada, cóż to takiego matriarchat, jak do tego doszło, że kobiety były bardziej zapobiegliwe, niż mężczyźni, że kobiety zaczęły uprawiać kultury rolnicze, podczas gdy mężczyźni polowali, i stąd kobiety okazały się ważniejsze od mężczyzn. Potem mówi o ciężkiej doli kobiet we wszystkich późniejszych epokach’. W tych genialnie prostych słowach zawiera się, w podstawowych zarysach, cała historia matriarchatu jako powszechno-dziejowego zjawiska”. [M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 316-317]

Perszic, Fajberg i Czeboksarow bardzo precyzyjnie definiują *interes poznawczy* zachodniej nauki reakcyjnej w kwestii matriarchatu:

„Epoka matriarchatu czy rodu macierzystego, w rozumieniu klasyków marksizmu – to nie tylko matrylinearyzm, ale przede wszystkim kolektywizm produkcji i konsumpcji, społeczna własność podstawowych narzędzi i środków pracy, brak prywatnej własności, stosunków panowania i podporządkowania, rodziny monogamicznej i wiary w jednego boga, tj. brak tych elementów, które nauka burżuazyjna ogłasza odwiecznymi instytucjami społeczeństwa ludzkiego. Zrozumiałe, że broniąca tych „świętych” pojęć nauka reakcyjna kieruje swoje ataki przede wszystkim przeciwko nauce Engelsa o rodzie macierzystym. Już prawie 80 lat przeciwnicy marksizmu usiłują obalić tę naukę, dążąc tym samym do obalenia marksistowskiej teorii jedności dróg rozwoju społeczeństwa ludzkiego, głoszącej czasowy, przejściowy charakter kapitalistycznych porządków społecznych. Pod naporem bezspornych faktów większość reakcyjnych etnografów i socjologów zagranicznych nie może negować istnienia macierzystego rodu, ale jest on traktowany jako zjawisko nieuniwersalne i późne w rozwoju ludzkości”⁴³².

Matriarchat jest w tym ujęciu antytezą „świętych” instytucji, uwiecznianych przez zachodnią naukę reakcyjną: prywatnej własności, stosunków panowania, rodziny monogamicznej i monoteizmu – dowodem na możliwość ich *nieistnienia*, czyli: dowodem na możliwość ich *zniesienia*. Nauka reakcyjna nie może więc zaakceptować bolesnej dla niej prawdy o pierwotnym ustroju matriarchalnym. Pogląd o niemożliwości uznania matriarchatu przez wiodący nurt nauki świata kapitalistycznego epoki imperialistycznej sformułowano także w marksizmie zachodnim⁴³³.

⁴³² J. Awierkiewa, A. Perszic, L. Fajnberg, N. Czeboksarow, *Jeszcze raz o miastie matierinskiego rodu w historii obszczestwa*, CЭ 1963, nr 3, s. 200

⁴³³ „Kiedy jednak kapitalizm chylił się do upadku, stało się widoczne, że takie sprawy, jak własność prywatna i położenie kobiet, napotykały te same uprzedzenia wśród nowoczesnej burżuazji, jakie zauważyliśmy u Arystotelesa; w bieżącym zaś stuleciu sprawy te stały się nawet jeszcze bardziej drażliwe, bo jeszcze bardziej irracjonalne, wobec zniesienia prywatnej własności i nierówności społecznej płci w Związku Radzieckim”. [G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 120]

Rozdział VI. Matriarchat oryński P. P. Jefimienki

1. Osiedlenie jako przesłanka matriarchatu

Poszerzenie epoki matriarchatu o matriarchat wczesny (przedrolniczy) oznaczało zerwanie z teorią, która przez kilka dekad dominowała w literaturze marksistowskiej (a której zwolennikiem był m.in. młody Stalin). Teoria ta, łącząca genezę matriarchatu z kobiecym rolnictwem, opierała się na – znajdującej pewne oparcie w materiale etnograficznym – intuicji, iż gospodarka myśliwska łączy się z bardzo niską pozycją społeczną kobiety:

„Rzeczywiście, wszystko, co wiemy o społeczeństwach myśliwskich, przemawia jak gdyby wyraźnie na rzecz tezy, iż kobieta – z reguły – nie odgrywa w nich jakkolwiek znaczącej roli. W pierwotnych grupach myśliwskich, gdzie władza znajduje się w całości w rękach ‘starców’, doświadczonych myśliwych i wojowników, wszechwładnych członków grupy, obrońców jej tradycji i kultu, kobieta zajmuje zawsze, jak całkowicie słusznie stwierdza Cunow, zupełnie drugorzędną, podporządkowaną pozycję.

Jest to zrozumiałe w związku z tą, w znacznej mierze bardzo jeszcze skromną gospodarczą rolą – w systemie naturalnie kształtującego się podziału pracy między mężczyznami i kobietami – którą odgrywa na tym stopniu kobieta-zbieraczka.

[...] Tym samym, nie ma niczego dziwnego w tym, że wyobrażenie kobiety, z nielicznymi wyjątkami, jest obce sztuce ludów kręgu myśliwskiego, a jeśli jest tam spotykane, to ma ono charakter przypadkowy. Nie zna go, albo prawie nie zna, sztuka magdaleńska”⁴³⁴.

Dopiero przejście od gospodarki opartej na „męskim” myślistwie (które uzupełnia „kobiecy” zbieractwo) do gospodarki opartej na „kobiecym” rolnictwie stwarza przesłanki jakościowej zmiany społecznego położenia kobiet w kierunku matriarchalnym. Zerwanie z tą teorią oznaczało zarazem powrót do Engelsa, który ani nie wywodził matriarchatu z rolnictwa, ani też nie „patriarchalizował” pierwotnej gospodarki myśliwskiej. Engels przeciwstawiał raczej matriarchalnego myśliwego patriarchalnemu pasterzowi: „’Dziki’ wojownik i myśliwy zadowalał się w domu drugim miejscem po kobiecie; ‘łagodniejszy’

⁴³⁴ P. P. Jefimienko, *Znaczeniej żensciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 16-17

pasterz, dumny ze swego bogactwa, wyparł kobietę, zajmując pierwsze miejsce w domu”⁴³⁵. Zacytowana wypowiedź Engelsa zawiera pewną intuicję, którą potwierdziły późniejsze badania Jefimienki – a do których nawiązuje Koswienowska koncepcja wczesnego matriarchatu. Chodzi mianowicie o – wspomniany tu – „dom”, a ściślej, kobiecą gospodarką domową, możliwą jedynie w warunkach względnej *osiadłości*.

W 1931 roku P. P. Jefimienko publikuje rozprawę *Znaczenije żeńsciny w orynjaskuju epochu (Znaczenie kobiety w epoce oryniackiej)*, w której, na podstawie szczegółowej analizy górno-paleolitycznych osad i konstrukcji mieszkalnych, jak również słynnych figurek kobiecych, formułuje wniosek o istnieniu – w oryniaku – półosiadłej gospodarki myśliwskiej, sprzyjającej wysokiej pozycji społecznej kobiet. Zasadniczą przesłankę matriarchatu – twierdzi Jefimienko – stanowi nie rolnictwo, lecz osiadłość (implikująca istnienie kobiecego sektora gospodarki domowej) – ta zaś możliwa jest także w warunkach gospodarki myśliwskiej. Paleolityczne myślistwo – twierdzi Jefimienko – nie musiało być wcale związane z koczowniczym trybem życia. Szczególne warunki przyrodnicze epoki oryniacko-solutrejskiej czyniły możliwą (względnie) osiadłą gospodarkę myśliwską, w ramach której kobiecie przypadła zupełnie inna rola, niż ta, którą etnografowie skłonni są przypisywać kobietom u wędrownych ludów myśliwskich. Teoria Jefimienki zastępuje popularną opozycję: „patriarchalne” myślistwo – „matriarchalne” rolnictwo opozycją: patriarchalna gospodarka koczownicza – matriarchalna gospodarka osiadła.

„W warunkach wędrownego trybu życia myśliwych-zbieraczy, jak to widać u licznych zacofanych kulturalnie ludów, nie ma jeszcze głównej przesłanki innego położenia kobiety – osiadłości pierwotnej hordy. Zrozumiałe, że tylko przy tym niezbędnym warunku, przy osiadłości, powstającej wraz z nowymi formami produkcyjnymi, kobieta może przekształcić się w gospodynię, kierowniczkę domu, rodziny, a nawet wspólnoty rodowej w całości – siedziba, dom, przede wszystkim jej wysiłkiem staje się wówczas ośrodkiem złożonej produkcyjno-gospodarczej działalności, w której kobieta odgrywa główną rolę”⁴³⁶.

Etnograficznych paraleli dla tego okresu dostarczają nie Australijczycy, u których „kobieta-zbieraczka nieuchronnie zajmuje podrzędną pozycję względem mężczyzny-

⁴³⁵ MED, t. 21, s.178

⁴³⁶ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 17

myśliwego”, ale ludy polarne, żyjące z myślistwa morskiego. Przesłankę osiadłej gospodarki myśliwskiej stanowi obfitość zwierzyny łownej:

„W okresie oryniacko-solutrejskim, ludność Europy, trzymająca się lessowych obszarów naszego kontynentu, przez znaczną część roku wiodła w swoich obozach życie osiadłe – dzięki obfitej zdobyczy z polowań na niektóre gatunki zwierząt, wśród których główną rolę odgrywały mamut i wielki koń europejski. Oczywiście, było to możliwe także dlatego, że te ostatnie także wiodły życie osiadłe, w miejscach sprzyjających ich rozmnażaniu się”⁴³⁷.

W odróżnieniu od Australijczyków, niepewnych dnia ani godziny, skazanych na wieczne wędrówki w poszukiwaniu zwierzyny i zbieranie wszystkiego, co nadawało się do spożycia, ludność okresu oryniacko-solutrejskiego – dzięki niezwykle korzystnym uwarunkowaniom przyrodniczym – żyła w dobrobycie, o czym świadczą nie tylko olbrzymie skupiska kości (m.in. mamuta) w osadach, ale także obfite kształty kobiet, realistycznie oddawane w – pochodzących z owych czasów – figurkach. A właśnie dobrobyt umożliwił oryniacko-solutrejskim myśliwym życie (względnie) osiadłe – stanowiące zasadniczą przesłankę wyodrębnienia kobiecego sektora domowego (obozowego), gospodarującego – o czym dobitnie świadczy materiał archeologiczny – gigantycznymi masami produktów (męskiego) myślistwa. Kobiety nie były tu – jak u wędrownych ludów myśliwskich – pomocniczkami i tragarkami polujących mężczyzn, ale administratorkami, gospodyniami stałych osad-obozów, będących zarazem wielkimi przedsiębiorstwami produkcyjnymi. Paradoksalnie więc, myśliwski dobrobyt sprzyjał stosunkom matriarchalnym. Kobieta – twierdzi Jefimienko – „rzeczywiście mogła być centralną figurą gospodarczej wspólnoty – tym bardziej, że proces rozwoju osiadłości musiał prowadzić do zwiększenia spoistości grupy, uświadomienia sobie przez jej członków łączących ich więzi pokrewieństwa, co, jak wiadomo, prawie nie ma miejsca w warunkach wędrownego trybu życia”⁴³⁸. A więzi pokrewieństwa mogły mieć wówczas jedynie charakter matrylinearny. Kobięce figurki z okresu oryniacko-solutrejskiego przedstawiają – twierdzi Jefimienko – założycielki rodów, przodkinie, pramatki wspólnot:

⁴³⁷ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjakskuju epochu, Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 58

⁴³⁸ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjakskuju epochu, Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 60

„Naturalne wydaje się przypuszczenie, iż rozwój osiadłości mógł prowadzić do powstania bardziej ścisłych związków małżeńskich, choćby typu grupowego, co ze swej strony wiodło oczywiście do utrwalenia w świadomości członków wspólnoty faktu jej pochodzenia od określonych prarodzców w linii matrylinearnej. Tą drogą obraz kobiety-naczelniczki rodowej mógł wyprzeć ze świadomości oryńskiackich łowców mamutów dawny obraz zwierzęcego totemu [...] Tym samym, mogła tu mieć początek [...] ideologia pierwotnych społeczeństw osiadłych, powszechnie w tych warunkach przybierająca formę kultu przodków, założycieli komuny.

Najwidoczniej, właśnie kobiety-prarodzicielki, kobiety-przodkinie przedstawiają znane nam figurki, będące tym samym – w swej podstawowej funkcji społecznej – symbolem jedności tych osiadłych grup myśliwskich...⁴³⁹.

W swej późniejszej pracy Jefimienko stwierdza:

„...matrylinearne filiacja w połączeniu z małżeństwem grupowym, przez długi czas wykluczającym z systemu pokrewieństwa mężczyzn-ojców, musiała prowadzić do utożsamienia powstających społecznych struktur rodowych z kobietami, od których wywodziła swoje pochodzenie dana grupa. Naturalnie, przy konkretności myślenia człowieka pierwotnego, kobieta i kobiety początek stanowiły symbol całej grupy, jej społecznych tradycji i interesów”.

„Należy widzieć w nich wyobrażenia kobiet prarodzicielek, będących symbolem jedności i więzów krwi łączących członków osiadłych wspólnot myśliwskich wczesnego okresu późnego paleolitu. Przeciwnie, u wędrujących myśliwych bliskich nam czasów rolę tę odgrywają raczej totemy – tj. przodkowie i opiekunowie zarówno poszczególnych wspólnot, jak i ich totemistycznych zjednoczeń, którzy brani są tu zazwyczaj ze świata zwierzęcego”⁴⁴⁰.

Łącząc górnopaleolityczne figurki kobiece z matriarchalnym kultem przodkiń, Jefimienko nie wyklucza ich ścisłego związku z magią myśliwską⁴⁴¹.

⁴³⁹ P. P. Jefimienko, *Znaczenie żeńciny w oryńskiackiej epoce*, *Izwestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 60-61

⁴⁴⁰ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 403

⁴⁴¹ „Prawda, fakt większego bądź mniejszego zabezpieczenia życiowego oryńskiackich myśliwych powinien był stwarzać sprzyjającą glebę dla eliminacji tych najrozmaitszych tabu, zabobonnych wyobrażeń i brutalnych obrzędów, które na każdym kroku towarzyszą niepewnemu dniu ani godziny Australijczykowi. Jednak w

„Obraz kobiety jako naczelniczki rodowej, kobiety jako strażniczki ogniska domowego, a jednocześnie – stosownie do właściwości świadomości człowieka pierwotnego, przenoszącego na świat zewnętrzny ustrój życia ludzkiego – gospodyni i opiekunki otaczającej przyrody (np. matka i naczelniczka zwierząt), mógł w wyobrażeniach paleolitycznych myśliwych dość wcześnie zespolić się z obrazem zwierzęcia, bądź zwierząt, od których zależało istnienie grupy myśliwskiej”⁴⁴².

W najwcześniejszych zabytkach sztuki paleolitycznej (Blanchard, La Ferrasie) „wyobrażeniom zwierząt, konia, jelenia, nosorożca, będących oczywiście podstawowymi obiektami polowań, towarzyszą stale przedstawienia znaku płci żeńskiej”. Późniejsze figurki kobiece „stanowią dalsze rozwinięcie tej samej idei”⁴⁴³. Jefimienko uznaje za prawdopodobne przypuszczenie innych badaczy, iż paleolityczne wizerunki kobiet „w niektórych wypadkach przedstawiają aktywne uczestniczki czynności obrzędowych, które musiały poprzedzać np. masowe polowania z nagonką i miały na celu zapewnienie ich powodzenia”.

„Tą drogę interpretacyjną, w odniesieniu do reliefów z Laussel, obiera S. N. Zamiatnin, dopatrując się w nich przedstawienia sceny polowania. Wiedząc, jaką rolę odgrywały jeszcze niedawno figurki kobiet w magii myśliwskiej ludów Azji Północnej, i jaki charakter miało uczestnictwo kobiet w obrzędach wskrzeszania zwierząt podczas świąt zamykających sezon myśliwski, nawet u plemion, które utraciły matriarchalny ustrój rodowy, np. u XVIII-wiecznych Itelmenów, mamy wszelkie podstawy by sądzić, że także w warunkach paleolitu przedstawienia kobiet mogły spełniać podobne funkcje”⁴⁴⁴.

warunkach życia myśliwskiego, czego dowodzi paleontologia języka, magia zawsze musiała być jednym z najważniejszych momentów działalności produkcyjnej pierwotnych grup społecznych. Prawdopodobnym obiektem tych magicznych działań, nakierowanych niewątpliwie na to, co najbardziej interesowało pierwotny kolektyw – udane łowy i związany z nimi dobrobyt, obfitość pożywienia – był tenże obraz kobiety. Odgrywał on rolę fetysza, obrońcy zaczątkowego zjednoczenia rodowego we wszelkich jego poczynaniach i produkcyjnych działaniach”. [P. P. Jefimienko, *Znaczenie żeńsciny w orynjakskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 61]

⁴⁴² P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 403

⁴⁴³ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 403

⁴⁴⁴ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 404

Bardzo wyraźne analogie zachodzące między figurkami kobiecymi z epoki rozkwitu sztuki oryniackiej, a znacznie późniejszymi „żeńskimi statuetkami z gliny i kamienia, dobrze znanymi kulturze trypolskiej, występującymi w najstarszych warstwach starych rolniczych osiedli Azji Przedniej i w świecie wyspiarskim, w kręgu zabytków kultury przed- i wczesno egejskiej”, mogłyby sugerować istnienie ciągłości – także na poziomie ideologicznym – między matriarchatem paleolitycznym i matriarchatem neolitycznym. Potwierdzałoby to ogólny schemat periodyzacyjny Koswiena, dzielący przedpatriarchalny odcinek epoki społeczeństwa rodowego na dwie, kolejno po sobie następujące fazy: matriarchatu wczesnego i matriarchatu rozwiniętego. Ale według Jefimienki, „idea bezpośredniej ciągłości” między figurkami paleolitycznymi i neolitycznymi „nie wytrzymuje krytyki [...] także dlatego, że w rzeczywistości, oddzielają je epoki, które nie pozostawiły żadnych śladów, wskazujących na występowanie w nich podobnych wyobrażeń”⁴⁴⁵. Matriarchat oryniacki oddziela od matriarchatu neolitycznego patriarchalna kontrrewolucja (w terminologii Jefimienki: „osłabienie organizacji matriarchalnej”) – datowana na okres magdaleński (późna faza górnego paleolitu). Ustrój społeczny magdaleńczyków musiał być – przypuszcza Jefimienko – pod wieloma względami podobny do społecznego ustroju – odległych od matriarchatu – Australijczyków („magdaleńskie hordy myśliwych, polujących na renifery, mają, czego nie sposób negować, pewne właściwości zbliżające je do społeczeństw myśliwych-nomadów...”⁴⁴⁶).

2. Periodyzacja Jefimienki

Periodyzację Jefimienki wyłożymy, opierając się na trzecim wydaniu jego głównej książki (Kijów, 1953): *Pierwobytnoje obszczestwo*. Interesują nas następujące epoki:

- okres mustierski,
- okres oryniacko-solutrejski,
- okres magdaleński,
- epipaleolit.

Zaczynamy od okresu mustierskiego (środkowy paleolit). Jefimienko określa społeczną organizację tej epoki mianem pierwotnej wspólnoty neandertalczyków. Jest to w

⁴⁴⁵ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjaksuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 32

⁴⁴⁶ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjaksuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 57

jego ujęciu forma przejściowa między stadem pierwotnym a matriarchalnym społeczeństwem rodowym (w periodyzacji Koswiena jest to ostatni okres epoki stada pierwotnego).

W społeczeństwie mustierskim, „w którym – okrzepły już, w związku z większym gospodarczym zespoleniem grupy – społeczny instynkt stwarzał warunki sprzyjające równości członków hordy, [...] kobieta, można przypuszczać, zajmowała przynajmniej jednakowe położenie z mężczyzną”⁴⁴⁷. W epoce tej rodzi się międzyplciowy podział pracy:

„Rozwój coraz bardziej złożonych potrzeb życiowych, wraz z rozpoczynającą się osiadłością, mógł wpływać na pewne rozgraniczenie sfer pracy męskiej i kobiecej. Praca kobiety związana była naturalnie przede wszystkim z obozem, mieszkaniem, przygotowywaniem pożywienia i odzieży. Oczywiście, do kobiet i młodzieży należało w znacznym stopniu także zbieranie wszelkiego rodzaju produktów roślinnych...”⁴⁴⁸.

Podział ten prowadzi do „wykształcenia się dwóch typów narzędzi: mustierskiego ostrza i skrobacza, które można rozpatrywać jako osobne narzędzia pracy męskiej i żeńskiej – ‘męskie’ i ‘żeńskie’ noże”⁴⁴⁹.

W epoce pierwotnej wspólnoty neandertalczyków kształtują się zatem przesłanki i załączki późniejszej, matriarchalnej organizacji rodowej:

„...materialne warunki, które traktujemy jako niezbędną przesłankę organizacji rodowej, w istocie zaczynają kształtować się już pod koniec środkowego paleolitu. Powstanie względnej osiadłości na bazie większej produktywności myślistwa, kształtujący się i wzmacniający naturalny podział pracy, wzrastające znaczenie żeńskiej części wspólnoty, dzierżącej w swych rękach coraz bardziej okrzepłe gospodarstwo pierwotnego obozu, – fakty te stwarzały niewątpliwie sprzyjające warunki dla kształtowania się załączków organizacji matriarchalno-egzogamicznej i jej dojrzewania na kolejnym stadium historycznym – w późnym paleolicie”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 245

⁴⁴⁸ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 245

⁴⁴⁹ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 245

⁴⁵⁰ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 307

Jefimienko, usiłując niejako ratować – zarzucaną w nauce radzieckiej – teorię „rodziny kazirodczej” (Morgana i Engelsa), przypisuje tę formę rodziny właśnie neandertalczykom. Rodzina kazirodcza opiera się – w ujęciu Morgana i Engelsa – na zakazie obcowania seksualnego między przedstawicielami różnych pokoleń⁴⁵¹. Jak przypuszcza Jefimienko, zakaz ten – początkowo dotyczący prawdopodobnie „nie całej grupy krewnych w linii zstępującej w obrębie pierwotnej wspólnoty, a jedynie pokoleń wywodzonych w linii macierzystej” – stanowił źródło matrylinearnej filiacji, która już wówczas musiała sprzyjać wysokiej pozycji kobiet: „już rozdzielenie pierwotnej wspólnoty mustierskiej na pokolenia wedle kryterium pochodzenia od jednej grupy matek powinno było znacząco podnieść znaczenie kobiet, tj. tej części hordy, która w świadomości mustierczyków uosabiała jedność całej grupy, więź tworzących ją pokoleń”.

„Bardzo prawdopodobne, iż już w tej epoce symbolem takiej pierwotnej grupy krewnych były organy rodne. Bardzo możliwe także, iż symbol ten już w tej epoce miał swoje graficzne przedstawienia. Naturalnie nasuwa się pytanie, czy z przedstawieniami tego typu nie są związane te okrągłe ‘kielichowate’ zagłębienia w płytach kamiennych, które znane są – jako pierwsze przejawy plastycznej aktywności neandertalczyków – z osad mustierskich (La Ferrasie)”⁴⁵².

Materialne przesłanki matriarchatu – kształtujące się w okresie mustierskim – dojrzewają ostatecznie w okresie oryniacko-sultrejskim (górny paleolit). Kluczową rolę przypisuje Jefimienko osiadłości:

„Nie można nie dostrzegać, iż przesłankę matriarchatu stanowi przede wszystkim osiadłość pierwotnej grupy, przeniesienie punktu ciężkości z myślistwa i właściwej mu przypadkowości

⁴⁵¹ Engels w następujący sposób charakteryzuje „rodzinę opartą na pokrewieństwie”: „Grupy małżeńskie są tu podzielone według pokoleń: wszyscy dziadkowie i babki wewnątrz rodziny są sobie wzajem mężami i żonami; tak samo ich dzieci, a więc ojcowie i matki; dzieci tych ostatnich tworzą znów trzeci krąg wspólnych małżonków, a ich dzieci, prawnukowie pierwszej grupy – czwarty. Przy tej formie rodziny tylko przodkowie i potomkowie, rodzice i dzieci, są wzajemnie wyłączeni od praw i obowiązków małżeńskich (jak byśmy to powiedzieli). Bracia i siostry, kuzynowie i kuzynki pierwszego, drugiego i dalszych stopni, wszyscy są między sobą braćmi i siostrami i *właśnie dlatego* są dla siebie wzajemnie mężami i żonami. Na tym stopniu rozwoju ze stosunku brata i siostry wypływa sam przez się ich wzajemny stosunek płciowy”. [MED, t. 21, s. 47] Z tej formy rodziny, podzielonej na pokoleniowe grupy małżeńskie, wywodził Morgan – błędnie – system pokrewieństwa typu malajskiego (dzielący krewnych wedle pokoleń).

⁴⁵² P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 308

na regularne źródła środków utrzymania, w odniesieniu do których praca kobiety zaczyna odgrywać znaczącą rolę. Formujące się – w związku z osiadaniem grup myśliwskich – społeczne układy należy pojmować jako zaczątkowe zjednoczenia rodowe, wywodzące swoje pochodzenie od określonego przodka, pierwotnie – w związku z matriarchalnymi wyobrażeniami i matrylinearną filiacją – oczywiście od kobiety”⁴⁵³.

Osiadła bądź półosiadła gospodarska myśliwska – możliwa przy „występowaniu olbrzymich stad mamutów, koni, byków i jeleni”, zapewniających górnopaleolitycznym myśliwym nadzwyczajne ilości mięsa – stawia „kobietą część wspólnoty w samym centrum działalności produkcyjnej”⁴⁵⁴.

„Można domniemywać, iż w warunkach tej odległej epoki, znaczne masy produktów, dostarczane do stałych osad po obfitych łowach, wymagały od kobiet intensywnej działalności w zakresie zabezpieczania zapasów i utylizacji produktów myślistwa – odpowiednio do wymogów osiadłego życia pierwotnych wspólnot myśliwskich w surowych warunkach epoki lodowcowej. Prawdopodobnie, udziałem kobiety było wszystko to, co wiąże się z osiadłością: mieszkanie, ognisko domowe, przyrządzanie posiłków, odzieży itd., wraz z przygotowywaniem zapasów spożywczych.

Wygląd statuetek z Kostienek, Gagarino, Brassempouy, Mentony, Willendorfu itd. świadczy o zadowoleniu i dobrobycie, przede wszystkim o obfitości tłustego pokarmu mięsnego i mało ruchliwym trybie życia mieszkanki tych osad. W epoce tej, w znacznym stopniu dzięki kobiecie, samo mieszkanie, którego pierwotnym celem była ochrona przed

⁴⁵³ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 400-401. Podkreślenie – FN

⁴⁵⁴ „Osiadłość miała tu przede wszystkim charakter czasowy i względny, ponieważ gospodarka myśliwska stanowi jedno z najmniej efektywnych źródeł środków utrzymania. Zanik zwierzyny w wyniku jej masowego wybijania musiał prowadzić do przenoszenia myśliwskich osad na nowe, jeszcze nie eksploatowane miejsca. Jednakże nadzwyczajne bogactwo świata zwierzęcego w okresie późnego paleolitu – występowanie olbrzymich stad mamutów, koni, byków, jeleni, przy stosunkowo słabym zaludnieniu Europy, – zapewniało myśliwym epoki oryniacko-solutrejskiej dostateczną ilość żywności, by na okres wielu tysiącleci mógł się tu ukształtować specyficzny układ osiadłej bądź półosiadłej gospodarki myśliwskiej. // W odniesieniu do procesu rozwoju osiadłości myśliwskich grup Azji Północnej i Ameryki dysponujemy danymi, świadczącymi o tym, że tam, gdzie myślistwo zapewnia znaczne ilości mięsa, gdzie dziko rosnące owoce występują w dużej obfitości, albo tam, gdzie sporych ilości żywności dostarcza, obok myślistwa, regularnie rybołówstwo morskie bądź rzeczne, – tam właśnie wspólnoty myśliwskie nierzadko przechodzą do częściowej, albo wręcz pełnej osiadłości, chociaż nadal, od czasu do czasu, opuszczają – w celach myśliwskich – swoje siedziby, niekiedy na dość długi czas. W takich warunkach praca kobiet nabiera wielkiego znaczenia, stawiając kobietą część wspólnoty w samym centrum działalności produkcyjnej.” [P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 401. Podkreślenia – FN]

niesprzyjającymi warunkami zewnętrznymi, przekształca się w gospodarczą bazę i miejsce przechowywania nagromadzonych produktów pracy.

Opanowawszy wszelkiego rodzaju praktyczne umiejętności i nawyki, biorąc na siebie cały ciężar troski o gospodarstwo domowe, kobieta rzeczywiście mogła być centralną figurą gospodarczej wspólnoty – tym bardziej, że proces rozwoju osiadłości musiał prowadzić do zwiększenia spójności grupy, uświadomienia sobie przez jej członków łączących ich więzi pokrewieństwa, czemu nie sprzyja wędrowny tryb życia. Naturalne wydaje się przypuszczenie, iż rozwój osiadłości mógł prowadzić do powstania bardziej ścisłych związków małżeńskich, oczywiście – na danym stadium – typu grupowego, co ze swej strony wiodło oczywiście do utrwalenia w świadomości członków wspólnoty faktu jej pochodzenia od określonych prarodziców w linii matrylinearnej”⁴⁵⁵.

W okresie magdaleńskim zanika podstawowa przesłanka matriarchatu: osiadłość.

„...już od końca tzw. epoki solutrejskiej, wraz ze zmianą charakteru gospodarki myśliwskiej, na niektórych obszarach Europy i Azji zaczyna się zaznaczać proces przekształcania się dawnych, oryniacko-solutrejskich, względnie osiadłych wspólnot rodowych w bardziej ruchliwe wspólnoty magdaleńskie.

Taki fakt trudno zrozumieć, jeżeli nie uwzględnimy warunków wynikających z jednej ze strony ze wzrostu demograficznego ludności paleolitycznej w przedlodowcowej strefie Europy i Azji, a tym samym, zawężenia możliwości łowieckich, a z drugiej – ze zmian, które następowały w tym czasie w świecie zwierzęcym, oczywiście, przy udziale samego człowieka. Stwierdziliśmy już, że obydwie te zjawiska, niewątpliwie powiązane przyczynowo, nie występowały w równomiernym natężeniu na całym interesującym nas obszarze półkuli północnej. Radykalne zwiększenie ilości znanych nam zabytków w epoce magdaleńskiej dotyczy pewnych obszarów Europy, w których, jednocześnie, z początkiem epoki magdaleńskiej coraz rzadziej występowały takie gatunki, jak mamut czy syberyjski nosorożec”⁴⁵⁶.

„...warunki w których żyli magdaleńscy myśliwi, o których pisaliśmy wcześniej, nie mogą nie świadczyć o poważnych historycznych zmianach, które nastąpiły pod koniec późnego

⁴⁵⁵ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 402

⁴⁵⁶ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 518

paleolitu. Zmiany te znajdują odzwierciedlenie w typach osad tego okresu, w ich czasowym, sezonowym charakterze, co stanowi mniej bądź bardziej powszechne zjawisko na szerokościach północnych, szczególnie w czasach bliższych końcowi okresu magdaleńskiego. Z drugiej strony, zmiany te wyraża charakter samych obiektów mieszkalnych okresu magdaleńskiego i azylskiego⁴⁵⁷.

W nowych warunkach, kobieta staje się „satelitą” mężczyzny, jak u znanych etnografii wędrownych ludów myśliwsko-zbierackich:

„Aby wyjaśnić podobne fakty, należy zwrócić uwagę na podrzędną pozycję kobiet u wędrownych plemion myśliwskich.

W warunkach wędrownego trybu życia, kobieta zmuszona jest często występować w charakterze satelity myśliwego-mężczyzny i jego siły transportowej – gdy ciąży na niej obowiązek dźwigania z miejsca na miejsce, oprócz dziecka, także całego dobytku, zapasu pożywienia, a często i dodatkowego uzbrojenia mężczyzny⁴⁵⁸.

Odwrót od matriarchalnych stosunków okresu poprzedniego znajduje swoje odzwierciedlenie w dziedzinie sztuki. Przedstawienia kobiet „zaczynają znikać z paleolitycznych osad już pod koniec okresu oryniacko-solutrejskiego⁴⁵⁹.

„W każdym bądź razie, w epoce magdaleńskiej ma niewątpliwie miejsce zanik przedstawień kobiet, w ich poprzedniej formie, uprawomocnionej tysiącletni tradycją. Okoliczności tej nie należy uważać za przypadkową. Wymaga to wyjaśnienia. Przedstawienia kobiet stają się tu bardzo rzadkie, i dość umowne pod względem stylu. Ich miejsce w twórczości przedstawieniowej magdaleńczyków zajmują dziwne obrazy ludzkich istot, prawie zawsze prezentujące mężczyzn, a przy tym rzadko zachowujące wcześniejszy artystyczny i żywy realizm⁴⁶⁰.

Zgodnie z hipotezą Jefimienki, matriarchalny kult przodków przegrywa z totemizmem:

⁴⁵⁷ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 517-518

⁴⁵⁸ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 517

⁴⁵⁹ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 517

⁴⁶⁰ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 519

„Bardzo możliwe, że totemistyczny ustrój [...] powstaje dość wcześnie, przeplatając się w tych lub innych formach z magią produkcyjną [...] Jednak pierwotnie, we wczesnych czasach młodszego paleolitu, kult zwierząt musiał zajmować podrzędne miejsce w porównaniu z tym kręgiem idei, który stawiał kobiety-matki w centrum powstającego rodu [...] Wydaje się bardzo prawdopodobnym, że kult totemu mógł rozwinąć się tylko na jakimś następnym stopniu matriarchalnego rodu, gdy totem, jako opiekun myśliwskiej wspólnoty zaczyna dopełniać, a następnie wypierać poprzedni kult kobiet naczelniczek rodu. Zanik przedstawień kobiet, zwłaszcza jako zjawiska masowego, w początkach epoki magdaleńskiej może służyć jako pewien dowód takiego procesu”⁴⁶¹.

Jefimienko wskazuje jednakże na pewną trudność. Chociaż upadek starego układu gospodarki myśliwskiej (implikujący osłabienie organizacji matriarchalnej) nie jest – w okresie magdaleńskim – zjawiskiem powszechnym, to jednak zanik dawnych przedstawień kobiet odnosi się do całego obszaru ich występowania:

„Nasuwa się pytanie: dlaczego więc, jeśli osłabienie matriarchalnej organizacji, niewątpliwie, nie mogło stanowić powszechnego zjawiska wśród mieszkańców przyłodowcowych obszarów północnej półkuli w epoce magdaleńskiej – figurki te przestaje się spotykać na przykład w magdaleńskich osiedlach równiny wschodnio-europejskiej i północnej Azji, gdzie prawie do końca tej epoki zachowuje się stary układ myśliwskiego gospodarstwa, opartego na polowaniu na mamuta i inne zwierzęta oraz związanego z pewnymi formami osiedlania się”⁴⁶².

W epipaleolicie, niska – z uwagi na niekorzystne uwarunkowania przyrodnicze – wydajność myślistwa wymusza rozwój pozamyśliwskich gałęzi produkcji:

„Należy zaznaczyć, iż zwierzęta, występujące zazwyczaj w składzie fauny osad azylskich, takie jak łoś, dzik, jelen szlachetny, nie są zwierzętami stadnymi [...]

⁴⁶¹ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 526

⁴⁶² P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 526

Polowanie z pomocą łuku na zwierzęta niestadne, wymagające znacznego mistrzostwa i wydatkowania dużych ilości czasu na poszukiwanie i śledzenie zwierzyny, nie jest szczególnie produktywnie, tym bardziej, że przybiera ono nieuchronnie albo formę myślistwa indywidualnego, albo też angażuje jedynie niewielkie grupki myśliwych. W każdym bądź razie, myślistwo tego typu powinno być w znacznym stopniu uzupełniane innymi źródłami środków utrzymania – zbieractwem, rybołówstwem albo rolnictwem i hodowlą w ich załączkowych formach.

Stąd też, jest dość prawdopodobne, iż właściwości techniki mikrolitycznej z końca paleolitu, mogą znaleźć objaśnienie w zmniejszeniu się znaczenia myślistwa, jako głównej formy działalności gospodarczej⁴⁶³.

Zbieractwo (i obróbka) mięczaków i pokarmów roślinnych przekształca się wówczas w „szczególną, bardzo ważną gałąź działalności gospodarczej, opartą przede wszystkim na pracy kobiecej części wspólnoty”⁴⁶⁴. Z końcówką paleolitu i początkiem neolitu należy zatem wiązać stopniowy powrót do matriarchatu:

„Istnieją przesłanki, by sądzić, iż rola kobiety nie odpowiada tu tej podległości, która, jak już wspomnieliśmy, jeszcze niedawno cechowała pozycję kobiety u niektórych zacofanych plemion myśliwskich, przeżywających z takich bądź innych przyczyn fazę wyraźnego upadku gospodarki myśliwskiej.

‘Złożone zbieractwo’, w całości oparte na pracy kobiecej części wspólnoty, musiało naturalnie sprzyjać zachowaniu organizacji matriarchalnej. Ponadto, w rzeczowych pozostałościach tych czasów można znaleźć bezpośrednie dowody na bynajmniej nie drugorzędne położenie kobiety.

Wspominaliśmy już o przypadkach kolektywnych pochówków [...] Co interesujące, znaczna część tych pochówków należy do kobiet i dzieci”⁴⁶⁵.

⁴⁶³ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 633-634

⁴⁶⁴ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 634. Przy czym, zbieractwo w formie „zbieractwa złożonego”, mogło stać się „ważną gałęzią gospodarczego życia społeczeństwa pierwotnego jedynie w określonych warunkach środowiskowych, przy występowaniu pożytecznych gatunków roślin – co na większej części terytorium Europy mogło mieć miejsce dopiero z nastąpieniem współczesnej epoki geologicznej”. [P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 635]

⁴⁶⁵ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 636

Periodyzacyjny schemat Jefimienki przedstawia się zatem następująco:

- okres mustierski: kształtowanie się przesłanek matriarchatu;
- okres oryniacko-solutrejski: matriarchalna organizacja rodowa;
- okres magdaleński: podrzędna pozycja kobiety w związku z przejściem od osiadłej do koczowniczej gospodarki myśliwskiej;
- epipaleolit: wzrost pozycji kobiet w związku z rozwojem „zbieractwa złożonego”.

(Pomijamy tu późniejszy matriarchat neolityczny, który nie jest przedmiotem badań Jefimienki – specjalizującego się w paleolicie.)

Nasuwa się oczywiste pytanie: na ile mamy tu do czynienia z koniecznymi, uniwersalnymi fazami endogenicznego rozwoju społecznego, a w jakim stopniu – z przypadkowymi wahaniami, związanymi z oddziaływaniem na rozwój historyczny czynników zewnętrznych (zmiany w składzie fauny, zmiany klimatyczne)?

Sam Jefimienko zdaje się traktować ustrój magdaleński nie jako konieczne ogniwo „prawidłowego” rozwoju historycznego, ale raczej jako rezultat jednej z dwóch tendencji, należących do tego samego etapu historycznego, a związanych z odmiennymi uwarunkowaniami lokalnymi. Co więcej, chociaż magdaleńczycy reprezentują „wyższą” formę gospodarki myśliwskiej, to jednak, paradoksalnie, wyższą produktywnością (za sprawą korzystniejszych uwarunkowań przyrodniczych) cechowało się „niższe” myślistwo oryniackie.

„Można sądzić, iż w epoce późnego paleolitu stale walczyły ze sobą dwie tendencje. Z jednej strony, obfitość zdobyczy rodziła dążenie do osiadłości, z drugiej strony – trudniejsze warunki łowieckie wiodły do wędrownego trybu życia, który w wyjątkowo ciężkich warunkach okresu lodowcowego łączył się z wyższą, wyspecjalizowaną formą gospodarki myśliwskiej, tak jak koczownicze pasterstwo późniejszych czasów przedstawiało w określonych okolicznościach wyższą formę gospodarki pasterskiej.

Jeżeli tak było, na kobiecie musiał spoczywać jeden z najcięższych obowiązków na gruncie wędrownego trybu życia – noszenie dobytku podczas dalekich wypraw magdaleńczyków⁴⁶⁶.

⁴⁶⁶ P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953, s. 519

Innymi słowy, górny paleolit stanowi w istocie jeden etap historyczny, w którym ścierają się ze sobą tendencje „oryniackie” (matriarchalne) i „magdaleńskie” (patriarchalne). Tezę taką formułuje Jefimienko *explicito* w swojej wcześniejszej pracy (*Znaczenije żeńsciny...*):

„...już przejście od epoki mustierskiej do górnego paleolitu, które możemy rozumieć tylko jako przejście od mniej doskonałych metod łowieckich do doskonalszych i, oczywiście, dających większą zdobycz, musiało powołać do życia dwie podstawowe, ale sprzeczne tendencje, które, naszym zdaniem, są jednakowo założone w tym stadium, przynajmniej w tych warunkach przyrodniczych, które uformowały się wówczas w przylodowcowym obszarze Eurazji.

Z jednej strony, obfitość zdobyczy musiała rodzić tendencję do osiadłości, jako najprostszej i najlepszej metody obrony przed warunkami klimatycznymi, która ramię w ramię z doskonaleniem metod łowieckich, związanych z osiadłością, np. myśliwskich jam, mocnych i trwałych pułapek itd., powoływała naturalnie do życia lepsze, trwalsze, lepiej chronione i lepiej przystosowane mieszkanie.

Z drugiej strony, ubożenie przesłanek myślistwa i trudniejsze warunki łowieckie prowadziły do wędrownego trybu życia, co w wyjątkowo ciężkich warunkach epoki lodowcowej musiało stanowić w określonym sensie wyższą, wyspecjalizowaną formę gospodarki myśliwskiej [...]

W każdym bądź razie proces osiadania mógł przebiegać i rzeczywiście przebiegał w środowisku myśliwskim w różnych epokach, w różnych warunkach – tam, gdzie kształtowały się po temu sprzyjające przesłanki ekonomiczne w postaci znaczących ilości oferowanych przez naturę produktów spożywczych, zabezpieczających byt człowieka, a następnie tam, gdzie okresowy charakter działalności produkcyjnej stwarzał potrzebę gromadzenia zapasów – gospodarczej bazy osiadłego społeczeństwa. Miało to miejsce przy narodzinach rolnictwa albo przy przechodzeniu od myślistwa do wyższej gospodarki rybackiej. Ale, oczywiście, było to możliwe także w granicach społeczeństwa myśliwskiego, przy istnieniu sprzyjających warunków, szczególnie w warunkach arktycznych⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 62-63

Jefimienko zastrzega przy tym wyraźnie, iż „głosząc pogląd na oryniackie i magdaleńskie stadia górnego paleolitu Europy, jako stopnie kultury, w których niezwykle wyraźnie przejawiają się dwie podstawowe tendencje wyższej gospodarki myśliwskiej: z jednej strony, gospodarka osiadła, możliwa tylko w warunkach obfitych polowań na zwierzęta, wiodące także mniej bądź bardziej osiadły tryb życia, z drugiej strony, typ nomadyczny, związany z koczującymi zwierzętami, przede wszystkim, najważniejszym z nich, reniferem, – powinniśmy pamiętać, że takie rozróżnienie możliwe jest tylko dla Europy Zachodniej i częściowo Europy Środkowej, a prawie w ogóle nie znajduje zastosowania w odniesieniu do Europy Wschodniej”⁴⁶⁸.

W przebadanym przez Jefimienkę rejonie Kostienkowsko-Borszewskim nie występują w ogóle stanowiska magdaleńskie „w zachodnioeuropejskim znaczeniu tego terminu”. „Na tym obszarze, ten stan kultury, który nazywamy oryniakiem [...] utrzymuje się do bardzo późnych czasów, odpowiadających epoce magdaleńskiej”⁴⁶⁹. Ale także na obszarach obejmujących Środkowy Dniepr, Przykarpacie i Morawy, rozwój kultury przebiega inaczej, niż w Europie Zachodniej. Szczególnie interesujące wydają się z tego punktu widzenia dziwaczne figurki z Mezynia, które wedle jednych autorów (F. K. Wołkow) przedstawiają fallusa, a według innych (Breuil, Obermaier) – kobietę. Zdaniem Jefimienki, obydwie strony mają w pewnym sensie rację. „Przedmioty te, wydają mi się, podobnie jak Wołkowowi, bezspornie fallicznymi, chociaż jednocześnie, niewątpliwie, kontynuują one tradycję figurki kobiecej, i ją właśnie mogły przedstawiać”⁴⁷⁰. To samo – przypuszcza Jefimienko – można też stwierdzić w odniesieniu do drugiej grupy mezyńskich figurek, przedstawiających ptaki. Mamy tu do czynienia ze zjawiskami kulturowymi całkowicie obcymi magdaleńskiej kulturze Europy Zachodniej.

„Zamiast typowych dla tej epoki zwierząt, których całe galerie zdobią ściany francuskich jaskiń, tutaj, ze starego przedstawienia kobiety, którego sens staraliśmy się uchwycić wcześniej, i równoległe z nim, wyrasta cały krąg nowych przejawów symboliki kultowej. Niełatwo je wyjaśnić, jeśli dopatrywać się w nich wyłącznie czysto bytowych zainteresowań

⁴⁶⁸ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 67-68

⁴⁶⁹ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 68

⁴⁷⁰ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 70

paleolitycznego człowieka. Ani ptak, ani ryba nie odgrywają w tej epoce takiej roli gospodarczej, żeby stanowiły one przedmiot szczególnej uwagi”⁴⁷¹.

„Wydaje mi się, że w tych zabytkach mamy bezpośrednio przeżytki dawnego, oryniackiego przedstawienia kobiety.

Jeśli w późniejszych stanowiskach Europy Wschodniej typu Mezyń przekształca się ono, jak mówiliśmy, w przedstawienia innego porządku – fallusa, ptaka itd., na Zachodzie zostaje ono zastąpione inną tematyką, przede wszystkim przedstawieniami zwierząt, którymi słusznie może się szcycić epoka magdaleńska. Ale przez określony czas utrzymuje się ono w kręgu łowców reniferów, widocznie, w coraz większym stopniu nabierając znaczenia zwykłego amuletu, chociaż już z jawnie wyrażonym odcieniem erotycznym...”⁴⁷².

Ukazane tu rozbieżności kulturowe odnoszą się do przylodowcowego obszaru Eurazji, tzn. obszaru występowania (w okresie paleolitu) figurek kobiecych. Ale oprócz „grupy arktycznej”, górny paleolit Afro-Eurazji obejmuje także grupę południową, śródziemnomorską. Jefimienko mówi wręcz o „dwóch historycznych typach rozwoju kultury górno-paleolitycznej Afro-Eurazji: południowym, kapskim, i północnym, arktycznym”⁴⁷³. „Na południu, w miękkim, ciepłym klimacie, który prawie nie ulegał zmianom w epoce lodowcowej [...] w otoczeniu bogatej przyrody, naturalnie, bieg rozwoju społeczeństw ludzkich w określonym przedziale czasu musiał być nieco inny”. Ale i w kręgu kultury kapskiej „mogły mieć miejsce te same przeciwstawne tendencje”⁴⁷⁴.

„...w obszarze śródziemnomorskim, od Kaukazu po Algier i Hiszpanię, przy istnieniu bogatej i różnorodnej roślinności, dostatecznie zabezpieczającej byt człowieka, w stosunkowo wczesnej epoce mogły powstać osiadłe grupy myśliwych-zbieraczy, przechodzące do prymitywnego rolnictwa. I tu, jak można sądzić, osiadanie i cały związany z nim krąg działalności gospodarczej był całkowicie dziełem kobiety, wskutek czego obraz kobiety, jako organizującej i jednoczącej zasady w warunkach nowego etapu gospodarczego, mógł stać w centrum religijnych wyobrażeń śródziemnomorskich ludów kapskich – na długo przed uformowaniem się tzw. przedhistorycznych kultur Egiptu, Mezopotamii, Azji Mniejszej itd.

⁴⁷¹ P. P. Jefimienko, *Znaczenie żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 70-71

⁴⁷² P. P. Jefimienko, *Znaczenie żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 72

⁴⁷³ P. P. Jefimienko, *Znaczenie żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 67

⁴⁷⁴ P. P. Jefimienko, *Znaczenie żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 66

[...] przede wszystkim w kręgu górno paleolitycznej ludności Europy Południowej, Afryki Północnej i Azji Przedniej należy szukać historycznych korzeni kobiety-matki, starożytnej Ishtar, w swym złożonym i zmiennym obliczu ujawniającej się w obrazach kosmicznej i astralnej bogini, dawnego bóstwa totemicznego, budowniczej domów i miast, bogini płodności, opiekunki rolnictwa, zsyłającej deszcz i zabezpieczającej plony, ale także bogini walki, wojny, myślistwa, zwierzchniego bóstwa nieba, jednakowo władającego siłami niebieskimi, jak i zwierzętami na ziemi”⁴⁷⁵.

Jefimienko zgadza się z N. J. Marrem, iż nad panteonem bóstw klasowych społeczeństw Starożytnego Wschodu „długo jeszcze stoi to matriarchalne bóstwo epoki kapskiej”⁴⁷⁶.

3. Dekonstrukcje teorii Jefimienki

Według Jefimienki, górno-paleolityczne figurki kobiece musiały mieć ścisły związek z matriarchalną organizacją ówczesnego społeczeństwa – doniosłą rolą kobiecego sektora „domowego” w ramach osiadłej gospodarki myśliwskiej i matrylinearną formą organizacji rodowej. Jednym słowem, to właśnie matriarchat stanowi przyczynę, dla której symbolem jedności osiadłej wspólnoty myśliwskiej była kobieta – pramatka, założycielka rodu. Paleolityczny obraz kobiety nie wyraża zdaniem Jefimienki jakiejś jednej, ściśle określonej idei, ale obejmuje cały szereg wyobrażeń. „Z jednej strony, mamy tu odzwierciedlenie rodzącej się macierzystej organizacji rodowej, obraz kobiety-prarodzicielki, będącej symbolem jedności osiadłych grup myśliwskich, z drugiej – obraz obrończyni i opiekunki wspólnoty rodowej w jej działaniach produkcyjnych, obrzędach mających na celu udane łowy”⁴⁷⁷.

Istnieje jednakże wiele teorii naukowych, ignorujących – albo odrzucających *explicite* – związek takich przedstawień z matriarchatem. Sam Jefimienko podejmuje polemikę z licznymi zachodnimi teoriami tego typu. Wybitna radziecka badaczka sztuki paleolitycznej, Zoja Abramowa, autorka katalogu, klasyfikującego i numerującego wszystkie (znane

⁴⁷⁵ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 66-67

⁴⁷⁶ P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931, s. 67

⁴⁷⁷ Z. A. Abramowa, *Izobraženija czelowieka w paleoliticzeskom iskusstwie ewrazii*, Moskwa-Leningrad, 1966, s. 65

ówczesnej nauce) przedstawienia człowieka w paleolitycznej sztuce Eurazji, poddała również klasyfikacji teorie naukowe, usiłujące wyjaśnić znaczenie paleolitycznych przedstawienia kobiet. W jej ujęciu, w nauce zachodniej istnieje pięć podstawowych teorii dotyczących przedmiotu/znaczenia figurek kobiecych:

- „Kobiece statuetki były odzwierciedleniem rzeczywistości, obrazami żywych kobiet paleolitycznych”. Do tej teorii zalicza Abramowa m.in. koncepcje „migracyjne”, wedle których „tłuste” figurki odzwierciedlają rasowe cechy „negroidów” (którzy mieli zasiedlić Europę w górnym paleolicie), w szczególności – steatopygię (występującą o południowo-afrykańskich Buszmenów).
- „Paleolityczne statuetki kobiece przedstawiają estetyczny ideał swojego czasu”. Do tej teorii zalicza Abramowa koncepcje podkreślające *erotyczny* charakter owych figurek, m.in. koncepcję H. Klaatscha, łączącą nasilenie seksualnych zainteresowań człowieka górnopaleolitycznego ze wzrostem znaczenia pożywienia mięsnego (i w tym duchu interpretującą fenomen paleolitycznych figurek kobiecych).
- „Kobiece statuetki są manifestacją kultu płodności”.
- „Oryniackie statuetki kobiece przedstawiają kapłanki”.
- „Oryniackie statuetki kobiece przedstawiają przodków”⁴⁷⁸.

W nauce radzieckiej, oprócz Jefimienki i Abramowej, problematyką paleolitycznych figurek zajmowali się m.in.: S. N. Zamiatnin, A. S. Guszczin, A. P. Okładnikow, W. G. Bogoraz, S. W. Iwanow, A. F. Anisimow, D. K. Zielenin, D. J. Chajtun, S. A. Tokariew. Według Zamiatnina, zróżnicowany charakter figurek – nawet w granicach jednego stanowiska wykopaliskowego – sugeruje, iż przedstawiają one nie jakąś oderwaną ideę, tudzież bóstwo, ale konkretne kobiety, przy czym figurki te mają ścisły związek z magią myśliwską – na co wskazuje występowanie, w niektórych egzemplarzach, ogonów (analogia z magdaleńskimi przedstawieniami „szamanów”, których atrybutami są właśnie zwierzęce ogony), jak również szczególne ułożenie rąk w statuetce z Gagarino. Płaskorzeźby z Laussel przedstawiają zdaniem Zamiatnina magiczny rytuał myśliwski. Anisimow podkreśla z kolei, iż to właśnie wysoka pozycja kobiet, matriarchalny charakter wczesnego społeczeństwa rodowego, wyjaśnia obecność kobiet w obrzędzie magicznym (w jego ujęciu, figurki przedstawiają

⁴⁷⁸ Z. A. Abramowa, *Izobraženija czelowieka w paleolityczeskom iskusstwie ewrazii*, Moskwa-Leningrad, 1966, s. 62-64

artystycznie uogólniony obraz kobiety-prarodzicielki). Okładnikow przyjmuje, iż szczególna pozycja kobiety we wczesnym społeczeństwie rodowym była źródłem wyobrażeń o „nadludzkich istotach płci żeńskiej, władczyniach określonych sfer zjawisk przyrodniczych albo działalności społecznej”⁴⁷⁹. Etnograficzną analogię stanowi jego zdaniem wiara w kobiece duchy-władczynie u Eskimosów – zbliżonych (pod względem gospodarczym) do górno-paleolitycznych plemion strefy przyłodowcowej. Jako władczynie żywiołów i zwierząt, kobiece duchy mają wiele wspólnego z myślistwem i myśliwską magią. W wierzeniach Eskimosów, panują one nad zwierzętami morskimi i lądowymi. Paleolityczne figurki mogły także przedstawiać kobiece duchy – opiekunki płodności (analogie: bogini Ajsyt u Jakutów, emegendery (gałgankowe kukły, dziedziczone w linii żeńskiej) u Altajczyków). Paleolityczne przedstawienia mogły mieć również związek z kultem zmarłych – jako zbiorniki na dusze zmarłych dziewczyn i kobiet z rodu (jak u Jakutów). Oryginalny charakter mają koncepcje Zielienina, wedle którego paleolityczne figurki kobiet – jako „zbiorniki” na duchy chorób – przedstawiały kobiety zmarłe na różne choroby (figurki „tłuste” mogły przedstawiać kobiety cierpiące m.in. na puchlinę wodną, a figurki „chude” – kobiety chore na gruźlicę), jak również Chajtuna, który – wskazując na pewne analogie australijskie – dopatrywał się w kobiecych figurkach przedstawień totemicznych przodków. „Podstawowy dowód Chajtuna – pisze Abramowa – opiera się na całkowicie przypadkowym podobieństwie między [...] statuetką z Willendorfu a totemicznym przodkiem z australijskich mitów. [...] w obydwu wypadkach przedstawione są charakterystyczne cechy ‘nieuformowanych ludzi’ – przodków totemicznych”⁴⁸⁰.

Na szczególną uwagę zasługuje teoria wybitnego etnografa i religioznawcy, Siergieja Tokariewa. Tokariew, zgadzając się z matriarchalistyczną interpretacją interesującego nas fenomenu, podejmuje polemikę z tym elementem teorii Jefimienki, który łączy kobiece figurki z matriarchalnym kultem przodków. Otóż, kult przodków jest według Tokariewa zjawiskiem patriarchalnym – obcym religijnym wyobrażeniem epoki matriarchatu. Istnieją – twierdzi Tokariew – dwie (rzadko rozróżniane przez badaczy) formy kultu rodowego: „kult rodzinno-rodowych świętości i opiekunów oraz kult rodzinno-rodowych przodków. Formy te odpowiadają dwóm stadiom rozwoju organizacji rodowej: matriarchatowi i

⁴⁷⁹ A. P. Okładnikow, *Jakutija do prisojedinienija k russskomu gosudarstwu*, w: *Istorija Jakutskoj ASSR*, t. I, Moskwa-Leningrad, 1955, s. 44

⁴⁸⁰ Z. A. Abramowa, *Izobraženija czelowieka w paleoliticzeskom iskusstwie ewrazii*, Moskwa-Leningrad, 1966, s. 69

patriarchatowi⁴⁸¹. „...ustrój macierzysto-rodowy nie jest podłożem sprzyjającym rozwojowi kultu przodków⁴⁸². Wyjątek od tej reguły przedstawiają Melanezyjczycy⁴⁸³. Ale – jak zaznacza Tokariew w swojej wcześniejszej pracy – Melanezyjczycy nie znają kultu przodków żeńskich⁴⁸⁴. Tezę, iż kult przodków kształtuje się dopiero w patriarchacie kwestionował N. Charuzin, poświęcający w swych wykładach wiele miejsca „kultowi przodków kobiet – założycielek rodu”. Wedle tego autora, kult przodków „spotyka się w opartych na określeniu pokrewieństwa według linii żeńskiej rodach macierzystych, gdzie cześć oddawana jest nie tylko legendarnej założycielce rodu, ale również przedstawicielom i przedstawicielkom bliższych zmarłych pokoleń”. „Jednak na potwierdzenie tego poglądu – czytamy u Tokariewa – Charuzin przytacza tylko jeden jedyny fakt – kult przodków żeńskich na wyspach Palau. Pojedyncze wypadki takiej formy kultu, być może, uda się znaleźć również i na innych terenach, na przykład u Khasi z Asamu (zob. P. Gurdon, *The Khasis*, London 1907, s. 105, 109, 111-112). Jednak forma ta nie może być w żadnym wypadku uznana za typową⁴⁸⁵. Tokariew wspomina także, iż u północno-meksykańskiego plemienia Seri, „posiadającego rozwinięty matriarchat (wodzowie-kobiety itp.) można stwierdzić co najwyżej elementy czci zmarłych kobiet, a ściślej – lęk przed nimi i wiarę w możliwość przekształcenia się ich w złe duchy⁴⁸⁶. Kult przodków żeńskich jest więc, zdaniem Tokariewa, zjawiskiem niezwykle rzadkim, i nietypowym dla społeczeństw matriarchalnych: matriarchalne plemiona Ameryki Północnej nie znały kultu przodków (ale „kult rodowych (a także rodzinnych) opiekunów i świętości,

⁴⁸¹ S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 225

⁴⁸² S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 240

⁴⁸³ „Wyjątek stanowi Melanezja, gdzie w warunkach ustroju macierzysto-rodowego rozpowszechniony jest szeroki kult przodków, i to nie tylko u właściwych Melanezyjczyków, lecz także u jeszcze bardziej zacofanych ludów papuaskich”. [S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 238] „Tak więc Melanezja (i, jak się zdaje, sąsiadująca Mikronezja) stanowią znany wyjątek z ogólnego obrazu: tutaj kult przodków rodowych pojawił się w niezwykle wczesnym stadium rozwoju społecznego. Jak można to wyjaśnić? Przy obecnym stanie wiedzy odpowiedzieć na to pytanie nie jest łatwo. Nieprzypadkowa jest tutaj następująca okoliczność: właśnie Melanezja, a szczególnie Nowa Gwinea, jest tym terenem, na którym niezwykle wcześnie ujawniło się przejście od rodu macierzystego do ojcowskiego. Nawet u niektórych najbardziej zacofanych plemion papuaskich – Marind-Anim, Banaro, Wojia-Wenda i in. – znajdujemy już filiację patrylinearną. Wprawdzie bezpośredniego związku obu zjawisk – przejścia do filiacji ojcowskiej i rozwoju kultu przodków – tutaj nie ma, jednakże jest w pełni możliwe, że jakieś ogólne przyczyny spowodowały zarówno rozkład ustroju macierzysto-rodowego w Melanezji, jak i wczesny rozwój kultu przodków. // Można przeto założyć, że przykład Melanezji nie obala ogólnej prawidłowości, która polega na tym, że ustrój macierzysto-rodowy nie jest podłożem sprzyjającym rozwojowi kultu przodków”. [S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 239-240]

⁴⁸⁴ „U innych ludów Oceanii, w szczególności w Melanezji, kult przodków żeńskich nie został odnotowany, pomimo, iż ustrój macierzysto-rodowy mocno się tam trzyma”. [S. A. Tokariew, *K woprosu o znaczeniu żeńskich izobrażeń epoki paleolita*, w: *Sowietskaja archieologija*, 1961, nr 2, s. 13]

⁴⁸⁵ S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 380

⁴⁸⁶ S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 226

często w postaci przedmiotów materialnych⁴⁸⁷), podobnie, jak nie znali go Triobriandczycy czy też matriarchalni przodkowie ludów syberyjskich i kaukaskich.

Wyjątek przeciwny przedstawiają ludy Syberyjskie, które mimo przejścia do patriarchy zachowały liczne elementy (typowego dla społeczeństw matriarchalnych) kultu rodowych i rodzinnych świętości i opiekunów⁴⁸⁸.

Opierając się na tej teorii, Tokariew wyklucza związek paleolitycznych figurek kobiecych z kultem przodków:

„P. P. Jefimienko, jeden z najlepszych znawców paleolitu, sądzi, że podstawą historyczną tych najdawniejszych dzieł sztuki był ustrój macierzysto-rodowy (matriarchat) i że wyrażają one ideologię w jakiejś mierze tego właśnie ustroju. W szczególności P. P. Jefimienko przypuszcza, że statuetki oryniackie należy traktować jako wyobrażenia kobiet-pramatek, to jest – inaczej mówiąc – żeńskich przodków rodowych. Pogląd ten podzielają też inni badacze, jednakże jest on nadzwyczaj sporny. W następnym rozdziale wykażemy, że taka forma wierzeń poza, być może, pojedynczymi wyjątkami w ogóle nie istniała. [...]

Można zgodzić się z poglądem, że figurki kobiece kultury oryniackiej są w jakiś sposób związane z rodzącym się matriarchatem i światopoglądem tej epoki, jednakże sądzę, że przedstawiają one nie prarodzicielski, lecz *żeńską personifikację ogniska*. Wenus z Willendorf i inne podobne figurki kobiece – to *pani ogniska*, personifikująca to centrum życia grupy rodowej. Myśl tę sformułował zresztą mimochodem sam P. P. Jefimienko, zauważając przy tym, że większość figurek kobiecych znaleziono w pobliżu ognisk paleolitycznych domostw⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 227

⁴⁸⁸ „Jaka jest podstawa społeczna rodowego i rodzinnego kultu u ludów Syberii? Jakkolwiek u większości tych ludów w ostatnich stuleciach istniał ustrój patriarchalno-rodowy, to jednak wyraźnie zachowały się ślady ustroju bardziej pierwotnego – macierzysto-rodowego. Badacze radzieccy stwierdzili to w sposób dostatecznie przekonujący. Nic więc dziwnego, że i w dziedzinie kultu, jednego z najbardziej konserwatywnych wyrazów bytu społecznego, zachowały się pozostałości tej właśnie, o wiele starszej epoki rozwoju społecznego – epoki rodu macierzystego. Takimi pozostałościami są właśnie różnorodne formy kultu rodowych i rodzinnych świętości i opiekunów”. [S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 234] „U ludów Syberii, jak już to zostało powiedziane w rozdziale poprzednim, prawdziwy kult przodków nie rozwinął się, chociaż prawie u wszystkich tych ludów ustrój macierzysto-rodowy został zastąpiony przez ustrój patriarchalno-rodowy. Cechy kultu przodków można dostrzec – i to w formie nietypowej, zarodkowej – tylko u Ewenków, Nieńców i Buriatów”. [S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 380]

⁴⁸⁹ S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 236

W swej wcześniejszej pracy, *K znaczeniu żeńskich izobrażeń epoki paleolita*, Tokariew pisze w tej kwestii:

„Wszystkie przywołane fakty świadczą o nadzwyczajnej trwałości, przynajmniej w pewnych określonych warunkach historycznych, mitologicznego obrazu kobiety-opiekunki ogniska domowego, ‘gospodyni ogniska’, ‘matki ognia’. Nie można raczej wątpić, iż korzenie tego obrazu sięgają ustroju macierzysto-rodowego. Teoretycznie jest całkowicie prawdopodobne, że powstanie obrazu kobiety – ‘gospodyni ogniska’ odnosi się do epoki wczesnego ustroju rodowego, tj. epoki górnego paleolitu. Dlatego istnieją wszelkie podstawy by sądzić, iż orygiinalne statuetki przedstawiają właśnie ‘gospodynie ogniska’”⁴⁹⁰.

„Tym samym, zarówno materiał archeologiczny, jak i – w większym jeszcze stopniu – etnograficzny, potwierdza, że w określonych warunkach materialnych mitologiczny obraz – żeńskie ucieleśnienie ogniska domowego – ujawnia niezwykłą trwałość historyczną. Jest to zrozumiałe. Jeżeli utrzymuje się materialna i socjalna baza jakiegoś określonego wierzenia, może utrzymać się i samo wierzenie. Taką bazą interesującego nas wierzenia była organizacja rodowo-macierzysta, której początki sięgają epoki górnego paleolitu, a ostatnie pozostałości i przeżytki zachowują się jeszcze bardzo długo: występują one i u narodów świata antycznego, i u współczesnych narodów Północy. Zrozumiałe, że tyleż czasu utrzymywał się także zrodzony przez układ macierzysto-rodowy religijno-mitologiczny obraz ‘gospodyni ognia’, jak również utrzymywała się zrodzona przez tenże układ pierwszorzędna rola kobiet w rodzinnych, domowych obrzędach. Może wydawać się dziwnym, iż ten obraz, i ta rola kobiet w obrzędach, utrzymują się tak długo po zastąpieniu organizacji macierzysto-rodowej organizacją ojcowsko-rodową; jednakże jest to niewątpliwy fakt, który nie może być kwestionowany.

Natomiast obrazy czczonych przodków-prarodzicieli są historycznie znacznie późniejsze. Nie ma żadnych podstaw by sądzić, że istniały one w epoce paleolitu, choćby w odniesieniu do ‘przodków żeńskich’, którzy w ogóle niemal nigdy nie byli przedmiotem kultu”⁴⁹¹.

⁴⁹⁰ S. A. Tokariew, *K woprosu o znaczeniu żeńskich izobrażeń epoki paleolita*, w: *Sowietskaja archieologija*, 1961, nr 2, s. 19

⁴⁹¹ S. A. Tokariew, *K woprosu o znaczeniu żeńskich izobrażeń epoki paleolita*, w: *Sowietskaja archieologija*, 1961, nr 2, s. 20

Deifikacja zmarłych krewnych jest – w świetle koncepcji Tokariewa – sprzeczna z egalitarnymi zasadami ustroju matriarchalnego. Krewni, czczeni po śmierci, musieli wzbudzać strach już za życia. Odpowiada to stosunkom społeczeństwa patriarchalnego, ale nie matriarchalnego. Aby deifikacja zmarłych członków rodu przez żywych

„stała się możliwa, niezbędne było zaistnienie określonych warunków społecznych, a mianowicie: ustroju patriarchalno-rodowego i patriarchalno-rodzinnego, w którym starszyzna rodowa, starsi w rodzie i rodzinie cieszyli się ogromnym autorytetem. Ten autorytet patriarchalny, niemal nieograniczona władza głowy rodu i rodziny budząca w młodszych krewnych uczucie lęku i zależności, alienowany był w świat pozaziemski. Zmarli przywódcy nadal wywoływali te same uczucia lęku i pokory. Dziedzictwo wyobrażeń religijno-mitologicznych z epok ubiegłych stanowiło sprzyjającą podstawę do ideologicznego kształtowania tych uczuć lęku i pokory”⁴⁹².

„Najwcześniejsza forma kultu rodowego, typowa dla rodu macierzystego – kult rodzinno-rodowych świętości i opiekunów – różni się zasadniczo od rodzinno-rodowego patriarchalnego kultu przodków tym, że jej powstanie nie było uwarunkowane rozwojem uprzywilejowanej pozycji przywódców rodowych, gdyż niebyli oni wtedy obiektem kultu.

Postać ducha-opiekuna rodziny i rodu, której uosobieniem jest ognisko rodowe lub inny święty przedmiot, funkcjonuje – podobnie jak postać rodowego przodka – jako symbol rodziny lub rodu, ideologiczna więź danej grupy, jako fantastyczne odzwierciedlenie rodzinno-rodowej solidarności w świadomości człowieka. W tej roli obie wspomniane formy religii są w swej istocie podobne. Ale kult przodków zawiera oprócz tego element nowy: fantastyczne odzwierciedlenie patriarchalnej władzy głowy rodu i domu, rezultat wzrastającej dyferencjacji społecznej”⁴⁹³.

Koncepcja Tokariewa sygnalizuje zatem interesujący problem *asymetrii* matriarchatu i patriarchatu. Ponieważ – nawiążemy tu do popularnego hasła – matriarchat nie jest patriarchatem przez „m”, religia matriarchalna nie może być interpretowana na wzór późniejszych religii patriarchalnych. Pamiętajmy jednak, iż Jefimienko ani nie formułował *explicite* tezy o symetrii między matriarchalnym kultem *rodonaczalniczek* a patriarchalnym

⁴⁹² S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 244-245

⁴⁹³ S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969, s. 245

kultem przodków, ani też nie sprowadzał wyobrażeń związanych z oryńskiackimi figurkami do samego kultu przodków żeńskich.

Teoria Jefimienki spotkała się jednakże – w radzieckiej literaturze okresu postalinowskiego – z zarzutami znacznie cięższego kalibru. G. P. Grigoriew stwierdził, iż skoro materiał etnograficzny nie potwierdza w ogóle istnienia jakiegokolwiek związku między figurkami kobiecymi a rodem macierzystym (i ustrojem rodowym w ogóle), górnopaleolityczne figurki kobiece (w połączeniu z osiadłością) nie mogą dowodzić występowania – w górnym paleolicie – matrylinearnej (ani jakiegokolwiek innej) organizacji rodowej. Z drugiej zaś strony, wysoka pozycja kobiet nie wymaga – jako swojego warunku – ustroju rodowego.

„Badacze z lat 30-tych wysunęli przypuszczenie, iż być może rodowy charakter stosunków okresu górnopaleolitycznego znalazł pośrednio odzwierciedlenie w kobiecych statuetkach. Przy tym, uważano za dowiedzione, że ród miał wówczas charakter macierzysty, że kobiety zajmowały wysoką pozycję społeczną, i że odpowiada to osiadłemu trybowi życia. Tym samym, i osiadłość została zaliczona do grupy dowodów na istnienie ustroju rodowego w górnym paleolicie. Rozpatrzmy te dowody, które mogą być uznane jedynie za pośrednie (jak słusznie przypuszczał P. P. Jefimienko, wysokie położenie społeczne kobiety możliwe jest także przy braku rodowego charakteru społeczeństwa). Statuetki te mogłyby stanowić dowód na istnienie ustroju rodowego, w szczególności rodu macierzystego, gdyby etnograficzny materiał potwierdzał ścisły związek żeńskich statuetek, pod wieloma względami podobnymi do paleolitycznych, ze społeczeństwami rodowymi i ze społeczeństwami z filiacją matrylinearną. Jednak znane nam fakty mówią o czymś przeciwnym. Statuetki kobiece są szeroko rozpowszechnione w społeczeństwach, które daleko odeszły od ustroju rodowego. [...] Okazało się, że wiele takich statuetek występowało nie tylko w przeddynastycznym Egipcie, ale i na Krecie, w Grecji, na Bałkanach i na Bliskim Wschodzie. I nie sposób łączyć ich z jakimś jednym rodzajem wierzeń, na przykład z wiarą w boginię Ziemi w jej najrozmaitszych wcieleniach. Przeciwnie, cały archeologiczny i etnograficzny materiał, zebrany przez P. J. Ucko, mówi o najróżnorodniejszym przeznaczeniu antropomorficznych statuetek. Nie wykazano także ich związku z matrylinearyzmem czy też z małżeństwem matrylokalnym. Jeśli rozważyć pod tym kątem nieliczne społeczeństwa myśliwskie z matrylinearną filiacją, okaże się, że nie ma w nich statuetek przedstawiających

kobiety. Tym samym, przy rygorystycznym podejściu, kobiece statuetki nie mogą stanowić choćby pośredniego dowodu na rzecz istnienia rodu macierzystego w górnym paleolicie”⁴⁹⁴.

W miarę rozwoju badań nad górnym paleolitem (w skali całej ekumeny), badacze radzieccy w coraz większym stopniu ograniczali przedmiotowy zasięg pojęć, traktowanych wcześniej jako pojęcia stadialne (tzn. odnoszące się do uniwersalnych faz rozwoju historycznego). A. P. Okładnikow pisał: „teraz jest już jasne, że obok paleolitycznego świata Zachodu istniały inne, równoprawne w tym czasie kulturowo-historyczne światy. [...] Złożone, dalece niewyjaśnione stosunki tych etnograficznych światów – kultur starszej epoki kamiennej – jeszcze bardziej komplikują życie człowieka paleolitycznego, jeszcze bardziej wzbogacają cały jej kalejdoskopowy zarys, tak niepodobny do jednolitej panoramy historii powszechnej kamiennego wieku, która rozpościerała się przed oczami ewolucjonistów XIX wieku”⁴⁹⁵. Cytowany wcześniej Grigoriew, w swej wcześniejszej pracy (o górnym paleolicie), relatywizował nawet samo pojęcie: „górnym paleolit”.

„...z nagromadzeniem faktów ilość cech szczególnych, właściwych każdemu areałowi, jak się zdaje, wzrasta, a ilość cech wspólnych, stadialnych zmniejsza się. Na przykład 10-20 lat temu za wspólną prawidłowość dla całej Europy uważano górnopaleolityczne etapy schematu: kultury oryniackie – solutrejskie – magdaleńskie, a teraz ta prawidłowość ograniczona jest do terytorium Francji. Samo zjawisko górnego paleolitu uważano za obowiązkowe, prawidłowe; ale teraz jest oczywiste, że i to stadium kultury typowe jest tylko dla ograniczonego terytorium Europy i Przedniego Wschodu”⁴⁹⁶.

A. M. Chazanow podkreślał z kolei, iż schemat, wedle którego właściwością górnego paleolitu jest osiadłość, a mezolitu – wędrowny tryb życia, „grzeszy jawnym europocentryzmem i jest absolutnie nie do zastosowania do większej części ekumeny, co najwyżej za wyjątkiem Syberii. Znane są i inne warianty rozwoju, kiedy osiadłość charakterystyczna jest właśnie dla mezolitu w przeciwieństwie do górnego paleolitu, albo

⁴⁹⁴ G. P. Grigoriew, *Wosstanowlenije obszczestwiennogo stroja paleolityczeskich ochotnikow i sobiratielej*, w: *Ochotniki, sobirатели, rybołowy. Problemy socjalno-ekonomicznych odnoszenij w doziemliedielczeskom obszczestwie*, Leningrad 1972, s. 22-23

⁴⁹⁵ Cyt. za: A. M. Chazanow, *Prirodno-chozajstwiennyje razliczija w kamiennom wieku i problema pierwicznosti matierinskogo roda*, CЭ 1973, nr 1, s. 118-119

⁴⁹⁶ G. P. Grigoriew, *Wierchnij paleolit*, w: *Kamiennyj wiek na territorii SSSR*, Moskwa 1970, nr 166, s. 62

kiędy i w górnym paleolicie i w mezolicie typ wędrownej gospodarki zbieracko-myśliwskiej utrzymywał się bez istotnych zmian”⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷ A. M. Chazanow, *Prirodno-chozajstwiennyje razliczija w kamiennom wiekie i problema pierwicznosti matierinskogo roda*, СЭ 1973, nr 1, s. 118

Rozdział VII. Stadialna typologia Koswiena: matriarchat wczesny, matriarchat rozwinięty, awunkulat

Przedmiotem naszych rozważań w kolejnych rozdziałach będą ustroje matriarchalne i ich „anatomie”, w szczególności – relacje między poszczególnymi kompleksami („instancjami”) matriarchalnych stosunków społecznych, jak również społeczne treści kryjące się za ogólnikowymi formułami: „społeczna dominacja kobiet”, „wysoka pozycja kobiet”.

W rozdziale niniejszym, przedstawimy – opracowaną przez Koswiena – stadialną typologię matriarchatów. W pracach uogólniających, Koswien rozróżnia trzy zasadnicze typy społeczeństw matriarchalnych, odpowiadające ogniwom – proponowanej przez niego – periodyzacji epoki matriarchalnego ustroju rodowego:

- matriarchat wczesny (równoprawna pozycja kobiet i mężczyzn);
- matriarchat rozwinięty (przewaga kobiet);
- awunkulat: ustrój przejściowy między matriarchatem i patriarchatem.

Wszystkie wyszczególnione tu stadia rozwojowe należą do epoki bezklasowego ustroju rodowego. Ale „etnografii znane są ludy, które osiągnęły bardzo wysoki stopień rozwoju, u których społeczeństwo rodowe przekształciło się już w klasowe, a mimo to matriarchat był u nich jeszcze silny. Mamy tu właśnie do czynienia z matriarchatem w jego najwyżej rozwiniętej formie. Do grupy tej zaliczają się Nayarowie, Minangkabau, Aszanti”⁴⁹⁸. Matriarchat tego typu określano – w późniejszej literaturze radzieckiej – jako „matriarchat późny”, przy czym, terminem tym – paradoksalnie – posługiwali się autorzy nie uznający matriarchatów właściwych, odpowiadających epoce bezklasowego ustroju rodowo-macierzystego. (Po Koswieniu, w nauce radzieckiej upowszechnił się pogląd, iż jedynie społeczeństwa późnomatriarchalne zasługują na miano matriarchalnych – w ścisłym tego słowa znaczeniu⁴⁹⁹.)

⁴⁹⁸ M. O. Koswien, *Pieriechod ot matriarchata k patriarchatu*, w: *Rodowoje obszczestwo*, ТИЭ, t. XIV, Moskwa 1951, s. 94

⁴⁹⁹ W *Bolszoi Sowietskoj Enciklopedii* z lat 70-tych czytamy pod hasłem „matriarchat”: „...jedna z form ustroju społecznego okresu rozkładu ustroju rodowego i przechodzenia do społeczeństwa klasowego. Podstawowe właściwości matriarchatu: dominujące położenie kobiety w społeczeństwie, *matrylinearne* dziedziczenie własności i stanowisk, matrylokalizm albo dyslokalizm małżeński [...] – to rezultat transformacji niektórych form rodu macierzystego. [...] Niekiedy, termin ‘matriarchat’ stosuje się nieściśle w odniesieniu do ustroju rodowo-macierzystego w całości, albo okresu jego rozkwitu”. [BCЭ, t. 15, s. 507, Moskwa 1974]

MATRIARCHAT WCZESNY

„*Wczesny matriarchat* odpowiada archeologicznie młodszemu paleolitowi i starszemu neolitowi. W dziedzinie gospodarczej znamionuje go zbieractwo, myślistwo i prymitywne rybołówstwo, przy czym praca jest tak podzielona pomiędzy płci, że zbieractwo należy głównie do kobiety, myślistwo – głównie do mężczyzny, rybołówstwo zaś w różnych swych odmianach jest podzielone pomiędzy obydwie płci. W dziedzinie społecznej wczesny matriarchat cechuje zwłaszcza równość praw mężczyzny i kobiety”⁵⁰⁰.

„W dziedzinie społecznej wczesny matriarchat charakteryzuje się równoprawnym położeniem kobiety i mężczyzny; filiacja ma charakter matrylinearny; ścisła organizacja dualna, rozwijająca się we fraternalną, ze ścisłą egzogamią dualną; małżeństwo grupowe, przechodzące w małżeństwo parzyste, z dyslokalizmem przechodzącym w matrylokalizm. Wczesna forma plemienia z początku w postaci dwóch poślubionych ze sobą rodów, następnie w postaci dwóch fratrii”⁵⁰¹.

Spółeczeństwo obejmuje w punkcie wyjścia dwa rody macierzyste (organizacja dualno-rodowa), połączone małżeństwem grupowym, polegającym w ujęciu Koswiena na „jednoczesnym lub niejednoczesnym, mającym epizodyczny charakter, związku małżeńskim każdej kobiety z rodu A z każdym mężczyzną z rodu B, i odwrotnie”⁵⁰². Małżeństwo ma charakter dyslokalny – stosunki małżeńskie (czyli seksualne) nie prowadzą do wspólnego zamieszkiwania małżonków. Małżeństwo grupowe przekracza granice pokoleń: „żony” danego mężczyzny są jednocześnie „żonami” jego wujka (brata matki), jak również jego siostrzeńca (syna siostry).

„Wszystkie te, jak widzimy, złożone i przeplatające się stosunki nie tworzą, i, w warunkach małżeństwa grupowego z jego jedynie epizodycznymi więziami, nie mogą tworzyć szczególnych społeczno-ekonomicznych stosunków między określonymi grupami krewnych, a tym bardziej, poszczególnymi jednostkami, pozostającymi w pokrewieństwie. W danej fazie matriarchatu, ród, nie mówiąc o naturalnym podziale według płci, dzieli się tylko na

⁵⁰⁰ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 177-178

⁵⁰¹ M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwotnej historii*, СЭ, 1952, nr 3, s. 155

⁵⁰² M. O. Koswien, *Awunkulat*, СЭ 1948, nr 1, s. 7

uwarunkowane działalnością produkcyjną grupy wiekowe. Ani te czy inne grupy krewnych, ani tym bardziej, indywidualni krewni, nie wyodrębniają się w płaszczyźnie stosunków bytowych. Odzwierciedla to także odpowiednia nomenklatura pokrewieństwa. Tym samym, grupy wujków i *plemianników* [rosyjski termin „plemiannik” odnosi się zarówno do siostrzeńców, jak i bratanków – przyp. FN], zwłaszcza szczególnie nas interesujący wujkowie ze strony matczynej i ich siostrzeńcy i siostrzenice, pochłonięci są przez odpowiednie grupy wiekowe, i jakichkolwiek szczególnych stosunków albo jakiegokolwiek szczególnej bliskości między nimi być nie może”⁵⁰³.

Matriarchat wczesny (w postaci wyjściowej) możemy zatem sprowadzić do następujących właściwości:

- równoprawne położenie kobiet i mężczyzn;
- organizacja dualno-rodowa: całe społeczeństwo składa się z dwóch rodów macierzystych;
- dyslokalne małżeństwo grupowe, pomiędzy kobiecą częścią rodu A i męską częścią rodu B, i między kobiecą częścią rodu B i męską częścią rodu A;
- brak szczególnych więzi społeczno-ekonomicznych pomiędzy poszczególnymi grupami krewnych (w obrębie rodu), jak również między osobami znajdującymi się w określonym stosunku pokrewieństwa.

MATRIARCHAT ROZWIĘTY

Matriarchat rozwinięty odpowiada – w periodyzacji archeologicznej – „rozwiniętemu neolitowi”⁵⁰⁴, albo też „środkowemu neolitowi, wkraczając nawet w młodszy [neolit]”⁵⁰⁵.

„W dziedzinie gospodarki charakteryzuje się u jednych społeczeństw rolnictwem motykowym, u innych – wysoko rozwiniętym rybołówstwem albo myślistwem morskim, w pierwszych i drugich – hodowlą zwierząt (choć nie zawsze). Należy przyznać, iż rolnictwo motykowe stwarza szczególnie sprzyjające warunki dla rozwoju matriarchatu, mogącego w takim przypadku osiągnąć swoją ‘klasyczną formę’”⁵⁰⁶. „Motykowa uprawa roli stanowi

⁵⁰³ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 8-9

⁵⁰⁴ M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwobytnoj istorii*, CЭ, 1952, nr 3, s. 155

⁵⁰⁵ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 178

⁵⁰⁶ M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwobytnoj istorii*, CЭ, 1952, nr 3, s. 155

szczególnie sprzyjający czynnik rozwoju matriarchatu, wyznacza bowiem kobiecie istotną rolę w produkcji społecznej;⁵⁰⁷.

„W dziedzinie społecznej rozwinięty matriarchat charakteryzuje się rozwojem organizacji fraternalnej, ale i początkiem jej rozpadu, ścisłą konsolidacją plemienia, przejściem od ścisłej egzogamii dualnej do egzogamii rodowej, dominacją małżeństwa parzystego, rozpowszechnieniem matrylokalizmu, wyodrębnieniem w ramach rodu rodziny macierzystej, społeczną dominacją kobiety”⁵⁰⁸.

O społecznej przewadze kobiet w matriarchacie rozwiniętym wypowiada się Koswien w sposób następujący:

„W okresie późnego [rozwiniętego – przyp. FN] matriarchatu występują pewne znamiona ustroju, w którym panowanie należy do kobiety, pozycja męża zaś jest cokolwiek upośledzona. Występuje to w dziedzinie zarówno gospodarczej, jak i społecznej, szczególnie zaś jaskrawy wyraz znajduje w sferze ideologii. A więc jeśli przy zamieszkiwaniu dyslokalnym żonaty mężczyzna pracuje tylko dla swojej własnej rodziny macierzystej, to przy matrylokalnym musi już niekiedy pracować dla dwóch domów. Jeżeli w dobie wczesnego matriarchatu jednakowo wita się urodzenie chłopców i dziewczynek, to w późnym występuje zmiana na korzyść dziewczynek. W ogóle w późnym matriarchacie w życiu rodzinnym i w stosunkach społecznych zaznacza się wyraźna przewaga kobiety”⁵⁰⁹.

Upośledzona pozycja mężczyzn zostaje tu niejako sprowadzona do upośledzonej pozycji „mężów”. Ponieważ dominującą formę lokalizacji małżeństwa stanowi – w matriarchacie rozwiniętym – matrylokalizm, chodzi niewątpliwie o mężów matrylokalnych, tzn. osiedlających się w grupach swych żon. Mężowie matrylokalni – twierdzi Koswien – nie mogą odgrywać „wpływowej” roli ani we wspólnotach swych żon, ani też we wspólnotach swych sióstr:

⁵⁰⁷ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 178

⁵⁰⁸ M. O. Koswien, *O periodyzacji pierwotnej historii*, СЭ, 1952, nr 3, s. 155

⁵⁰⁹ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 184. Podkreślenie – FN.

„Głęboko odmienne jest przy tej formie lokalizacji małżeństwa [matrylokalizm – przyp. FN] położenie mężczyzny i kobiety. Kobieta pozostaje trwale związana ze swoją rodziną macierzystą, swoim gospodarstwem, swoim rodem, pozostając tu i po zawarciu małżeństwa. Inaczej mężczyzna: z osiągnięciem wieku małżeńskiego, a to dla danej epoki dość wczesny wiek, mężczyzna staje się matrylokalnym mężem, w znacznym stopniu odrywając się od własnej rodziny. Tym samym, w rodzinie macierzystej, ogólnie rzecz biorąc, nie ma miejsca dla jakiegokolwiek, jakkolwiek wpływowej społeczno-bytowej roli mężczyzn, tak obcych, jak i swoich”⁵¹⁰.

Spółeczna przewaga kobiet (upośledzona pozycja mężczyzny) – konstytutywna właściwość matriarchatu rozwiniętego – jest więc związana z matrylokalizmem, a samo przejście od dyslokalizmu do matrylokalizmu stanowi – twierdzi Koswien – wyraz „nasilenia na danym etapie gospodarczej i społecznej roli kobiety”: „Decydujące nasilenie na danym etapie gospodarczej i społecznej roli kobiety i rozwój gospodarstwa domowego, w którym kobieta zajmuje panujące położenie, determinuje dominację matrylokalizmu, towarzyszącego małżeństwu parzystemu, obok dyslokalizmu”⁵¹¹.

Koswienowską charakterystykę pozostałych elementów matriarchatu rozwiniętego możemy sprowadzić do następujących tez:

- Podstawową komórkę społeczną matriarchatu rozwiniętego stanowi rodzina macierzysta, zarządzana autorytarnie przez starszą kobietę. „W składzie rodu wyodrębnia się węższa grupa krewniacza – rodzina macierzysta, stanowiąca jednakże dość liczną grupę, składającą się z 4-5 pokoleń, autorytarnie rządzonych przez starszą kobietę”⁵¹². „Podstawową komórkę takiego społeczeństwa stanowi *rodzina macierzysta*, która wyodrębniła się w ramach rodu. Jest to dość liczna grupa krewnych z linii żeńskiej, składająca się z kobiet i mężczyzn wraz z potomstwem tych pierwszych, w czterech – pięciu pokoleniach. Liczebność takiej rodziny mogła sięgać 200 i nawet 300 osób”⁵¹³. „Rodzina macierzysta stanowi zwartą komórkę gospodarczą – małą, lecz mocną gromadę-wspólnotę, która zajmuje oddzielny dom lub całą osadę. Majątek rodziny z wyjątkiem przedmiotów ściśle osobistych jest kolektywny. Na

⁵¹⁰ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CŻ 1948, nr 1, s. 9. Podkreślenie – FN.

⁵¹¹ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CŻ 1948, nr 1, s. 9

⁵¹² M. O. Koswien, *Awunkulat*, CŻ 1948, nr 1, s. 9

⁵¹³ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 179

kolektywnych zasadach opiera się również produkcja i spożycie. Na czele rodziny macierzystej stoi starsza kobieta, która kieruje pracą wszystkich członków rodziny. Pod jej kierownictwem przygotowuje się dla wszystkich pożywienie na jednym wspólnym palenisku, jeśli jest ich kilka, to na należącym do starszej. W miarę rozwoju matriarchatu „starsza” zdobywa także pewną władzę i wywiera wpływ nawet na życie osobiste członków rodziny, zarówno kobiet, jak mężczyzn, w szczególności odgrywa dużą rolę przy zawieraniu małżeństw⁵¹⁴. „Inną właściwość rodziny macierzystej stanowi to, iż w jej obrębie – dopóki obowiązują zasady matriarchalne – nie dokonuje się, obserwowany w rodzinie patriarchalnej, proces krystalizacji małych rodzin indywidualnych. W rodzinie macierzystej ma miejsce jedynie pewna indywidualizacja zamężnych kobiet z ich dziećmi i ich matrylokalnymi mężami, jednak nie dochodzi tu ani do pełnego odosobnienia takiej rodziny, w szczególności, jej przekształcenia się w oddzielną jednostkę gospodarczą i społeczną, ani tym bardziej do jej wydzielenia się”⁵¹⁵.

- **Jednostkę wyższego szczebla stanowi ród macierzysty, na którego czele stoi kobieta.**

„Zespół większej lub mniejszej liczby rodzin macierzystych tworzy ród macierzysty, czyli macierzystą wspólnotę rodową. Także i ten kolektyw stanowi pod wieloma względami pewną jedność gospodarczą, która jednak ogranicza się głównie do dziedziny produkcji. U podstaw macierzystej wspólnoty rodowej tkwi wspólne i kolektywne władanie i użytkowanie ziemi, należącej do tej wspólnoty. Ziemie najbardziej intensywnie eksploatowane, zwłaszcza grunty orne, są, jeśli ród jest liczny, dzielone pomiędzy rodziny w stosunku do liczby ich członków. Ród zajmuje oddzielną osadę, a duży ród nawet kilka sąsiadujących osad lub osiedli. Większe prace, wymagające wielu rąk roboczych, jak na przykład oczyszczenie nowej działki, wykonuje kolektywnie cały ród. W poszczególnych przypadkach także inne roboty rolne łącznie ze zbiorem plonów wykonuje kolektywnie cały ród, a zebrane plony dzieli się pomiędzy rodziny, w stosunku do liczby głów. W tym przypadku jednak część plonów tworzy zapas dla całego rodu, i stanowi rezerwę na wypadek jakiejś klęski żywiołowej i dla wspomagania poszczególnych rodzin, jeśli popadną w nędzę. Na czele rodu macierzystego stoi starsza kobieta należąca do starszej rodziny rodu. W swojej działalności liczy się ona zawsze ze zdaniem innych starszych kobiet rodu, które łącznie tworzą coś w rodzaju rady

⁵¹⁴ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 183-184

⁵¹⁵ M. O. Koswien, *Siemiejna obszczina i patronimija*, Moskwa 1963, s. 42

rodu. Wreszcie cały zespół rodów macierzystych tworzy plemię, co nie narusza podziału na fratrie. Na czele plemienia w dobie późnego matriarchatu stoi niekiedy również kobieta”⁵¹⁶.

- **Podstawową formę małżeństwa stanowi małżeństwo parzyste. Oparta na tej formie małżeństwa rodzina parzysta nie tworzy odrębnej komórki gospodarczej.** „Cechą późnego [rozwiniętego – przyp. FN] matriarchatu jest przejście do nowej formy małżeństwa: od grupowego do tak zwanego *parzystego*. Małżeństwo stanowi już tylko jedna określona para, jednak to złączenie trwa stosunkowo krótko, ulega rozkładowi i łatwo się rozwiązuje. Mało tego, takie małżeństwo początkowo nie prowadzi do wspólnego zamieszkiwania małżonków, każde z nich w dalszym ciągu pozostaje u swojej rodziny macierzystej (tzw. zamieszkiwanie *dyslokalne*) i ich stosunki małżeńskie mają zazwyczaj formę wizyt składanych przez męża żonie, czasami odwrotnie. W miarę rozwoju i utrwalenia małżeństwa parzystego mąż przechodzi na mieszkanie do rodziny żony (tzw. zamieszkiwanie *matrylokalne*). Jednak ze względu na to, że małżeństwo to jest w dalszym ciągu przejściowe, małżonkowie zaś nie tworzą odrębnej komórki gospodarczej, małżeństwo parzyste nie ma charakteru gospodarczego. Zarazem ojciec jest nadal w znacznym stopniu obcy dla swoich dzieci i dzieci często nawet nie wiedzą, kto jest ich ojcem. Obok małżeństwa parzystego istnieją jednocześnie zwyczaje uwarunkowane przez egzogamię i przeżytki małżeństwa grupowego”⁵¹⁷.

- **Wraz z małżeństwem parzystym powstaje instytucja „ślubu”, ale ceremoniał związany z zawarciem małżeństwa jest na tym etapie dość skromny.** „Takie pierwotne formy ‘ślubu’ stanowią prawdopodobnie wyraz przejścia do małżeństwa indywidualnego i zarazem stwarzają możliwość swobodnego oświadczenia woli ze strony narzeczonej”⁵¹⁸. „...zawarcia małżeństwa towarzyszył wówczas bardzo prosty ceremoniał”⁵¹⁹.

- **Inicjatywa zawarcia małżeństwa należy przeważnie do dziewczyny.** „Godny uwagi rys małżeństwa w dobie matriarchatu stanowi okoliczność, że dochodzi ono do skutku przeważnie z inicjatywy kobiety, nie zaś mężczyzny; dziewczęta swobodnie wybierają sobie męża”⁵²⁰.

⁵¹⁶ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 184-185

⁵¹⁷ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 179-180

⁵¹⁸ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 182-183

⁵¹⁹ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 182

⁵²⁰ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 181

- **Małżeństwa zawierane są między osobami należącymi do dwóch określonych rodów przeciwnych fratirii. Formę szczególnie preferowaną stanowi małżeństwo krzyżowo-kuzynowskie.** „Początkowa organizacja dualna [wyjściowa forma matriarchatu wczesnego – przyp. FN] komplikuje się, rozwijając się w bardziej złożoną formę – fratrialną. Dwie fratirie, na które rozpada się plemię, związane są dualną egzogamią, funkcjonującą pierwotnie w taki sposób, że małżeństwo dla członków jednej fratirii możliwe jest w granicach całej przeciwstawnej fratirii, w dowolnym z wchodzących do niej rodów, a następnie tak, że dualno-egzogamiczną więzią połączone są dwa określone rody dwóch przeciwstawnych fratirii, pary dualno-egzogamicznych rodów”⁵²¹. „Zasady dwoisto-egzogamicznego małżeństwa grupowego znajdują wyraz na przykład w zawieraniu małżeństw zwykle pomiędzy członkami dwóch określonych rodów i nawet dwóch rodzin macierzystych. Okazuje się, że w tych warunkach mąż i żona, jeśli liczyć według linii ojcowskiej, są rodzeństwem stryjecznym. Jest to tak zwane małżeństwo kuzynowskie na krzyż – *cross-cousin* – najbardziej rozpowszechniona, tradycyjna i uświęcona przez zwyczaj forma małżeństwa u wielu plemion i ludów”⁵²².

- **Wraz z małżeństwem parzystym powstaje instytucja rozwodu. Do zakończenia małżeństwa wystarcza wola jednej ze stron.** „Podobnie nieskomplikowana jest także kwestia rozwodu w małżeństwie parzystym; następuje on na żądanie zarówno męża, jak żony. Jeśli małżeństwo jest matrylokalne, to znaczy jeśli mąż mieszka przy rodzinie żony, to w razie niezadowolenia żony lub jej krewnych mężowi po prostu daje się do zrozumienia, że ma zabrać swój dobytek osobisty i odejść; nie pozostaje mu wówczas nic innego, jak posłusznie to wykonać. Przy małżeństwie dyslokacyjnym sprawa przedstawia się jeszcze prościej – żona oświadcza mężowi, że ma zaniechać odwiedzin. Obok tego jednak rozwód podaje się także w jakiś sposób do publicznej wiadomości. Tak na przykład u plemienia Khasi w północno-wschodnich Indiach o rozwodzie obwieszcza człowiek, który chodzi po osadzie i woła: ‘Słuchajcie, tacy i tacy rozwiedli się. Hej młodzieńcze, możesz pójść i pokochać taką a taką, a ty dziewczyno możesz pokochać takiego a takiego. Nie ma już żadnych przeszkód!’”⁵²³.

- **W matriarchacie rozwiniętym nie występuje zjawisko przemocy męża wobec żony.** „Stosunki między małżonkami mają raczej charakter towarzyski i, rzecz jasna, nie może być

⁵²¹ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 9

⁵²² M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 180

⁵²³ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 183

nawet mowy o złym traktowaniu żony przez męża, bowiem wystarczy, by mąż sobie na coś podobnego pozwolił, a małżeństwo zostaje niezwłocznie rozwiązane i mężowi grozi ponadto zemsta ze strony krewnych skrzywdzonej małżonki”⁵²⁴.

AWUNKULAT

Termin awunkulat, wywodzący się od łacińskiego słowa *avunculus* (wujek – brat matki), oznacza szczególnie intensywne więzi łączące wujka z siostrzeńcami i siostrzenicami. O awunkulacie – w postaci czystej – możemy mówić wówczas, gdy to właśnie wujek (brat matki) – a nie ojciec czy matka – pełni funkcję głównego wychowawcy i opiekuna dzieci, sprawującego nad nimi faktyczną władzę, i posiadającego – z tego tytułu – rozmaite przywileje, których pozbawieni są rodzice (np. prawo do zastawiania i sprzedawania siostrzeńców).

U Koswiena, awunkulat jest faktycznie pojęciem całościowego ustroju społecznego epoki przejściowej między matriarchatem i patriarchatem, epoki zaciętej walki między starymi zasadami matriarchalnymi a nowymi tendencjami patriarchalnymi.

„Awunkulat powstał i uformował się w epoce przejściowej między matriarchatem i patriarchatem, a nie, jak to teraz powinno być całkowicie jasne, w epoce matriarchatu. Awunkulat stanowi zatem zjawisko nie przeżytkowe, ale samodzielny, specyficzny porządek historyczny, zrodzony i ukształtowany na określonym etapie rozwoju społecznego. Awunkulat – który powstaje w epoce przejściowej i odzwierciedla historyczną walkę dwóch porządków społecznych – jest dogłębnie przesycony dwoistością, dialektycznością. Istotę awunkulatu stanowią – [...] uwarunkowane historyczną rywalizacją zasad matriarchalnych i patriarchalnych – stosunki pomiędzy wujkiem, jako mężczyzną, pozostającym [...] w rodzinie macierzystej i obecnie nią kierującym, a jego siostrzeńcami i siostrzenicami, urodzonymi i spędzającymi wczesne dzieciństwo w rodzinie ojca, ale zachowującymi przynależność do swojego rodu macierzystego i zobowiązanymi do faktycznego powrotu do tego rodu, w szczególności, do rodziny matki. Ów ‘powrót dzieci’ był w ukazanej epoce przejściowej realnym wyrazem przynależności do rodu, i może być uważany za najbardziej namacalny wyraz awunkulatu. Awunkulat odegrał na określonym etapie historii rozwoju społecznego

⁵²⁴ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 184

wielką i doniosłą rolę, będąc jedną z najbardziej rzeczywistych form walki matriarchatu o przetrwanie, walki przeciwko dochodzącym do głosu zasadom patriarchalnym – formą, w której ród macierzysty efektywnie podtrzymywał – przynajmniej do pewnego stopnia – swój byt⁵²⁵.

Rozgrywająca się w epoce awunkulatu walka patriarchy z matriarchatem nie da się sprowadzić do walki między mężczyznami i kobietami. Jest to bowiem jednocześnie zacięta rywalizacja dwóch tożsamości męskich. „...każdy ojciec swych dzieci jest jednocześnie wujkiem swoich siostrzeńców”⁵²⁶. Mężczyzna, jako mąż i ojciec, może być konsekwentnym zwolennikiem patriarchy. Ale ten sam mężczyzna, jako brat i wujek, musi występować jako obrońca rodu macierzystego i matriarchatu. Mężczyzna chciałby, by jego żona żyła w ustroju patriarchalnym, a jego siostry – w matriarchacie. Broniąc (jako brat-wujek) interesów i jedności swojego rodu macierzystego, mężczyzna (jako ojciec-mąż) znajduje się w strukturalnym konflikcie z – takim samym jako on – obrońcą macierzystego rodu własnej żony. „...dialektyczność figury wujka na danym etapie stanowi jeden z najbardziej znamienitych wyrazów dialektyki przekształcenia matriarchatu w patriarchat”. „Z jednej strony, stając się głową rodziny i praktykując patrylokalizm, jest on wyrazicielem nowej zasady patriarchalnej, z drugiej zaś, jednocześnie, będąc głową rodziny, która pozostaje jeszcze rodziną macierzystą, albo głową rodu macierzystego, ochraniając istnienie i interesy tego rodu, wypuszczając swoje dzieci i otrzymując swoich siostrzeńców – jest on wyrazicielem i obrońcą funkcjonującej jeszcze zasady matriarchalnej”⁵²⁷. Mężczyzna jest więc na tym etapie postacią „dialektyczną”: „będąc posłusznym – dość mocno jeszcze dźwięczącej w nim – zasadzie matriarchalnej, jako wujek, wzywa on swoich siostrzeńców do siebie, ale jednocześnie, w ślad za rozwijającą się zasadą patriarchalną, zaczyna dążyć do pozostawienia u siebie swoich dzieci. Przy czym, każdy wujek-ojciec ma za swojego antagonistę takiegoż wujka-ojca...”⁵²⁸. Sprzeczność między obydwoma tożsamościami męskimi, uzewnętrzniająca się jako antagonizm dwóch mężczyzn (brata kobiety x i męża kobiety x), wynika ze strukturalnej sprzeczności awunkulatu: sprzeczności między matrylinearnym ustrojem rodowym a patrylokalnym systemem małżeńskim. Awunkulat, to przejściowa synteza tych

⁵²⁵ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CŻ 1948, nr 1, s. 36-37

⁵²⁶ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CŻ 1948, nr 1, s. 18

⁵²⁷ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CŻ 1948, nr 1, s. 17

⁵²⁸ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CŻ 1948, nr 1, s. 18-19

dwóch, sprzecznych ze sobą elementów. Patrylokalizm nie znosi (jeszcze) filiacji matrylinearnej, ani też nie przekształca jej w zjawisko fikcyjne:

„Pomimo zachodzących zmian, ród macierzysty – trzeba o tym stanowczo pamiętać – nadal istnieje. Matriarchat już upada, powstają w nim i rozwijają się zasady patriarchy, jednakże ród macierzysty pozostaje jeszcze ekonomicznie uwarunkowany. Utrzymuje się jeszcze i obowiązuje matrylinearna filiacja. Tym samym, dzieci, chociaż urodzone w patrylokalnym małżeństwie, należą do rodu matki. Przynależność do swojego rodu macierzystego bynajmniej nie jest nominalna i nie wyraża się tylko w porządku określania pochodzenia czy otrzymywania imienia, ale jest całkowicie realna, oznacza realną i faktyczną przynależność do własnego rodu, przynależność gospodarczą, społeczną i ideologiczną. Taka sytuacja prowadzi do mocno ugruntowanego porządku, wedle którego, przy patrylokalizmie, dzieci wcześniej czy później odchodzą z grupy swojego ojca i przechodzą na zawsze do rodzinnej grupy swojej matki, do jej rodu i jej rodzin, do swoich wujków, w szczególności do tego z nich, który przewodzi [wozglawiajet] tej rodzinie”⁵²⁹.

Synteza matrylinearyzmu i patrylokalizmu możliwa jest dzięki temu, że dzieci – inaczej niż ich matki – pozostają matrylokalne:

„Matrylinearna filiacja pozostaje w sprzeczności ze ścisłą patrylokalnością dzieci. Filiacja oznacza bowiem, jak już mówiliśmy, bynajmniej nie czysto nominalną przynależność do rodu, ale przynależność w pełni realną. A zatem, albo – przy zachowaniu matrylinearnej filiacji i jednoczesnej patrylokalności małżeństwa – dzieci powinny być, wcześniej czy później, włączone do swojego rodu, tj. ‘wrócić’ do tegoż rodu, albo matrylinearna filiacja powinna zostać szybko zastąpiona ojcowską, a ród macierzysty przekształcić się w ojcowski. Tymczasem dobrze wiadomo, że matrylinearna filiacja uporczywie utrzymuje się i wówczas, gdy do stosunków społecznych głęboko przenikają już rozliczne zasady patriarchalne, w tej liczbie patrylokalizm. Współistnienie matrylinearyzmu i patrylokalizmu, to zjawisko szeroko rozpowszechnione...”⁵³⁰.

⁵²⁹ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 12. Podkreślenie – FN

⁵³⁰ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 23

Patrylokalizm nie znosi więc matrylinearyzmu, ale wywraca do góry nogami – panujące w obrębie rodu macierzystego – relacje między kobietami i mężczyznami. Chociaż przynależność rodowa przekazywana jest w dalszym ciągu w linii żeńskiej, reprezentantami zlokalizowanej części rodu macierzystego są teraz mężczyźni.

„Przekształcenie matriarchatu w patriarchat odbywa się przede wszystkim w podstawowej komórce społecznej – rodzinie, i wyraża się w jej przebudowie z macierzystej w ojcowską. Głębokie zmiany w ekonomice, w szczególności, zmiana gospodarczego znaczenia i stosunku rozmaitych gałęzi działalności produkcyjnej (myślistwa, rolnictwa i pasterstwa), prowadzą do głębokiej zmiany gospodarczej roli mężczyzny i kobiety, przy czym dominująca [*preobladajuszczaja*] rola, tak gospodarcza, jak i w ślad za tym, społeczna, zaczyna należeć do mężczyzny. Okoliczność ta przywiązuje mężczyznę do swojego gospodarstwa i do swojej rodziny. Znamiennym tego rezultatem jest przejście od matrylokalizmu do patrylokalizmu. Przejście to stanowi dalece nie jedyną i nie najistotniejszą instytucję procesu przejścia od matriarchatu do patriarchatu, i nie do tego jedynie zewnętrznego, stanowiącego rezultat głębszych przyczyn, zjawiska sprowadza się to przejście, jak to się często przedstawia, całkowicie fałszując istotę sprawy. Jednak ta okoliczność, iż od tej pory żonaty mężczyzna pozostaje w swojej rodzinie macierzystej, a kobieta, z zamążpójściem, przechodzi do rodziny męża, wywiera w oczywisty sposób decydujący wpływ na skład rodziny i jej wewnętrzne stosunki, i [...] w znaczący sposób określa gospodarcze, osobiste i społeczne położenie mężczyzny i kobiety. W szczególności, położenie żonatego mężczyzny od tej pory wyraźnie się zmienia”⁵³¹.

„...przekształcenie rodziny macierzystej prowadzi do jednego szczególnie znaczącego rezultatu: pierwszeństwo [*glawienstwo*] w rodzinie przechodzi na najstarszego mężczyznę. Stając się głową rodziny macierzystej, mężczyzna wchodzi w określone stosunki starszeństwa ze swoimi niezamężnymi, jak i zamężnymi, tak zachowującymi matrylokalność, jak i patrylokalnymi, siostrami, jak i ich dziećmi. To wszystko, i samo to, jednak, wciąż jeszcze nie przesądza i nie określa przekształcenia rodziny macierzystej w ojcowską i matriarchatu w patriarchat”⁵³².

⁵³¹ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 10

⁵³² M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 11

Patrylokalizm żon – bez patrylokalizmu dzieci – nie oznacza jeszcze przekształcenia rodziny macierzystej w ojcowską. A i samo przejście do patrylokalizmu żon nie jest – na tym etapie – absolutnie obligatoryjne i konsekwentne. Jest to, po pierwsze, patrylokalizm „przerywany”: patrylokalne żony, z rozmaitych powodów, opuszczają swych mężów, by na jakiś czas powrócić do domu rodzinnego. (Instytucji „powrotu do domu” poświęcił Koswien odrębny artykuł monograficzny: *Obyczaj wozwraszczenija domoj*⁵³³).

„Nie zatrzymując się na opisie tych zjawisk, wskażemy tylko na szeroko rozpowszechniony u licznych ludów porządek, który nazwaliśmy ‘powrotem do domu’. Porządek ten polega na tym, że zamężna kobieta, nawet przy dość mocnej monogamii i patrylokalizmie, jakiś czas po zamążpójściu i osiedleniu się u męża obowiązkowo wraca do rodzinnego domu, gdzie pozostaje krótszy bądź dłuższy czas, przy czym niekiedy owe ‘powroty’ bywają powtarzane. ‘Powrót’ zamężnej ma miejsce w szczególności przy jej brzemienności, tak, że rodzi ona w swoim rodzinnym domu. Utrzymująca się przynależność zamężnej do jej rodu, jej więź ze swym rodem i rodziną i ‘powrót do domu’ – wszystko to stwarza naturalną więź z jej patrylokalnymi braćmi, przede wszystkim i w szczególności z tym bratem, który jest teraz głową jej rodziny. To zaś, jednocześnie z ukazanymi wyżej stosunkami między braćmi i ich niezamężnymi albo matrylokalnymi siostrami, stwarza właśnie w tej przejściowej epoce szczególny kompleks stosunków między braćmi i siostrami, który pozostawia następnie rozmaite przeżytki”⁵³⁴.

Po drugie, niektóre osoby w dalszym ciągu żyją w małżeństwach matrylokalnych, co komplikuje strukturę rodziny macierzystej:

„Nijak nie można jednak sądzić i przedstawiać sobie sprawy w ten sposób, że zmiana lokalizacji małżeństwa dokonuje się od razu i uniwersalnie: zmiana ta stanowi ze swej strony długotrwały i złożony proces, zależy w ogóle i w konkretnych wypadkach od rozmaitych warunków, i ma nie jakiś obowiązkowy i uniwersalny, ale raczej indywidualny charakter. Tym samym, w ogóle nie jest konieczne, aby w danym społeczeństwie, które doszło w swym rozwoju do przejścia od matriarchatu do patriarchatu, praktykowano bezwarunkowo i

⁵³³ M. O. Koswien, *Obyczaj wozwraszczenija domoj*, w: *Kratkije soobszczenija Instituta Etnografii*, I, 1946

⁵³⁴ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 11

uniwersalnie albo matrylokalizm, albo patrylokalizm: obydwie formy mogą współistnieć, albo jedna z owych form może jedynie przeważać. Ukazaną sytuację widzimy dość często w rozmaitych konkretnych wypadkach. Dlatego, czymś naturalnym są także przypadki, gdy jedna rodzina daje miejsce obydwu porządkom, tak że jedni mężczyźni są matrylokalni, a drudzy patrylokalni – tak samo, kobiety danej rodziny. Naturalnymi wydają się także przypadki, kiedy starsze pokolenie kobiet, w szczególności najstarsza, głowa rodziny, jest matrylokalna, podczas gdy młodsze kobiety, albo niektóre z nich – już patrylokalne. Tak tworzy się dwoisty i złożony matrylokalno-patrylokalny skład rodziny typu przejściowego...⁵³⁵.

Rodzinie mieszanej – matrylokalno-patrylokalnej – przewodzić może jeszcze (matrylokalna) kobieta: „W poszczególnych przypadkach, jeśli tej rodzinie, gdy, jak mówiliśmy, ma ona mieszany skład, przewodzi jeszcze kobieta, dzieci przechodzą do swojej babki i jednocześnie do swoich patrylokalnych wujków”⁵³⁶.

Patrylokalne małżeństwo zachowuje ponadto – do pewnego przynajmniej stopnia – charakter parzysty. Nie ma tu zatem jeszcze mowy o konsekwentnym małżeństwie monogamicznym. („Jakkolwiek nie byłoby stare pojęcie monogamii, należy, jednakże, wyjaśnić, że monogamia oznacza nie tyle jednożeństwo, ile przede wszystkim – zasadniczo długie i trwałe zjednoczenie małżeńskie”⁵³⁷.)

„Przejście do patrylokalizmu związane jest z mającym wspólne z tym przejściem podstawy, jednakże dalece z nim nie tożsamym i nie pokrywającym się z nim obowiązkowo, przejściem od małżeństwa parzystego do monogamii. Na danym stadium małżeństwo ciągle pozostaje jeszcze – i przy patrylokalizmie – dość nietrwałe i łatwo rozerwalne, tj. zachowuje charakter parzysty. Patrylokalna żona, w szczególności, gdy małżeństwo zawarto dość niedawno, w przypadku jakiegokolwiek niezadowolenia rzuca męża, jeśli mają dzieci, zabiera je ze sobą i wraca do swojej rodziny albo przechodzi do drugiego męża. Etnografia licznych plemion i narodowości zna takie przypadki w obfitości. Należy wspomnieć także i o tym, że na danym stadium kobieta owdowiała także wraca ze swoimi dziećmi do domu, jeśli nie wychodzi od

⁵³⁵ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 11

⁵³⁶ M. O. Kosiwen, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 12

⁵³⁷ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 11

razu ponownie za mąż. Ale i z umocnieniem się tak monogamii, jak i patrylokalizmu, zameężna kobieta bynajmniej nie wchodzi w skład rodu swojego męża, przeciwnie, zachowuje przynależność o swojego rodu macierzystego, i pod wieloma względami, w najrozmaitszych formach zachowuje i podtrzymuje więź ze swoim rodem i swoją rodziną⁵³⁸.

Zasadniczą formę samoobrony filiacji matrylinearnej (jako rzeczywistej instytucji społecznej) – przy dominacji małżeństwa patrylokalnego – stanowi matrylokalizm dzieci. Matrylokalizm dzieci nie polega jednakże na ich zamieszkiwaniu z (patrylokalną) matką, ale na czymś zgoła przeciwnym: w określonym momencie, dzieci opuszczają swoją matkę, by osiedlić się w rodzinie wujka. ‘Powrót dzieci’ do wujka był – na określonym etapie rozwoju – zjawiskiem, jeżeli nie uniwersalnym, to przynajmniej szeroko rozpowszechnionym⁵³⁹.

„‘Powrót dzieci’ do swojego rodu macierzystego miał, i ma, tam, gdzie występuje, w pełni realne, społeczno-historyczne znaczenie. Porządek ten, na danym, przejściowym etapie, jest formą, w której ród macierzysty w całkowicie realny sposób podtrzymuje swoje istnienie. Ród macierzysty – chociaż znajdujący się już w stanie rozpadu, i tracący, w związku z praktyką patrylokalizmu, swoje kobiety – wciąż odtwarza swój skład dzięki powrotowi potomstwa tych kobiet. Od czasu, gdy w składzie rodu wyodrębnia się rodzina, ‘powrót dzieci’ oznacza nie powrót w ogóle do rodu, ale do określonej gospodarczej komórki rodu – do swojej rodziny macierzystej. W tych wypadkach, gdy na czele tej rodziny stoi jeszcze starsza kobieta, dzieci wracają do swojej ‘babki’ (co wyrażają poszczególne świadectwa), następnie, kiedy na czele rodziny stoi już mężczyzna, dzieci wracają do swojego wujka”⁵⁴⁰.

„Przynależność dzieci do swojego rodu macierzystego i ich faktyczny powrót do tego rodu stawia dzieci w określony stosunku nie tylko do głowy ich rodziny macierzystej, ich wujka, ale i do tego z ich ‘wujków’ w sensie klasyfikacyjnym, który jest teraz głową szerszej grupy krewniczej albo całego rodu”⁵⁴¹.

⁵³⁸ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 11

⁵³⁹ „Nie zamierzamy twierdzić, że ‘powrót dzieci’ był porządkiem uniwersalnym, przez który przeszła w swoim pierwotnym rozwoju, w szczególności przy przejściu od matriarchatu do patriarchatu, cała ludzkość. Jednak nasze dane o tym porządku w jego pełnym i zredukowanym wariacie, łącznie z tym, co literatura nazywa ‘usynowieniem’, a co okazuje się najwidoczniej czymś zbliżonym do tego porządku albo jego formą przeżytkową, i łącznie z ‘oddaniem dzieci na wychowanie’, – wszystko to mówi o dość szerokim rozpowszechnieniu tych form”. [M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 22-23]

⁵⁴⁰ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 17

⁵⁴¹ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 17

„...przechodząc do swojego rodu, do swojego wujka, siostrzeńcy i siostrzenice stają się szeregowymi członkami jego rodziny, pełnymi uczestnikami pracy tej rodziny, jej gospodarstwa, bytu i in., uczestnikami całego życia, w szczególności wypraw wojennych swojego rodu. Wujek wychowuje ich, bierze udział albo wywiera wpływ na ich sprawy małżeńskie, płaci wiano za swoich siostrzeńców i otrzymuje je za swoje siostrzenice. Z rozwojem stosunków ekonomicznych, kiedy w niektórych społeczeństwach władza głowy rodziny zaczyna obejmować prawo dysponowania jej członkami, wujek korzysta z tego prawa w stosunku do swoich siostrzeńców i siostrzenic”⁵⁴².

Między siostrzeńcami i siostrzenicami zachodzi jednakże istotna różnica:

„Porządek ‘powrotu dzieci’, podobnie jak i ‘usynowienia’, obowiązuje, jak to wynika z materiału, odmiennie w stosunku do, z jednej strony, chłopców, z drugiej – dziewczynek. Dziewczynki, w związku z rozprzestrzeniającym się patrylokalizmem, powinny z reguły wcześniej czy później, znaleźć się w innym, niż swój macierzysty, rodzie: przy egzogamii dualnej pozostają one w tym rodzie, do którego przeszła ich matka, tj. w rodzie ojca, przy egzogamii w ogóle – przejdą do trzeciego rodu. Dlatego, jeśli dziewczynki nawet powracają do swojego wujka, to nie na długo, niekiedy właśnie do wyjścia za mąż. Chłopcy zaś, z powodu tejże patrylokalności, także po zawarciu małżeństwa pozostaną w swoim rodzie, u swojego wujka, dokąd zabiorą swoje żony. Dlatego porządek ‘powrotu dzieci’ działa przede wszystkim w odniesieniu do chłopców i w znacznie mniejszej mierze w odniesieniu do dziewczynek. Sytuację tę bezpośrednio wyrażają nasze konkretne świadectwa, mówiące po większej części o ‘powrocie’ albo ‘usynowieniu’ siostrzeńców, a nie siostrzenic, chłopców, a nie dziewczynek”⁵⁴³.

„Powrót do wujka” nie zrywa więzi między dziećmi i matką, która – mimo zamieszkiwania u męża – podtrzymuje ścisłe stosunki z rodziną brata. Natomiast w przypadku ojca, trudno byłoby mówić o „zerwaniu” – skoro nawet w okresie zamieszkiwania dzieci u ojca, nie tworzą się między nimi żadne szczególne więzi:

⁵⁴² M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 16

⁵⁴³ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 16

„Zatrzymajmy się krótko nad stosunkami istniejącymi na danym etapie między rodzicami i dziećmi. Podczas gdy więź między matką i jej powracającymi do rodu dziećmi podtrzymywana jest dzięki jej własnej więzi ze swoim rodem i własnemu ‘powrotowi do domu’, jakakolwiek więź między ojcem i jego dziećmi nie istnieje i nie może powstać. Przynależą oni do różnych rodów i są sobie obcy. Oprócz ukazanych praw wujka, w stosunku do siostrzeńców i siostrzeńców, kiedy pozostają oni jeszcze u ojca, podkreśla to szereg, znanych już w charakterze form przeżytkowych, stosunków i reguł postępowania ojca i dzieci”⁵⁴⁴.

Ale właśnie w okresie awunkulatu dojrzewają przesłanki „miłości ojcowskiej”:

„Praktyka ‘powrotu dzieci’ i istniejące stosunki między wujkami i siostrzeńcami wstępują jednak w sprzeczność z rozwijającymi się nieugięte zasadami patriarchalnymi. Zasady te naturalnie wymagają tego, aby mężczyźni pozostawali w swoim ojcowskim gospodarstwie, żeby dzieci pozostawały ze swoimi rodzicami. Tu, oczywiście, chodzi nie tyle o córki, które w związku z istniejącą w dalszym ciągu egzogamią rodową i patrylokalizmem powinny wcześniej czy później odejść do drugiego rodu, ile o synów.

Przejście od matrylokalności, jak byśmy się wyrazili, do patrylokalności dzieci, Malinowski objaśnia ‘konfliktem’, powstałym między prawem macierzystym i ojcowską miłością – ‘jednym z najsilniejszych uczuć’, i przewagą tego ‘uczucia’ nad ‘prawem matki’⁵⁴⁵. To czysto psychologiczne wyjaśnienie jest oczywiście bardzo powierzchowne. ‘Uczucia’, jakie by one nie były, nie stwarzają porządku społecznego. ‘Uczucia’ miłości do swoich siostrzeńców nie są obce i wujkom, na co niejednokrotnie wskazują nasze źródła. Dążenie ojca do utrzymania u siebie swoich dzieci jest rezultatem niezmiernie głębszych przyczyn: postępującego przekształcania matriarchatu w patriarchy, w szczególności, utworzenia patriarchalnego gospodarstwa-rodziny, i stąd dążenia do utrzymania jej patrylinearnego składu, uczynienia jej stabilną, zachowania własności rodziny, z powstaniem prywatnej własności i prywatnego dziedziczenia – unikania przechodzenia własności do siostrzeńców i zachowania jej w rodzinie patriarchalnej drogą przekazania synom (kobiety w patriarchy z

⁵⁴⁴ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CŹ 1948, nr 1, s. 18

⁵⁴⁵ Por.: B. Malinowski, *Zwyczaj i zbrodnia w społeczeństwie dzikich*, tłum. T. Święcka, w: B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 368-376

reguły nie dziedziczą właśnie dlatego, że z zamążpójściem i patrylokalnością własność odeszła by do drugiej rodziny).

[...] każdy wujek-ojciec ma za swojego antagonistę takiegoż wujka-ojca, z takimi samymi 'uczuciami'. Jeśliby rzeczywiście cała rzecz sprowadzała się do 'uczuć', obie strony mogłyby prawdopodobnie się dogadać i zaspokoić, zyskując u nich obu przewagę 'uczucia' ojcowskie kosztem obumierających macierzysto-rodowych. Rzecz w tym, że za tymi 'uczuciami' stoi, co prawda obumierająca, ale nadal działająca, gdyż ekonomicznie wciąż uwarunkowana, zasada zachowania rodu macierzystego i rodziny macierzystej⁵⁴⁶.

Rywalizacja ojców-wujków prowadzi do charakterystycznych konfliktów, a dojrzewający patriarchy zawierają jeszcze musi rozmaite kompromisy. Do europejskich sądów kolonialnych w Kongo zgłaszano następujące skargi: „Moi siostrzeńcy pozostają u ojca, pora by przeszli do mnie”, albo: „Dzieci pracują na ojca, a mnie nie pomagają”. Na wyspach Banksa konfliktową sytuację rozstrzygano w ten sposób, że ojciec mógł odkupić swoje dziecko – ceny takiego wykupu bywały jednak zaporowe. Na Fidżi, ojciec wypłacał krewnym żony określoną sumę za każde urodzone dziecko. Na wyspie Bao, konsekwencją nie uiszczenia takiej opłaty (przez ojca) był powrót żony do brata⁵⁴⁷.

Wreszcie, „następuje decydujący przewrót w historii społeczeństwa, matriarchy zostaje zastąpiony patriarchy”, a dialektyczna natura mężczyzny znajduje szczęśliwe – patriarchalne – „rozwiązanie”:

„Przewrót ten wyraża się w szczególności w tym, że ojciec zatrzymuje u siebie swoje rodzone dzieci, i rezygnuje z zabierania do siebie siostrzeńców. Dwoista natura tej osoby epoki przejściowej znajduje rozwiązanie. Macierzysty wujek przekształca się w patriarchalnego ojca. Rodzina macierzysta przekształca się w wielką rodzinę patriarchalną⁵⁴⁸”.

* * *

⁵⁴⁶ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 18

⁵⁴⁷ Por.: M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 19

⁵⁴⁸ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 26

Poniższa tabelka przedstawia zasadnicze właściwości trzech ustrojów matriarchalnych – w świetle ich charakterystyk z uogólniających prac Koswiena.

	MATRIARCHAT WCZESNY	MATRIARCHAT ROZWINIĘTY	AWUNKULAT
FILIACJA	MATRYLINEARNA	MATRYLINEARNA	MATRYLINEARNA
WZGLĘDNA POZYCJA KOBIET I MĘŻCZYŹN	RÓWNOŚĆ KOBIET I MĘŻCZYŹN	DOMINACJA KOBIET	PRZEWAGA MĘŻCZYŹN, PRZY ZACHOWANIU WYSOKIEJ POZYCJI KOBIET
CHARAKTER MAŁŻEŃSTWA	MAŁŻEŃSTWO GRUPOWE	MAŁŻEŃSTWO INDYWIDUALNE (PARZYSTE - NIETRWAŁE)	MAŁŻEŃSTWO INDYWIDUALNE (PARZYSTE - NIETRWAŁE)
LOKALIZACJA MAŁŻEŃSTWA	DYSLOKALIZM	MATRYLOKALIZM	PATRYLOKALIZM
LOKALIZACJA DZIECI	MATRYLOKALIZM	MATRYLOKALIZM	MATRYLOKALIZM
PODSTAWOWA JEDNOSTKA SPOŁECZNA	RÓD MACIERZYSTY	RODZINA MACIERZYSTA	RODZINA MACIERZYSTA
WŁADZA NA SZCZEBLU PODSTAWOWEJ JEDNOSTKI SPOŁECZNEJ	?	KOBIECA NACZELNICZKA	NAJSTARSZY BRAT

Rozdział VIII. Społeczna przewaga kobiet w matriarchacie rozwiniętym

1. Lokalizacja małżeństwa i jej znaczenie

Na czym – konkretnie – polega:

- równość płci w matriarchacie wczesnym;
- przewaga kobiet w matriarchacie rozwiniętym;
- wysoka pozycja kobiet w awunkulacie?

Pytanie pierwsze musimy pozostawić bez odpowiedzi, z uwagi na brak wyraźnych paraleli etnograficznych, ilustrujących stosunki społeczne epoki górnego paleolitu. Poszukując odpowiedzi na dwa kolejne pytania, sięgniemy do obszernego materiału matriarchatologicznego, pomieszczonego w etnograficznych pracach Koswiena, publikowanych w okresie 1929-1940.

Niniejszy rozdział poświęcamy w całości problemowi społecznej przewagi kobiet w matriarchacie rozwiniętym.

Koswienowskie charakterystyki matriarchatu rozwiniętego zawierają sugestię, iż hegemoniczna pozycja kobiet – na tym szczeblu rozwoju – pozostaje w ścisłym związku z matrylokalną formą małżeństwa. Przy dyslokalnym małżeństwie grupowym (matriarchat wczesny) kobiety cieszyły się równą pozycją z mężczyznami, natomiast wraz z przejściem od matry- do patrylokalizmu (okres awunkulatu) społeczną przewagę zyskują mężczyźni. Czy względna pozycja kobiet i mężczyzn stanowi zatem funkcję lokalizacji małżeństwa? Czy społeczna przewaga kobiet w matriarchacie rozwiniętym wynika z matrylokalizmu?

Na pierwszy rzut oka, sprawa wydaje się oczywista. Strukturalnym warunkiem możliwości upośledzonej pozycji mężczyzn (jako mężów) jest właśnie matrylokalizm, przy którym żonatym mężczyznom – zamieszkującym w grupach swych żon – przysługuje status „obcych”⁵⁴⁹, a więc domowników drugiej kategorii, przynależących do danej wspólnoty domowej jedynie tymczasowo, tzn. na okres trwania małżeństwa, które w epoce

⁵⁴⁹ „Obcość” może być jednak stopniowalna: „u zachodnich Kri [...] praktykowano matrylokalizm. Mąż uważany był za obcego do urodzenia dziecka, po czym przywiązywał się do domu żony bardziej, niż do własnego”. [M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskovskogo ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 137]

matriarchatu jest wyjątkowo nietrwałe („U Czejenów rozwody były tak częste, że przy małżeństwie matrylokalnym, mężczyzna, zazwyczaj, zamieszkiwał – w ciągu swojego życia – w kilku grupach, podczas gdy kobieta zawsze zostawała w swojej grupie”⁵⁵⁰). Mężczyzna – o ile zachowuje ekonomiczne związki ze swą grupą macierzystą – ma tu niejako podwójne obowiązki, ale nigdzie, ani w grupie swych sióstr (którą – o ile jest żonaty – może jedynie odwiedzać), ani w grupie żony, nie może występować jako pełnoprawny współgospodarz. Kobiety, przeciwnie, niezależnie od stanu cywilnego, są zawsze „u siebie” i „na swoim”. Z tych samych powodów, dla których matrylokalizm zapewnia kobietom uprzywilejowaną pozycję społeczną, patrylokalizm daje przewagę mężczyznom. Płcią skazaną na życie wśród „obcych” są bowiem – przy tej formie lokalizacji małżeństwa – kobiety: „...okoliczność, iż od tej pory żonaty mężczyzna pozostaje w swojej rodzinie macierzystej, a kobieta, z zamążpójściem, przechodzi do rodziny męża, wywiera w oczywisty sposób decydujący wpływ na skład rodziny i jej wewnętrzne stosunki, i [...] w znaczący sposób określa gospodarcze, osobiste i społeczne położenie mężczyzny i kobiety. W szczególności, położenie żonatego mężczyzny od tej pory wyraźnie się zmienia”⁵⁵¹. Przewadze kobiet nie powinien sprzyjać dyslokalizm, przy którym – bez względu na charakter małżeństwa (które może być grupowe bądź indywidualne) – obydwie płcie żyją zawsze „u siebie”. Nie ma tu, jak się zdaje, „strukturalnego” powodu, dla którego podstawowym jednostkom społecznym – rodom albo rodzinom macierzystym – miałyby przewodzić akurat kobiety.

Paradoksalnie jednak, „sztandarowymi”, etnograficznymi przykładami matriarchatu rozwiniętego (z autorytarną władzą starszych kobiet na szczeblu wspólnoty domowej), do których najczęściej odwołuje się Koswien, są społeczeństwa, u których dominowało indywidualne małżeństwo dyslokalne: Khasi, Minangkabau, Nayarowie, czy wreszcie Irokezi.

Najwcześniejsza praca Koswiena dotycząca matriarchatu – artykuł *Matriarchat* z 1929 r. – zawiera tezę, iż formą stosunków małżeńskich odpowiadającą matriarchatowi „czystemu” (Koswien nie rozróżnia tu jeszcze matriarchatu wczesnego i rozwiniętego) mogło być wyłącznie małżeństwo dyslokalne. Matrylokalizm stanowi tymczasem formę „sztuczną”. Przypadki matrylokalizmu u dyslokalnych Khasi wyjaśnia Koswien wpływem chrześcijaństwa alboubożeniem poszczególnych grup.

⁵⁵⁰ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskogo ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 138

⁵⁵¹ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 10

„W niektórych miejscowościach zdarza się, że – wbrew obowiązującej u Khasi zasadzie dotyczącej małżeństwa – mąż osiedla się w matrylinearnej grupie swej żony; ma to miejsce w przypadku zubożenia poszczególnych grup, albo tam, gdzie zaznaczył się wpływ chrześcijaństwa. Taki mąż uważany jest za obcego i nie bierze udziału w domowych obrzędach i ceremoniach”⁵⁵².

Teza ta sprzeciwia się całej wcześniejszej tradycji matriarchatologicznej, łączącej matriarchat z matrylokalizmem, jako jego kluczowym atrybutem. Dodajmy, iż „odkrywcą” dyslokalizmu, a przynajmniej autorem samego terminu, jest właśnie Koswien (termin ten pojawia się po raz pierwszy we wspomnianym artykule z 1929 roku)⁵⁵³.

Co ciekawe, Koswien uznaje – w swym pierwszym artykule o matriarchacie – upośledzoną pozycję mężczyzny na gruncie małżeństwa matrylokalnego, ale – paradoksalnie – okoliczność ta potwierdza jego zdaniem tezę, iż matrylokalizm nie mógł być instytucją matriarchatu „czystego”.

„Zwraca na siebie uwagę bytowe i prawne położenie mężczyzny przy małżeństwie matrylokalnym: w grupie żony pozostaje on obcym, nie dopuszcza się go do udziału w domowych obrzędach, oczywiście, nie jest on pełnoprawnym uczestnikiem gospodarstwa. [...]

To bezprawne [upośledzone – przyp. FN] położenie mężczyzny przy małżeństwie matrylokalnym, ze swej strony, bardzo wyraźnie przemawia za tym, iż porządek ten stanowi sztuczną formę ekonomiczną i społeczną”⁵⁵⁴.

W cytowanym artykule, Koswien oddziela – w ustrojach społecznych czterech omawianych etnosów (Khasi, Garo, Minangkabau, Nayarowie) – „warstwę” matriarchatu „czystego”, od „warstwy”, zawierającej elementy pochodzenia obcego tudzież produkty

⁵⁵² M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 70

⁵⁵³ Sprawa małżeństwa dyslokalnego budziła w nauce radzieckiej rozmaite kontrowersje. Najbardziej konsekwentnym obrońcą tezy Koswiena o małżeństwie dyslokalnym jako instytucji – na określonym etapie rozwoju – uniwersalnej, był J. I. Siemienow.

⁵⁵⁴ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 82

procesów rozkładowych⁵⁵⁵. Pojawiające się tu i ówdzie elementy matrylokalizmu zalicza Koswien do warstwy rozkładowej:

„Zgrupujmy teraz elementy, będące nowymi tworam i produktami rozpadu ustroju matriarchalnego.

Jak było powiedziane, małżeństwo jest – w naszych przykładach – **dyslokalne**. Odstępstwa od tego – dominującego, oczywiście – porządku przybierają następujące formy.

Mężczyzna narusza komunistyczną jedność grupy, i, korzystając z możliwości, wynikających z wpływów obcej kultury i rozpadu gospodarki naturalnej, gromadzi indywidualny majątek. Na tej podstawie, mąż ma możliwość zabrać żonę do swojego własnego, oddzielnego domu. Albo też mąż daje żonie możliwość wydzielenia się z jej grupy i zamieszkania w oddzielnym domu, i wówczas osiedla się u niej.

W innych wypadkach mąż zabiera żonę do domu swej grupy matrylinearnej. Porządek ten stanowi w naszych społeczeństwach wyjątek. Obca kobieta, sprowadzona do domu, nie cieszy się tu sympatią. Przy wspólnym zamieszkiwaniu małżonków, w przypadku śmierci męża bądź rozwodu, żona i dzieci wracają do swojej grupy matrylinearnej. W przypadku śmierci żony, do grupy tej wracają dzieci. Rodzina indywidualna, dopiero co powstała, ulega rozpadowi. Własność małżonków żyjących razem pozostaje raczej rozdzielna. Jeśli ustanowiono własność wspólną, to w przypadku śmierci bądź rozwodu dzieli się ją na dwie połowy.

Wreszcie, zdarza się, że mąż osiedla się w domu swej żony.

Tę ostatnią formę małżeństwa uważa się za bardzo rozpowszechnioną wśród licznych ludów. Przydawano jej w literaturze wielkie, doniosłe, w szczególności genetyczne znaczenie – zyskała ona nazwę małżeństwa **matrylokalnego**. W naszych przykładach forma ta stanowi wyjątek. Zarazem – i okoliczność tę należy szczególnie podkreślić – w naszych przykładach mamy do czynienia raczej z **tymczasowym** osiedlaniem się męża w grupie żony, niż stałą

⁵⁵⁵ „W poszczególnych, wyłożonych tu, systemach prawnych, można i należy dostrzec dwie, wyraźnie dające się rozróżnić, warstwy: pierwszą – starą, rdzenną, drugą – powstałą w rezultacie obcych wpływów. Podczas gdy elementy warstwy pierwszej nie tylko się utrzymują, ale i dominują, elementy nowe stanowią, oczywiście, odstępstwo i wyjątek – tak pod względem jakościowym, jak i ilościowym. Podczas gdy elementy pierwszego typu tworzą harmonijny, całościowy, stabilnie oparty na ekonomicznej bazie danego społeczeństwa, [...] wewnątrz powiązany system, te drugie są [...] różnorodne, przypadkowe. [...] // Okoliczności te uzasadniają podział naszego wywodu, uogólniającego wszystkie przykłady, na dwie części: na początku wyodrębnimy te elementy, które uznajemy za charakterystyczne właściwości matriarchatu w jego czystej – oczywiście jedynie względnie! – postaci, a następnie omówimy te elementy, które są nowymi tworam i”. [M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewolucja prawa*, 1929, nr 6, s. 79]

formą małżeńską i rodzinno-gospodarczą. Żyjąc pewien czas w obcej grupie, mężczyzna opuszcza ją wraz z żoną i dziećmi, jeśli posiada niezbędne po temu warunki ekonomiczne, i tworzy gospodarstwo indywidualne”⁵⁵⁶.

W kolejnym – etnograficznym – artykule o matriarchacie, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema* (1930), Koswien przedstawia „modele trzech różnych stanów rodu macierzystego [tri obrazca razlicznych sostojanij matierinskogo roda]”⁵⁵⁷. Model pierwszy ilustrują matrylokali Huroni, omawiani łącznie z dyslokalnymi Irokezami. Jest to komunistyczny matriarchat z „przewagą kobiet”, ale z wyraźnie zaznaczającymi się już elementami własności indywidualnej (charakterystycznymi dla początkowego stadium rozkładu ustroju rodowego):

„W społeczeństwach Irokezów i Huronów mamy ród macierzysty z kolektywną gospodarką rodową, jako podstawą ustroju socjalnego, z wyraźnie zaznaczającą się przewagą [glawienstwom] kobiety i jej dominującym [preobladajuszczim] wpływem w organizacji politycznej. Dość charakterystyczne zjawisko tych społeczeństw stanowi swoista grupa matrylinearna, owaczira Irokezów, z niemniej charakterystyczną formą małżeństwa, nie prowadzącą do wspólnego osiedlenia się małżonków. Na tę formę małżeństwa, która nie była jeszcze wyodrębniona w literaturze, zwróciliśmy już uwagę, proponując nazywać takie małżeństwo **dyslokalnym**. Niewątpliwie, wielkie jest socjologiczne znaczenie tej, daleko nieprzypadkowej i dość rozpowszechnionej do dziś wśród prymitywnych ludów formy. Już w społeczeństwie hurono-irokeskim zaznaczają się niektóre produkty początku rozkładu ustroju rodowego – próby ugruntowania rodziny indywidualnej z oddzielnym gospodarstwem, wzmocnienie wpływu mężczyzn na niektórych odcinkach frontu politycznego i in.”⁵⁵⁸

Jak widzimy, za zjawisko „charakterystyczne” dla „tych społeczeństw” (tzn. najbardziej zbliżonych do matriarchalnego ustroju rodowego) uznaje Koswien dyslokalizm. Jego uwagi dotyczące – przeważającego u Huronów – matrylokalizmu są stosunkowo

⁵⁵⁶ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 81-82

⁵⁵⁷ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 405

⁵⁵⁸ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 405

skromne, a ponadto sugerują, iż chodzi tu w gruncie rzeczy o matrylokalizm jedynie tymczasowy. Można odnieść wrażenie, iż Koswien łączy matrylokalizm Huronów z procesem indywidualizacji, rozkładu gospodarki kolektywnej, a więc ekonomicznej emancypacji rodziny pojedynczej:

„U Huronów przeważała, najwidoczniej, matrylokalna forma małżeństwa: mąż osiedlał się w domu żony, przy czym, jednakże, takie osiedlenie się było tymczasowe: zazwyczaj w przedmałżeńskich umowach zawczasu ustalano określony termin, po którym małżonkowie otrzymywali możliwość zacząć samodzielne życie i urządzić swoje gospodarstwo”⁵⁵⁹.

Dodajmy, iż również w przypadku Khasi, osiedlenie się męża w grupie żony (podobnie zresztą, jak osiedlenie się żony w grupie męża) wydaje się jedynie przystankiem na drodze do utworzenia oddzielnego gospodarstwa indywidualnego. Sama zaś tendencja do tworzenia takich gospodarstw stanowi rezultat obcych wpływów:

„...cała własność u Khasi jest ściśle kolektywna. Ale w związku ze wspomnianymi wpływami, zdarza się, że młody człowiek w czasie wolnym od pracy w gospodarstwie własnej grupy, jest w stanie – dzięki osobistej pracy albo poprzez drobny handel – zgromadzić pewien majątek i stworzyć oddzielne gospodarstwo. Bywa, że wybijając się tą drogą na samodzielność, mężczyzna Khasi żeni się i sprowadza żonę do własnego domu. Albo, osiedlając się najpierw w osadzie żony, zakłada następnie swoje gospodarstwo, i odchodzi wraz z żoną”⁵⁶⁰.

Idąc tym tropem, można by dojść do wniosku, iż ustrój Huronów, znajdujących się na nieco wyższym szczeblu rozwoju ekonomicznego niż Irokezi, stanowi ilustrację bardziej zaawansowanego stadium rozkładu matriarchalnego ustroju rodowego. Irokezi reprezentują natomiast szczebel wcześniejszy, przy którym – mimo przypadków matrylokalizmu i oddzielnego osiedlania się par małżeńskich – dominuje jeszcze małżeństwo dyslokalne.

W późniejszych pracach Koswien modyfikuje swoje stanowisko w kwestii matrylokalizmu, przypisując matrylokalną formę małżeństwa matriarchatowi rozwiniętemu.

⁵⁵⁹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 391

⁵⁶⁰ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 71

Formułowana w 1929 roku teza o „sztucznym” (czy też „rozkładowym”) charakterze matrylokalizmu (i dyslokalizmie jako prawidłowej formie lokalizacji małżeństwa w matriarchacie „czystym”) – podtrzymywana *implicite* w artykule z 1930 roku – zostaje zatem odrzucona. Przypomnijmy wypowiedź Koswiena z 1929 roku:

„Zwraca na siebie uwagę bytowe i prawne położenie mężczyzny przy małżeństwie matrylokalnym: w grupie żony pozostaje on obcym, nie dopuszcza się go do udziału w domowych obrzędach, oczywiście, nie jest on pełnoprawnym uczestnikiem gospodarstwa. [...]

To bezprawne [upośledzone – przyp. FN] położenie mężczyzny przy małżeństwie matrylokalnym, ze swej strony, bardzo wyraźnie przemawia za tym, iż porządek ten stanowi sztuczną formę ekonomiczną i społeczną”⁵⁶¹.

Późniejsza koncepcja Koswiena zachowuje tezę o „upośledzonej” pozycji matrylokalnego męża – matrylokalizm nie jest już jednak instytucją „sztuczną”, ale prawidłową (a przynajmniej dominującą) formą stosunków małżeńskich matriarchatu rozwiniętego.

Przeciwstawiając – w charakterystyce matriarchatu rozwiniętego – społeczną przewagę *kobiet* upośledzonej pozycji *mężów* (a nie mężczyzn w ogóle), Koswien wskazuje jak gdyby bezpośrednio na matrylokalizm – jako strukturalną „bazę” przewagi kobiet. Jak pamiętamy, Koswien nie tylko podkreśla odmienne położenie *żony* i *męża* na gruncie małżeństwa matrylokalnego (na korzyść żony), ale ponadto wyklucza jakkolwiek „wpływową” (przy tej formie małżeństwa) rolę *mężczyzn* – tak „swoich”, jak i „obcych”.

Mężczyźni „swoi”, z perspektywy stałych członkiń danej wspólnoty, to oczywiście ich bracia/wujkowie. Gdyby matrylokalny mąż mógł zrekompensować sobie podrzędną pozycję we wspólnocie żony, kierowniczą rolę we wspólnocie swych sióstr, tezę o upośledzonej pozycji mężczyzn należałoby zrelatywizować do określonych kontekstów (a mianowicie do pewnej relacji międzyżsamościowej, zachodzącej między mężczyzną jako mężem, a kobietą jako żoną). Mielibyśmy wówczas do czynienia z sytuacją faktycznej równości płci: każdy mężczyzna odzyskuje – jako brat/wujek – to, co traci jako mąż. Każda kobieta dominuje nad swym mężem, a jednocześnie podlega swemu bratu/wujkowi. A w wymiarze kolektywnym:

⁵⁶¹ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewolucija prawa*, 1929, nr 6, s. 82

każda grupa kobiet dominuje nad pewną grupą mężczyzn, a jednocześnie podlega innej grupie mężczyzn.

Koswien zdecydowanie odrzuca możliwość takiej rekompensaty. W warunkach matrylokalizmu, nie może być mowy o panowaniu brata/wujka. Przytoczmy dłuższy fragment polemiczny z artykułu *Awunkulat*:

„Częsty motyw, łączony z tezą o panowaniu brata, a mianowicie matrylokalizm, prawidłowo wskazuje na zależne położenie w cudzej rodzinie matrylokalnego męża-ojca, wykluczające, przy czym wyłącznie w charakterze jednej z przyczyn, możliwość jego władzy, ale absolutnie w żadnej mierze nie potwierdza panowania brata matki. Dziwne, że żadnemu z obrońców tej tezy nie przychodzi do głowy, że przecież wszyscy dorośli mężczyźni rodziny macierzystej, w tej liczbie i bracia matki, są w oczywisty sposób, takimi samymi – jak mężowie ich siostr – matrylokalnymi mężami w cudzych rodzinach, [...] i dlatego nie mogą nie tylko być tu głowami, ale i odgrywać jakkolwiek znaczącej roli bytowej. Zdawałoby się, że wyobrażenie o właściwym danej epoce matrylokalizmie, odnoszącym się naturalnie do wszystkich mężczyzn, powinno nasunąć obrońcom rozważanej tezy tę dość prostą myśl.

Za jeden z dowodów byłego panowania brata matki w matriarchacie służą szczególne formy stosunków między bratem i siostrą, występujące w szczególności w związku z wydawaniem siostry za mąż i znajdujące wyraz w obrzędach weselnych. Formy te są jednakże związane przede wszystkim z tymi momentami, które odnoszą się do przejścia od matrylokalizmu do patrylokalizmu, w szczególności do obrzędów wyrażających kupno-sprzedż, i tych, które zazwyczaj interpretuje się jako przeżytki porywania kobiet, a w istocie stanowiące wyraz tegoż przejścia od matrylokalizmu do patrylokalizmu. [...]

Wyjaśnianie awunkulatu jako porządku, właściwego matriarchatowi albo chociażby matrylinearnej filiacji jest sprzeczne z tym faktem, że przejawy awunkulatu spotyka się w szczególności w społeczeństwach patriarchalnych albo patrylinearnych”⁵⁶².

W uwadze przypisowej czytamy: „Niestety także u nas, D. A. Olderogge, w nieprzemysłany sposób powtarza, że ‘przy grupie matrylokalnej główną osobą jest naturalnie brat matki’, że ‘awunkulat jest instytucją typową dla rodu macierzystego, będącą rezultatem

⁵⁶² M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 44-45

występujących w nim stosunków’, i ‘bezwarunkowo zgadza się’ z tym, że awunkulat stanowi rezultat matrylokalizmu”⁵⁶³.

Czy przewodnią rolę kobiet w matriarchacie rozwiniętym powinniśmy zatem uznać za rezultat matrylokalizmu?

Stadialny schemat Koswiena może sugerować, iż ogniwo przejściowe, oddzielające dyslokalne małżeństwo grupowe (matriarchatu wczesnego) od matrylokalnego małżeństwa indywidualnego (matriarchatu rozwiniętego), stanowi indywidualne małżeństwo dyslokalne. Forma ta odpowiada jak gdyby wczesnej fazie matriarchatu rozwiniętego, przy czym przejście do matrylokalizmu (w zaawansowanym stadium matriarchatu rozwiniętego) nie jest – jak się zdaje – obowiązkowe. Koswien nie mówi o konieczności przejścia do matrylokalizmu, ale o jego „rozpowszechnieniu”⁵⁶⁴. „Matrylokalizm – twierdzi Koswien – to jedna ze znaczących i wpływowych, jednakże bynajmniej nie jedyna i nie najbardziej istotna, właściwość rozwiniętego matriarchatu”⁵⁶⁵. Matrylokalizm nie jest więc ani konieczną, ani najbardziej „istotną” właściwością matriarchatu rozwiniętego. Jeżeli o istocie matriarchatu rozwiniętego stanowi społeczną przewagę kobiet (i upośledzona, albo drugorzędna pozycja mężczyzn), a jednocześnie matrylokalizm nie jest koniecznym ani najistotniejszym atrybutem tego ustroju, musimy przyjąć, iż społeczna przewaga kobiet nie wymaga matrylokalizmu, jako swej „bazy”.

W cytowanym wyżej artykule czytamy:

„W istocie, jak to pokrótce wyjaśniliśmy, w epoce matriarchatu na czele rodziny macierzystej stoi kobieta, co stanowi jedną z prawidłowych form przejawiania się istoty matriarchatu. We wszystkich znanych w literaturze i opisanych przez nas społeczeństwach, które zachowywały, albo do dnia dzisiejszego zachowują układ matriarchalny, u Garo, Khasi, Irokezów i Huronów, Nayarów i Minangkabau, na czele rodziny stała albo stoi starsza kobieta, ciesząca się pełnym autorytetem, nosząca szczególny tytuł itd. Mężczyźni u tych ludów nie tylko nie są głowami rodzin, ale także nie odgrywają jakkolwiek istotnej roli. [...] w opisach tych nigdzie nie spotykamy nawet drobnej wzmianki o przewodniej roli mężczyzn w rodzinie. Jedynie w odniesieniu do Minangkabau mówi się o szczególnej figurze ‘mamaka’ (brata matki), jako o

⁵⁶³ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 45. Por.: D. A. Olderogge, *Iż istorii semii i braka (Sistiema lobola i razlicznyje formy kuziennogo braka w Jużnoj Afrikie)*, CЭ 1947, nr 1

⁵⁶⁴ Por.: M. O. Koswien, *O periodyzacii pierwobytnoj istorii*, CЭ, 1952, nr 3, s. 155

⁵⁶⁵ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 9

starszym mężczyźnie rodziny, cieszącym się pewnym autorytetem, którego rola ogranicza się jednak do tego, że jest on przedstawicielem domu w stosunkach zewnętrznych. Rolę tę wyjaśniają najprawdopodobniej okoliczności zewnętrzne – warunki tego otoczenia, w którym znaleźli się Minangkabau z ich wyjątkowo trwałym matriarchatem”⁵⁶⁶.

Otóż, w czterech (z sześciu) podanych tu przykładów (Khasi, Irokezi, Nayarowie i Minangkabau), mamy do czynienia z dominacją małżeństwa dyslokacyjnego. We wszystkich przypadkach na czele rodziny macierzystej stoi kobieta (co stanowi „jedną z prawidłowych form przejawiania się istoty matriarchatu”), a mężczyźni nie tylko nie są głowami rodzin, „ale także nie odgrywają jakkolwiek istotnej roli”. Zarówno u Huronów, jak i u dyslokacyjnych Irokezów, „mamy ród macierzysty z kolektywną gospodarką rodową, jako podstawą ustroju socjalnego, z wyraźnie zaznaczającą się przewagą [*glawienstwom*] kobiety i jej dominującym [*preobladajuszczim*] wpływem w organizacji politycznej”⁵⁶⁷.

Matrylokalizm nie może być więc zasadniczą przyczyną „przewagi kobiet”.

Koswien – jak pamiętamy – twierdzi *explicite*, iż przyczyną rozpowszechnienia matrylokalizmu było „nasilenie” „społecznej i gospodarczej roli kobiety”: „Decydujące nasilenie na danym etapie gospodarczej i społecznej roli kobiety i rozwój gospodarstwa domowego, w którym kobieta zajmuje panujące położenie, determinuje dominację matrylokalizmu, towarzyszącego małżeństwu parzystemu, obok dyslokacyjnego”⁵⁶⁸. Z analogiczną sytuacją mielibyśmy do czynienia przy przejściu od matrylokalizmu do patrylokalizmu w okresie awunkulatu:

„Głębokie zmiany w ekonomice, w szczególności, zmiana gospodarczego znaczenia i stosunku rozmaitych gałęzi działalności produkcyjnej (myślistwa, rolnictwa i pasterstwa), prowadzą do głębokiej zmiany gospodarczej roli mężczyzny i kobiety, przy czym dominująca [*preobladajuszczaja*] rola, tak gospodarcza, jak i w ślad za tym, społeczna, zaczyna należeć do mężczyzny. Okoliczność ta przywiązuje mężczyznę do swojego gospodarstwa i do swojej

⁵⁶⁶ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 44

⁵⁶⁷ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 405

⁵⁶⁸ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 9

rodziny. Znamiennym tego rezultatem jest przejście od matrylokalizmu do patrylokalizmu⁵⁶⁹.

Zwróćmy jednakże uwagę na następującą okoliczność: o ile zniesienie matrylokalizmu (w okresie przejściowym między matriarchatem i patriarchatem) daje się bezpośrednio wywieść z uwarunkowań ekonomicznych (chodzi bowiem o to, by ci, którzy odgrywają teraz ważniejszą rolę w gospodarce, tzn. mężczyźni, nie „przeskakiwali z kwiatka na kwiatek”, ale pozostawali w dożywotnim związku z określonym gospodarstwem), o tyle zniesienie dyslokalizmu (przez matrylokalizm) nie wydaje się koniecznym rezultatem samego wzrostu gospodarczej „roli” kobiet. Zarówno przy dyslokalizmie, jak i matrylokalizmie, kobiety związane są dożywotnio z określoną jednostką gospodarczą. Potrzebny jest więc jakiś dodatkowy czynnik, wymuszający przejście od luźniejszego małżeństwa dyslokalnego, prowadzącego się do wieczornych „wizyt” (składanych przez męża żonie, a niekiedy odwrotnie), do ściślejszego małżeństwa zlokalizowanego. Moglibyśmy wyrazić przypuszczenie, iż to nie wzrost „roli” kobiet, ale jakiś – ekonomicznie uwarunkowany – trend indywidualizacyjny, wymusza przejście od dyslokalizmu do małżeństwa zlokalizowanego, natomiast matriarchalny charakter ustroju społecznego (albo ekonomiczna „rola” kobiety) sprawia, iż jedyną – wchodzącą w grę – formę lokalizacji małżeństwa stanowi matrylokalizm.

Powyższe rozumowanie opiera się na założeniu, iż matrylokalizm implikuje luźniejszą formę komunizmu, niż dyslokalizm. Nie chodzi przy tym o takie sytuacje, w których matrylokalizm stanowił formę rozkładu rodziny macierzystej (jak u Khasi, gdzie był wyjątkiem, a być może również u Huronów, gdzie przeważał), ale o – zgodne z Koswienowskim modelem matriarchatu rozwiniętego – wyodrębnienie – w ramach komunistycznej wspólnoty domowej – ekonomicznie niesamodzielnych, ale dysponujących pewną autonomią (w szczególności w sferze organizacji konsumpcji), komórek organizacyjnych, w postaci rodzin parzystych:

„Inną właściwość rodziny macierzystej stanowi to, iż w jej obrębie – dopóki obowiązują zasady matriarchalne – nie dokonuje się, obserwowany w rodzinie patriarchalnej, proces krystalizacji małych rodzin indywidualnych. W rodzinie macierzystej ma miejsce jedynie

⁵⁶⁹ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 10

pewna indywidualizacja zamężnych kobiet z ich dziećmi i ich matrylokalnymi mężami, jednak nie dochodzi tu ani do pełnego odosobnienia takiej rodziny, w szczególności, jej przekształcenia się w oddzielną jednostkę gospodarczą i społeczną, ani tym bardziej do jej wydzielenia się⁵⁷⁰.

Zwróćmy jednakże uwagę, iż z analogiczną indywidualizacją mamy również do czynienia przy małżeństwie dyslokalnym. W „długim domu” dyslokalnych Irokezów, zamieszkiwanym przez jedną grupę matrylinearną, każda kobieta zamężna posiadała oddzielne palenisko⁵⁷¹. U dyslokalnych Auańczyków (mieszkańców wyspy Aua), kobieta zamężna (w miarę możliwości) otrzymywała od swej grupy matrylinearnej odrębną chatę, *vanioa*, w której zamieszkiwała wraz z małoletnimi dziećmi⁵⁷². W obydwu wypadkach, zamężna kobieta z dziećmi tworzy – jak się zdaje – odrębną komórkę organizacyjną – w ramach wspólnego gospodarstwa rodziny macierzystej.

Za ekonomiczny „cel” matrylokalizmu (którego realizację utrudnia dyslokalizm) należałoby zatem uznać nie tyle określony stopień odosobnienia kobiet zamężnych z małoletnimi dziećmi w ramach rodziny macierzystej, ile uzupełnienie stosunków podziału pracy i wymiany pomiędzy męską i kobiecą połową komunistycznego gospodarstwa zindywidualizowanymi kanałami wymiany i współpracy ekonomicznej (pomiędzy pojedynczymi mężczyznami i pojedynczymi kobietami). Bracia i siostry (rodzeni/rodzone oraz klasyfikacyjni/klasyfikacyjne) wydają się naturalnymi partnerami ekonomicznymi wówczas, gdy chodzi o współpracę międzygrupową w ramach szerszego kolektywu komunistycznego. O ile zaś konieczne staje się stworzenie małych, względnie autonomicznych komórek ekonomicznych, złożonych z jednego mężczyzny, jednej kobiety i małoletnich dzieci (a zatem obejmujących przedstawicieli/przedstawicielki obydwu gałęzi produkcji: męskiej i żeńskiej) optymalnymi współpracownikami wydają się mężowie i żony. Innymi słowy, przy założeniu, iż małżeństwo dyslokalne ma charakter dysekonomiczny, „celem” matrylokalizmu wydaje się ekonomizacja więzi małżeńskiej, prowadząca do wyodrębnienia mniejszych – aczkolwiek w pewnym zakresie samowystarczalnych (bo męsko-damskich) – jednostek organizacyjnych.

⁵⁷⁰ M. O. Koswien, *Siemiejna obszczina i patronimija*, Moskwa 1963, s. 42

⁵⁷¹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 390

⁵⁷² Por.: M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskogo ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 94

Nie zagłębiając się w szczegóły tej niezwykle złożonej problematyki, poprzestaniemy na stwierdzeniu, iż koncepcja łącząca matrylokalizm ze wzrostem ekonomicznej „roli” kobiet (a zatem sugerująca, iż dyslokalizm – w jakimś zakresie – nie odpowiada takiej zwiększonej „roli” kobiet) nie jest w pełni przekonująca.

Opozycja matrylokalizm-dyslokalizm ma jednakże jeszcze jeden, niezwykle istotny wymiar. Nawet jeżeli przyjmimy – poddawane tu w wątpliwość – założenie, iż z punktu widzenia „interesu” kobiet, zdecydowanie korzystniejszą formę stanowi matrylokalizm, o tyle „interes” matriarchatu, jako systemu opartego na rodzie macierzystym, wymagałby raczej zachowania małżeństwa dyslokalnego. Ród macierzysty – twierdzi Koswien w artykule *Ataliczestwo* (1935) – dąży do zachowania jedności. Zasada jedności rodu macierzystego „obowiązuje w pełni przy dyslokalnej formie lokalizacji małżeństwa, tj. wówczas, gdy mężczyzna i kobieta, zawierając małżeństwo, pozostają w swoich macierzystych grupach rodowych”. Przy matrylokalizmie „jedność rodu macierzystego zasadniczo się utrzymuje”, ale, z drugiej strony, jedność tę naruszają „mężczyźni-mężowie”, osiedlający się u swych żon. Jedność rodu macierzystego narusza całkowicie patrylokalizm, ale w przejściowym okresie awunkulatu, ród macierzysty broni swej jedności – wzywając dzieci swych kobiet do „powrotu” (do brata matki)⁵⁷³. Argument ten możemy jeszcze wzmocnić, wskazując na okoliczność, iż jedynie przy małżeństwie dyslokalnym, *rodzina macierzysta* – będąca w ujęciu Koswiena „podstawową komórką społeczną” matriarchatu rozwiniętego – stanowić może odrębną wspólnotę ekonomiczną. (Musimy jednak zaznaczyć, iż teza Koswiena o rodzinie macierzystej jako podstawowej jednostce społecznej matriarchatu rozwiniętego budziła sprzeciw innych badaczy radzieckich, którzy kwestionowali zarówno założenie, iż to rodzina macierzysta – a nie ród macierzysty – stanowi podstawową komórkę społeczną matriarchatu, jak i Koswienowską definicję rodziny macierzystej, wykluczającą mężów jako członków rodziny.)

2. Etnograficzne przykłady matriarchatu rozwiniętego z małżeństwem matrylokalnym (Huroni, Garo, Seri, Dobuańczycy)

Przyjrzymy się obecnie konkretnym formom przejawiania się społecznej przewagi kobiet (w matriarchacie rozwiniętym), sięgając do materiału etnograficznego

⁵⁷³ Por.: M. O. Koswien, *Ataliczestwo*, w: CЭ 1935, nr 2, s. 51-52

(zaczepniętego z prac Koswiena). Przegląd ten rozpoczniemy od społeczeństw matrylokalnych.

HURONI

Jak pamiętamy, Koswien omawia Huronów łącznie z żyjącymi po sąsiedzku dyslokalnymi Irokezami – reprezentującymi identyczny (z grubsza) model „stanu” rodu macierzystego (najwcześniejszy szczebel rozkładu matriarchalnego ustroju rodowego). Szczebel irokesko-huroński przeciwstawiany jest dwóm kolejnym (Triobriandczycy i Dschagga) – z patrylokalizmem i indywidualną własnością kobiecą (jako samoobronną reakcją rozpadającego się rodu macierzystego).

„Jeśli u Irokezów i Huronów gospodarka rodowa jest gospodarką zdecydowanie kolektywną, od której odszczepiają się nieznaczne jeszcze kielki własności indywidualnej, kolejne stadia znamionuje przede wszystkim utworzenie indywidualnej własności kobiety jako oczywistej reakcji, towarzyszącej rozpadowi jej rodu. Na tej podstawie kształtuje się całkowicie wyjątkowe osobiste położenie kobiety, szczególny charakter stosunków między mężem i żoną, brak władzy ojca nad dziećmi. Odchodzącą ze swojego rodu kobietę zastępuje naturalnie jej brat, naturalnie dlatego, że ojciec jest zawsze obcy, z innego rodu. Ów brat swej siostry, wujek swoich siostrzeńców z jego szczególnym gospodarczym i prawnym położeniem, to charakterystyczna figura, w określonym sensie uosabiająca przejściowy moment w transformacji rodu macierzystego w ojcowski”⁵⁷⁴.

Zarówno w modelu irokesko-hurońskim, jak i w dwóch – stadialnie późniejszych – odmianach awunkulatu, kobieta cieszy się wyjątkowo wysoką pozycją w życiu „osobistym”. U Irokezów i Huronów, świadczy o tym chociażby okoliczność, iż życie kobiety wyceniano – w odszkodowaniach – dwukrotnie wyżej, niż życie mężczyzny⁵⁷⁵. U Triobriandczyków i Dschagga gwarancją wysokiego położenia (patrylokalnej) kobiety zamężnej, stanowi jej indywidualna własność. Podkreślmy jednakże istotną tezę Koswiena: rozkład matriarchatu –

⁵⁷⁴ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 405

⁵⁷⁵ Por.: M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 396

którego kolejne stadia ilustrują Triobriandczycy i Dschagga – pociąga za sobą utratę przez kobiety „politycznych praw”, „wyrastających na gruncie matriarchalnego ustroju rodowego”:

„Polityczne prawa kobiety, wyrastające na gruncie matriarchalnego ustroju rodowego, są przez nią tracone, pozostaje wciąż wpływ polityczny wraz ze wspomnieniami o przeszłości w historii i folklorze. Ale wysokie położenie osobiste twardo się utrzymuje i ostro przeciwstawia temu, co znamy z patriarchalnego ustroju rodowego, gdzie kobieta sprowadzona jest do rzędu wyzyskiwanej siły roboczej i obiektu prawa własności”⁵⁷⁶.

U Huronów, reprezentujących (wraz z Irokezami) najwcześniejsze stadium rozkładu matriarchalnego ustroju rodowego, kobiety powinny się jeszcze cieszyć pełnią „praw politycznych”. Materiał Koswiena potwierdza to przypuszczenie w całej rozciągłości:

„Dla Huronów dysponujemy bardziej szczegółowymi świadectwami odnośnie organizacji kierowania rodem. Rada rodowa składała się tu z czterech kobiet, wybieranych przez kobiety – głowy wszystkich matrylinearnych grup rodu. Zawczasu, na wypadek śmierci kogokolwiek z członków rady rodu, kobiety wskazywały w toku dyskusji kandydatkę na to stanowisko. Tym samym, zazwyczaj zawsze były dwie lub kilka takich kandydatek, które uczestniczyły we wszystkich zebraniach rady, chociaż nie brały udziału w debatach, nie dysponowały prawem głosu. Wstąpienie nowego członka do rady rodu czczono świętem, w którym brał udział cały ród. [...] Złożona, jak już stwierdziliśmy, z czterech kobiet rada rodu wybierała jednego z mężczyzn na stanowisko oficjalnej głowy rodu. Był on także głową rady rodu. W nadzwyczajnych przypadkach zbierała się rozszerzona, wielka rada rodu, składająca się ze wszystkich kobiecych naczelniczek grup matrylinearnych i niektórych najbardziej wpływowych mężczyzn. Funkcje rady rodowej były obszerne i różnorodne; miała ona także władzę dyscyplinarną nad członkami rodu, w tych wypadkach, gdy autorytet głowy grupy matrylinearnej okazał się nie wystarczający”⁵⁷⁷.

Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia na szczęblu plemiennym:

⁵⁷⁶ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 406

⁵⁷⁷ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 394-395

„Rada plemienia tworzyła się z połączenia rad rodów, wchodzących w skład plemienia. Tym samym, o ile w każdej radzie rodu, jak wiemy, były cztery kobiety i jeden mężczyzna, rada plemienna składała się w 4/5 z kobiet i w 1/5 z mężczyzn. W jednym plemienu Huronów było 11 rodów, a zatem jego rada plemienna składała się z 44 kobiet i 11 mężczyzn. ‘Sachem’ całego plemienia wybierany był przez głowy rodów spośród najbliższych matrylinearnych krewnych poprzedniego sachema. Jak w rodzie, w nadzwyczajnych przypadkach zbierała się wielka rada plemienia w składzie wszystkich członków rad rodowych. Tym samym, i tu kobiety były w większości”⁵⁷⁸.

Polityczna przewaga kobiet na szczeblach rodowym i plemiennym znajduje oczywiście oparcie w stosunkach panujących w obrębie podstawowej komórki społecznej – grupy matrylinearnej, prowadzącej wspólne gospodarstwo rolne i domowe. Na czele grupy stoi kobieca naczelniczka, uważana zarazem za właścicielkę jej majątku. Plemiennie terytorium „podzielone było między rody, spośród których każdy władał swoją częścią kolektywnie. Wewnątrz rodu, jego rada rozdziałała ziemię rodową dla uprawy między poszczególne grupy matrylinearne. Głowy grup odpowiadały za należyłą uprawę swojego kawałka, i w razie konieczności, rada rodu pociągała nie radzących sobie do odpowiedzialności”⁵⁷⁹. „...dom i własność grupy matrylinearnej [...] uważano za należące do kobiety – głowy grupy. Indywidualna własność żonatego mężczyzny u tego plemienia składała się tylko z jego odzieży, przedmiotów myśliwskich i rybackich oraz z rzeczy osobistych, w tej liczbie, zazwyczaj, z maleńkiej łódki; większe łódki, wytwarzane kolektywnie przez mężczyzn, stanowiły wspólną własność rodu”⁵⁸⁰.

Zarówno u Huronów, jak i u Irokezów, małżeństwa były skrajnie nietrwałe, a do rozvodu wystarczała wola jednego z małżonków. Oficjalna strona aktu zawarcia małżeństwa była niezwykle prosta: sprowadzała się „do wymiany podarków między matkami dwóch stron” (przy czym matka panny młodej otrzymywała dodatkowo podarek od pana młodego).

⁵⁷⁸ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 395-396

⁵⁷⁹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 393

⁵⁸⁰ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 392

Wszystko to odpowiada Koswienowskiemu modelowi matriarchatu rozwiniętego. Między Irokezami i Huronami zachodzą jednak drobne różnice:

„W ogóle, matki odgrywały decydującą rolę przy zawieraniu małżeństw. U Irokezów matka młodego człowieka decydowała, kiedy syn powinien się żenić, następnie znajdowała odpowiednią dziewczynę i dogadywała się z jej matką. U Huronów, dokładnie tak samo, swatanie należało do matek, ale tu młody człowiek niekiedy sam zwracał się do matki wybranej przez siebie dziewczyny. Matki radziły się w sprawach małżeńskich z innymi starszymi kobietami grupy; niekiedy w takich sprawach głos mieli także mężczyźni, ale ostateczna decyzja należała wyłącznie do matek. Ojcowie u Irokezów w ogóle nie mieszały się w sprawy swoich dzieci, w szczególności, w sprawy małżeństwa: taka ingerencja byłaby odebrana jako naruszenie praw matki”⁵⁸¹.

Materiał odnoszący się do Huronów wskazuje zatem na następujące formy przejawiania się społecznej przewagi kobiet:

- władzę starszej kobiety na szczeblu grupy matrylinearnej;
- dominację kobiet w życiu „politycznym” – zarówno na szczeblu rodowym, jak i plemiennym;
- decydującą rolę matek przy zawieraniu małżeństw.
- szczególną ochronę prawną życia kobiety (dwukrotnie wyższa wycena wartości życia kobiety w stosunku do wartości życia mężczyzny).

GARO

Za drugi przykład matriarchatu rozwiniętego (z małżeństwem matrylokalnym) posłużą nam Garo (stan Meghalaja w Indiach oraz sąsiadujące rejony Bangladeszu). Etnograficzny opis ustroju Garo znajdujemy w pierwszej pracy Koswiena, poświęconej społeczeństwu matriarchalnym: *Matriarchat* (1929). Garo są tu zestawiani z trzema innymi etnosami matriarchalnymi (Minangkabau, Khasi, Nayarowie), stanowiąc jedyny – w danej grupie –

⁵⁸¹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 391

przypadek matriarchatu z małżeństwem matrylokalnym. Dominującemu u Garo matrylokalizmowi towarzyszą jednakże przypadki patrylokalizmu.

„Wedle obyczajów Garo, mąż osiedla się w grupie swej żony. W niektórych miejscowościach niewiasta, po udanych swatach, pierwszy miesiąc, albo nieco dłuższy termin, spędza w domu krewnych pana młodego, pracując w ich gospodarstwie, a następnie wraca do swego domu, dokąd podąża za nią jej małżonek. Wreszcie, w niektórych wypadkach żona osiedla się na stałe w domu swojego męża, a gdy owdowieje, wraca z dziećmi do swojej grupy matrylinearnej”⁵⁸².

Wspólnota domowa Garo dopuszcza zatem – oprócz „obcych” mężów – także „obce” żony: „Tym samym, [...] u Garo, podstawową jednostkę społeczną stanowi grupa matrylinearna (machong), do której dołączają w charakterze przybyszów niekiedy mężczyźni, a niekiedy kobiety z obcej grupy”⁵⁸³. Wspólnota domowa obejmuje w szczególności pary małżeńskie (z małoletnimi dziećmi), podczas gdy niezamężni mężczyźni zamieszkują w oddzielnych „domach kawalerów”: „Matrylinearna grupa Garo żyje w jednym, wspólnym, wielkim domu, w którym pary małżeńskie z małoletnimi dziećmi mają oddzielne miejsca. Kawalerowie nie żyją we wspólnych domach, ale zamieszkują w jednym, obszernym ‘domu kawalerów’, występującym w każdej osadzie. Pozostają tu oni do zawarcia małżeństwa, po czym przenoszą się do wspólnych domów rodzinnych”⁵⁸⁴.

Opis Koswiena nie zawiera charakterystyki pozycji społecznej matrylokalnych mężów (ani patrylokalnych żon), która mogłaby zilustrować – modelową – tezę o podrzędnej pozycji mężów (w warunkach małżeństwa matrylokalnego). Dyskryminacja mężczyzn przejawia się natomiast wyraźnie w sferze prawa spadkowego: „Żaden mężczyzna nie może niczego dziedziczyć, [...]; mężczyźni są wyłączeni z prawa dziedziczenia”⁵⁸⁵. System dziedziczenia ma oczywiście charakter matrylinearny.

Garo potwierdzają jednakże inny element Koswienowskiego modelu matriarchatu rozwiniętego: inicjatywę kobiety w kwestii zawarcia małżeństwa. U Garo, propozycja zawarcia małżeństwa powinna wychodzić ze strony dziewczyny, oznajmiającej o dokonany

⁵⁸² M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 72

⁵⁸³ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 72

⁵⁸⁴ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 72

⁵⁸⁵ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 73

wyborze za pośrednictwem swojego ojca, wujka, bądź brata. W niektórych miejscowościach, obyczaj nakazuje wybrankowi odpowiedzieć – za pierwszym razem – odmownie. Przyszły pan młody salwuje się wówczas ucieczką. Przyjaciele muszą go znaleźć i siłą przyprowadzić do domu, gdzie zazwyczaj ponownie się chowa. Musi on zostać jeszcze raz znaleziony – a jeżeli po raz kolejny ratuje się ucieczką, uznaje się, że naprawdę nie chce zawrzeć małżeństwa z dziewczyną, która poprosiła go o rękę. W pewnej miejscowości praktykuje się inny obyczaj. Dziewczyna przygotowuje posiłek z ryżu i przekazuje go swojemu wybrankowi za pośrednictwem jego siostry bądź innej krewnej. Sama zaś z oddali przypatruje się rozwojowi wydarzeń, ukrywając się na wypadek, gdyby młodzieniec odmówił przyjęcia posiłku – co oznacza odmowę zawarcia małżeństwa. Jeżeli zaś wybrankowi przyjmie ofiarowane mu danie, dziewczyna ujawnia się i zaczyna jeść wspólnie z nim. Ale nawet w wypadku, gdy potencjalny małżonek odmawia przyjęcia posiłku, dziewczyna nie zawsze daje za wygraną. Pojawia się ona wówczas w nocy u swojego wybranka i kładzie się obok niego. Wreszcie, u Garo istnieje także obyczaj, wedle którego podczas większych świąt młodzi ludzie bez żadnych formalności odbywają stosunek seksualny, który daje początek faktycznemu małżeństwu⁵⁸⁶.

Zawarcie małżeństwa ma u Garo przeważnie charakter niesformalizowany. Nie istnieje nawet obyczaj wymiany podarków (między stronami). Małżeństwa zawiera się między osobami należącymi do dwóch określonych rodów, przy czym za najbardziej prawidłowe uznaje się małżeństwo dziewczyny z synem siostry jej ojca. Rozwód jest bardzo łatwy, a dochodzi do niego albo wskutek wspólnej decyzji małżonków, nie wymagającej żadnych uzasadnień, albo na życzenie jednej ze stron. W tym ostatnim wypadku, strona inicjująca, przy braku podstaw dla rozwodu, płaci odszkodowanie. Sprawa rozwodu roztrząsana jest przez starszych mieszkańców wioski, a samo przeprowadzenie rozwodu odbywa się na drodze publicznej ceremonii. Zdrada małżeńska pociągała za sobą, zwłaszcza w dawniejszych czasach, tak dla męża jak i żony, surowe kary, włącznie ze śmiercią.

O stosunkach własności pisze Koswien:

„Cała ziemia podzielona jest pomiędzy osiedla. Działkę każdego osiedla uważa się za własność żony naczelnika tegoż osiedla, ale zawiaduje nią mąż. Może on sprzedawać ziemię, ale tylko za zgodą żony i jej rodu. Kobieta, wychodząc za mąż, zachowuje prawo własności względem osobistego majątku; mąż może z niego jedynie korzystać. Dopuszcza się także

⁵⁸⁶ Por.: M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 71-72

indywidualną własność mężczyzn, jednak tylko względem tego, co zostało zdobyte osobistą pracą⁵⁸⁷.

Spółeczna przewaga kobiet u Garo wyraża się zatem – w świetle materiału Koswiena – w dwóch formach:

- inicjatywie dziewczyny w kwestii zawarcia małżeństwa;
- dyskryminacji mężczyzn w sferze stosunków własności i w prawie spadkowym.

SERI

Dotychczasowe przykłady nie pozwalały zweryfikować tezy o niskiej pozycji mężczyzny (jako męża) w warunkach małżeństwa matrylokalnego. Interesującego materiału w tej kwestii dostarczają północno-meksykańscy Indianie Seri.

„Głową grupy matrylinearnej, tak jak głową rodu, była starsza kobieta. Wszystkie sprawy były najpierw roztrząsane przez kobiety, a ostateczną decyzję podejmowała najstarsza. Dysponowała ona dyscyplinarną władzą nad członkami swej grupy. W razie potrzeby, naczelniczka grupy matrylinearnej zwracała się o pomoc do swojego starszego brata, a jeśli to nie wystarczało – do najstarszego mężczyzny rodu. Jedynie w okresach kolektywnych polowań i wypraw wojennych inicjatywa i władza należały do mężczyzn⁵⁸⁸.”

Inicjatywa zawarcia małżeństwa należała do matki albo naczelniczki rodu pana młodego, która rozpoczynała negocjacje ze starszymi kobietami rodu dziewczyny. Po obydwu stronach sprawę małżeństwa roztrząsały wszystkie starsze kobiety, przy czym, wymagana była – oczywiście – zgoda samej zainteresowanej. Zawierając małżeństwo, kobieta osiedlała się w oddzielnej – specjalnie dla niej zbudowanej – chacie. Pan młody opuszczał własną grupę matrylinearną i dołączał do grupy swej żony, pracując – od tej pory – na rzecz tej grupy. Mimo to, pozostawał on w pewnym sensie gościem w grupie swej żony:

⁵⁸⁷ Por.: M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 72-73

⁵⁸⁸ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskogo ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 131

„W istocie, nie miał on nawet prawa zamieszkiwać w chacie żony, gdzie nie było dla niego określonego miejsca. W każdym bądź razie zajmował on niższą pozycję, niż bracia żony. Kiedy mężczyźni zbliżali się do wybudowanego przez kobiety obozowiska, musieli przestrzegać określonego porządku: najpierw podchodził [do chaty/szałasu danej kobiety – przyp. FN] i zajmował swoje miejsce najstarszy brat, później młodsi, a dopiero po nich mąż, który zatrzymywał się raczej na zewnątrz chaty. W każdym bądź razie, mąż uważany był za obcego, ponieważ zachowywał przynależność do własnego rodu. Prawdopodobnie, mąż był zawsze młodszy od żony”⁵⁸⁹.

Należy podkreślić, iż Seri wiedli półwędrowny tryb życia. Kiedy dana grupa wyruszała w drogę, mężczyźni udawali się na polowanie, a kobiety szły z dziećmi, zbierając po drodze pożywienie roślinne. Kobiety wybierały miejsce nowego obozu i budowały chałupy/szałasy dla całej grupy. Mężczyźni zjawiali się na miejscu dopiero po kilku dniach.

O panujących u Seri stosunkach własności, pisze Koswien, co następuje:

„Zarówno chatę, jak i wszystko, co się w niej znajdowało, uznawano za wyłączną własność starszej kobiety. Zdobyta żywność uważano za własność kolektywną, a rozdzielała ją kobieta – głowa grupy. Indywidualna własność dorosłych mężczyzn składała się z łuku, kołczanu, strzał, harpuna do polowania na żółwie i innego uzbrojenia, jak również łódki. W przypadku śmierci, cała osobista własność zmarłego, w tym chata, była palona bądź niszczone”⁵⁹⁰.

U Seri mamy zatem do czynienia z następującymi formami przewagi kobiet:

- władzą starszej kobiety na szczeblu grupy matrylinearnej i rodu macierzystego;
- omawianiem rozmaitych spraw przez wszystkie kobiety danej grupy (bez udziału mężczyzn);
- decydującą rolą starszych kobiet w kwestii zawierania małżeństw;
- symboliczną dyskryminacją męża, jako „obcego”.

DOBUAŃCZYCY

⁵⁸⁹ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 131

⁵⁹⁰ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 131

Podążmy jeszcze tropem „upośledzonej” pozycji matrylokalnego męża. Interesującą formę dyskryminacji matrylokalnego męża znajdujemy u mieszkańców wyspy Dobu, opisywanych przez Koswiena w dwóch artykułach: *Wnow otkrytaja forma braka* (1932) oraz *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)* (1949). Należy jednak zastrzec, iż panującą u Dobuańczyków formę lokalizacji małżeństwa określa Koswien jako „bilokalizm”.

Każda para małżeńska posiada dwie chaty – jedną w osadzie męża, drugą w osadzie żony. Małżonkowie co rok zmieniają miejsce zamieszkania, tzn. w jednym roku zamieszkują w macierzystej osadzie żony, w następnym – w macierzystej osadzie męża. Zasadniczą jednostkę stanowi tu nie rodzina indywidualna⁵⁹¹, ale niewielka, matrylinearna grupa, złożona z kilku kobiet, ich braci oraz dzieci tych pierwszych, nazywana *susu* (co znaczy: „mleko matki”). Grupa takich *susu* (od 5 do 12) tworzy jedną osadę. O ile poprawnie interpretuję dane przytaczane przez Koswiena, rdzenna ludność osady (tzn. z uwzględnieniem tych osób, które w danym roku zamieszkują u obcych, a z wyłączeniem tych, które w danym roku zamieszkują w niej jako obcy) tworzy faktycznie jeden ród macierzysty (wywodzi się od wspólnej pramatki). Obcy mieszkańcy danej osady muszą przestrzegać określonych reguł postępowania w stosunku do mieszkańców właściwych.

Po „ogłędzinach” (ślubie), każdy z małżonków pracuje na działce swoich rodziców, i rodziców współmałżonka. Młodym ludziom pomagają w pracy bracia i siostry. Następnie, każdy z małżonków otrzymuje w swojej osadzie oddzielną działkę, którą oczyszcza kolektywnie cała rodnia. Małżonkowie uprawiają obydwie działki wspólnie, zachowując pewien podział pracy.

Dobuańska młodzież cieszy się swobodą seksualną (z którą jednak nie powinna się afiszować). Małżeństwa są bardzo nietrwałe (rozwoły są podobno 5-krotnie częstsze, niż u patrylokalnych sąsiadów). Więzy między ojcem i dzieckiem jest bardzo luźna, a po rozwodzie zanika zupełnie.

Sytuacja męża w roku matrylokalnym przedstawia się bardzo niekorzystnie.

⁵⁹¹ „Czym jest [...] rodzina Dobuańczyków? To mniej bądź bardziej tymczasowe połączenie biologiczne, i jednocześnie gospodarcze, w którym więź między małżonkami jest bardzo nietrwała, a więź między ojcem i dziećmi jeszcze mniej znacząca i stała. Produkcyjna baza takiej rodziny jest tak nieokreślona i nietrwała, że o stałej rodzinie nie należy tu oczywiście mówić”. [M. O. Koswien, *Wnow otkrytaja forma braka*, w: *Soobszczenija GAIMK*, 1932, 3-4, s. 57]

„Kiedy zameżna kobieta mieszka w swojej osadzie, prowadzi bardzo swobodne życie, i jeśli mąż aktywnie okazuje zazdrość – krewni żony, przede wszystkim jej bracia, proszą go o oddalenie się, albo po prostu wyganiają go z osady, czemu towarzyszą kpiny i drwiny. Ze swej strony, kiedy małżonkowie żyją w osadzie męża, ten ostatni cieszy się swobodą, zostawiając zazdrość żonie. Jeśli wierzyć naszemu źródłu, powszechnym zjawiskiem były dawniej u Dobuańczyków samobójstwa mężów pod wpływem przykrości ze strony żon i ich krewnych. W obecnych czasach, mężowie w takich wypadkach odchodzą [...] pracować do Europejczyków”⁵⁹².

Można odnieść wrażenie, iż mamy tu do czynienia z unikatowym połączeniem dwóch przeciwstawnych ustrojów społecznych. Każda para małżeńska żyje jeden rok w matriarchacie, a następny w patriarchacie. Matriarchat jest przy tym ściśle związany z matrylokalizmem, skazującym męża na podrzędną pozycję w osadzie krewnych żony (analogiczny związek zachodzi między patriarchatem i patrylokalizmem). W roku matriarchalnym żonie – jak wynika z zacytowanego fragmentu – przysługuje szczególna swoboda seksualna.

3. Etnograficzne przykłady matriarchatu rozwiniętego z małżeństwem dyslokacyjnym (Khasi, Minangkabau, Nayarowie, Irokezi)

Przechodzimy obecnie do prezentacji matriarchatów (rozwiniętych) z małżeństwem dyslokacyjnym.

KHASI, MINANGKABAU, NAYAROWIE

W artykule *Matriarchat* (1929) Koswien opisuje systemy społeczne Khasi, Garo, Minangkabau i Nayarów. Zamykająca artykuł część uogólniająca zawiera charakterystykę matriarchatu „czystego” (jako wspólnej podstawy wszystkich omówionych ustrojów), a także przegląd elementów rozkładowych. Ustroje Khasi, Minangkabau i Nayarów (z grupy tej wyłączamy matrylokalnych Garo) przedstawimy – z uwagi na daleko idące podobieństwa

⁵⁹² M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskogo ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 93

między nimi – zbiorczo, omawiając kolejne elementy matriarchatu „czystego”, oddzielonego od warstwy „rozkładowej”. Dane odnoszące się do konkretnych społeczeństw – ilustrujące określoną właściwość matriarchatu „czystego” – przywoływać będziemy w ramach prezentacji odpowiednich elementów.

Należy nadmienić, iż do warstwy rozkładowej zalicza Koswien (obok matrylokalizmu) – powszechnie kojarzoną z matriarchatem – instytucję matrylinearnego systemu dziedziczenia indywidualnego, wykluczającego dziedziczenie przez dzieci po ojcu, a także dziedziczenie przez męża po żonie i odwrotnie, natomiast dopuszczającego dziedziczenie przez dzieci po matce i przez siostrzeńców/siostrzenice po wujku. „Po kobiecie dziedziczą jej dzieci, w dalszej kolejności – albo wnuki, albo siostry i bracia, a następnie – siostrzenice i siostrzeńcy itd. Po mężczyźnie dziedziczą: bracia i siostry, następnie dzieci sióstr itd., ale w żadnym razie nie rodzone dzieci zmarłego”⁵⁹³. Koswien wychodzi bowiem z założenia, iż matriarchat „czysty” oparty był na niepodzielnej – i niepodlegającej dziedziczeniu indywidualnemu – własności komunistycznej. Dopiero w ślad za „własnością indywidualną” pojawia się indywidualne dziedziczenie, ale przebiega ono wyłącznie w linii żeńskiej. Stwarza to odmienny porządek dziedziczenia w przypadku śmierci kobiety i mężczyzny. [...] Tym samym, prawo wyraźnie i aktywnie podtrzymuje jedność i ochrania interes grupy matrylinearnej i jej gospodarstwa”. U niektórych społeczeństw (Khasi i Garo) system dziedziczenia indywidualnego posiada tę dodatkową właściwość, iż całkowicie wyklucza mężczyzn – jako ewentualnych spadkobierców. „To nic innego – twierdzi Koswien – jak reakcja prawa matriarchalnego na opuszczanie przez mężczyzn ich matrylinearnego domu. Na mocy takiego porządku, własność, zdobyta osobistą pracą mężczyzny, trafia po jego śmierci w ręce kobiet z jego rodu”. Natomiast funkcją uniwersalnego zakazu dziedziczenia po współmałżonku i przez dzieci po ojcu jest w ujęciu Koswiena przeciwdziałanie rozwojowi rodziny indywidualnej: „Jeżeli małżonkowie żyją razem, to na mocy obowiązujących norm rozdzielenia majątkowej małżonków, zakazu dziedziczenia po współmałżonku, i ogólnej zasady dziedziczenia w linii macierzystej, dana rodzina indywidualna, jako gospodarcza komórka, po śmierci jednego z małżonków nieuchronnie ulega rozpadowi. Zakaz dziedziczenia przez dzieci po zmarłym ojcu uniemożliwia przejęcie gospodarstwa przez nowe

⁵⁹³ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 82

pokolenie. Brak ekonomicznej kontynuacji wyklucza powstanie w danym ustroju socjalno-prawnym silnej rodziny indywidualnej”⁵⁹⁴.

Przechodzimy obecnie do prezentacji matriarchatu „czystego”:

- **Podstawowa jednostka społeczna.** „Podstawową jednostkę społeczną u wszystkich naszych ludów stanowi stosunkowo wąska grupa matrylinearna, obejmująca dwa-trzy pokolenia potomków jednej kobiety z dziećmi wszystkich kobiet danej grupy”⁵⁹⁵. U **Khasi**, matrylinearna grupa nosi nazwę *iing*, co znaczy „dom”. W skład „domu” wchodzi: 1) siostry i bracia pierwszego pokolenia, 2) dzieci sióstr pierwszego pokolenia, 3) dzieci kobiet drugiego pokolenia. Koswien podaje przykład konkretnej wspólnoty domowej Khasi. Pokolenie pierwsze reprezentuje naczelniczka całej grupy, a także jej dwie siostry oraz dwaj bracia. Do pokolenia drugiego należy pięcioro córek i dwóch synów naczelniczki, a do tego, ośmioro potomków sióstr naczelniczki. W trzecim pokoleniu mamy potomstwo pięciu córek naczelniczki (przy czym, na każdą z nich przypada czwórka dzieci). Łącznie, „dom” obejmuje 40 osób. Do grupy nie należą oczywiście ani mężowie (wchodzących w jej skład) kobiet, ani też żony (wchodzących w jej skład) mężczyzn. Matrylinearna grupa u Khasi żyje w jednej zagrodzie, złożonej z 5-6 domków. Do siedzib mieszkalnych przylega sad, plantacje i kawałek lasu. Wszystko to jest otoczone sztucznym wałem ziemnym. Wspólnota dysponuje ponadto określoną ilością bydła i domowego ptactwa. Rozmiary zagrody i jej wyposażenie umożliwiają prowadzenie przez taką grupę zamkniętej gospodarki naturalnej. Pewna ilość takich zagród tworzy jedną wioskę. U **Minangkabau**, podstawową jednostkę stanowi matrylinearna grupa potomków jednej kobiety, nazywana *sumando* („mający wspólną matkę”), o składzie identycznym do analogicznej jednostki u Khasi: najstarsze pokolenie reprezentują bracia i siostry, pokolenie drugie: dzieci kobiet pokolenia pierwszego, pokolenie trzecie: dzieci kobiet pokolenia drugiego. Grupa nie obejmuje mężów i żon wchodzących w jej skład kobiet i mężczyzn. Całe *sumando* zajmuje zazwyczaj jeden dom. W miarę rozrastania się grupy, dom obrasta w przybudówki. Niekiedy buduje się także nowy dom dla jednej z zamężnych kobiet i jej potomstwa, który znowuż może obrosnąć przybudówkami. U **Nayarów**, podstawowymi jednostkami społecznymi są grupy matrylinearne nazywane *tarwad* – obejmujące dwa-trzy pokolenia potomków jednej kobiety. Liczebność takich grup

⁵⁹⁴ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 82

⁵⁹⁵ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 79

dochodzi do 50-70 osób. Małżonkowie zamieszkują oddzielnie (w swoich grupach macierzystych). Tarwad zajmuje jeden dworek (zagrodę), złożony z kilku przybudówek, i prowadzi zamkniętą gospodarkę naturalną. Zagrody te są czymś w rodzaju fortec – dobrze chronionych i trudno dostępnych. Pomieszczenia mężczyzn i kobiet usytuowane są w różnych częściach dworku, przy czym pomieszczenia mężczyzn nie mają okien, wychodzących na stronę kobiecą.

- **Kierownictwo na szczeblu podstawowej jednostki społecznej.** Gospodarczym życiem podstawowej jednostki społecznej (grupy matrylinearnej) i pracą poszczególnych osób, zarówno kobiet, jak i mężczyzn, kieruje *naczelniczka* – starsza kobieta. Naczelniczka grupy kontroluje także – do pewnego przynajmniej stopnia – osobiste życie jej członków/członkiń. Obok kobiecej naczelniczki wspólnota posiada także naczelnika męskiego (starszy mężczyzna). Choć cieszy się on autorytetem, jego funkcje odnoszą się wyłącznie do sfery stosunków zewnętrznych. Jest on reprezentantem grupy w jej stosunkach ze światem zewnętrznym. Działa on na podstawie udzielonych mu pełnomocnictw, „będąc tym samym, nie tyle naczelnikiem, ile przedstawicielem swojej grupy. [...] Prawdopodobnie, męskie przedstawicielstwo grupy jest stosunkowo nową instytucją, powstałą w rezultacie sąsiedztwa i koniecznych stosunków z obcymi społeczeństwami patriarchalnymi”⁵⁹⁶. U **Khasi**, na czele grupy matrylinearnej stoi kobieta nazywana „matką” (*kmie san*). Zajmuje ona oddzielny domek, który stanowi centrum życia całej zagrody, miejsce przechowywania przedmiotów kultu i drogocенności, przechodzących z pokolenia na pokolenie. „Matka” kieruje całym życiem gospodarczym „domu”. Do jej obowiązków należy troska o potrzeby wszystkich członków grupy, ich pożywienie, odzież itd. W tym celu udaje się ona osobiście (albo posyła kogoś) na bazar. „Matka” jest w znacznym stopniu dysponentką całej własności grupy. Bez jej zgody niczego nie można sprzedać czy podarować, ani nawet pożyczyć. W rękach „matki” znajduje się wspólna kasa, i nawet mężczyźni otrzymują od niej drobne kieszonkowe. Taka zależność dorosłych mężczyzn od „matki” nie jest u Khasi powodem do wstydu. „Matka” cieszy się wielkim autorytetem. Postąpić wbrew jej woli, urazić ją czy wyśmiać, to najcięższe przestępstwo i hańba dla całej grupy. Dopóki winny nie uzyska przebaczenia i nie oczyści się złożonymi ofiarami, jest on wyłączony ze swej grupy, i wykluczony z udziału w jej kulcie. Stanowisko „matki” dziedziczy *najmłodsza* córka naczelniczki. Jeżeli najmłodsza córka jest z jakichś względów niezdolna do piastowania tej godności, naczelniczką zostaje kolejna córka

⁵⁹⁶ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewolucija prawa*, 1929, nr 6, s. 80

wedle starszeństwa (a właściwie: „młodszeństwa”) – w przypadku, gdy poprzednia naczelniczka nie miała córek, wchodzi w grę najmłodsza córka jej siostry, albo też po prostu najmłodsza krewna. Przy takim porządku dziedziczenia może się zdarzyć, że dziedziczka nie osiągnęła jeszcze 13 lat i nie jest uważana za pełnoletnią. Wówczas, kierownictwo „domu”, do czasu uzyskania przez nią pełnoletniości, pozostaje w rękach jej matki albo jednej z sióstr zmarłej naczelniczki. Niemniej jednak, dziewczynka nosi wówczas zaszczytny tytuł „matki”. Reprezentacja grupy na zewnątrz należy do starszego mężczyzny, i mężczyzn w ogóle: biorą oni udział w sporach z sąsiadami, występują w sądzie itd. U **Minangkabau**, naczelniczka *sumando* – nazywana *indua* – kieruje gospodarczym życiem grupy i, w znacznej mierze, osobistym życiem jej członków. Każdy dom ma, oprócz *indua*, swojego męskiego przedstawiciela: *mamaka*, którym często jest starszy brat *indua*. *Mamak* – choć cieszy się autorytetem – jest tylko przedstawicielem swojej grupy, i żadnej samodzielnej władzy nie posiada. U **Nayarów**, głową tarwadu jest starsza kobieta, a przedstawicielem grupy w stosunkach zewnętrznych – jej najbliższy krewny.

- **Forma małżeństwa.** Małżeństwo ma charakter indywidualny. Brak rodziny indywidualnej – jako gospodarczej i społecznej jednostki, złożonej z ojca, matki i dzieci. **Nayarowie** służyli w dawniejszej literaturze jako przykład ludu, któremu właściwa jest poliandria. Koswien powątpiewa jednak w wiarygodność tych informacji, sugerując, iż chodzi tu w gruncie rzeczy nie tyle o poliandrię (posiadanie przez kobietę wielu mężów), ile o bardzo luźny charakter związku małżeńskiego i dużą swobodę kobiet w kwestiach seksualnych.

- **Lokalizacja małżeństwa.** Małżeństwo ma charakter dyslokalny – nie pociąga za sobą wspólnego zamieszkiwania małżonków, którzy pozostają – pod względem ekonomicznym i prawnym – członkami/członkiniami swoich grup matrylinearnych. Stosunki małżeńskie urzeczywistniane są na drodze wizyt, składanych przez męża żonie. Mąż nie uczestniczy w ogóle w życiu gospodarczym grupy, do której należą jego żona i dzieci. U **Khasi**, wizyty mogą się odbywać jedynie w nocy. Mąż-wizytator nie ma prawa ani jeść, ani palić w domu swojej żony. U **Minangkabau** stosunki małżeńskie sprowadzają się do wizyt. Tuż po zawarciu małżeństwa mąż pojawia się u swojej żony za dnia, pomaga jej w pracy na polu ryżowym i spożywa z nią obiady. Później, wizyty dzienne stają się coraz radsze; mąż przybywa wieczorem i zostaje do rana. Etykieta małżeńska jest niezwykle rygorystyczna. Każda zamężna kobieta ma swoje oddzielne pomieszczenie. Nocne wizyty powinny mieć charakter tajny. Mąż wchodzi do domu chyłkiem, a jeśli spotka kogokolwiek na korytarzu, obyczaj

wymaga, aby sprawiał wrażenie osoby skrepowanej; ze swej strony, osoba, która natknęła się na męża, powinna udawać, że go nie widzi. Mąż nie odgrywa żadnej roli w gospodarczym, domowym i osobistym życiu swej żony i dzieci, a jeśli się zdarza, że niekiedy pomaga w pracach *sumando* swojej żony, czyni to wyłącznie z uprzejmości. U **Nayarów**, mąż i żona zamieszkują oddzielnie, we własnych grupach matrylinearnych, a mąż jedynie odwiedza żonę wieczorami (pozostając do rana). Wedle panującego obecnie (artykuł Koswiena pochodzi z 1929 r.) obyczaju, jakiś czas po ślubie, żona przenosi się na krótki okres do grupy matki swojego męża, po czym wraca do własnej grupy macierzystej. Po powrocie, nabywa ona prawo do składania wizyt swojemu mężowi. Zdarza się, że żona zatrzymuje się u męża nieco dłużej. Ale w wielkim tarwadzie, w którym żyje sporo kobiet, wizyty żon nie są mile widziane.

- **Ojcostwo**. Ojciec nie jest związany ze swoimi dziećmi (ani prawnie, ani w płaszczyźnie „bytowej”). Dzieci niekiedy w ogóle nie znają swojego ojca. „Można ogólnie stwierdzić, iż idea ojcostwa, jako idea prawna, w danej formacji w ogóle nie występuje”⁵⁹⁷. U **Khasi**, wskutek wysokiej częstotliwości rozwodów, dzieci bardzo często nie znają nawet imion swoich ojców. U **Nayarów**, ojca nie łączą z dziećmi żadne stosunki o charakterze prawnym czy też bytowym. Imię dla nowonarodzonego dziecka wybiera nie ojciec, lecz brat matki. Nawet wówczas, gdy wskutek długotrwałego współżycia małżeńskiego, ojciec może uważać dzieci swej żony za własne – pozostają one dla niego zupełnie obce. Wedle licznych autorów, dzieci niekiedy w ogóle nie znają swoich ojców, albo znają ich bardzo słabo. Istnieje natomiast ścisła – i oparta na miłości – więź między wujkami i siostrzeńcami/ siostrzenicami. Poświęcanie swoim dzieciom takiej uwagi, jak siostrzeńcom, uchodzi u Nayarów za coś wysoce niestosownego.

- **Inicjatywa zawarcia małżeństwa**. Inicjatywa w tej kwestii należy nie do mężczyzny, ale do kobiety, albo jej krewnych. W tym ostatnim wypadku – do matki panny młodej, a nie do jej ojca. U **Nayarów**, inicjatywa zawarcia małżeństwa wychodzi od kobiety, albo jej krewnych. Kiedy dziewczyna osiąga wiek małżeński, jej krewni zbierają się, by wytypować odpowiedniego kandydata.

- **Formalizacja małżeństwa**. „Małżeństwo polega przeważnie na nieformalnym, faktycznym nawiązaniu współżycia. Obrzędy i ceremonie, o ile istnieją, są bardzo proste i stanowią raczej rezultat obcych wpływów – bardzo często sankcjonują jedynie faktycznie istniejące

⁵⁹⁷ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewolucija prawa*, 1929, nr 6, s. 80

stosunki⁵⁹⁸. U **Nayarów**, małżeństwo miało w przeszłości charakter nieformalny, a jego zawarciu nie towarzyszył żaden oficjalny akt ani ceremoniał. Porządek ten utrzymuje się obecnie w rodzinach arystokratycznych.

- **Wierność małżeńska**. Wymóg wierności małżeńskiej odnosi się do obydwu stron, a jej naruszanie jest karane. U **Khasi**, strona winna zdrady, wypłaca spore odszkodowanie.

- **Trwałość małżeństwa, prawo rozwodowe**. Małżeństwo jest „łatwo rozerwalne” – co nie pozostaje w żadnej sprzeczności z wymogiem wierności małżeńskiej. „Małżeństwo nie jest tu związkiem na całe życie, ‘do grobowej deski’, na co nastaje chrześcijańsko-kapitalistyczny dogmat, ale na czas faktycznych stosunków strony związane są bezwarunkową, wzajemną wiernością⁵⁹⁹. Rozwód albo następuje na skutek jednostronnej decyzji żony bądź męża, i nie wymaga żadnych – moralnych czy też prawnych – uzasadnień, albo też wymaga określonych przesłanek – a wówczas naruszenie przyjętych norm pociąga określone konsekwencje prawne dla strony „winnej”. U **Khasi**, rozwody są bardzo częste. Małżonkowie rozwodzą się z najrozmaitszych powodów: niezgodność charakterów, zdrada, bezpłodność. Zakończenie małżeństwa wymaga obustronnej zgody, ale w niektórych miejscowościach może ono nastąpić na skutek decyzji jednej ze stron (zobowiązanej w takim wypadku do uiszczenia odszkodowania). Rozwody odbywają się publicznie, w obecności starszych krewnych oraz przyjaciół obojga małżonków, występujących w roli świadków. Po ceremonii rozwodowej, pewna osoba obchodzi wioskę i ogłasza: „Słuchajcie. A i B rozwiedli się w obecności starszych. Młody człowieku, możesz teraz kochać A, ponieważ jest ona niezamężna, a ty, niezamężna dziewczyno, możesz kochać B. Nie ma obecnie żadnych przeszkód i przeciwwskazań!”⁶⁰⁰ U **Minangkabau**, rozwiązanie małżeństwa jest bardzo łatwe, a rozwody są niezwykle częste. Dla jednej miejscowości podaje Koswien następujące dane: spośród 1110 kobiet, 273 (prawie wyłącznie dziewczęta) były zamężne tylko raz, 377 dwa razy, 291 – trzy razy, 110 – cztery razy, 35 – pięć razy, pozostałe – po sześć, siedem, osiem i więcej razy. U **Nayarów**, rozwód jest sprawą niezwykle prostą – nie wymaga żadnych uzasadnień, a małżonkowie rozchodzą się z najbliższych powodów. Do rozwiązania małżeństwa wystarcza jedno słowo, zwykły kaprys jednej ze stron. Biedny mąż może być w każdej chwili poproszony przez krewnych żony o zaprzestanie składania wizyt – co oznacza koniec małżeństwa. „Nic

⁵⁹⁸ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 80

⁵⁹⁹ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 80-81

⁶⁰⁰ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 68

dziwnego, że niektórzy obserwatorzy nie nazywali podobnych stosunków ‘małżeństwem’, skoro były one w istocie pozbawione jakiegokolwiek trwałości, i w ogóle nie miały żadnej treści prawnej. Tak jak zawarcie małżeństwa nie jest aktem prawnym, tak też stosunki między małżonkami nie są stosunkami prawnymi. Niemniej jednak, u Nayarów nierzadkie były przypadki małżeńskiej wierności na całe życie”⁶⁰¹. Luźny charakter małżeństwa sprawia, iż u Nayarów nie występuje w ogóle pojęcie wdowieństwa – co kontrastuje oczywiście z (okrutnymi dla wdów) obyczajami panującymi w Indiach.

- **Charakter egzogamii.** Małżeństwo jest zawsze egzogamiczne (małżonkowie nie mogą należeć do jednego rodu), przy czym stosunkami małżeńskimi związane są dwa określone rody. Za najbardziej prawidłowe, uznaje się małżeństwo między kuzynami krzyżowymi (dziećmi brata i siostry). U **Nayarów**, małżeństwo zawiera się między osobami należącymi do dwóch określonych rodów – przy czym za najlepszego męża uważa się syna siostry ojca, a za najlepszą żonę – córkę brata matki (względem której mężczyzna ma niejako prawo pierwszeństwa).

- **Osobiste położenie kobiety.** Kobieta cieszy się bardzo wysoką pozycją w swym życiu osobistym – odbiegającą „diametralnie od położenia kobiety nie tylko w ustroju patriarchalno-rodowym, ale również kapitalistycznym”⁶⁰². U **Minangkabau**, wysoka pozycja kobiet w życiu osobistym przejawia się zdaniem obserwatorów „nawet w sposobie chodzenia, ubiorze, niezależnym wyglądem, manierach itd. Zwraca na siebie uwagę bogactwo i barwność kobiecego stroju i wyjątkowa obfitość noszonych przez kobiety ozdób i drogocенności”⁶⁰³. Narodzinom córki towarzyszy u Minangkabau większa radość, niż narodzinom syna. U **Nayarów**, zwraca na siebie uwagę niezwykle szacunek, z jakim mężczyźni odnoszą się do swych matek i starszych sióstr.

- **Ród.** Rody mają oczywiście charakter matrylinearny. „W dawniejszych czasach ród zachowywał terytorialną jedność, która w znacznej mierze utrzymuje się do dziś. Ród zachowuje także jedność ekonomiczną i polityczną, mając wspólną własność i wspólne kierownictwo. Chociaż organ kierowniczy, który tworzą przedstawiciele podstawowych grup matrylinearnych, nie składa się z kobiet – kobiety zawsze narzucają mu, mniej bądź bardziej autorytatywnie, swoje dyrektywy”⁶⁰⁴. Ze śmiercią ostatniej kobiety – ród kończy swoje

⁶⁰¹ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 78

⁶⁰² M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 79

⁶⁰³ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 74

⁶⁰⁴ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 81

istnienie. Stąd też, jako sztuczną formę podtrzymania rodu, praktykuje się przyjęcie kobiety z innego rodu. U **Minangkabau**, w dawniejszych czasach, ród (*suku*) zachowywał terytorialną jedność, i chociaż obecnie, ludzie należący do jednego rodu żyją w różnych miejscowościach – członkowie jednego suku nie mieszają się z innymi rodami, ale zazwyczaj tworzą oddzielne osiedla. Ród zachowuje solidarność gospodarczą i prawną. Organem kierowniczym rodu jest zebranie mamaków – męskich przedstawicieli poszczególnych sumando. Ale wszystkie sprawy, podlegające jurysdykcji tego zgromadzenia, są najpierw roztrząsane przez kobiety każdej sumando pod przewodnictwem indua, a następnie także przez mężczyzn. A zatem, decyzje zebrania mamaków są w znacznym stopniu podporządkowane pierwotnym dyrektywom kobiet. Zebranie mamaków może skazywać na wygnanie skompromitowanych członków rodu – ale tylko mężczyzn. Na czele rodu stoi mężczyzna-starzec, który przewodniczy zebraniom mamaków i reprezentuje ród na zewnątrz. Ale w wewnętrzne sprawy danej sumando może on ingerować tylko na wniosek jej indua. U **Nayarów**, w dawniejszych czasach, głową rodu (który nazywa się tak samo, jak podstawowa grupa matrylinearna: tarward) była starsza kobieta – *karnawan*. Obecnie, na czele rodu (który pozostaje oczywiście matrylinearny) stoi starszy mężczyzna.

- **Stosunki własności.** „Stosunki własności opierają się na zasadzie kolektywizmu, a w węższej grupie mają charakter komunistyczny. Majątek ruchomy i nieruchomy stanowi niepodzielną [...] własność wspólnotową. [...] Indywidualne dochody, o ile istnieją, zasilają wspólną własność domu”⁶⁰⁵. U **Khasi**, cały majątek nieruchomy i ruchomy stanowi kolektywną własność „domu”, obejmującą także narzędzia, sprzęty, broń, drogocenneści. Indywidualnej własności zasadniczo nie ma. Dobra pozyskane pracą indywidualną, wszelkie indywidualne dochody kobiet i mężczyzn, stanowią własność ogólnogrupową. U **Minangkabau**, ziemia stanowi kolektywną własność rodu. Każda sumando otrzymuje w użytkowanie określony nadział. Ponownych podziałów ziemi rodowej dokonuje się stosownie do zmian liczebności poszczególnych sumando. Kolektywna i niepodzielna własność sumando obejmuje dom, sprzęty domowe itd. Znaczną część własności stanowią kobiece ozdoby i drogocenneści. Bywa, że poszczególni członkowie sumando (posiadający poboczne dochody) gromadzą indywidualną własność – ale jedynie w bardzo skromnych rozmiarach (i tylko w postaci dóbr ruchomych). U **Nayarów**, w sferze stosunków własności panuje niepodzielnie „kolektywna zasada rodowa”. Tylko ród jako całość może dysponować ogólnorodową własnością –

⁶⁰⁵ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewolucija prawa*, 1929, nr 6, s. 81

zgodnie z wolą wszystkich jego członków. Głowa rodu jedynie zarządza tą własnością. Wszystkie dobra pozyskane osobiście przez członków rodu stanowią wspólną własność. Wspólna własność jest niepodzielna. Nie istnieje prawo przekazywania czegokolwiek w spadku.

- **Stosunki dziedziczenia.** Ponieważ własność jest kolektywna i niepodzielna, dziedziczenie dóbr nie występuje. (Prawa spadkowego nie zalicza Koswien – jak już zaznaczyliśmy – do warstwy matriarchatu „czystego”.)
- **Stosunki polityczne na szczeblu ponadrodowym.** Matrylinearny porządek dziedziczenia stanowisk politycznych.

Powyższa charakterystyka matriarchatu „czystego” pozwala wyodrębnić następujące formy społecznej przewagi kobiet:

- władzę kobiecej naczelniczki na szczeblu podstawowej jednostki społecznej (grupy matrylinearnej);
- władzę kobiecej naczelniczki na szczeblu rodu (w przeszłości – u Nayarów);
- podporządkowanie decyzji organów rodowych pierwotnym dyrektywom kobiet; u Minangkabau sprawy podlegające jurysdykcji rady rodu omawiane są najpierw przez kobiety na szczeblu poszczególnych grup matrylinearnych (a zatem: przez **wszystkie** kobiety należące do danego rodu).
- decydującą rolę kobiet w kwestii zawierania małżeństw;
- prawną dyskryminację mężczyzn (albo: szczególną ochronę prawną kobiet) u Minangkabau: zgromadzenie mamaków może usuwać z rodu jedynie mężczyzn.

Jeżeli uwzględnimy ponadto „warstwę” rozkładową, powyższą listę powinniśmy uzupełnić o dyskryminację mężczyzn w sferze prawa spadkowego (wyłączenie mężczyzn z dziedziczenia) u Khasi – analogiczną do tej, która występowała u (omówionych wcześniej) Garo.

IROKEZI

Ustrój Irokezów omówimy w identycznym porządku, aczkolwiek nie uwzględnimy – przeprowadzonego przez Koswiena w odniesieniu do omówionych wcześniej etnosów – podziału na elementy „czysto”-matriarchalne i rozkładowe.

- **Podstawowa jednostka społeczna.** „Podstawową jednostkę społeczną [...] stanowi stosunkowo wąska grupa, złożona z sióstr, braci i potomków jednej kobiety, a także potomstwa wszystkich kobiet, pochodzących od kobiety pierwszego pokolenia”. Grupa matrylinearna, *owaczira*, „zajmowała zazwyczaj jeden wspólny dom, długą konstrukcję o swoistej architekturze, z drewnianej kory. Po środku owego ‘długiego domu’ przebiegał szereg palenisk, rozłożonych w pewnej odległości od siebie, wedle liczby zamężnych kobiet grupy”⁶⁰⁶.

- **Kierownictwo na szczeblu podstawowej jednostki społecznej.** Głową owacziry była zazwyczaj najstarsza kobieta. „Do niej należało przede wszystkim kierowanie gospodarstwem: rozdzielała ona roboty tak między kobietami, jak i między mężczyznami: kobiety były wysyłane do robót polowych, bracia i synowie – na polowanie i łowienie ryb. Z powodu starości bądź innych przyczyn [...] mogła ona, za zgodą pozostałych kobiet, przekazać swoje funkcje innej, młodszej kobiecie, nadającej się z uwagi na swoje zdolności, pracowitość i charakter. Z drugiej strony, wszystkie sprawy, tak samej grupy, jak i ogólniejsze, rozważane były wspólnie przez wszystkie matki i dorosłe kobiety. Wraz z kobietą – głową grupy, kobiety owacziry wybierały jednego z mężczyzn, tj. jednego z ich braci i synów, który był przedstawicielem grupy w stosunkach zewnętrznych”⁶⁰⁷.

- **Forma małżeństwa.** Małżeństwo indywidualne.

- **Lokalizacja małżeństwa.** Przewaga dyslokalizmu. „Małżeństwo u Irokezów, z reguły i w większości przypadków, nie prowadziło do wspólnego osiedlania się małżonków: tak mąż, jak i żona pozostawali w swoich matrylinearnych grupach, przy czym stosunki małżeńskie wyrażały się w tym, że mąż jedynie odwiedzał swoją żonę. Wedle innego świadectwa, przeciwnie, żona odwiedzała swojego męża nocami, wracając następnego dnia rano do domu swojej matki, a mąż nie miał prawa nawet wejść do domu swojej żony dopóty, dopóki nie urodziła mu ona kilku dzieci. W innych wypadkach mąż osiedlał się razem z żoną w jej matrylinearnej grupie, niekiedy budował nowy dom i osiedlał się z żoną oddzielnie”⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 390

⁶⁰⁷ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 393-394

⁶⁰⁸ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 390

- **Ojcostwo.** „Ojcowie u Irokezów w ogóle nie mieszały się w sprawy swoich dzieci, w szczególności, w sprawy małżeństwa: taka ingerencja byłaby odebrana jako naruszenie praw matki. Matka miała w ogóle większą władzę nad swoimi dziećmi. Ona wybierała imię noworodkowi, z liczby imion należących do jej rodu”⁶⁰⁹.
- **Inicjatywa zawarcia małżeństwa.** „W ogóle, matki odgrywały decydującą rolę przy zawieraniu małżeństw. U Irokezów matka młodego człowieka decydowała, kiedy syn powinien się żenić, następnie znajdowała odpowiednią dziewczynę i dogadywała się z jej matką”⁶¹⁰.
- **Formalizacja małżeństwa.** „Oficjalna strona zawarcia małżeństwa była skrajnie prosta, i sprowadzała się, tak u Irokezów, jak i u Huronów, do wymiany podarków między matkami dwóch stron; mąż, ze swej strony, dawał podarunki matce żony. W przypadku osiedlenia się żony z mężem ceremonia małżeńska polegała na tym, że matka dziewczyny osobiście odprowadzała ją do domu męża”⁶¹¹.
- **Wierność małżeńska.** Brak danych w materiale Koswiena.
- **Trwałość małżeństwa, prawo rozwodowe.** Małżeństwa są skrajnie nietrwałe, a do rozwodu wystarcza wola jednego z małżonków. „Jeżeli małżeństwo miało charakter matrylokalny, w przypadku rozwodu, dzieci pozostawały przy matce, w jej owaczirze, a ojciec w ogóle się nimi nie interesował. Przy wspólnym zamieszkiwaniu małżonków w oddzielnym gospodarstwie, żona, w przypadku rozwodu, odchodziła do swojej grupy matrylinearnej, zabierając ze sobą dzieci”⁶¹².
- **Charakter egzogamii.** Małżeństwa zawierano z reguły między przedstawicielami dwóch określonych rodów.
- **Osobiste położenie kobiety.** „Wyjątkowo wysokie położenie kobiety u Irokezów i Huronów potwierdza jeszcze jedna okoliczność: życie kobiety wyceniano dwukrotnie wyżej, niż życie mężczyzny”⁶¹³.

⁶⁰⁹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 391

⁶¹⁰ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 391

⁶¹¹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 391

⁶¹² M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 391

⁶¹³ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 396

- **Ród.** Ród macierzysty Irokezów obejmował kilka grup matrylinearnych, owaczir (przypadki, w których ród składał się z jednej tylko owacziry, uznaje Koswien za rezultat wymierania ludności i upadku ustroju rodowego). Tak jak owaczira, irokeski ród (*ohtara*) „żył albo w jednym wspólnym domu, albo w oddzielnej zagrodzie – grupie domów, ściśle do siebie przylegających. W przypadkach osiedlania się męża razem z żoną, w składzie danego osiedla rodu macierzystego znajdowali się mężczyźni, należący i zachowujący swoją przynależność do innego rodu. [...] Najstarsza albo najbardziej ceniona za swoją mądrość i doświadczenie kobieta rodu była jego faktyczną głową”⁶¹⁴. Podobnie jak w przypadku owacziry, na czele rodu stał również mężczyzna, określane w literaturze etnograficznej jako „sachem”. „Najwidoczniej, prawo wysuwania takiej głowy rodu bądź ‘sachema’, jak go nazywał Morgan, należało do jednej, określonej matrylinearnej grupy rodu. Przy czym, kobiecie – głowie tej matrylinearnej grupy, do której należał ‘sachem’ rodu, przysługiwało prawo kontrolowania postępowania ‘sachema’, a w określonych wypadkach, inicjatywa zdjęcia go z urzędu”⁶¹⁵. „Oprócz ‘sachema’, na czele irokeskiego rodu stała rada. Również tu kobiety posiadały większy wpływ: przysługiwało im prawo weta w stosunku do decyzji rady”⁶¹⁶.

- **Stosunki własności.** „Należąca do rodu ziemia uważana była u Irokezów za kolektywną własność rodu, indywidualna własność ziemi nie występowała”⁶¹⁷. W przypadku, gdy mąż i żona zamieszkiwali wspólnie w oddzielnym gospodarstwie indywidualnym, „ich własność pozostawała rozdzielna; przy rozwodzie żona zabierała swoją, przy czym, jeśli mąż cokolwiek wziął z własności żony, to przy rozwodzie powinien był to zwrócić. Nierzadkie były przypadki, gdy mąż pozostawał niewypłacalnym dłużnikiem swej żony”⁶¹⁸.

- **Stosunki dziedziczenia.** Matrylinearny system dziedziczenia: „...po kobiecie dziedziczyły jej dzieci i siostry, ale nie bracia, po mężczyźnie – jego bracia, siostry i wujkowie ze strony matki. W tych przypadkach, gdy mężczyzna żył w swojej indywidualnej rodzinie, krewni zmarłego ojca rodziny zazwyczaj pozostawiali jego rodzinie dom i część ruchomości, a pozostałe dzielili między sobą. Jeśli ojciec za życia dał cokolwiek przy świadkach żonie albo dzieciom, to po

⁶¹⁴ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 392

⁶¹⁵ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 394

⁶¹⁶ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 394

⁶¹⁷ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 393

⁶¹⁸ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 393

jego śmierci ta własność także nie była odbierana. Ale, z reguły, żona nie dziedziczyła po mężu, tak jak mąż po żonie, a także dzieci po ojcu”⁶¹⁹.

- **Stosunki polityczne na szczeblu ponadrodowym.** Również plemię miało swojego męskiego „sachema”. O obsadzie tego stanowiska decydowała faktycznie kobieta, stojąca na czele rządzącej dziedzicznie owacziry. Kobiety miały „decydujący wpływ” na wszystkie sprawy plemienia. „...kobiety w ogóle brały dość szeroki udział i wywierały decydujący wpływ we wszystkich sprawach plemienia. Zazwyczaj, wszystkie sprawy rozstrzygały początkowo oddzielne zebrania kobiet, i ich decyzje były ogłaszane ‘sachemowi’. Z drugiej strony, kobiety nie tylko uczestniczyły, ale i odgrywały główną rolę we wspólnych – z mężczyznami – zebraniach plemienia, gdzie wystawiały swoich mówców, występujących w imieniu wszystkich kobiet. W czasie wojny, kobiety decydowały o losie jeńców: z ich decyzji, jeńców albo zabijano, albo pozostawiano wśród żywych i wówczas usynawiano”⁶²⁰. „Wreszcie, najwyższe kierownictwo ‘ligi’ Irokezów składało się z rady ‘sachemów’, przedstawicieli wszystkich plemion, w liczbie 47 albo 49. I tu, przy wyborze tych ‘sachemów’, kobiety miały decydujące znaczenie: kiedy umierał jeden z członków rady ‘ligi’, kobieta – głowa owacziry, z której pochodził, wspólnie z pozostałymi kobietami wybierała nowego kandydata, i poprzez szczególną delegatkę ogłaszano wybór zebraniu ‘sachemów’ ligi. Jeśli kandydat był odrzucany, sprawa znowu podlegała rozstrzygnięciu na zebraniu kobiet. Zazwyczaj jednak, wybrany początkowo kandydat był akceptowany. W tym porządku, który działał w odniesieniu do ‘sachema’ rodu, postępowanie każdego sachema’ ligi pozostawało pod kontrolą kobiet”⁶²¹.

U Irokezów występowały zatem następujące formy społecznej przewagi kobiet:

- władza starszej kobiety na szczeblu podstawowej jednostki społecznej (grupy matrylinearnej: owacziry);
- omawianie na szczeblu owacziry wszystkich spraw, zarówno tych dotyczących danej grupy, jak i ogólniejszych, przez „wszystkie matki i dorosłe kobiety”.
- (faktyczna) władza starszej kobiety na szczeblu rodu;

⁶¹⁹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 393

⁶²⁰ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 395

⁶²¹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 396

- decydujący wpływ kobiet na sprawy plemienia (m.in. oddzielne zebrania kobiet, których decyzje były ogłaszane „sachemowi” plemienia);
- decydująca rola matek w kwestii zawierania małżeństw;
- szczególna ochrona prawna życia kobiety (dwukrotnie wyższa wycena wartości życia kobiety w stosunku do wartości życia mężczyzny).

Zwróćmy jeszcze uwagę na pewną specyficzną właściwość irokeskiego dyslokalizmu. Do tej pory przyjmowaliśmy milcząco, iż małżeństwo dyslokalne jest zarazem małżeństwem dysekonomicznym, tzn. nie pociąga za sobą jakichkolwiek ekonomicznych relacji między małżonkami. U Khasi, mąż nie ma prawa jeść w domu swej żony. U Minangkabau – jeżeli pomaga w pracach sumando swej żony, czyni to jedynie z „uprzejmości”. U Auańczyków, spożywa wyłącznie pożywienie przygotowane przez kobiety z jego grupy matrylinearnej, i nigdy nie je w osadzie swej żony. Czasami przynosi żonie w podarku taro bądź rybę, a na plantacji swej grupy wydziela dla niej specjalną grządkę. Niekiedy zaprasza też żonę do siebie, by pomogła kobietom z jego grupy w przygotowywaniu żywności na święto⁶²². Tymczasem u Irokezów, dyslokalni małżonkowie mają względem siebie istotne zobowiązania ekonomiczne:

„W ciągu pierwszego roku małżeństwa cała myśliwska zdobycz męża należała do domu żony; w następnych latach mąż oddawał żonie jedynie część swojej zdobyczy. Mąż powinien był pomagać żonie w naprawie albo budowie domu, żona, ze swej strony, powinna była zaopatrywać męża w pożywienie roślinne”⁶²³.

4. Przewaga kobiet w sferze „politycznej”

Powyższy przegląd etnograficznych przykładów matriarchatu rozwiniętego (z małżeństwem matrylokalnym i dyslokálním) posłużył nam do wyodrębnienia rozmaitych form przejawiania się społecznej przewagi kobiet (jako konstytutywnej właściwości matriarchatu rozwiniętego).

⁶²² Por.: M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczyenyje zapiski Moskowskogo ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 94-95

⁶²³ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 390

Władza starszej kobiety na szczeblu podstawowej jednostki społecznej: grupy matrylinearnej	Huroni, Seri, Khasi, Minangkabau, Nayarowie, Irokezi
Władza starszej kobiety na szczeblu rodu	Seri, Nayarowie (w przeszłości), Irokezi. U Huronów – na czele rodu stała rada złożona z czterech kobiet, wybierająca jednego z mężczyzn na stanowisko oficjalnego naczelnika rodu
Decydujący wpływ kobiet na sprawy plemienia	Irokezi, Huroni
Decydująca rola kobiet przy zawieraniu małżeństw	Huroni, Seri, Nayarowie, Irokezi. U Garo, propozycja zawarcia małżeństwa wychodziła od samej dziewczyny
Szczególna ochrona prawna życia kobiety	Huroni, Irokezi
Dyskryminacja mężczyzn w prawie spadkowym (mężczyźni nie mogą niczego dziedziczyć)	Garo, Khasi
Dyskryminacja mężczyzn w sferze stosunków własności	Garo, Khasi ⁶²⁴
Omawianie spraw podstawowej jednostki społecznej (grupy matrylinearnej) przez wszystkie kobiety (albo matki) danej grupy	Seri, Minangkabau, Irokezi
Dyskryminacja męża jako „obcego”	Seri, Dobuańczycy (w roku matrylokalnym)

⁶²⁴ Dane Koswiena o Khasi nie obejmują tego elementu – wzmiankowanego (przez Koswiena) w odniesieniu do Garo: „Działkę każdego osiedla uważa się za własność żony naczelnika tegoż osiedla, ale zawiaduje nią mąż. Może on sprzedawać ziemię, ale tylko za zgodą żony i jej rodu. Kobieta, wychodząc za mąż, zachowuje prawo własności względem osobistego majątku; mąż może z niego jedynie korzystać. Dopuszcza się także indywidualną własność mężczyzn, jednak tylko względem tego, co zostało zdobyte osobistą pracą”. [Por.: M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewolucja prawa*, 1929, nr 6, s. 72-73] George Thomson pisze o „regule szczepu Khasi u ludu Garo, która wszelkie prawa własności przenosi na kobiety”. [G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębicki, Warszawa 1958, s. 135]

W omówionych społeczeństwach nie znajdujemy przykładów przewagi kobiety w sferze seksualnej, polegającej na tym, iż zdrady małżeńskie uchodzą jej na sucho, podczas gdy zdrady mężczyzny są piętnowane, bądź karane (u Dobuańczyków, kobieta cieszy się taką przewagą jedynie w roku matrylokalnym; mężczyzna, jak się zdaje, „odrabia straty” w roku patrylokalnym). Regułą generalną stanowi równość (ewentualnych) sankcji. Zdrady małżeńskie mogą być traktowane surowiej bądź łagodniej (najsurowsze podejście występowało u Garo, gdzie za zdradę karano śmiercią) – ale żadna ze stron nie jest w tej materii dyskryminowana. Należy jednak dodać, iż etnografii znane są przypadki szczególnych przywilejów kobiet w zakresie zdrad małżeńskich. Francuski misjonarz Ch. Legobien (1653-1708), autor pracy o historii Wysp Mariańskich, donosił, iż „na Marianach kobiety cieszą się pełną wolnością i są prawdziwymi gospodyniami. W przypadku niewierności żony mąż nie śmie jej tknąć nawet palcem i może ją jedynie opuścić. Jeśli przeciwnie, żona podejrzewa męża o zdradę, zbiera wszystkie kobiety i cała grupa udaje się do miejsca zamieszkania męża, niszczy jego zasiewy, drzewa itd. i wygania męża z domu. Po ojcu dziedziczą nie jego dzieci, ale bracia i siostrzeńcy”⁶²⁵.

Najpowszechniejszą formę stanowi władza kobiety na szczeblu podstawowej jednostki społecznej: grupy matrylinearnej. Jest to przy tym, w równym stopniu, właściwość matriarchatów matrylokalnych, jak i dyslokalnych.

Władzę kobiecej naczelniczki na szczeblu grupy matrylinearnej omówimy łącznie z formami przewagi kobiet na wyższych szczeblach, które możemy określić umownie jako „polityczne”.

Zwraca na siebie uwagę następująca prawidłowość: oficjalna władza mężczyzn⁶²⁶ zaznacza się raczej w wyższych instancjach organizacyjnych, kobiety monopolizują natomiast dolne ogniwa organizacji społecznej. Można by na tej podstawie wyrazić przypuszczenie, iż – z historycznego punktu widzenia – oficjalna władza mężczyzn rodzi się na górze, a następnie (w miarę rozkładu matriarchalnego ustroju rodowego) zstępuje stopniowo na niższe szczeble, co potwierdzało by popularną maksymę, iż „ryba psuje się od głowy”. Sam podział

⁶²⁵ M. O. Koswien, *Iz istorii problemy matriarchata*, СЭ 1946, nr 1, s. 54 (Ch. Legobien, *Histoire des Iles Mariannes*, 2 vls, Paris, 1700-1701; vol. II)

⁶²⁶ Przez „oficjalną władzę mężczyzn” rozumiemy występowanie stanowisk politycznych zarezerwowanych dla mężczyzn (albo też: zajmowanych z reguły przez mężczyzn), jak również występowanie zbiorowych ciał decyzyjnych, złożonych (w całości, bądź w części) z mężczyzn. Nie przesądzamy zatem, czy – i w jakim stopniu – władza mężczyzn jest władzą realną.

na instancje wyższe i niższe możemy utożsamić z podziałem na *politykę* i *życie codzienne* – obejmujące zarówno gospodarkę, jak i sferę życia „osobistego”. Życiem powszednim, pracą i podziałem dóbr zarządza samodzielnie kobieta, a o sprawach wyższych, politycznych decydują oficjalnie mężczyźni (kontrolowani przez kobiety). Do mężczyzn należą zatem sprawy wyższej rangi, które jednakże w mniejszym stopniu dotyczą „szeregowych” członków i „szeregowe” członkinie danego społeczeństwa (wyjątek stanowią tu sprawy wojenne). Ale również wówczas, gdy mamy do czynienia z dwuwładzą na jednym szczeblu organizacyjnym (np. podziałem zadań pomiędzy kobietą naczelniczką grupy matrylinearnej i męskim przedstawicielem tej grupy), do kobiety należą sprawy powszednie, gospodarcze, jak również dotyczące życia osobistego poszczególnych osób, zadaniem mężczyzny jest zaś reprezentacja grupy na zewnątrz: dyplomacja, polityka, spory z sąsiadami. W interpretacji Kowiena, realną władzą dysponuje w takiej sytuacji kobieta – funkcja mężczyzny sprowadza się zaś do samego *reprezentowania*.

Wypada wspomnieć o interesującej tradycji interpretacyjnej, zapoczątkowanej przez J.-F. Lafitau (1670-1740), francuskiego misjonarza, zaznajomionego dobrze z obyczajami Irokezów i Huronów. Jak pisał Lafiteau:

„Nie ma nic bardziej realnego niż owa dominacja kobiet. To kobiety, ściśle rzecz biorąc, określają narodowość, szlachetność pochodzenia, drzewo genealogiczne, porządek pokoleń i ustrój rodziny. W ich rękach leży cała istotna władza: do nich należą ziemia, pola i cały urodzaj. To one są duszą rad, decydują o kwestiach pokoju i wojny, opiekują się społecznym skarbem, władają niewolnikami, zawierają małżeństwa, dzieci do nich należą, na ich krwi opiera się porządek dziedziczenia. Mężczyźni, przeciwnie, są zupełnie izolowani i ograniczeni, ich dzieci są im obce, z nimi wszystko kończy się, tylko kobieta włada ogniskiem domowym [...] i chociaż w charakterze okazania czci wodzowie wybierani są spośród mężczyzn, a sprawy są roztrząsane przez radę starców, nie działają oni na własny rachunek; wedle wszelkich danych istnieją tylko po to, aby reprezentować kobiety i pomagać im w tych sprawach, gdzie przyzwoitość nie pozwala kobietom pojawiać się i działać”⁶²⁷.

⁶²⁷ J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains, compare aux mœurs des premiers temps*, 2 vls, Paris, 1724, cyt. za: M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 41

Przyjmując ten punkt widzenia, należałoby stwierdzić, iż władza mężczyzn na wyższych szczeblach organizacyjnych jest w istocie fikcją. Mężczy „sachemowie” i męskie „rady starców” nie ograniczają władzy kobiet. Kobietom po prostu nie wypada zajmować się bezpośrednio pewnymi sprawami tudzież pojawiać się w sferze publicznej. Mężczyźni na stanowiskach kierowniczych istnieją tylko po to, by „reprezentować kobiety”. Wyjaśniałoby to osobliwą instytucję męskich „mówców”, występujących w imieniu kobiet na irokeskich zgromadzeniach plemiennych. Kobiety, jak pamiętamy, wywierały (w interpretacji Koswiena) decydujący wpływ na sprawy plemienia, ale same nie zabierały głosu na zgromadzeniach plemiennych – chociaż brały w nich w aktywny udział, a nawet odgrywały w nich główną rolę (pamiętajmy przy tym o instytucji oddzielnych zebrań kobiecych, których decyzje komunikowano „sachemowi” plemienia). Powodem, dla którego kobiety nie zabierały głosu osobiście, nie była ich niższa pozycja, ale okoliczność, iż takie publiczne wystąpienia kłóciłyby się z ich majestatem, nakazującym raczej pośrednie sterowanie przebiegiem zgromadzenia.

Dotykamy tu niezwykle istotnego problemu epistemologicznego. Matriarchat stanowi niejako rzeczywistość ukrytą, trudno uchwytną dla obserwatorów zewnętrznych. Badacze określonego społeczeństwa pierwotnego stykają się w pierwszym rzędzie z jego warstwą zewnętrzną, *reprezentacyjną*. Jeżeli funkcje dyplomatyczno-polityczne pełnią w danym społeczeństwie mężczyźni, obserwatorzy mogą mieć poważne trudności w dotarciu do jego matriarchalnej istoty. Przebicie się do prawdziwego „wnętrza” społeczeństwa matriarchalnego nie jest zadaniem łatwym. Wskazuje na to okoliczność, iż rozmaici badacze społeczeństw, uznawanych przez pewnych autorów za bezdyskusyjnie matriarchalne, nie dostrzegali w nich żadnych śladów matriarchatu. Interesujący przypadek przedstawiają wschodnio-afrykańscy Dschagga. Dwaj pierwsi autorzy piszący o tym ludzie (A. Widemann w 1899 i M. Merker w 1902) nie dopatryli się u Dschagga najmniejszych śladów matriarchatu. Dopiero późniejszym badaczom, B. Gutmannowi (1926) i Ch. Dundasowi (1924), udało się, jak pisze Koswien, „przeniknąć w głąb bytu Dschagga i dać cenny materiał, naświetlający swoiste cechy ich ustroju prawnego”⁶²⁸. Wypada nadmienić, iż Gutmann żył wśród Dschagga aż 30 lat. Zwracają także uwagę zasadnicze rozbieżności – między poszczególnymi autorami – w ocenie pozycji kobiet u Irokezów, Huronów, czy w ogóle Indian Ameryki Północnej. Przy czym, przedmiotem rozbieżności mogło być również to, czy – dostrzegalne na pierwszy rzut

⁶²⁸ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 400

oka – elementy matriarchatu należą do rzeczywistości prawdziwej, czy też fasadowej. To, co Lafiteau uznawał za najprawdziwszą rzeczywistość (przeciwstawioną fikcyjnej władzy mężczyzn), inny autor, F. -X. Charlevoix (1682-1761), uważał za stan *de jure*, istotnie różniący się ze stanem faktycznym⁶²⁹.

W świetle interpretacji Lafiteau, sprawowanie przez mężczyzn stanowisk kierowniczych w niczym nie uszczupla faktycznej władzy kobiet. Kobiety – jako płeć rządząca – nie potrzebują takich wątpliwych „zaszczytów”, nieodpowiadających zresztą ich naturze. Mężczyźni piastujący rozmaite godności nie ograniczają władzy kobiet, a jedynie je wyręczają – jako pomocnicy, wykonawcy, fachowcy od „brudnej roboty”.

Wypada sformułować następujące pytanie: czy różnica między jurysdykcjami męską i żeńską (w matriarchacie) ma charakter przedmiotowy czy też formalny? W świetle stanowiska pierwszego, kobiecym naczelnikom podlega sfera szeroko rozumianego życia codziennego, natomiast męskim „sachemom” i „radom starców” – sfera spraw politycznych. Mężczyźni rzeczywiście rządzą w sferze politycznej (choć – także w materii ściśle politycznej – pozostają pod kontrolą kobiet). Stanowisko drugie głosiłoby, iż kobiety rządzą faktycznie obydwoma sferami, aczkolwiek kobiecej naturze nie odpowiada sama „forma” polityki: zabieranie głosu w sferze publicznej, spory, walki frakcyjne. Kobiety sterują więc polityką nie bezpośrednio, ale z tylnego siedzenia, nie brudząc sobie rąk tą specyficzną męską formą aktywności. Albo nieco inaczej: w odniesieniu do spraw politycznych, kobietom wystarcza władza ogólna. Kobiety stanowią „duszę rad”, tzn. nadają ogólny kierunek ich decyzjom i blokują szczególnie szkodliwe pomysły mężczyzn – pozostawiając tym ostatnim sprawy techniczne, szczegóły wykonawcze. Zajmowanie się takimi drobiazgami nie licuje z godnością kobiet (co nie dotyczy jednakże drobiazków należących do sfery życia codziennego). Władza kobiet byłaby więc – przy takim założeniu – władzą całkowitą, absolutną. Jeżeli natomiast przyjmiemy, iż chodzi o różnicę przedmiotową, tezę o władzy kobiet powinniśmy sformułować w sposób następujący: sfera podlegająca jurysdykcji kobiecej jest ważniejsza od sfery męskiej, ponieważ ta ostatnia obejmuje sprawy odległe od rzeczywistych problemów zwykłych ludzi. Władza kobiet nie jest więc absolutna – część władzy (bardziej prestiżowa, aczkolwiek mniej istotna) należy do mężczyzn.

Postawmy jednak otwarcie pytanie: czy sfera polityczna rzeczywiście należy z natury do mężczyzn (co respektuje również system matriarchalny), czy też stanowi ona pierwszy

⁶²⁹ Por.: M. O. Koswien, *Iz istorii problemy matriarchata*, CЭ 1946, nr 1, s. 49-53

(odebrany kobietom) przyczółek kiełkującego patriarchatu – z którego niebawem przypuszczony zostanie szturm na kolejne sfery życia społecznego? Czy męska władza polityczna jest – przysłowiową – zepsutą głową ryby? Czy w najczystszej matriarchacie kobiety, oprócz kierowania życiem powszednim, sprawowały również (oficjalną) władzę polityczną? Czy kobieca kontrola męskich decydentów (oficjalnych) nie jest przejściowym kompromisem, „odłamkiem” wcześniejszego ustroju, w którym cała władza należała do kobiet?

Nie ma żadnych podstaw by z góry zakładać, iż oficjalna władza kobiet w matriarchacie ograniczała się zawsze do instancji dolnych – natomiast plemionami czy rodami kierowali zawsze mężczyźni (kontrolowani jedynie przez kobiety). W omówionych przykładach etnograficznych znajdujemy całe spektrum możliwości: od sytuacji, w której szeroka rada plemienia składa się w 80% z kobiet do sytuacji, w której kobieca naczelniczka rządzi oficjalnie już tylko na szczeblu wspólnoty domowej (pozostawiając męskiemu przedstawicielowi funkcje dyplomatyczno-reprezentacyjne). Niezwykle interesującego materiału w tej kwestii dostarczają rozmaite społeczeństwa afrykańskie: Dschagga, Ewe czy wreszcie Aszantowie.

W jednostkach, na które podzielony był kraj Dschagga, żony męskich naczelników odgrywały – w wielu wypadkach – wybitną rolę polityczną i wojskową. Kobiety często występowały też w roli regentek. Wielkim szacunkiem otaczano matki wodzów: „często to one – pisze Koswien – sprawują rzeczywistą władzę w swoim kraju; niektóre matki wodzów odgrywały wybitną rolę w historii Dschagga”.

„Wśród Dschagga istnieje podanie, głoszące, iż w dawnych czasach kobiety zajmowały panujące położenie. Śpiewa się o tym w starej pieśni, która mówi, że w przeszłości kobiety, na mocy swej przyrodzonej odwagi, zajmowały miejsce, którego zostały później pozbawione przez mężczyzn. Oczywiście, odłamek przeszłości stanowi szczególna ceremonia wyboru ‘królowej’, przeprowadzana w czasie obrzędu związanego z pełnoletniością dziewczynek”⁶³⁰.

U Ewe, w niektórych wioskach istniały „żeńskie naczelniczki”, których zadaniem była obrona praw wszystkich kobiet. Niezwykle interesujący „odłamek przeszłości” stanowi

⁶³⁰ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 405

formuła, wygłaszana przez sędziów przed ogłoszeniem wyroku: „W procesie sądowym, sędziowie, po wysłuchaniu stron i świadków, udają się na naradę. Procedura ta nosi nazwę: ‘iść do starej (albo ‘mądrej’) kobiety’. Ogłoszenie decyzji albo wyroku poprzedza wygłoszenie formuły: ‘Stara (‘mądra’) kobieta mówi...’⁶³¹.

Z najciekawszą sytuacją mamy jednakże do czynienia u Aszantów i Akim. Pozwolimy sobie przytoczyć obszerny fragment z artykułu Koswiena *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie* (1934), poświęcony politycznemu ustrojowi wspomnianych ludów.

„...obecnie [pisane w 1934 r. – przyp. FN], państwo Aszanti rozpada się na szereg większych i mniejszych terytorialno-politycznych jednostek, w tej liczbie i miast, przy czym na czele każdej stoi mężczyzna, ohene albo omanhene, i kobieta, ohema, zazwyczaj matka, ciotka, albo siostra pierwszego. Dokładnie tak samo, razem z najwyższą głową państwa, Aszanti-hene, noszącym m.in. także ceremonialny tytuł – Nana (‘matka matek’), stoi ze swej strony, ohema, zajmująca szczególnie wybitne i wpływowe położenie w porównaniu z pozostałymi ohema wszystkich mniejszych politycznych jednostek kraju. ‘Najbardziej dostojne i, bodaj, najbardziej uświęcone położenie w państwie, mówi autor pracy o Akim, zajmuje królowa-matka. Należy do niej pierwsze i ostatnie słowo w kierowaniu państwem’. Polityczne położenie i wpływ ohema było wcześniej znacznie bardziej znaczące, niż obecnie. Ale i obecnie rola ohema w każdej politycznej jednostce jest dalece niemała. To, między innymi, zmusiło angielską administrację dać oficjalne uznanie tym osobom i okazywać im pewną cześć.

Rządząca w każdej politycznej jednostce ohema albo ‘matka’ ma swoje określone funkcje, prawa i obowiązki. Każda ohema bierze [...] bezpośredni udział w rządzeniu krajem. Jest konieczną uczestniczką wyższych prawodawczych i wykonawczych organów. Wraz z ohene, ohema ma swój ‘tron’, który uważa się za starszy [...] niż ‘tron’ ohene. [...] Wytycznym ‘matki’ przydaje się wielkie znaczenie, w szczególności w zagadnieniach dotyczących tradycji i historii kraju. [...] jest ona stałą i obowiązkową doradczynią naczelnika. Zobowiązana jest przekazać młodemu ohene historię swojego kraju, tradycje itd. Z drugiej strony, każdy ohene przy wstąpieniu na tron składa przysięgę, że o niczym nie będzie decydował bez narady z ‘matką’. W rzeczywistości, jej osobisty wpływ na ohene jest w ogóle nadzwyczaj wielki. [...]

⁶³¹ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 52

Ze swej strony, 'ohema' ma swój dwór, swoich 'ministrów', mężczyzn i kobiety, swój liczny kontyngent itd. Jest ona zwierzchnią kapłanką i opiekunką świętości rządzącego rodu, w tej liczbie tronów dawniejszych naczelników. Dawniej, każda 'matka' miała wielką władzę nad wszystkimi kobietami swojego kraju. I obecnie, jej wpływ, prawda, wciąż zmniejszający się, jest bardzo wielki. [...] Ohema uczestniczy w sądzie naczelnika, zajmując miejsce obok niego. Należy do niej wyłączne prawo publicznego wygłaszania uwag w czasie sądu a nawet udzielania upomnień samemu naczelnikowi, jego 'ministrom' czy doradcom; tak samo, ma ona prawa zadawać pytania procesującym się. Wreszcie, 'matka' stanowi też najwyższą instancję sądową: do niej zwracają się osądzeni z prośbą o ułaskawienie albo złagodzenie wyroku. Jednocześnie, ohema dysponuje też własną jurysdykcją. U Aszantów, sprawuje sąd nad kobietami, a także rozstrzyga sprawy między mężczyznami, w tych przypadkach, gdy strony same chcą przenieść sprawę do jej sądu. Jej szczególną prerogatywę stanowi rozstrzyganie konfliktów między naczelnikiem i jego żonami. U Akim ohema rozstrzyga sprawy pomiędzy żonami i mężami niższej warstwy albo między kobietami i w ogóle innymi mężczyznami niższych warstw. [...] Jeszcze jedna prerogatywa ohema polega na tym, że ma ona prawo wybrać dla ohene jedną żonę, która tym samym staje się główną żoną. Ohema znajduje też zastępczynię tej starszej żony w przypadku jej śmierci. Starsza żona ohene albo, jeśli jest ona bardzo stara, jej córka, jest regentką w czasie, gdy ohene udaje się na wojnę. Ale ponieważ zazwyczaj regentka nie dysponuje niezbędną wiedzą w dziedzinie prawa, etykiety dworskiej itd., faktycznie wszystkim kieruje ohema, samowładnie podejmująca decyzję i sprawująca sądy.

Ohema ma główny głos w kwestii następstwa na tronie. [...] W każdym razie, tron nie może być zajęty przez kogokolwiek bez zgody albo wbrew woli ohema. [...] Ceremonia osadzenia na tronie ma następujący przebieg. Wybrany początkowo w obecności wszystkich członków rodu jest instruowany, otrzymując od 'matki' różne rady dotyczące jego przyszłego postępowania, i wyprowadzany jest przed oblicze zebranych naczelników wasalnych. Następnie prowadzona jest w szczególnym miejscu ceremonia samego osadzenia na tronie, po czym ohene ze swoimi bliskimi i swoim tronem przechodzi do tego miejsca, gdzie siedzi na tronie ohema, siada na prawo od niej, składa przysięgę i sam przyjmuje przysięgę od swoich wasalów. [...]

[...] Ze swej strony, i ohema może być zdetronizowana; jednym z głównych powodów są złe rady udzielane przez nią przywódcy. W razie braku męskich następców tronu, ohema

może sama stać się zwierzchnią przywódczynią kraju. I dotąd, dokąd nie pojawi się prawowity męski następca, tron zajmowany jest przez kobiety we właściwym porządku następstwa matrylinearnego. Jedną z najbardziej znaczących politycznych jednostek państwa Akim rządzona jest obecnie przez kobietę. Zgodnie z przypisaną danemu stanowisku prerogatywą, jest ona wybitnym członkiem rady państwa i dowodzącą prawym skrzydłem armii narodowej”⁶³².

Podanie głosi, iż w dawniejszych czasach Aszantowie żyli w odizolowanych od siebie grupach rodowych (abusua), składających się z kilku gospodarstw domowych (fie-fo). „Na czele każdej abusua stała starsza kobieta – ohema, która jednak odstępowała część swojej władzy jednemu z mężczyzn – ohene albo abusua-hene”⁶³³.

Podobieństwo między sytuacją, którą miał na względzie Lafiteau a relacjami panującymi w państwie Aszantów polega na tym, iż w obydwu wypadkach kobiety zajmują się polityką z pewnego dystansu, nie biorąc bezpośredniego udziału w bieżącym zarządzaniu sprawami plemiennymi (przy zachowaniu jednakże istotnych uprawnień kontrolnych w tym zakresie), tudzież państwowymi. Ale, wbrew intuicji Lafiteau, u Aszantów, „przyzwoitość” nie przeszkadzała kobietom sprawować *oficjalnej* władzy politycznej. Jeżeli u Irokezów oficjalne stanowiska polityczne (od szczebla rodowego wzwyż) piastowali mężczyźni (choć „faktyczną” głową rodu była kobieta), to u Aszantów, główne zaszczyty z tytułu sprawowania władzy były, przeciwnie, udziałem kobiet.

Cóż to znaczy, iż tron królowej był „starszy”, niż tron króla? Dlaczego król (mężczyzna) nosił zaszczytny tytuł „matki matek”? Dlaczego nowy król otrzymuje – podczas intronizacji – pouczenia od królowej? Dlaczego przysięga, że wszystkie jego decyzje będą konsultowane z „matką”? Kryje się za tym idea, iż polityczna władza pochodzi od kobiet, a przejęcie określonych prerogatyw przez mężczyzn jest zjawiskiem stosunkowo nowym.

Nie poświęciliśmy dotąd większej uwagi matrylinearnemu systemowi dziedziczenia stanowisk politycznych. Formę zasadniczą i niezwykle rozpowszechnioną stanowi oczywiście dziedziczenie stanowiska przez siostrzeńca po wuju (jak np. u Irokezów, gdzie nowy „sachem” był często siostrzeńcem poprzedniego). Istnieje jednakże inna – późniejsza – forma, a mianowicie dziedziczenie przez zięcia po teściu. Zasada ta obowiązywała wśród

⁶³² M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 62-64

⁶³³ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 60

pierwszych królów rzymskich. Po Tytusie Tacjuszu tron dziedziczył mąż jego córki, Tatii, Numa Pompiliusz, kolejny na tronie był mąż córki Numy Pompiliusza, Pompilii, Marcjusz „Otóż – pisze brytyjski autor marksistowski, George Thomson – jeśli godność króla przechodzi od teścia do zięcia, godność królowej przechodzi od matki do córki. Czy oznacza to, że król panuje w pewnym sensie w imieniu królowej? Zobaczymy w następnym rozdziale, że tak jest”⁶³⁴. Thompson łączy tę zasadę z matriarchatem, panującym zarówno u Etrusków, jak i u Sabinów. Jak przypuszcza Thomson, w państwie Khyrim (którego naczelniką była niegdyś kobieta) „naczelnicy, podobnie jak kapłani, zdobyli swą pozycję przez pełnienie funkcji w zastępstwie kobiet”⁶³⁵. W północno-tybetańskim państwie, nazywanym przez chińskich kronikarzy Nu-kuo (Królestwo Kobiet), „małżonek królowej był zerem nie posiadającym żadnego udziału w rządach. Rządy spoczywały w rękach rady państwa, zwoływanej przez królową i składającej się z pałacowych kobiet, której uchwały wykonywali mężczyźni urzędnicy z tytułem ‘zastępców kobiet’. Widzimy znowu, jak to mąż królowej ostatecznie stał się królem”⁶³⁶.

„Wszystkie bardziej zaawansowane w rozwoju monarchie afrykańskie odpowiadają temu na wpół matriarchalnemu typowi, odbijającemu stadium poprzednie, w którym król był po prostu jednym z mężów królowej. W bardziej zacofanych królestwach Loango, Daura i Abronów na Wybrzeżu Kości Słoniowej król ledwo posiada w ogóle jakąś władzę i jest synem niewolnika. W Agonna, Latuka, Ubemba i innych państewkach nie ma króla. Panuje królowa, która nie wychodzi za mąż, ale ma kochanków spośród niewolników”⁶³⁷.

Thomson nie ma wątpliwości, że „król zaczął swą karierę jako zwykły współmałżonek królewskich kobiet”⁶³⁸.

„Frazerowi znów zawdzięczamy odkrycie, że w dawnych czasach piastowanie przez niego urzędu było ograniczone do przepisane go okresu, po którego zakończeniu był on uśmiercany. Jeśli weźmiemy pod uwagę zwyczaje małżeńskie tych afrykańskich królowych,

⁶³⁴ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 76

⁶³⁵ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 130

⁶³⁶ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 131

⁶³⁷ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 132-133

⁶³⁸ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 134

które traktują swych małżonków jak niewolników, ponieważ oni są niewolnikami, możemy dostrzec, że w tych warunkach śmierć króla była tylko incydentem w rytualnym cyklu kobiet. U Szullików w Sudanie, którzy zabijali swych królów jeszcze za pamięci ludzi dziś żyjących, księżniczki korzystały z takich samych praw do wolnej miłości, a w czasach dawniejszych dusiły króla zazwyczaj własnymi rękami”⁶³⁹.

Podobne przykłady można by mnożyć.

Nie zamierzamy tu oczywiście ignorować różnicy między matriarchalnym (bezpaństwowym) ustrojem rodowym a różnymi monarchiami, reprezentującymi, oczywiście, późniejsze stadium rozwojowe (a określanymi w nauce marksistowskiej jako wczesnoklasowe). Chodzi nam jedynie o zaakcentowanie związku między różnymi formami żeńsko-męskiej dwuwładzy a ideą, iż pierwotnymi władczyniami były kobiety.

Pierwotnej władzy kobiet w matriarchalnym społeczeństwie rodowym, którą jedynie umownie nazywamy „polityczną”, nie możemy oczywiście interpretować na wzór i podobieństwo późniejszych monarchii męskich, tudzież mieszanych. Niemniej jednak, stosunek żeńsko-męskiej dwuwładzy na jednym szczeblu organizacyjnym (domowym, rodowym, plemiennym czy państwowym), interpretowany – w społecznej świadomości – jako stosunek reprezentacji, zastępstwa, wskazuje na historyczne starszeństwo władzy kobiecej względem władzy męskiej. Męscy naczelnicy plemienni, rodowi, królowie, jak również sędziowie orzekający w imieniu „starej kobiety”, są więc najpierw zastępcami, a później... uzurpatorami. A skoro tak, to „przyzwoitość” o której mówi Lafiteau, powstrzymująca kobiety przed zabieraniem głosu w sferze publicznej, nie jest pierwotną ideą matriarchalną, ale ideą kompromisową, wyrażającą akceptację (przez kobiety) męskiej uzurpacji w sferze władzy oficjalnej. Ta ostatnia – podkreślmy – początkowo nie zagrażała kobiecej władzy na szczeblach niższych, niepolitycznych, w sferze zarządzania „codziennością”; co więcej, męscy decydenci polityczni, których kompetencje były jeszcze stosunkowo świeże, musieli być kontrolowani przez płęć bardziej doświadczoną.

Na ideę starszeństwa władzy kobiecej mogłaby wskazywać również – występująca u Irokezów – procedura dymisjonowania „sachemów” rodowych. Kobiecej naczelnicze owaciry, z której pochodził „sachem” rodu, „przysługiwało prawo kontroli postępowania ‘sachema’, a w określonych sytuacjach także inicjatywa zdjęcia go z urzędu”.

⁶³⁹ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 134

„Na początku naczelniczka owacziry osobiście zwraca się do ‘sachema’ z upomnieniem. Jeżeli ‘sachem’ nie stosuje się do jej zaleceń, wzywa ona swojego brata albo starszego syna w charakterze przedstawiciela mężczyzn swojej grupy, i razem udają się do błędzącego ‘sachema’ z nowym ostrzeżeniem. Jeśli ‘sachem’ w dalszym ciągu pozostaje przy swoim, naczelniczka owacziry wraz z męskim przedstawicielem grupy i jej głównym dowódcą wojskowym ponownie pojawia się u ‘sachema’, by otwarcie oznajmić mu, iż w wyznaczony dzień musi się on stawić przed obliczem rady rodu. Wtedy to główny wódz wojskowy zadaje ‘sachemowi’ pytanie, czy zamierza on postępować zgodnie z wolą jego owacziry. Jeśli odpowiedź jest odmowna, zostaje on zdymisjonowany, przy czym wódz odbiera mu – odpowiadające jego randze – emblematy, i wręcza je kobiecie – naczelniczce owacziry”⁶⁴⁰.

Ostatnie ogniwo opisanej procedury stanowi symboliczne potwierdzenie tego, iż „sachem” sprawował swój urząd z upoważnienia i w imieniu kobiety. Kiedy upoważnienie zostało cofnięte, emblematy władzy musiały powrócić do suwerena, a właściwie – suwerenki. Powierzenie naczelniczce odebranych „sachemowi” odznaczeń możemy zarazem interpretować jako symboliczny powrót do czasów, w których kobiety rządziły bezpośrednio.

5. Przewaga kobiet w sferze „życia codziennego”

Punktem wyjścia powyższych rozważań była konstatacja, iż najpowszechniejszą formę przejawiania się społecznej przewagi kobiet stanowi – w omówionych społeczeństwach matriarchalnych – władza starszej kobiety na szczeblu grupy matrylinearnej. Władzę tę, jako dotyczącą bezpośrednio codzienności, „rzeczywistego życia”, przeciwstawialiśmy męskiej władzy dyplomatyczno-politycznej (na szczeblu grupy matrylinearnej, a także na szczeblach wyższych: rodowym i plemiennym), jako nie dotyczącej (bezpośrednio) powszedniego życia zwykłych ludzi, i w tym sensie: mniej ważnej. Ale władza kobiecej naczelniczki (na szczeblu grupy matrylinearnej), podobnie jak władza królowej u Aszantów, nie jest – ściśle rzecz biorąc – wyrazem (formą przejawiania się) społecznej przewagi kobiet w życiu codziennym – może być jedynie jej „odbiciem”. Mówiąc o społecznej przewadze kobiet powinniśmy mieć,

⁶⁴⁰ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 395

w szczególności, na względzie relacje reprezentatywne dla „kondycji” wszystkich kobiet, stosunki angażujące kobiety „szeregowe”, zwykłe, niepiastujące żadnych stanowisk. Decydującego znaczenia nabiera w tym kontekście inna forma, a mianowicie: omawianie spraw podstawowej jednostki społecznej (grupy matrylinearnej) przez wszystkie kobiety (albo matki) danej grupy – bez udziału mężczyzn (i przed ewentualnymi naradami w gronie męskim bądź koedukacyjnym). Uściślijmy, iż przedmiotem takich kobiecych narad mogły być również sprawy ogólniejsze – rozstrzygane ostatecznie na wyższym szczeblu organizacyjnym (w szczególności: rodowym), ale wymagające konsultacji „oddolnych”, tzn. przeprowadzanych na szczeblu grupy matrylinearnej.

U Irokezów, „wszystkie sprawy, tak samej grupy, jak i ogólniejsze, rozważane były wspólnie przez wszystkie matki i dorosłe kobiety. Wraz z kobietą – głową grupy, kobiety owacziry wybierały jednego z mężczyzn, tj. jednego z ich braci i synów, który był przedstawicielem grupy w stosunkach zewnętrznych”⁶⁴¹. U Minangkabau, organem kierowniczym rodu było zebranie mamaków – męskich przedstawicieli poszczególnych sumando (grup matrylinearnych). Ale wszystkie sprawy, podlegające jurysdykcji tego zgromadzenia, były najpierw roztrząsane przez kobiety każdej sumando pod przewodnictwem indua (kobiecej naczelniczki sumando), a następnie także przez mężczyzn. „A zatem, zebranie mamaków w najsilniejszym stopniu stosuje się do dyrektyw, podyktowanych przez kobiety”⁶⁴². U Seri: „Głową grupy matrylinearnej, tak jak głową rodu, była starsza kobieta. Wszystkie sprawy były najpierw roztrząsane przez kobiety, a ostateczną decyzję podejmowała najstarsza”⁶⁴³.

W sytuacji, gdy te same sprawy są później omawiane przez mężczyzn, bądź ciała koedukacyjne, istotne znaczenie posiada okoliczność, iż całą procedurę decyzyjną otwierają właśnie narady samych kobiet. Ostateczne decyzje, jak sugeruje Koswien, zazwyczaj zatwierdzają pierwotną wolę kobiet, przy czym – podkreślmy – chodzi tu o wolę wszystkich (albo większości) kobiet, a nie poszczególnych naczelniczek – mowa bowiem o naradach prowadzonych na najniższym możliwym szczeblu.

⁶⁴¹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 393-394

⁶⁴² M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 75

⁶⁴³ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskogo ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 131

Ogólnie rzecz biorąc, przewaga kobiet nad mężczyznami może tu polegać albo na wykluczeniu mężczyzn z udziału w procesach decyzyjnych, albo też na pierwszeństwie „szeregowych” ciał kobiecych względem ciał koedukacyjnych bądź męskich (tego samego szczebla bądź wyższego). W tym drugim wypadku, istota sprawy sprowadza się do tego, iż wola kobiet jest wolą *pierwotną*. Nawet jeżeli nie jest ona absolutnie wiążąca, stanowi konieczny punkt odniesienia. Mężczy decydenci wiedzą, że nie mogą rządzić wbrew kobietom.

Dodajmy, iż pierwszeństwo kobiet („szeregowych”) w omawianiu spraw danej grupy (jak również ogólniejszych, ale wymagających konsultacji na szczeblu grupy matrylinearnej) nie jest – w świetle omówionego materiału etnograficznego – związane z lokalizacją małżeństwa. Chociaż mogłoby się wydawać, iż tej formie przewagi kobiet powinien sprzyjać przede wszystkim matrylokalizm (bowiem przy dyslokalizmie, zarówno kobiety, jak i mężczyźni, są w swej wspólnocie domowej zawsze „u siebie”), wyraziste przejawy pierwszeństwa kobiet – w tym zakresie – znajdujemy także w społeczeństwach dyslokalnych (Irokezi, Minangkabau).

* * *

Omówiona forma przejawiania się przewagi kobiet dotyczy, jak podkreślaliśmy, kobiet „szeregowych”, a więc: wszystkich kobiet. Stąd też przypisujemy jej większe znaczenie, niż formie omawianej poprzednio. Ale „rzeczywiste życie” nie składa się wyłącznie ze sformalizowanych procesów decyzyjnych. Jeżeli społeczna przewaga kobiet (jako istotny stosunek matriarchatu rozwiniętego) dotyczy „rzeczywistego życia” (a nie samych stosunków władzy i oficjalnych procedur decyzyjnych), należałoby przyjąć, iż obydwie formy – władza kobiecej naczelniczki na szczeblu grupy matrylinearnej oraz pierwszeństwo (albo monopol) „szeregowych” ciał kobiecych w procesie decyzyjnym – stanowią jedynie „nadbudowy” stosunków życia codziennego. Tak jak istoty – „bazy” – patriarchatu nie dopatrujemy się w fakcie, iż stanowiska prezydentów, premierów i ministrów piastują w zdecydowanej większości przypadków mężczyźni (zakładamy raczej, iż to stosunki życia codziennego, relacje między mężczyznami i kobietami w rodzinach, szkołach czy zakładach pracy, stanowią faktyczne źródło radykalnej supremacji mężczyzn w sferze politycznej), tak też społecznej przewagi kobiet w matriarchacie nie powinniśmy sprowadzać do zasad rządzących sformalizowanymi procesami decyzyjnymi.

Problem polega jednakże na tym, iż hipotetyczne stosunki „bazowe” są bez porównania mniej uchwytnie, niż wspomniane „nadbudowy”. Musimy się zatem ograniczyć do rozważań nad ich strukturą.

Strukturę tę możemy sprowadzić do określonego układu relacji międzytożsamościowych, występujących w codziennym życiu każdej kobiety. Każda kobieta „szeregowa” jest m.in.:

- córką swej matki;
- córką swego ojca;
- siostrzenicą brata swej matki;
- siostrą swej siostry;
- siostrą swego brata;
- żoną swojego męża;
- matką swych dzieci.

Niektóre występujące tu terminy – mając na względzie realia matriarchatu rozwiniętego – powinniśmy interpretować w sposób „klasyfikacyjny”. Dotyczy to w szczególności terminów „brat” i „siostra”. „Braćmi” są więc nie tylko bracia rodzeni, ale wszyscy mężczyźni (danego pokolenia) należący do jednej rodziny macierzystej. Realia matriarchatu rozwiniętego (z małżeństwem indywidualnym) wykluczają natomiast klasyfikacyjną interpretację terminu „mąż”.

Ograniczmy wyszczególnione pozycje do relacji damsko-męskich w obrębie jednego pokolenia. Zostają nam dwie relacje:

- siostra-brat;
- żona-mąż.

Założmy, iż każdą relację możemy sprowadzić do stosunku dominacji bądź równości. W takim wypadku, z przewagą kobiety możemy mieć do czynienia w następujących sytuacjach:

- siostra dominuje nad bratem; żona dominuje nad mężem;
- siostra dominuje nad bratem; między żoną i mężem występuje stosunek równości;
- między siostrą i bratem występuje stosunek równości; żona dominuje nad mężem.

Musimy tu jednakże poczynić pewne zastrzeżenie. Obydwu interesującym nas relacjom nie musi przysługiwać analogiczna intensywność (doniosłość w życiu codziennym). Waga poszczególnych relacji zależy bowiem od lokalizacji małżeństwa. Dla matriarchatu

rozwiniętego dopuszczamy dwie formy lokalizacji małżeństwa (indywidualnego): matrylokalną i dyslokalną. Przy małżeństwie dyslokalnym (w postaci czystej, tzn. dysekonomicznej), relacja żona-mąż sprowadza się do wieczornych wizyt seksualnych. Kobiety należą do jednej wspólnoty domowej ze swymi braćmi – rodzonymi i klasyfikacyjnymi, i to właśnie oni są ich głównymi partnerami ekonomicznymi. O tyle też więzi siostrzano-braterskie zdają się posiadać większe znaczenie od więzi małżeńskich. Zakładamy zarazem, iż współpraca między braćmi i siostrami ma charakter raczej grupowy niż indywidualny: bracia i siostry nie łączą się w pary (analogiczne do par małżeńskich), ale cały kolektyw rozpada się – organizacyjnie – na dwie grupy, męską i żeńską. Przy małżeństwie matrylokalnym (w postaci czystej, tzn. wykluczającej zbyt silne więzi ekonomiczne między matrylokalnym mężem a jego grupą macierzystą), więź bratersko-siostrzana jest z kolei więzią na odległość (o ile bracia są matrylokalnymi mężami, zamieszkującymi we wspólnotach swych żon), natomiast istotnego znaczenia nabiera więź między żoną i mężem, albo też między grupą żon i grupą mężów.

Z puli możliwych sytuacji powinniśmy wykluczyć takie, które przewidują dominację (którejkolwiek ze stron) w ramach relacji bratersko-siostrzanej. Dostępny materiał etnograficzny, odnoszący się do społeczeństw, które możemy traktować jako przykłady matriarchatu rozwiniętego w rozumieniu Koswiena, sugeruje raczej równościowy charakter relacji bratersko-siostrzanej. Przy małżeństwie dyslokalnym, obydwie podgrupy jednego pokolenia danej grupy matrylinearnej – siostrzana i braterska – wydają się równe w obliczu autorytarnej władzy naczelniczki. Natomiast przy małżeństwie matrylokalnym, relacje między zamężnymi siostrami i żonatymi braćmi (przy założeniu, iż mają one charakter dysekonomiczny) nie obejmują zasadniczego pola (potencjalnej) dominacji, a mianowicie sfery codziennych stosunkowych „bytowych”.

W matriarchacie rozwiniętym z małżeństwem matrylokalnym (w czystej postaci) mamy zatem do czynienia z następującą sytuacją:

- żona dominuje nad mężem jako „obcym”;
- między siostrą i bratem występuje stosunek równości.

Możemy tu mówić o przewadze kobiet – tym bardziej, że relacji pierwszej (w której występuje stosunek dominacji – na korzyść kobiety) przysługuje szczególna intensywność (równościowa relacja z żonatymi braćmi jest zaś relacją na odległość, a więc stosunkowo luźną).

W matriarchacie rozwiniętym z małżeństwem dyslokacyjnym (w czystej postaci) sytuacja zdaje się przedstawiać odmiennie:

- między żoną i mężem występuje stosunek równości;
- między siostrą i bratem występuje stosunek równości.

W matriarchacie matrylokacyjnym mamy zatem – w konfrontacji między kobietami i mężczyznami – wynik: 1-0, a w matriarchacie dyslokacyjnym: 0-0.

Czyżby więc społeczna przewaga kobiet sprowadzała się – w matriarchacie rozwiniętym z małżeństwem dyslokacyjnym – tylko do sfery „nadbudowy”: władzy starszej kobiety na szczeblu grupy matrylinearnej i pierwszeństwa kobiet „szeregowych” w procesie decyzyjnym?

Codziennie relacje męsko-damskie w matriarchacie rozwiniętym (z małżeństwem indywidualnym) mogą mieć zarówno charakter międzygrupowy, jak i indywidualny. Relacjami indywidualnymi mogą być tu wyłącznie relacje małżeńskie. Relacje bratersko-siostrzane mają natomiast charakter międzygrupowy: jeżeli wierzyć Koswienowi, dopiero w awunkulacji dochodzi do wyodrębnienia indywidualnej relacji między zamężną (patrylokalną) kobietą a jej najstarszym bratem (relacji tej przypisuje Koswien wysoką intensywność, pomimo iż jest to relacja na odległość). A zatem, w matriarchacie rozwiniętym, relacje małżeńskie mogą mieć zarówno charakter indywidualny, jak i międzygrupowy, natomiast relacje bratersko-siostrzane są wyłącznie relacjami międzygrupowymi.

Gdybyśmy przyjęli, iż z punktu widzenia kobiet najkorzystniejszą formę relacji damsko-męskich stanowią relacje międzygrupowe, powinniśmy również przyjąć, iż najkorzystniejszą (dla nich) formę lokalizacji małżeństwa stanowi dyslokalizm, przy którym codzienne, „bytowe” relacje męsko-damskie mają (w sytuacji modelowo czystej) charakter wyłącznie międzygrupowy, a indywidualna relacja małżeńska jest całkowicie oddzielona od innego typu relacji (relacja małżeńska jest tu relacją „codzienną”, ale nie „bytową”). Przy dyslokacyjnej (i dysekonomicznej) formie małżeństwa, kobiety występują wobec mężczyzn – w sferze codziennych relacji „bytowych” – nie w pojedynkę, ale jako zwarty, siostrzany kolektyw. Zastanówmy się jednak nad zasadnością samej przesłanki. Dlaczego kobiety miałyby unikać nawiązywania z mężczyznami intensywnych relacji indywidualnych?

Oto jedna z możliwych odpowiedzi.

W matriarchacie rozwiniętym nie występuje – jak zakładamy – zjawisko fizycznej przemocy mężczyzn względem kobiet. Złe traktowanie żony oznacza – przy zakładanej tu nietrwałości małżeństwa – natychmiastowy rozwód. Ale sama przewaga fizyczna mężczyzn, w powiązaniu z dominacyjną naturą aktu seksualnego, może – psychologicznie – wzmacniać pozycję pojedynczego mężczyzny (nawet „obcego”) względem pojedynczej kobiety (znajdującej się z nim w intensywnych relacjach). Indywidualne kontakty między mężczyznami i kobietami powinny być zatem zredukowane do niezbędnego minimum. O sile kobiet stanowi – przy tych założeniach – wysoka intensywność relacji siostrzanych. Zwarty kolektyw siostrzany zapewnia każdej wchodzącej w jego skład kobiecie ochronę przed potencjalną dominacją ze strony poszczególnych mężczyzn. Dominacja jest oczywiście możliwa także w płaszczyźnie międzygrupowej. W sferze życia codziennego, mogłaby ona polegać na ekonomicznym wyzysku jednej grupy przez drugą, na nieekwiwalentnym charakterze wymiany ekonomicznej, na nierównym dostępie do określonych dóbr itd., jak również na kierowniczej roli kolektywu męskiego (w obrębie gospodarstwa jako całości). Ale w matriarchacie rozwiniętym kolektyw męski nie może panować ekonomicznie nad kolektywem kobiecym, ani też odgrywać roli kierowniczej, ponieważ nad obydwoma grupami „panuje” starsza kobieta.

Władzę starszej kobiety na szczeblu grupy matrylinearnej zaliczyliśmy do sfery „nadbudowy” – na tej podstawie, iż pozycja naczelniczki jest pozycją szczególną, a przeto niereprezentatywną dla relacji angażujących kobiety „szeregowy”. Ale z innego punktu widzenia, władza naczelniczki wydaje się instytucją ściśle bazową. Pozycja naczelniczki, organizującej proces produkcji i decydującej o podziale dóbr, blokuje bowiem możliwe stosunki dominacji kolektywu męskiego nad kolektywem kobiecym. W matriarchacie „czystym” (rekonstruowanym przez Koswiena w artykule o Khasi, Garo, Minangkabau i Nayarach), naczelniczka występuje jako „zarządczyni [*razporjaditelnica*] całego gospodarczego życia grupy i pracy jej członków, tak kobiet, jak i mężczyzn, a w pewnej mierze także ich życia osobistego”⁶⁴⁴. U Khasi, „matka” kieruje całym życiem gospodarczym „domu”. „Do jej obowiązków należy troska o potrzeby wszystkich członków grupy, ich pożywienie, odzież itd. [...] ‘Matka’ jest w znacznym stopniu dysponentką całej własności grupy. Bez jej zgody niczego nie można sprzedać czy podarować, ani nawet pożyczyć. W

⁶⁴⁴ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 79

rękach 'matki' znajduje się wspólna kasa..."⁶⁴⁵. Do wspólnej kasy domu – pisze Koswien w uogólniającej części artykułu – trafiają również (ewentualne) indywidualne dochody poszczególnych kobiet i mężczyzn⁶⁴⁶. „Do niej – mowa o Irokezach – należało przede wszystkim kierowanie gospodarstwem: rozdzielała ona roboty tak między kobietami, jak i między mężczyznami: kobiety były wysyłane do robót polowych, bracia i synowie – na polowanie i łowienie ryb”⁶⁴⁷.

Naczelniczka zapośrednicza ekonomiczne relacje między grupami męską i żeńską. Poszczególne kobiety nie wymieniają produktów pracy żeńskiej na produkty pracy męskiej z poszczególnymi mężczyznami. Cały produkt pracy męskiej i żeńskiej trafia do naczelniczki, która rozdziela go stosownie do potrzeb poszczególnych osób.

Zapośredniczenie ekonomicznych relacji między kobietami i mężczyznami przez naczelniczkę grupy matrylinearnej minimalizuje – potencjalnie niebezpieczne (dla kobiet) – indywidualne kontakty między kobietami i mężczyznami. Naczelniczka występuje zarówno w matriarchatach dyslokalnych, jak i matrylokalnych. Ale zapośredniczenie o którym mowa, spełnia swą rolę w szczególności w warunkach małżeństwa dyslokального. To właśnie dyslokalizm umożliwia względną izolację grup męskiej i kobiecej (żyjących w jednej wspólnocie gospodarczej). U dyslokalnych Nayarów:

„Pomieszczenia mężczyzn i kobiet usytuowane są w różnych częściach dworku, przy czym pomieszczenia mężczyzn nie mają okien, wychodzących na stronę kobiecą”⁶⁴⁸. Co prawda, również w społeczeństwach matrylokalnych, wymiana ekonomiczna między grupą „obcych” mężów i „swoich” żon może mieć charakter międzygrupowy (i być zapośredniczona przez naczelniczkę). Niemniej jednak, sam fakt lokalizacji małżeństwa wydaje się równoznaczny z ustanowieniem regularnych kontaktów indywidualnych (w sferze „bytowej”) między kobietami i mężczyznami (niezapośredniczonych przez naczelniczkę), a symboliczna dyskryminacja „obcych” mężów niekoniecznie rekompensuje utratę bezpieczeństwa, które zapewniał dyslokalizm. Sugerujemy zatem, iż uzyskanie przez kobiety (jako żony) przewagi nad mężczyznami (jako mężami) (w związku z przejściem do małżeństwa matrylokalnego), choć z formalnego punktu widzenia powinno prowadzić do spełnienia konstytutywnej relacji

⁶⁴⁵ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 69

⁶⁴⁶ Por.: M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 81

⁶⁴⁷ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 393

⁶⁴⁸ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 76

matriarchatu rozwiniętego – społecznej przewagi kobiet nad mężczyznami – na poziomie najbardziej bazowym, tzn. na poziomie elementarnych relacji międzytożsamościowych, nie musi być korzystne dla kobiet – skoro stawia kobietę w sytuacji „sam na sam” z mężczyzną. Lokalizacja małżeństwa daje grupie kobiet uprzywilejowany status jedynych stałych gospodyń wspólnoty domowej, ale jednocześnie osłabia siostrzaną powłokę ochronno-izolacyjną.

Dyslokalizm stanowiłby zatem optymalny środek ochronny. Przy takim ujęciu, środkiem ochronnym byłaby zarazem sama (zintegrowana) grupa siostrzana. Zawężenie spektrum relacji istotnych do relacji wewnątrz-pokoleniowych (gwoździ uproszczenia naszych wywodów) zasugerowało redukcję relacji między kobietami (w obrębie rodziny macierzystej) do relacji siostrzanych. W istocie jednak chodzi tu o wielopokoleniową grupę kobiecą, obejmującą córki, matki, babki, prababki itd. Taką właśnie grupę nazywać będziemy, w toku dalszych rozważań, grupą siostrzaną. Otóż, środkiem ochronnym jest nie tylko intensywne siostrzaństwo (którego nie osłabiają indywidualne więzi małżeńskie), ale również jego przeciwieństwo – a mianowicie: wzajemna niechęć grup siostrzanych należących do odrębnych rodów macierzystych. U dyslokalnych Nayarów, żona może (od pewnego momentu) odwiedzać dom męża, ale w wielkim tarwadzie wizyty żon nie są mile widziane: „żony mężczyzn nie spotykają się tu z sympatią ani życzliwością”⁶⁴⁹. U dyslokalnych Auańczyków: „Mąż niezwykle rzadko przyprowadza żonę do swojego domu, chociaż może się zdarzyć, że zaprasza ją, by pomogła kobietom z jego rodni w przygotowywaniu pożywienia na święto albo inne, szczególne wydarzenie. Jeśli by jednak chciał sprowadzić swą żonę z jakiegoś innego powodu, napotkałby ostry opór ze strony kobiet własnej rodni”⁶⁵⁰. Niechęć między poszczególnymi grupami siostrzanymi zabezpiecza cały rodzaj żeński przed żywiołową tendencją do patrylokalizacji małżeństwa (która prowadziłaby nieuchronnie do społecznej degradacji mężatek).

Hipotezę, iż intensyfikacja (indywidualnej) więzi małżeńskiej – ekonomizacja więzi seksualnej, czyli seksualizacja, a zatem: indywidualizacja (męsko-damskiej) więzi ekonomicznej – nie odpowiada rzeczywistym interesom kobiet, oparliśmy na założeniu, iż również w matriarchacie mężczyzna ma nad kobietą (w sytuacji „sam na sam”) istotne

⁶⁴⁹ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 77

⁶⁵⁰ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskogo ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 95

przewagi psychologiczne, związane z samą dysproporcją sił fizycznych i naturą aktu seksualnego. Założenie to – odpowiadające antropologicznym intuicjom Bachofena – jest jednakże niezwykle problematyczne.

W ujęciu Bachofena, bronią kobiety przeciwko (potencjalnej) przemocy fizycznej ze strony mężczyzny, jest religia – kobiecy wynalazek, służący do manipulowania silniejszymi fizycznie mężczyznami:

„Wywyższenie kobiety, wyniesienie jej ponad status mężczyzny, zdumiewa nas przede wszystkim dlatego, że w żaden sposób nie odpowiada stosunkowi sił fizycznych obojga płci. Silniejszemu prawo natury podaje berło władzy. Jeśli zostanie mu ono wydarte przez ręce słabszej istoty, muszą w tym współdziałać inne aspekty natury ludzkiej, muszą wyrzucić wpływ jakiejś głębsze potęgi. [...] We wszystkich epokach kobieta za sprawą zwracania myśli do tego, co nadprzyrodzone, boskie, wymykające się prawidłowościom i cudowne, wywierała jak największy wpływ na płęć męską, kształcenie i wychowywanie ludów. Szczególną dyspozycję kobiet, dzięki której mają one zmysł do ‘pobożności’, ich uprzywilejowane powołanie do kultywowania bojaźni bożej...”⁶⁵¹.

„Starsze od męskiej jest zjawisko prorokowania przez kobiety, wytrzymalsza w wierności, ‘twardsza w wierze’ jest kobieca dusza; mimo że słabsza fizycznie od mężczyzny, kobieta potrafi niekiedy znacznie go wyprzedzić, jest również bardziej konserwatywna – dotyczy to przede wszystkim dziedziny kultu i zachowania ceremoniału. Zawsze objawia się skłonność kobiety do stałego powiększania zakresu jej wpływu religijnego, we wszystkich czasach dostrzegamy ową żądzę nawracania, której potężne impulsy tkwią w poczuciu własnej słabości i w dumie, jaką odczuwa istota podporządkowana silniejszemu. Wyposażona w takie siły, słabsza płęć potrafi podjąć i wygrać walkę z płcią silniejszą. Większej sile fizycznej mężczyzny kobieta przeciwstawia swe potężne wpływy w dziedzinie wtajemniczeń religijnych, zasadzie gwałtu przeciwstawia zasadę pokoju, krwawej wrogości przeciwstawia się pragnieniem jednania, nienawiści oponuje miłością, i w ten sposób potrafi nieokiełznany żadnym prawem dziki byt pierwszych epok sprowadzić na tory owej łagodnej, przyjaznej moralności, w której centrum panuje jako nosicielka wyższej zasady, jako objawicielka boskiego przykazania”⁶⁵².

⁶⁵¹ J. J. Bachofen, *Matriarchat*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 21-22. Podkreślenie – FN.

⁶⁵² J. J. Bachofen, *Matriarchat*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 22. Podkreślenia – FN.

Rodzina indywidualna jest natomiast bronią kobiety przeciwko „poniżającej” ją konieczności obcowania seksualnego z nieograniczoną ilością mężczyzn. „...ginajkokracja ukształtowała się, okrzepła i zachowała w każdym zakątku ziemi w formie świadomego i mającego stały charakter oporu kobiety przed poniżającym ją heteryzmem”. „Bezbronna wobec wykorzystywania siebie przez mężczyznę, [...] kobieta odczuwa zrazu i najgłębiej tęsknotę za stanem prawnie uporządkowanym, za czystą moralnością, której przymusowi mężczyzna, opierając się z całą świadomością swej większej sile fizycznej, poddaje się jedynie z największą niechęcią”⁶⁵³. „Zhańbiona przez nadużycie mężczyzny, kobieta odczuwa zrazu tęsknotę, by znaleźć się w bezpiecznym położeniu i móc wieść czystszy żywot”⁶⁵⁴.

Seksualne „poniżenie” kobiet jest źródłem ich podrzędnej pozycji społecznej (w epoce heteryzmu kobiety mogły panować jedynie symbolicznie). Dlaczego rodzina pojedyncza stanowi – w tym zakresie – „antidotum”? Otóż, małżeństwo z jednym mężczyzną jest dla kobiety wyzwoleniem od seksu ze wszystkimi pozostałymi. Stosunków seksualnych nie można całkowicie wyeliminować – można je jednak „uporządkować” (ograniczyć). Ginajkokracja znosi zatem „stan nieuporządkowanych stosunków płciowych”.

Ginajkokracja – jako ustrój oparty na religii i rodzinie pojedynczej – jest więc systemem ochrony kobiet przed przemocą fizyczną ze strony mężczyzn i „poniżeniem” związanym z uleganiem męskiemu popędowi seksualnemu.

Czy antropologiczne rozpoznania Bachofena są trafne? Czy matriarchat powinniśmy traktować jako system instytucji zabezpieczających kobietę przed dwoma uniwersalnymi zagrożeniami: seksem i przemocą? Czy zagrożenia, o które chodzi Bachofenowi są rzeczywiście uniwersalne?

Całkowicie przeciwstawne intuicje zdradza – w interesującej nas kwestii – Engels. Źródłem matrylinearnej filiacji, a więc matriarchatu, jest w jego ujęciu właśnie brak rodziny indywidualnej („stan nieuporządkowanych stosunków płciowych”), wykluczający instytucję wiarygodnego ojcostwa. W epoce przedpatriarchalnej nie ma też mowy o seksualnym „poniżeniu” kobiet. Zarówno w promiskuityzmie, jak i w małżeństwie grupowym (a następnie: w luźnym małżeństwie indywidualnym, tj. małżeństwie parzystym), mamy do czynienia z całkowitą równością kobiet i mężczyzn w sferze seksualnej. Seks nie jest tu

⁶⁵³ J. J. Bachofen, *Matriarchat*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 30

⁶⁵⁴ J. J. Bachofen, *Matriarchat*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 39

uleganiem (przez kobiety) specyficznie męskiej potrzebie. W promiskuityzmie „każda kobieta należała do każdego mężczyzny, podobnie jak każdy mężczyzna – do każdej kobiety”⁶⁵⁵, a w małżeństwie grupowym „całe grupy mężczyzn i całe grupy kobiet należą do siebie wzajemnie”⁶⁵⁶. Komunizm seksualny nie stawia mężczyzn w sytuacji podmiotowej – nie czyni kobiet kolektywną własnością mężczyzn. Pogląd ten prezentuje Engels najdobitniej w korespondencyjnej polemice z Kautskim: „nie zgadzam się z tym, że wolność kobiety [...] przyczyniła się do monogamii, ponieważ nie mogło być mowy o ucisku. Już sam argument, że wspólnota płciowa polega na ucisku, jest niesłuszny, jest współczesnym wypaczeniem, które wynika z wyobrażenia, jakoby istniała tylko wspólnota kobiet dla *mężczyzn* i według *ich upodobania*. Jest to zupełnie obce stanowi pierwotnemu. Wspólnota płciowa oznaczała swobodę dla *obu* płci”⁶⁵⁷. Seksualna wspólnota kobiet jest więc także seksualną wspólnotą mężczyzn – dla kobiet. Engels osłabia jednakże swoje stanowisko, wykonując pewne kurtuazyjne ukłony w stronę Bachofena (a mianowicie, przychylając się do jego tezy, iż przejście do małżeństwa indywidualnego odbyło się z inicjatywy kobiet⁶⁵⁸).

Czy w akt seksualny z natury wpisana jest dominacja mężczyzny nad kobietą? Czy dominacja mężczyzny w samym akcie seksualnym stanowi uniwersalną bazę dominacji mężczyzny w sferach pozaseksualnych? Czy dyslokalizm, izolujący indywidualne stosunki seksualne od innego typu stosunków społecznych, wykluczający przynależność partnerów seksualnych do jednej wspólnoty domowej, *ergo*: nadający męsko-damskim więziom ekonomicznym charakter aseksualny, bratersko-siostrzany (a przeto: międzygrupowy), możemy rozpatrywać jako instytucję chroniącą kobiety przed pewnymi uniwersalnymi

⁶⁵⁵ MED, t. 21, s. 42

⁶⁵⁶ MED, t. 21, s. 45

⁶⁵⁷ List Engelsa do Kautskiego, 2 marca 1883, MED, t. 35, s. 500

⁶⁵⁸ „Bachofen ma też bezwzględnie rację, twierdząc stanowczo, że przejście od tego, co nazywa ‘heteryzmem’ lub ‘Sumpfzeugung’ [płodzeniem w bagnie] do małżeństwa pojedynczej pary było w istocie dziełem kobiet. Im bardziej wraz z rozwojem ekonomicznych warunków życiowych, a więc z zanikaniem komunizmu pierwotnego [...] tradycyjne stosunki płciowe zatracaly swój pierwotny, naiwny charakter, tym bardziej stawały się one dla kobiet upokarzające i uciążliwe, tym usilniej musiały one pragnąć, jako wybawienia, prawa do czystości, prawa do czasowego lub trwałego małżeństwa z jednym tylko mężczyzną. Postęp ten nie mógł być dziełem mężczyzn chociażby dlatego, że w ogóle nigdy nie przychodzi im na myśl zrzec się wygód faktycznego małżeństwa grupowego. Dopiero potem, gdy kobiety dokonały przejścia do małżeństwa parzystego, mogli mężczyźni wprowadzić ścisłą monogamię, rozumie się tylko dla kobiet”. [MED, t. 21, s. 63]. A w innym miejscu: „Ponieważ jednak miłość płciowa jest z natury swej wyłączna – chociaż dzisiaj tę wyłączność widzimy jedynie wśród kobiet – to małżeństwo oparte na miłości płciowej jest z natury swej małżeństwem pojedynczej pary. Widzieliśmy, o ile miał słuszność Bachofen, gdy postęp związany z przejściem od małżeństwa grupowego do małżeństwa pojedynczej pary uważał za dzieło przeważnie kobiet; tylko przejście od małżeństwa parzystego do monogamii odbyło się za sprawą mężczyzn. W istocie polegało ono historycznie na pogorszeniu pozycji kobiet i ułatwieniu niewierności mężczyznom”. [MED, t. 21, s. 93-94]

zagrożeniami ze strony mężczyzn (tymi samymi, przed którymi, według Bachofena, miały je chronić rodzina indywidualna i religia)? Czy kobieta w matriarchacie musi być w ogóle chroniona?

W ujęciu Bachofena, instytucje chroniące kobietę przed przemocą mężczyzny zapewniają jej ostatecznie przewagę nad płcią „silniejszą”. Paradygmat „środków ochronnych” jest jednak być może całkowicie błędny. Przyjmijmy, iż akt seksualny i fizyczna przewaga mężczyzn nie są odwiecznymi zagrożeniami – jako uniwersalne determinanty społecznej dominacji mężczyzn (której matriarchat jednakże *przeciwdziała*). Musimy dopuścić możliwość, iż w matriarchacie nie chodzi wcale o „ochronę” przed mężczyznami ani o „przewagę” (nad nimi), ale o pewien szczególny *sposób życia*. Intensywna relacja siostrzana, którą rozpatrywaliśmy dotąd jako środek ochronny, stanowi być może istotną wartość autoteliczną. W świetle tej nowej hipotezy, nie chodzi więc o to, iż zintegrowana grupa siostrzana, w korzystny dla kobiet sposób, zapośrednicza ich relacje z mężczyznami (pozwalając na uzyskanie nad nimi przewagi), ale o to, że grupa siostrzana stanowi zasadniczą przestrzeń stosunków życia codziennego każdej kobiety, nadając życiu kobiet pewną określoną *jakość* (stanowiącą być może o istocie matriarchatu). Życie matriarchalne nie musi zapewniać przewagi ani chronić przed przewagą strony przeciwnej: może być po prostu *lepsze*.

Streśćmy pokrótce drogę, która przywiodła nas do sformułowania takiej hipotezy. Najbardziej uchwytne formy społecznej przewagi kobiet w matriarchacie rozwiniętym odnoszą się do sfery relacji władzy i sformalizowanych procesów decyzyjnych. Władza kobiet oznacza – w tym zakresie – władzę kobiecych naczelniczek, zarządzających codziennym życiem „szeregowych” kobiet i mężczyzn, jak również pierwszeństwo kobiet „szeregowych” (nad „szeregowymi” mężczyznami) w procesach konsultacyjno-decyzyjnych. Tak rozumiana władza kobiet nie wydaje się funkcją określonej formy lokalizacji małżeństwa. Podejrzewamy jednakże, iż matriarchaty matrylokalne różnią się istotnie od matriarchatów dyslokalnych – na poziomie (mniej uchwytnych) „bazowych” stosunków życia codziennego. W stosunkach tych możemy wyróżnić dwie, kluczowe, męsko-damskie relacje międzytożsamościowe: relację małżeńską i relację bratersko-siostrzaną (w sensie klasyfikacyjnym) – których charakter i intensywność zależy niewątpliwie od lokalizacji małżeństwa. Z formalnego punktu widzenia, warunkiem możliwości społecznej przewagi kobiet wydaje się matrylokalizm,

zapewniający kobietom przewagę w ramach relacji małżeńskiej (która przy tej formie lokalizacji małżeństwa cechuje się stosunkowo wysoką intensywnością). Nie wiemy jednakże, czy trafna jest sama formuła: „społeczna przewaga kobiet” (definiująca podstawowy stosunek matriarchatu rozwiniętego). Nie należy bowiem wykluczać możliwości, iż dyslokalna forma małżeństwa – optymalna z punktu widzenia integralności rodu macierzystego – zapewnia kobietom określone korzyści, przewyższające (pozorne być może) profity, związane z dominacją nad mężczyznami (jako mężami). Jeżeli Bachofenowskie intuicje antropologiczne, do których odwołaliśmy się w końcowej części naszych rozważań, wiodą na manowce – pozostaje jeszcze jedna, sygnalizowana już możliwość. Otóż, istotną wartość, z punktu widzenia kobiet, stanowi być może sama relacja siostrzana (pomimo, iż jej intensyfikacja nie daje kobietom bezpośredniej „przewagi” nad mężczyznami). Możliwe, iż to właśnie relacja siostrzana (a nie któraś z relacji międzyplciowych), stanowi – z punktu widzenia kobiet – kluczową relację życia codziennego. Niewątpliwie, stanowi ona „bazę” instytucji oddzielnych narad kobiecych (odzwierciedlających „codzienną” jedność grupy siostrzanej w obrębie rodziny macierzystej). Wcześniej wydawało się, iż zasadnicze pytanie brzmi: jak możliwe jest pierwszeństwo „szeregowych” gremiów kobiecych względem ciał męskich, bądź koedukacyjnych, przy małżeństwie dyslokalnym, a zatem w sytuacji, gdy zarówno siostry, jak i bracia są pełnoprawnymi uczestnikami wspólnoty domowej, tworzonej przez jedną rodzinę macierzystą? (Możliwość, albo konieczność takiej przewagi wydawała się natomiast oczywistością w warunkach małżeństwa matrylokalnego.) Obecnie, na plan pierwszy wysuwa się pytanie, jak możliwe są oddzielne narady kobiet? A możliwe są one o tyle, o ile kobiety danej rodziny macierzystej tworzą jeden, silnie zintegrowany kolektyw, oddzielony wyraźnie od kolektywu męskiego. Relację siostrzaną wzmacnia dyslokalizm, osłabia zaś – matrylokalizm. Matrylokalizm stwarza bowiem wyłom w międzygrupowej strukturze wspólnoty domowej. Obok wewnątrz-grupowych relacji jednopłciowych i międzygrupowych relacji międzyplciowych pojawiają się tu indywidualne relacje między kobietami i mężczyznami w obrębie mniejszych jednostek organizacyjnych (rodzin parzystych). Podział wspólnoty domowej na grupy męską i żeńską utrzymuje się w dalszym ciągu, ale wspólnota ta rozpada się teraz także na mniejsze, męsko-damskie molekuly. Relacje w mniejszych komórkach rodzinnych osłabiają intensywność relacji siostrzanych. Niemniej jednak, wspólnota domowa pozostaje jeszcze wspólnotą siostr. Możemy wyrazić przypuszczenie, iż oddzielne narady kobiet istnieją tu nie dzięki matrylokalizmowi, ale

pomimo matrylokalizmu, który osłabia jedność grupy siostrzanej (ale jednak utrzymuje wszystkie kobiety danej rodziny macierzystej pod jednym „dachem”).

Rozdział IX. Wysoka pozycja kobiet w awunkulacie

1. Uwagi wstępne

W poprzednim rozdziale wyodrębniliśmy dwie międzypleciowe relacje międzytożsamościowe – relację małżeńską i relację bratersko-siostrzaną, wychodząc z założenia, iż kryją one „klucz do anatomii” matriarchatu rozwiniętego, jako systemu charakteryzującego się społeczną przewagą kobiet – nie tylko w sferze stosunków władzy i procedur decyzyjnych, ale przede wszystkim w sferze „bazowych” stosunków życia codziennego. Ostatni rozdział zakończyliśmy jednakże hipotezą, poddającą w wątpliwość zawężenie spektrum relacji istotnych do wymienionych relacji międzypleciowych. Wyraziliśmy bowiem przypuszczenie, iż istotnym stosunkiem matriarchatu rozwiniętego może być przeoczona relacja jednopłciowa, a mianowicie relacja siostrzana. Stwierdziliśmy, iż relację tę wzmacnia dyslokalizm, a osłabia (aczkolwiek tylko do pewnego stopnia) matrylokalizm. Obecnie możemy dodać, iż relację siostrzaną znosi patrylokalizm. Tym samym, wraz z przejściem do patrylokalizmu i awunkulatu, wyodrębnione wcześniej relacje międzypleciowe, małżeńska i bratersko-siostrzana, stają się rzeczywiście kluczowymi relacjami życia codziennego. Relacja bratersko-siostrzana traci jednakże wymiar „klasyfikacyjny”. Jest to obecnie indywidualna relacja między siostrą i jednym z jej braci (zazwyczaj najstarszym). Pochodną tej relacji stanowi międzypokoleniowa relacja wuj-siostrzeniec/siostrzenica, której ustrój awunkulatu zawdzięcza swą nazwę:

„Ukazane stosunki między braćmi i siostrami, oparte w ostatecznym rachunku na ich wspólnej przynależności do jednego rodu macierzystego, naturalnie rozprzestrzeniają się, przyjmując szczególne formy, na stosunki między tymi braćmi i dziećmi ich sióstr, w szczególności, podkreślamy, między starszym bratem – głową rodziny i jego siostrzeńcami i siostrzenicami. Tak powstaje **awunkulat**”⁶⁵⁹.

Koswien podkreśla przy tym, iż szczególne relacje (indywidualne) między wujkami i siostrzeńcami powstają dopiero w awunkulacie, a nie w matriarchacie (wczesnym czy

⁶⁵⁹ M. O. Koswien, *Awunkulat*, C3 1948, nr 1, s. 12

rozwinęty)⁶⁶⁰. W matriarchacie, wujek (ani rodzony, ani klasyfikacyjny) nie mógł też panować nad swymi siostrzeńcami jako naczelnik rodziny macierzystej⁶⁶¹. Szczególna pozycja wujka staje się możliwa dopiero po przejściu do patrylokalizmu, kiedy to „odchodzącą ze swojego rodu kobietę zastępuje naturalnie jej brat”: „Ów brat swej siostry, wujek swoich siostrzeńców z jego szczególnym gospodarczym i prawnym położeniem, to charakterystyczna figura, w określonym sensie uosabiająca przejściowy moment w transformacji rodu macierzystego w ojcowski”⁶⁶².

Ale relacja wujek-siostrzeniec/siostrzenica (wyrażająca się najdobitniej w instytucji „powrotu do wujka”) interesować nas tu będzie w stopniu stosunkowo niewielkim. Zasadniczym przedmiotem naszych rozważań będzie – specyficzne dla epoki awunkulatu – napięcie między dwiema wewnątrz-pokoleniowymi relacjami męsko-damskimi: małżeńską i bratersko-siostrzaną, a także wysoka pozycja „osobista” kobiet, jako rezultat dialektycznego starcia dwóch męskich „natur”. Koswien akcentuje „dialektyczną naturę” mężczyzny jako wujka-ojca. Nas jednak interesować będzie w szczególności „dialektyczna natura” mężczyzny jako brata-męża.

⁶⁶⁰ „Nie znajdujemy zatem także w rozwiniętym matriarchacie żadnych podstaw dla tego, by w tej fazie istniały między nimi jakiekolwiek szczególne stosunki, jakakolwiek szczególna bliskość. Można sobie wyobrazić, że wujkowie i siostrzeńcy powinni w związku z egzogamią dualną, by tak rzec, spotkać się w charakterze matrylokalnych mężów w rodzie swych żon. Ale i charakter tej matrylokalności, i położenie matrylokalnego męża najwidoczniej wykluczało tworzenie i tu jakichkolwiek szczególnych stosunków. Przynajmniej etnografia nie zna ani jednej choćby poszlaki wskazującej na więź wujka z siostrzeńcami przy tak osobliwej sytuacji”. [M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 9-10] „Cały nasz konkretny materiał o awunkulacie odnosi się do społeczeństw, znajdujących się na stadium przejścia od matriarchatu do patriarchatu, następnie – do społeczeństw patriarchalnych, i wreszcie – klasowych. Jeżeli zaś chodzi o społeczeństwa w znacznym stopniu zachowujące ustrój matriarchalny, jak np. Nayarowie czy Minangkabau, to nie słyszymy tu nic, albo prawie nic o – opisywanych przez nas – typowych formach awunkulatu, w szczególności o ‘wujku’. Figura ta pojawia się dopiero wraz z zaczynającym się rozpadem matriarchatu, w epoce przejściowej”. [M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 37]

⁶⁶¹ Przypomnijmy: „W istocie, jak to pokrótce wyjaśniliśmy, w epoce matriarchatu na czele rodziny macierzystej stoi kobieta, co stanowi jedną z prawidłowych form przejawiania się istoty matriarchatu. We wszystkich znanych w literaturze i opisanych przez nas społeczeństwach, które zachowywały, albo do dnia dzisiejszego zachowują układ matriarchalny, u Garo, Khasi, Irokezów i Huronów, Nayarów i Minangkabau, na czele rodziny stała albo stoi starsza kobieta, ciesząca się pełnym autorytetem, nosząca szczególny tytuł itd. Mężczyźni u tych ludów nie tylko nie są głowami rodzin, ale także nie odgrywają jakkolwiek istotnej roli. [...] w opisach tych nigdzie nie spotykamy nawet drobnej wzmianki o przewodniej roli mężczyzn w rodzinie. Jedynie w odniesieniu do Minangkabau mówi się o szczególnej figurze ‘mamaka’ (brata matki), jako o starszym mężczyźnie rodziny, cieszącym się pewnym autorytetem, którego rola ogranicza się jednak do tego, że jest on przedstawicielem domu w stosunkach zewnętrznych. Rolę tę wyjaśniają najprawdopodobniej okoliczności zewnętrzne – warunki tego otoczenia, w którym znaleźli się Minangkabau z ich wyjątkowo trwałym matriarchatem”. [M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 44]

⁶⁶² M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 405

Należy jednak podkreślić, iż między relacją wujek-siostrzeniec/siostrzenica (w sytuacji, gdy siostrzeńcy zamieszkują u ojca) a relacją brat-siostra (w sytuacji, gdy siostra jest patrylokalną mężatką) zachodzi istotne podobieństwo. W obydwu wypadkach, mężczyzna występuje jako obrońca, protektor, opiekun (na odległość), a potencjalne zagrożenie (przed którym jego podopieczni/podopieczne muszą być chronieni/chronione) stanowi inny mężczyzna. W stosunku do siostrzeńców/siostrzenic, mężczyzna (wujek) występujące jako ich obrońca przed ojcem. Wujek ogranicza zatem władzę ojca:

„Równie zdecydowanie ujawnia się działanie zasady macierzysto-rodowej w warunkach złego obchodzenia się [ojca z dziećmi – przyp. FN] albo przy innych niepomyślnych okolicznościach położenia dzieci u ojca. U Herero, w przypadku złego obchodzenia się ojca, wujek zabiera dzieci do siebie. U Aszantów, jeśli dzieci niekiedy pozostają u ojca, to wujek może zabrać swojego siostrzeńca w tym wypadku, gdy ojciec jest dość biedny. U Polinezyjczyków z archipelagu *Ontong-Java* siostrzeńcy często goszczą u swojego wujka, i jeśli ich rodzice są biedni i dzieciom żyje się źle, to wujek niekiedy zabiera ich do siebie na stałe, i stają się oni członkami jego rodziny.

W ogóle, w danych warunkach ustanawia się w stosunku do dzieci pewna dwuwładza, przy czym obserwatorom wypada niekiedy stwierdzić, jak w odniesieniu do całej grupy Ewe, że wujek ma jednak więcej władzy nad dziećmi siostry, niż ich ojciec. W każdym bądź razie, władza ojca, jak wskazuje się w odniesieniu do Herero, Dschagga i wielu innych narodowości, jest ograniczona, podporządkowana kontroli i obwarowana odpowiedzialnością wobec rodni żony, w szczególności jej brata. U Basuto ‘starszy brat matki korzysta z bardzo szczególnych praw w odniesieniu do swoich siostrzeńców, ograniczając władzę ojca’. Na Wyspach *Banksa*, ojciec, za krzywdę wyrządzoną swojemu synowi, płaci odszkodowanie jego wujkowi”⁶⁶³.

W odniesieniu do siostry, mężczyzna występuje jako jej obrońca przed mężem. Relację tę spróbujemy zilustrować etnograficznym materiałem, zaczerpniętym z prac Koswiena – a odnoszącym się do społeczeństw matrylinearo-patrylokalnych (ród macierzysty + małżeństwo patrylokalne), zachowujących wyraźne elementy ustroju awunkulatu.

⁶⁶³ M. O. Koswien, *Awunkulat*, C3 1948, nr 1, s. 20

Najpierw jednakże przypomniemy dwie istotne tezy Koswiena. Pierwsza z nich głosi, iż ważną instytucję, zabezpieczającą (w awunkulacie) wysoką pozycję patrylokalnej mężatki stanowi indywidualna własność kobieca:

„Jeśli u Irokezów i Huronów gospodarka rodowa jest gospodarką zdecydowanie kolektywną, od której odszczepiają się nieznaczne jeszcze kielki własności indywidualnej, kolejne stadia znamionuje przede wszystkim utworzenie indywidualnej własności kobiety jako oczywistej reakcji, towarzyszącej rozpadowi jej rodu. Na tej podstawie kształtuje się całkowicie wyjątkowe osobiste położenie kobiety, szczególny charakter stosunków między mężem i żoną, brak władzy ojca nad dziećmi”⁶⁶⁴.

Teza druga głosi, iż kobiety tracą w epoce awunkulatu swoją dawną pozycję w życiu politycznym, ale utrzymują „wysokie położenie osobiste”:

„Polityczne prawa kobiety, wyrastające na gruncie matriarchalnego ustroju rodowego, są przez nią tracone, pozostaje wciąż wpływ polityczny wraz ze wspomnieniami o przeszłości w historii i folklorze. Ale wysokie położenie osobiste twardo się utrzymuje i ostro przeciwstawia temu, co znamy z patriarchalnego ustroju rodowego, gdzie kobieta sprowadzona jest do rzędu wyzyskiwanej siły roboczej i obiektu prawa własności”⁶⁶⁵.

Koswien akcentuje w swych rozważaniach nad awunkulatem rolę wujka/brata jako obrońcy zasady matrylinearnej, obrońcy rozpadającego się rodu macierzystego. Czy obronę matrylinearyzmu możemy jednakże utożsamiać z obroną matriarchatu? Cóż z tego, iż dzięki powrotowi dzieci do wujka ród macierzysty odradza się w każdym pokoleniu, skoro kobieta – zawieszona między mężowskim młotem i braterskim kowadłem – nie jest już panią swego losu? W odniesieniu do matriarchatu rozwiniętego poddaliśmy w wątpliwość Bachofenowski paradygmat „środków ochronnych”. Paradygmat ten znajduje jednak uzasadnienie w odniesieniu do epoki awunkulatu, w której kobieta – aby utrzymać wysoką pozycję

⁶⁶⁴ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 405

⁶⁶⁵ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 406

„osobistą” – musi znajdować się *pod opieką*, potrzebuje męskiego protektora. Na czym polega – w awunkulacie – braterska opieka nad siostrą?

W poniższym przeglądzie etnograficznych przykładów awunkulatu pominiemy niektóre istotne elementy poszczególnych ustrojów, by skoncentrować się na relacji małżeńskiej, więziach łączących patrylokalną mężatkę z jej rodem macierzystym (ze szczególnym uwzględnieniem roli brata, jako opiekuna), jej prawach majątkowych (gwarantujących określony zakres swobody i niezależności w domu męża), a także ogólnej kondycji kobiety w życiu „osobistym” i społecznym.

2. Przykłady etnograficzne

TRIOBRIANDCZYCY

U Triobriandczyków, opieka brata nad siostrą ma swój wyraźny wymiar ekonomiczny:

„U Triobriandczyków, po zamążpójściu ustanawiane są szczególne stosunki między kobietą i jej rodnią, przede wszystkim i w szczególności, między nią i jej bratem. Zamężna kobieta pozostaje na zawsze pod szczególnym protektoratem i opieką jednego ze swoich braci, albo, jeśli takiego nie ma, swojego najbliższego krewnego po matce. On troszczy się o nią i pomaga jej, tak przed, jak i po zamążpójściu. Pomoc, którą brat powinien okazywać swojej siostrze i jej rodzinie, ma znaczące rozmiary ekonomiczne.

Według zasadniczego porządku, obowiązującego u Trobriandczyków, każdy mężczyzna zobowiązany był prawie cały plon rozdzielać między swoje siostry, albo, ściślej, między ich rodziny. Dlatego, w czasie zbiorów, od razu odkłada się znaczne dole dla sióstr [...]. I im większa siostrzana doła, tym bardziej dumny jest Trobriandczyk, tym więcej pochwał zbiera on tak we własnej grupie, jak i w grupie męża swojej siostry. Skąpy, przeciwnie, spotyka się z kpinami i upokorzeniami. Tym samym, mówi Malinowski, żonaty człowiek tylko częściowo jest żywicielem swojej własnej rodziny, ponieważ, przede wszystkim, powinien on pracować na swoje siostry. Ze swej strony, kobieta i po zamążpójściu zobowiązana jest słuchać się brata lub opiekuna”⁶⁶⁶.

⁶⁶⁶ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 397-398

Beneficjentem braterskiej pomocy jest również (zapewne) mąż siostry (szwagier), który – zajęty pracą na rzecz własnych sióstr i ich rodzin – znajduje się do pewnego stopnia na utrzymaniu swej żony. Tym bardziej więc musi on respektować wolność swej żony. Ewentualny rozwód (o który w społeczeństwie triobriandzkim nietrudno) oznacza dla niego wymierną stratę ekonomiczną.

„Ciesząc się pełną swobodą seksualną przed małżeństwem, Triobriandka powinna pozostawać wierną swojemu mężowi, chociaż w istocie nie jest to ściśle przestrzegane i poparte szczególnymi normami represyjnymi. Pod wszelkimi pozostałymi względami, zamężna kobieta zachowuje znaczącą dolę niezależności, mąż zobowiązany jest dobrze się z nią obchodzić i odnosić się do niej z szacunkiem; w przeciwnym wypadku, żona po prostu opuszcza męża i wraca do swoich krewnych. Ponieważ mąż, z reguły, ekonomicznie traci w takiej sytuacji, musi postarać się odzyskać żonę, co czyni przy pomocy układów i podarków. Jeśli i to mu się nie udaje, żona opuszcza go całkowicie i wstępuje w nowe małżeństwo. Dlatego mąż rzadko kłóci się z żoną, i raczej nie pozwala sobie na surowe wobec niej postępowanie. U Trobriandczyków, mówi Malinowski, nigdy nie zdarza się, by dzieci widziały, że ich matka podlega złemu traktowaniu ze strony ojca”⁶⁶⁷.

Triobriandzką kobietę wyróżnia „niezależne i swobodne postępowanie”, łączące się – podobnie jak u kobiet Minangkabau – z ekstrawagancją w ubiorze:

„Szczególną, od razu rzucającą się w oczy i zwracającą uwagę właściwością Trobriandczyków, wyraźnie odróżniającą ich od sąsiadów, jest niezależne i swobodne postępowanie kobiety. Ich swoiste maniery, ufność, przyjazna familiarność, jak wyraża się Malinowski, a także bardziej wytworna i bogata odzież z ozdobami od razu odróżniają te kobiety od ich sąsiadów i innych Melanezyjczyków”⁶⁶⁸.

⁶⁶⁷ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 398-399. Podkreślenie – FN.

⁶⁶⁸ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 398

Pozycję triobriandzkiej kobiety w życiu społeczno-politycznym określa Koswien w sposób następujący: „I w życiu społecznym położenie kobiet stoi tu bardzo wysoko. Nie biorą one z reguły udziału w zebraniach mężczyzn, ale w wielu sprawach mają swoje zdanie i kontrolują rozmaite obszary życia społecznego”⁶⁶⁹. „Większa ilość kobiet w rodzie – to powód do dumy, tak dla samych kobiet, jak i mężczyzn rodu”⁶⁷⁰.

DSCHAGGA

U Dschagga, kobieta zamężna zachowuje ścisłą więź ze swoimi krewnymi. W przypadku kłótni małżeńskiej, żona opuszcza męża i ucieka do brata:

„Zamężna kobieta zawsze może liczyć na wsparcie i obronę ze strony swojej rodni, i jeśli mężczyzna źle się z nią obchodzi, rodzina zobowiązana jest wstawić się za nią. W ogóle, stosunki między mężem i żoną nie są pozbawione specyfiki. Mąż nie ma żadnych praw do osoby i życia swojej żony. W przypadku kłótni, żona opuszcza go i odchodzi do swojego brata. Odchodząc, zamyka dom, poleca komuś z sąsiadów przekazanie mężowi, że odeszła i proponuje dla rozpatrzenia sprawy stawienie się u jej brata. Mężowi, oczywiście, bardzo zależy na tym, by dowiedzieć się, na ile poważne są zamiary żony, czy jej odejście jest jedynie chwilowym wybuchem, czy też sprawa przedstawia się poważniej. Mogą o tym powiedzieć szczególne znaki, w szczególności, stan w jakim żona zostawiła dom. Jednak opuszczony mąż nie ma na mocy obyczaju prawa wejść do domu bez żony. I w takich sytuacjach mąż prosi swoją siostrę, by weszła i obejrzała, w jakim stanie znajduje się pościel. Jeśli znajduje się ona w porządku, opuszczony wzdycha z ulgą – sprawa nie jest jeszcze taka zła. Jeśli pościel jest rozgrzebana – znaczy to, że żona odeszła na serio. W każdym wypadku, przez cały czas nieobecności żony, mąż, nie mając prawa wejść do domu, śpi w przybudówce albo w ogóle poza domem. Pogodzenie małżonków albo ostateczne zerwanie małżeństwa dokonuje się przy bezpośrednim udziale brata żony”⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 398

⁶⁷⁰ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 399

⁶⁷¹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 401-402

Brat odgrywa niezwykle istotną rolę w życiu swej siostry i jej dzieci. „Bracia wydają zgodę na wydanie sióstr za mąż. Następnie, brat pozostaje obrońcą swojej siostry i jej dzieci, ograniczając prawa męża i ojca”⁶⁷².

Kobieta – jako żona – podlega szczególnej ochronie prawnej: „Za zabójstwo żony albo w przypadku jej śmierci z jego winy, mąż płaci rodzinie zmarłej odszkodowanie. Co więcej, zabójstwo żony uważa się za szczególne przestępstwo i wymaga większego odszkodowania, niż za zabójstwo kobiety w ogóle”⁶⁷³. Władzę męzkowską ograniczają także synowie kobiety (z pierwszego małżeństwa), którzy mogą zażądać powrotu matki do swojej osady⁶⁷⁴. „W ogóle kobiety cieszą się wielkim szacunkiem i osobistą wolnością. Uderzyć kobietę, to ciężkie przestępstwo. Nawet jeśli kobieta pierwsza uderzy mężczyznę, on nie ma prawa jej oddać. Nawet zaufany wodza nie ma prawa uderzyć kobiety”⁶⁷⁵.

Kobietom Dschagga przysługuje ponadto pełna samodzielność majątkowa:

„Z osiągnięciem dojrzałości płciowej, dziewczyna uzyskuje majątkową zdolność prawną. Wszystko, co zebrała z pola, stanowi jej własność, którą może ona swobodnie sprzedawać; tak samo, wszystko, co osobiście zarobiła, należy do niej. Dla celów zarobkowych, dziewczyna kupuje bydło, zaczynając tym samym gromadzić własne stado. W bydle otrzymuje ona podarki od swoich rodziców – i w dzieciństwie, i przy wyjściu za mąż. Niekiedy, ze strachu, by bracia nie odebrali jej bydła po śmierci ojca, dziewczyna trzyma je u swoich krewnych ze strony matki. W ten sposób gospodarna dziewczyna gromadzi przed małżeństwem porządne stado. Ze wstąpieniem w małżeństwo, niekiedy nie bierze od razu swej własności ze sobą, a pozostawia je na przechowanie u krewnych po matce, zazwyczaj u

⁶⁷² M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 403

⁶⁷³ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 402

⁶⁷⁴ „Zwraca uwagę szczególne oddanie synów swoim matkom. Wielce swoisty jest następujący obyczaj. Rozwiedziona żona, nawet po tym, jak wyszła ponownie za mąż, nierzadko wraca do osady pierwszego męża, do synów z pierwszego małżeństwa, i żyje z nimi w oddzielnej chacie, nie odnawiając stosunków małżeńskich z pierwszym mężem. Mało tego, zobowiązana jest to uczynić na żądanie synów, którzy z osiągnięciem pełnoletniości zyskują prawo zażądania powrotu matki. Nawet w tym wypadku, gdy wychodząc powtórnie za mąż, kobieta ma już dzieci z nowym mężem, na wezwanie synów z pierwszego małżeństwa, zobowiązana jest wrócić do nich, przy czym dzieci z drugiego małżeństwa zostawia u ich ojca, albo zabiera ze sobą. Wróciwszy na żądanie synów, matka zobowiązana jest żyć z nimi do ich małżeństwa, po którym może wrócić do swojego drugiego męża. W przypadku odmowy matki, synowie zwracają się o pośrednictwo i zastępstwo do swojego wujka”. [M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 403]

⁶⁷⁵ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 404

wujka. Dopiero po urodzeniu syna, przenosi ona swoją osobistą własność do domu męża. Także po wyjściu za mąż, kobieta utrzymuje swoją majątkową samodzielność, i w dalszym ciągu – handlując swoimi wyrobami – nabywa i gromadzi oddzielną własność, zachowując prawo swobodnego i jednoosobowego dysponowania tą własnością. [...] mąż nie ma prawa rozporządzać własnością żony bez jej zgody”⁶⁷⁶.

O wysokiej pozycji kobiet stanowi także „szczególny, zagwarantowany obyczajem, porządek, wedle którego dziewczyna sama przejawia inicjatywę zawarcia małżeństwa: pojawia się w chacie matki swojego wybranka, i, pozostając tu żyć i pracować, zaręcza się za pomocą świekry, która załatwia sprawę”⁶⁷⁷.

PLEMIONA KONGO

„Kobieta, wychodząc za mąż – w tych wypadkach, gdy przenosi się do męża – zachowuje ścisłą więź ze swoją grupą i w ogóle nie przestaje należeć do swojego rodu. U Bajaka, zamężna kobieta od czasu do czasu opuszcza męża, i spędza tygodnie i miesiące w swojej krewniaczej grupie, starając się drogą takich długich wizyt podtrzymywać stałą więź ze swoim rodem. Dokładnie tak samo u Baluba – zamężna często odwiedza swoją rodnię, i nie mniej często matka odwiedza córkę; [...] U Bachololo kobieta, zachodząc w ciążę, szybko odchodzi do swojej matki i wraca do męża dopiero wówczas, gdy zarówno ona sama, jak i teściowa [jej matka – przyp. FN], otrzyma od niego podarki”⁶⁷⁸.

Mąż nie ma władzy nad żoną – ma natomiast w stosunku do niej określone zobowiązania ekonomiczne:

„O jakiegokolwiek władzy męża nad żoną, o możliwości złego obchodzenia itd. u badanych przez nas plemion całkowicie nie sposób mówić. Przy najmniejszej waśni, w przypadku surowego postępowania męża, kobieta odchodzi do swojej grupy, i wówczas mężczyzna

⁶⁷⁶ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 404

⁶⁷⁷ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 403

⁶⁷⁸ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 44

bardzo się trzyma, by wróciła (Baluba, Kawati). Jeśliby mąż sprzeciwił się tym nieobecnościom żony, które praktykuje się u niektórych plemion, na przykład u Bajaka, to naraziłby się na zarzut postępowania z żoną jak z niewolnicą, a to oznacza, że niezwłocznie doszło by do zerwania małżeństwa. A taki fakt, jak bicie żony, uważa się za ciężkie przestępstwo (Kawati). Mężowie wypełniają określone zobowiązania wobec żon, muszą zbudować żonie oddzielną chatę, zaopatrywać ją w odzież, sprzęty, narzędzia jej pracy, i pracować na oddzielnym kawałku ziemi, który żona następnie sama obsiewa; ponadto, mąż w ciągu całego życia małżeńskiego powinien stale dawać żonie podarki (Bajaka)⁶⁷⁹.

Żonie – przynajmniej u niektórych plemion – nie grożą żadne konsekwencje w przypadku zdrady małżeńskiej, co więcej, może być ona nawet beneficjentką takiej sytuacji: „Wedle relacji o Bajaka i Kawati, żona nie podlega tu żadnym represjom za zdradę, jedynie kochanek płaci mężowi odszkodowanie; u Bajaka w niektórych miejscowościach odszkodowanie idzie w połowie dla męża i w połowie dla samej żony;”⁶⁸⁰.

Mąż odpowiada za życie żony przed jej krewnymi: „w przypadku śmierci żony w wiosce męża, krewni zmarłej nierzadko obwiniają o to męża i domagają się od niego wypłaty odszkodowania (Bajaka); mąż płaci pełne odszkodowanie, jeśli żona umrze bezdziejnie, połowę – jeśli pozostawiła dzieci (Baluba)”⁶⁸¹.

O samodzielności majątkowej kobiet czytamy:

„U wszystkich opisywanych przez nas plemion Kongo, kobieta cieszy się pełną i nieograniczoną samodzielną majątkową. Oddzielną własność kobiety stanowi przede wszystkim jej posag, następnie, wszystkie narzędzia jej pracy, w tej liczbie i rolnicze, wszystkie sprzęty domowe (Bachololo, Kawati, Baluba). Osobistą własność kobiety stanowi, następnie, cały plon, zebrany z obsianego przez nią pola, z tego plonu kobieta powinna karmić swoją rodzinę, resztę może sprzedać, dochód stanowi jej własność (Kawati). Własność kobiety stanowi wszystko to, co zarobiła pracą swych rąk, a także otrzymane w spadku (Baluba, Kawati). Wreszcie, własnością kobiety jest dom, wybudowany dla niej przez męża (Bajaka). Zarazem, osobistą własność mężczyzny stanowią narzędzia jego pracy, broń i

⁶⁷⁹ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 45

⁶⁸⁰ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 45

⁶⁸¹ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 45

in. (Kawati). Tym samym, u wszystkich plemion własność małżonków jest ściśle rozdzielona; mąż może wziąć cokolwiek z własności żony tylko za jej zgodą (Bakongo); jedynie u Baluba, pole, plon i domostwo stanowi wspólną własność małżonków”⁶⁸².

Pozycję kobiet u wszystkich omawianych plemion tej grupy ocenia Koswien jako bardzo wysoką:

„Osobiste położenie kobiety stoi u wszystkich plemion bardzo wysoko; jest ona w pełni niezależna, cieszy się wielkim szacunkiem i w swojej grupie, gdzie jej słowo często ma większe znaczenie, niż słowo męża, i w wiosce; dopuszczana jest do zeznawania przed sądem, jej rady [...] na zebraniach słuchane są z taką samą uwagą, jak rady mężczyzn; nierzadko kobiety odgrywają bardzo ważną rolę [...], wywierając decydujący wpływ na sprawy społeczne”⁶⁸³.

EWE

U Ewe, kobieta zamężna „zachowuje stałą więź ze swoimi krewnymi; w szczególności, ścisła więź do śmierci utrzymywana jest między zamężną i jej matką”. „Kobiety dysponują szeroką, majątkową zdolnością prawną. Mogą one władać oddzielną działką ziemi i uprawiać ją na swoją korzyść, samodzielnie prowadzą handel itd. Dom, w którym żyje zamężna kobieta, stanowi jej osobistą własność. W przypadkach wielożeństwa, każda kobieta ma prawo do własnej, oddzielnej chaty”⁶⁸⁴. W innym artykule, Koswien pisze o Ewe:

„Własność małżonków jest u wszystkich plemion Ewe rozdzielna, i – ponieważ ojciec, matka i dzieci mają, każde, swoją oddzielną własność – rodziny indywidualnej u Ewe nie cechuje gospodarcza jedność. U Glidy, oprócz tego, że własność męża i żony jest rozdzielna, mają również miejsce przypadki sprzedaży rozmaitych przedmiotów, na przykład bydła, między

⁶⁸² M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 47

⁶⁸³ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 47

⁶⁸⁴ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 51

mężem i żoną. W ogóle, u Glidy, małżonkowie wiodą w znacznej mierze oddzielne życie, każde ma swoje sprawy, interesy, więzi itd.”⁶⁸⁵

U tychże Glidy, zwraca uwagę ekonomiczna samodzielność dzieci:

„Dzieci u Glidy nadzwyczaj wczesnie stają się samodzielne. Już 11-letni chłopiec otrzymuje działkę ziemi, który uprawia sam, niekiedy z pomocą ojca. Plony z tej działki należą wyłącznie do syna, może on oddawać część matce na potrzeby domu, większą zaś część jego matka, albo on sam sprzedają, a pieniądze należą osobiście do niego. Tak samo, z podarków od rodni dzieci gromadzą swoje bydło”⁶⁸⁶.

U Ewe istniała kiedyś interesująca swoistej przerwy w małżeństwie. Żona wracała na jakiś czas do siebie, gdzie cieszyła się pełną swobodą seksualną:

„W dawnych czasach u Ewe powszechnie istniał, obecnie utrzymujący się tylko w jednej miejscowości, obyczaj, zgodnie z którym młoda kobieta po kilku miesiącach po zawarciu małżeństwa i przeniesieniu się do męża wracała do swoich rodziców, przy czym przez kilka miesięcy albo lat przysługiwała jej pełna swoboda; w tym czasie miała ona prawo albo nawet była zobowiązana wchodzić w stosunki z możliwie największą ilością mężczyzn. I obecnie, istnieje powszechnie obyczaj, wedle którego po pół roku po wyjściu za mąż, młoda składała ceremonialną wizytę swoim rodzicom; tu zdejmuje ona z siebie wszystkie ozdoby, otrzymane przez męża i jego rodni, i zakłada ozdoby, należące do jej rodziny; odchodząc do męża, ponownie zmienia swoje ozdoby. U plemienia Akposo, młoda początkowo przechodzi do domu męża, gdzie pozostaje trzy-siedem miesięcy, następnie powraca do domu rodziców i żyje tu dwa-trzy lata, ciesząc się pełną swobodą stosunków. Wreszcie, po upływie tego terminu, młoda znowu wraca do męża, już na stałe pożycie. U wszystkich plemion dziewczyna przeważnie jest swobodna w wyborze męża”.

⁶⁸⁵ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 123

⁶⁸⁶ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 122

Małżeństwa są u Ewe dość nietrwałe. U Akposo „kobiety zmieniają w ciągu swego życia do dwudziestu mężów. Z drugiej strony, wierność małżeństwa jest ściśle chroniona prawem: u Ani za naruszenie wierności karana jest zarówno żona, jak i mąż”⁶⁸⁷.

Położenie „osobiste” kobiety u Ewe charakteryzuje Koswien w sposób następujący:

„Osobiste położenie kobiety jest całkiem wysokie. W życiu rodzinnym zawsze ogrywa ona wielką rolę, i im więcej ma dzieci, tym większy jest jej wpływ i szacunek do niej. Stwierdza się niezwykle szacunek dzieci, w szczególności synów, do swoich matek. Historia Ewe opowiada, że w czasie wędrówek tego ludu synowie nosili swoje stare bądź chorujące matki”⁶⁸⁸.

ASZANTOWIE

Podstawową komórkę społeczną stanowi u Aszantów grupa, nazywana *fie-fo*, co znaczy „dom”, „gospodarstwo domowe”, albo „ludzie domu”. Dwoisty charakter tej grupy wyraża, jak twierdzi Koswien, „złożony proces przejścia od porządku matriarchalnego do patriarchalnego”⁶⁸⁹. Na czele *fie-fo* stoi mężczyzna: *fie-wura*.

„W skład *fie-fo* wchodzi, oprócz głowy domu – nazwijmy go A – jego żona albo żony, należące do innej, albo innych niż mąż, *abusua*, małoletnie dzieci A, należące do rodów swoich matek i znajdujące się w domu zasadniczo tymczasowo; niekiedy także i dorośli żonaci synowie A z ich żonami i dziećmi, także, zasadniczo, pozostający w domu czasowo; nierzadko matka A, jego młodsi bracia i niezamężne siostry; synowie i córki zamężnych sióstr A, po ich przejściu do domu wujka; w końcu dłużnicy [*kabalni*] i niewolnicy. Przy tym, *fie-wura* jest rzeczywistą głową swoich młodszych braci i sióstr i dzieci ostatnich, swoich siostrzeńców i siostrzenic, i, wreszcie, wnuków od swoich synów, jeśli są oni ożenieni z jego siostrzenicami. W stosunku do swojej żony, albo żon, do swoich dzieci i pozostałych wnuków *fie-wura* ma dość warunkowe i ograniczone prawa. W ogóle, w ‘domu’ panuje ścisły demokratyzm: *fie-wura* bynajmniej nie ma nieograniczonej władzy, zawsze i we wszystkich

⁶⁸⁷ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 50

⁶⁸⁸ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 51-52

⁶⁸⁹ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 56

sprawach radzi się ze starszymi członkami „domu”, którzy, ze swej strony, pytają o zdanie młodszych”⁶⁹⁰.

Fie-wura ma zatem pewną władzę nad swoimi krewnymi matrylinearnymi (braćmi, niezamężnymi siostrami, siostrzeńcami), i znacznie mniejszą nad pozostałymi domownikami (m.in. żonami i własnymi dziećmi). Trzon fie-fo stanowi więc rodzina macierzysta (uszczuplona o zamężne siostry). „Kobieta, zawierając małżeństwo, przechodzi do swojego męża, do jego fie-fo. Jednak, małżeństwo u Aszantów nie pociąga za sobą dla kobiety pełnego oderwania od swojego rodu i nie oznacza własnościowego i prawnego wchłonięcia kobiety i jej potomstwa przez nowe gospodarstwo i nowy ród”⁶⁹¹. Małżeństwo ma przy tym dwie formy, luźniejszą i ściślejszą, z *aseda*, co oznacza „wdzięczność” (wyrazem tej wdzięczności są podarki, ofiarowane przez męża różnym osobom z rodu panny młodej). „Przy pierwszej formie mąż, w przypadku odejścia albo zdrady żony, nie może mieć żadnych pretensji ani do żony, ani jej krewnych, ani do swojego rywala. Przy małżeństwie z *aseda*, mąż, w przypadku zdrady żony, ma prawo do odszkodowania od nowego męża”⁶⁹².

„W domu męża, żona zachowuje wyraźną odrębność i niezależność, pozostając cały czas obcą wśród członków rodu męża. Z drugiej strony, zamężna kobieta nie czuje się osamotniona, stoi za nią cały jej ród, gotowy zawsze do jej obrony. W przypadku poważnej choroby żony, mąż zobowiązany jest powiadomić o tym jej krewnych, aby, w przypadku śmierci, nie był obwiniony o przyczynienie się do niej. W ogóle, położenie żony i jej stosunek do męża nie są pozbawiony swoistości: tak, na przykład, żona nie jest zobowiązana przygotowywać jedzenia swojemu mężowi, i często czyni to jego matka”⁶⁹³.

Tak jak w poprzednio omówionych społeczeństwach, kobieta zachowuje ścisłą samodzielność majątkową:

„Może władać nieruchomością – działką ziemi ze wspólnego funduszu ziemskiego swojej abusua i uprawiać tę działkę na swój rachunek, może także władać swoimi dłużnikami

⁶⁹⁰ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 59

⁶⁹¹ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 56

⁶⁹² M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 56

⁶⁹³ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 57

[*kabalnymi*] i niewolnikami. Cała własność kobiety, przyniesiona przez nią do domu męża, jak również otrzymana następnie w spadku, pozostaje nietykalna, i mąż bezwarunkowo pozbawiony jest prawa rozporządzania tą własnością. W ogóle, u Aszantów własność małżonków jest ściśle rozdzielona; za długi zamężnej odpowiadają, w przypadku jej niewypłacalności, jej krewni, ale nie jej mąż”⁶⁹⁴.

Istotną rolę w życiu kobiety także zamężnej, odgrywa jej wujek (brat matki), jak również brat. „Przynależność dzieci do abusua matki stwarza szczególne położenie i szczególną rolę wujka po matce – wofa, w stosunku do jego siostrzeńców i siostrzenic, co przejawia się tak w czasie znajdowania się ich w domu ojca, jak i po faktycznym przejściu do abusua matki”. „I po zamążpójściu, siostrzenica pozostawała we władzy wujka; mógł on, w szczególności, w dawniejszych czasach, zmusić ją do rozwodu ze swym mężem”. W określonym sensie „brat jest głową rodziny swojej siostry, tj. jej samej i jej dzieci”⁶⁹⁵.

HERERO

U Herero, zamężna kobieta znajduje się pod stałą ochroną swej rodni, „co w znacznym stopniu ogranicza władzę męża. W przypadku śmierci żony, mąż ponosi materialną odpowiedzialność przed jej rodziną”⁶⁹⁶. Małżeństwa są bardzo nietrwałe, przy czym, to żona częściej opuszcza męża. Niezwykle rozwinięta jest u Herero „indywidualna własność i majątkowa samodzielność kobiety”.

„Jeszcze we wczesnym dzieciństwie, wraz z otrzymaniem imienia, dziewczynka otrzymuje pierwszą własność. Zazwyczaj, wujek daje jej krowę. Kolejne podarki otrzymuje ona od ojca. Przy zawarciu małżeństwa, kobieta otrzymuje od męża jedną bądź kilka głów bydła – przy czym podobne podarki otrzymuje ona w ciągu dalszego życia małżeńskiego. Własność, zgromadzona w dzieciństwie i małżeństwie, uzyskana osobistą pracą i otrzymana w dziedzictwie – wszystko to tworzy indywidualną własność kobiety, którą jednoosobowo włada i rozporządza. Własność ta nie odpowiada za długi męża i przy rozwodzie kobieta

⁶⁹⁴ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 57

⁶⁹⁵ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 58

⁶⁹⁶ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskogo ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 129

zabiera ją ze sobą. W przypadku śmierci żony, bydło wzięte przez męża z jej własności musi zostać zwrócone dziedzicom zmarłej. Własność małżonków jest w ogóle całkowicie rozdzielna, prawo Herero nie zna własności rodzinnej. Mąż, żona i dzieci mają swoje własne bydło”⁶⁹⁷.

ALGONKINI

„...u niektórych plemion algonkińskich bardziej bądź mniej wpływową rolę przy zamążpójściu dziewczyny odgrywał albo odgrywa jej brat. To samo stwierdza się w odniesieniu do Odżibwe, Sauk i Foks. U Arapaho, jeśli brat dziewczyny wydał zgodę na jej małżeństwo, to nawet ojciec nie mógł jej cofnąć. U Maskouten zgoda dziewczyny na małżeństwo jest obowiązkowa, ale często kwestię tę rozstrzyga brat albo wujek”⁶⁹⁸.

Brat ma więc istotną władzę nad siostrą.

„Po wyjściu za mąż, kobieta na rozmaite sposoby zachowywała więź ze swoim rodem. Przenosząc się do grupy męża, kobieta bardzo często, zwłaszcza w początkowym okresie, odwiedzała swoją matkę, otrzymując podarki (Odżibwe). Kiedy mąż źle traktował żonę, bracia mogli zabrać ją do domu i zemścić się na mężu (Arapaho). Jeżeli uznano, że zamężna kobieta zasłużyła na śmierć za zdradę, karę wykonywał nie mąż, ale bracia, rodzeni bądź drugiego stopnia (Siksika). [...] za zabójstwo żony mąż płaci pełną karę jej krewnym (Kri)”⁶⁹⁹.

Jak widzimy, brat może być zarówno obrońcą swej siostry (przed mężem), jak i wykonawcą wyroku śmierci na siostrze (zastępującym w tym zakresie jej męża).

W kwestii samodzielności majątkowej kobiet czytamy u Koswiena:

„Dla szeregu plemion istnieją dane o majątkowej samodzielności kobiety. U Czejenów młode dziewczyny często miały sporo koni, otrzymanych od ojców, braci i bliskich krewnych.

⁶⁹⁷ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 129-130

⁶⁹⁸ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 137-138

⁶⁹⁹ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 138

Kiedy dziewczyna wychodziła za mąż, konie te wraz z przychówkiem pozostawały jej własnością, którą mąż nie miał prawa dysponować. U Czejenów, kobieta w ogóle posiadała wszystkie prawa majątkowe. [...] kobieta nierzadko jest tak samo samodzielna, jak każdy mężczyzna. U wschodnich Kri, kobiety są całkowicie równoprawne mężczyznom, swobodnie dysponując swoją własnością. Nierzadko, własność małżonków jest rozdzielna (Delawarowie, Menomini, Siksika)⁷⁰⁰.

Ogólnie rzecz biorąc, u plemion algonkińskich zaznacza się już wyraźna władza męża nad żoną, „choć nierzadkie są dane wskazujące na znaczną niezależność i samodzielność kobiet, w szczególności w sferze ich działalności gospodarczej. U Czejenów kobiety i dziś cieszą się wielkim wpływem w życiu domowym i społecznym. Mają poważny autorytet w wielu kwestiach. Podania mówią o kobietach-przywódczyniach i mądrych uczestniczkach zgromadzeń. Choć z upływem czasu przestały brać udział w zgromadzeniach, w rodzinach wywierają wielki wpływ na mężczyzn, co zaznacza się zawsze przy rozstrzygnięciu wspólnych spraw”⁷⁰¹.

PLEMIONA PÓŁNOCNO-ZACHODNIEGO WYBRZEŻA AMERYKI PÓŁNOCNEJ

„U wszystkich opisywanych ludów majątkowe i osobiste położenie kobiety jest dość wysokie. U Haida, zamężna kobieta włada oddzielnym majątkiem i własność małżonków jest ściśle rozdzielna. Mąż pomaga żonie we wszystkich jej pracach, zbierackich i domowych. Między małżonkami panuje przyjaźń i wzajemny szacunek. Haida uważają, że żona zbyt podporządkowana mężowi przynosi wstyd swojemu rodowi. [...] U Tlingitów kobiety miały oddzielną własność, [...] zawierając małżeństwo otrzymywały posag, równy podarkom od męża. Kobieta była u Tlingitów pod wieloma względami równa mężczyźnie, do niej należała władza w domu. [...] Tak samo u Taniana, na czele gospodarstwa stała kobieta, ona

⁷⁰⁰ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 139

⁷⁰¹ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 140

zawiadywała przygotowaniem żywności i jej rozdziałem, decydowała o małżeństwach młodzieży. W ogóle, kobiety u Taniana cieszyły się wielkim wpływem”⁷⁰².

W odniesieniu do Haida dysponujemy także informacją, iż „wujkowie kobiety zamężnej powinni pomagać jej mężowi, i ‘robić wszystko, czego sobie zażyczy’”⁷⁰³.

TUAREGOWIE

Do omówionych już przykładów dołączymy jeszcze jeden, odznaczający się wyraźną specyfiką: Tuaregów. O ile w poprzednio rozpatrywanych przypadkach, indywidualna własność kobiety (przy zachowaniu majątkowej rozdzielnosci małżonków) stanowiła niejako zabezpieczenie niezależnej pozycji kobiety w „obcym” (z jej punktu widzenia) domu męża (który, jako mężczyzna, ma już w awunkulacie, a tym bardziej na kolejnych stadiach jego rozkładu, społeczną przewagę nad żoną), o tyle u Tuaregów, mamy do czynienia – w sferze stosunków własności – z sytuacją znacznie korzystniejszą (z punktu widzenia kobiet).

„Kobiety u Tuaregów dysponują szerokimi prawami właścicielskimi. Co więcej, cały majątek w granicach gospodarstwa rodziny: namioty, wielbłądy, inne bydło i odzież, uznaje się za własność kobiety. Do mężczyzny należą tylko jego osobisty wielbłąd, broń i odzież. [...] Własność nieruchoma, tam gdzie ona istnieje, także – często – należy wyłącznie do kobiet. Bywa tym samym, że większa część własności znajduje się w rękach kobiet. Podarki i wiano od męża, jak również posąg stanowi własność kobiety; jednocześnie, matka wydziela część swojej własności w charakterze posagu córki. Całą tą własnością kobieta swobodnie włada i rozporządza. Przy rozwodzie żona zabiera całą swoją własność, pozostawiając mężowi tylko jego rzeczy osobiste”⁷⁰⁴.

„Osobiste położenie kobiety” ocenia Koswien jako „nadzwyczaj wysokie”:

⁷⁰² M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 146

⁷⁰³ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 145

⁷⁰⁴ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 118

„Obserwatorzy podkreślają dumny, nawet wyniosły sposób zachowania się tuareckich kobiet. Wedle tych świadectw, kobiety tego ludu odznaczają się mądrością, talentami i inteligencją; w większości wypadków są bardziej rozwinięte i lepiej wykształcone niż mężczyźni; podczas gdy tylko jedna trzecia mężczyzn jest piśmienna, prawie wszystkie kobiety umieją czytać i pisać.

Mąż odnosi się do żony z niezwykłą uprzejmością i szacunkiem. Nie występują u Tuaregów przypadki brutalnego traktowania żony przez męża. Mąż nigdy nawet nie wymyśla żonie, ponieważ taki postępek pociągnął by za sobą nieuchronny rozwód z wypłatą odszkodowania przez męża. W ogóle, mężczyźni odnoszą się do kobiety z wielkim szacunkiem – kłócić się w jej obecności, to wyrządzić jej zniewagę. W odróżnieniu od obyczajów muzułmańskich, kobiety na zachodzie jedzą razem ze swoimi mężami, a w niektórych miejscowościach i wcześniej od mężczyzn, przy czym ci ostatni otrzymują tylko to, co im zostawią żony”.

„Odznaczając się skrajną niezależnością charakteru, kobiety Tuaregów cieszą się niemałym szacunkiem i wpływem w sprawach społecznych. Chociaż nie są oficjalnie dopuszczane do rady rodu – ich wpływ w sprawach rodu jest bardzo silny. W historycznych podaniach Tuaregów kobieta odgrywa wybitną rolę; nierzadko brała aktywny udział w działaniach wojennych. Kobiety nierzadko wypełniają też funkcje dyplomatyczne, prowadząc rozmowy z innymi rodami i plemionami. Wreszcie, w wielu wypadkach, piastowały też stanowiska polityczne”⁷⁰⁵.

Należy jeszcze wspomnieć o pewnym, niezwykle interesującym szczególe, dotyczącym ubioru kobiet i mężczyzn. Otóż u Tuaregów (którzy są muzułmanami), wbrew obyczajom panującym w świecie islamskim, to mężczyzna, a nie kobieta, musi zakrywać twarz lithamem. Niezasłonięte mogą być jedynie oczy (choć i one bywają, w określonych sytuacjach, zakrywane). Mężczyzna nie pokazuje się bez lithamu nawet najbliższym przyjaciom, śpi w nim, a podczas jedzenia zasłania usta ręką. Natomiast kobiety w ogóle nie zakrywają twarzy. Geneza tego obyczaju pozostaje sporna. Znamienne jest jednak wyjaśnienie, które przedstawiają sami zainteresowani:

⁷⁰⁵ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 119

„Kiedyś, jakoby, u Tuaregów, jak u wszystkich muzułmanów, kobiety nosiły czador, a mężczyźni chodzili odkryci. Pewnego razu nieprzyjaciel zaatakował obóz ich przodków. Atak był tak niespodziewany, że wojowników ogarnął paniczny strach – zaczęli oni uciekać, zostawiając swoje rodziny, dobra, i gubiąc broń. Ale kobiety pozbierały kopie, miecze i szable, i starły się z wrogiem – odnosząc zwycięstwo. Od tego czasu, w uznaniu dla odwagi kobiet, zawstyżeni swym postępowaniem mężczyźni zaczęli zakrywać twarze, a kobiety zaczęły je odsłaniać”⁷⁰⁶.

3. Warunki możliwości wysokiej pozycji kobiet w awunkulacie

Wysoką pozycję kobiet – w omówionych społeczeństwach matrylinearno-patrylokalnych – możemy oczywiście traktować jako schedę po matriarchacie: wyraz swoistego konserwatyzmu niektórych instancji społecznych, które nie zdążyły się jeszcze „dostosować” do nowej struktury horyzontalnej (powstałej ze skrzyżowania filiacji matrylinearnej z małżeństwem patrylokalnym). Do schedy po matriarchacie możemy w szczególności zaliczyć – utrzymujące się gdzieś (np. u Aszantów) – polityczne wpływy kobiet, które w awunkulacie pozbawione są niejako bazy (skoro patrylokalizm odrywa kobiety od ich rodowego środowiska). Ale zasadnicze założenie, którym kierowaliśmy się, dokonując selekcji materiału (prezentowanego w powyższym przeglądzie), głosi, iż determinantami społecznej kondycji kobiet (w ustroju przejściowym) są instytucje nieznane epoce matriarchatu: indywidualna własność kobieca i braterski protektorat nad siostrą (ograniczający władzę męża). Pozycję kobiety w rozpatrywanych społeczeństwach łączymy zatem z nowymi, specyficznymi przejściowymi uwarunkowaniami.

Indywidualna własność i majątkowa rozdzielność małżonków zapewnia kobiecie zamężnej wolność – w obcym dla niej (a więc potencjalnie niebezpiecznym) środowisku. Kobieta epoki matriarchatu (zarówno przy matry-, jak i dyslokalizmie) nie potrzebowała takiego zabezpieczenia, ponieważ nie żyła w obcym środowisku. Jeżeli kobieta matriarchatu była *wolna*, to w zupełnie innym sensie, niż kobieta awunkulatu. Możemy wyrazić przypuszczenie, iż *indywidualna wolność* kobiety stanowi specyficzny produkt epoki upadku matriarchatu. „Szeregowa” kobieta matriarchatu mogła podlegać autorytarnej naczelnicze

⁷⁰⁶ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 117

wspólnoty domowej, ingerującej w jej życie osobiste i rozporządzającej jej siłą roboczą. Kobieta epoki awunkulatu, dzięki własności indywidualnej, może być wolna od tego typu nadzoru, samodzielnie rozporządzać swą pracą. Odpowiednikiem naczelniczki matriarchalnej wydaje się fie-wura – naczelnik wspólnoty domowej (fie-fo) Aszantów. Ale władza tej osoby obejmuje przede wszystkim jego krewnych matrylinearnych, do których nie zalicza się jego żona (bądź żony). Żona, wyjęta niejako spod jurysdykcji głowy domu, cieszy się więc – we wspólnocie domowej męża – szczególnymi przywilejami (których pozbawieni są mężczyźni – młodsi bracia fie-wury).

Indywidualną własność kobiecą rozpatrujemy generalnie jako zabezpieczenie, gwarancję (względnej przynajmniej) niezależności kobiety zamężnej wśród „obcych”. Ale instytucja ta może być również – w określonych sytuacjach – bazą społecznej przewagi żony nad mężem. Powinniśmy, jak się zdaje, rozróżnić dwie możliwości. Po pierwsze: żona ma przewagę nad mężem, dzięki temu, że jest od niego bogatsza, przy czym sytuacja ta ma charakter niejako przypadkowy. Po drugie: kobiety cieszą się uprzywilejowanym statusem, jak indywidualne właścicielki dóbr, których nie mogą posiadać mężczyźni.

Samo istnienie własności indywidualnej, w odniesieniu do istotnych środków czy warunków produkcji (jak np. bydło czy ziemia), oznacza występowanie w danym społeczeństwie pewnych nierówności społecznych. Nawet wówczas, gdy wszyscy członkowie takiego społeczeństwa są indywidualnymi właścicielami jakichś środków produkcji – mogą (a nawet muszą) istnieć między nimi pewne różnice ilościowe. Różnice tego typu mogły nie istnieć wówczas, gdy własność indywidualna obejmowała wyłącznie rzeczy osobiste i proste narzędzia pracy – motyki, przybory myśliwskie, sprzęty domowe itd. Indywidualna własność nie była tu przyczyną różnic społecznych. Ale w odniesieniu do interesującej nas fazy rozwoju historycznego przyjmujemy, iż ilościowe różnice między indywidualnymi właścicielami (istotniejszych środków/warunków produkcji) przekładają się na ilościowe różnice w zakresie dostępu do środków utrzymania, „nadwyżek” itd. Właściciel większego stada ma do dyspozycji większą ilość środków utrzymania, pieniędzy itd., niż np. właściciel jednej krowy. Zasada rozdzielności majątkowej umożliwia – w takich okolicznościach – sytuację, w której żona jest po prostu bogatsza od męża. Mąż może być – jak zdarzało się u Irokezów – „niewypłacalnym dłużnikiem swej żony”⁷⁰⁷. Mąż zmuszony jest niekiedy pożyczać od żony

⁷⁰⁷ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 393

rozmaite środki produkcji, które muszą być oczywiście zwrócone – albo samej żonie, albo dziedziczącym po niej krewnym rodowym. Każdy mąż w awunkulacie pozostaje pod nadzorem krewnych rodowych żony, którzy ograniczają jego władzę męzowską, a mąż zadłużony u swej żony, mąż zmuszony do wypożyczania od żony rozmaitych środków produkcji – tym bardziej nie może sobie pozwolić na niedelikatne obchodzenie się z małżonką. Co więcej, w sytuacji ekonomicznej przewagi żony nad mężem, role muszą się (zapewne) odwrócić. Kwestia dobrego/złego traktowania żony przez męża zostaje zastąpiona kwestią dobrego/złego traktowania męża przez żonę – tym bardziej, że krewni rodowi żony mogą nalegać na rozwód z biednym mężem. Do tej pory mówiliśmy o różnicy ilościowej. Ale różnica między mężem i żoną może mieć charakter jakościowy: „U Glidy, wdowa wychodzi przede wszystkim za brata zmarłego męża, ale tylko za obopólną zgodą. Natomiast bogata wdowa może kupić sobie niewolnika i żyć z nim w małżeństwie”⁷⁰⁸.

Możliwość pierwsza nie zakłada jednakże, iż kobiety mają – w danym społeczeństwie – generalną, strukturalnie zagwarantowaną, przewagę nad mężczyznami w sferze stosunków własności. Kobieta może być bogatsza od męża (co stawia ją w sytuacji uprzywilejowanej), ale równie dobrze mąż może być bogatszy od żony. Możliwość druga zakłada tymczasem jakościową różnicę (na korzyść kobiet) między własnością kobiecą i męską, albo też jakościową różnicę między żoną i mężem w sferze stosunków własności/zarządzania, polegającą na tym, iż mąż jest użytkownikiem majątku, którego właścicielką jest żona.

Określone rodzaje środków, czy też warunków produkcji, albo też pewne dobra o niezwykle doniosłym znaczeniu „bytowym” (jak np. domy/namioty), mogą być – w określonych społeczeństwach – zarezerwowane dla kobiet (ich właścicielami nie mogą być mężczyźni). Z sytuacją tego typu mamy, jak się zdaje, do czynienia u Tuaregów, u których „...cały majątek w granicach gospodarstwa rodziny: namioty, wielbłądy, inne bydło i odzież, uznaje się za własność kobiety. Do mężczyzny należą tylko jego osobisty wielbłąd, broń i odzież. [...] Własność nieruchoma, tam gdzie ona istnieje, także – często – należy wyłącznie do kobiet. Bywa tym samym, że większa część własności znajduje się w rękach kobiet. [...] Przy rozwodzie żona zabiera całą swoją własność, pozostawiając mężowi tylko jego rzeczy osobiste”⁷⁰⁹. U Garo, dyskryminacja mężczyzn w sferze własności polegała na tym, że

⁷⁰⁸ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 122

⁷⁰⁹ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 118

mężczyzna mógł być indywidualnym właścicielem jedynie owoców własnej pracy (ograniczenie to nie dotyczyło natomiast kobiet). Dyskryminacja tego typu łączy się logicznie z dyskryminacją w sferze prawa spadkowego: u Garo i Khasi mężczyźni nie mogli niczego dziedziczyć. O Khasi czytamy u Thomsona: „Istnieje też pewna liczba majątków prywatnych nabytych drogą kupna. Stanowią one jedyny i to ograniczony wyjątek z reguły, że ziemia należy do kobiet. We wschodnich okręgach mężczyzna, który kupił parcelę, ma prawo do jej użytkowania, po jego śmierci jednak przechodzi ona na jego matkę lub jej spadkobierców”⁷¹⁰.

W omówionych w niniejszym rozdziale społeczeństwach matrylinearno-patrylokalnych mąż może *korzystać* z własności żony. Należy przypuszczać, iż relacja właścicielka (żona) – użytkownik (mąż) zapewnia żonie określone korzyści, podnosi jej pozycję „osobistą”. Zakładamy jednakże, iż relacja ta jest generalnie „przypadkowa” (i o tyle podpada pod pierwszą z wyodrębnionych wcześniej możliwości), to znaczy: nie jest umocowana strukturalnie – w tym sensie, iż mąż musi korzystać z dóbr, które w danym społeczeństwie nie mogą stanowić przedmiotu jego własności (ponieważ jest on mężczyzną), albo też w takim, iż mężczyźni generalnie nie mogą być właścicielami (ponieważ wszelkie prawa własności przyznaje się kobietom), a przeto każdy z nich jest jedynie użytkownikiem. Ale i takie sytuacje mają miejsce. W Egipcie: „Normalne prawo dziedziczenia polegało na tym, że własność mężczyzny przechodziła na jego najstarszą córkę [...] Jeśli kobieta uzyskiwała własność w drugim pokoleniu, powstaje pytanie, w jaki sposób mężczyzna dochodził do tej własności w pierwszym pokoleniu. Odpowiedź jest ta, że ściśle mówiąc nie był on w ogóle jej właścicielem. Przysługiwało mu jedynie używanie jej na mocy małżeństwa. To zaś przenosi nas znowu do modyfikacji reguły szczepu Khasi u ludu Garo, która wszelkie prawa własności przenosi na kobiety”⁷¹¹. U wspomnianych Garo, naczelnik osiedla nie mógł być właścicielem ziemi, którą zarządzał: należała ona do jego żony. Naczelnik był więc skazany na relację: użytkownik-właścicielka. Należy jednakże sądzić, iż sytuacja ta była konsekwencją matrylokalizmu (ziemia osiedla stanowiła własność macierzystego rodu żony, a mąż-naczelnik był tu jedynie „obcym” przybyszem⁷¹²) – i o tyle nie możemy jej uważać za typową dla interesującego nas obecnie awunkulatu.

⁷¹⁰ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 129

⁷¹¹ G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 135

⁷¹² Naczelnik „może sprzedawać ziemię, ale tylko za zgodą żony i jej rodu”. [M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewolucija prawa*, 1929, nr 6, s. 73]

Instytucją nową – tzn. powstałą dopiero w epoce awunkulatu – jest również, jak zakładamy za Koswieniem, braterski protektorat nad siostrą. W omówionych społeczeństwach, mężatka może oczywiście liczyć na szersze grono opiekunów (na odległość) – reprezentujących jej ród macierzysty. Oprócz brata, bądź braci, a także wujka, w grę wchodzi również matka. Matka na różne sposoby wspiera swą córkę, pozostaje z nią w ścisłym kontakcie, uczestniczy w jej porodach, opiekuje się nią w chorobie, w określonych sytuacjach zaopatruje ją w żywność itd. Więż, łącząca córkę z matką, jest oczywiście pozostałością po epoce matriarchatu (tyle, że w nowych warunkach jest tu już więż na odległość). Ale kluczową rolę przypisujemy (nowej) relacji z bratem, ponieważ to protektorat brata zdaje się być bezpośrednio skierowany *przeciwko* władzy męża. Matka pomaga córce, ale bronić (przed mężem) może ją przede wszystkim brat. W sytuacji modelowo czystej, matka patrylokalnej żony jest również patrylokalną mężatką, co oznacza, iż domem rodzinnym, w którym żona może znaleźć schronienie (po odejściu od męża), jest dom brata. (Przez sytuację modelowo czystą rozumiemy taką, przy której każda dorosła kobieta jest patrylokalną mężatką, a przeto matka mężatki nie może mieszkać razem z jej braćmi, a swoimi synami, tzn. w swoim rodzie. Ale: owa matka może być wdową, bądź rozwódką, jak również matrylokalną mężatką, skoro patrylokalizm nie musi być w awunkulacie konsekwentnie przestrzegany. „Naturalnymi wydają się także przypadki, kiedy starsze pokolenie kobiet, w szczególności najstarsza, głowa rodziny, jest matrylokalna, podczas gdy młodsze kobiety, albo niektóre z nich – już patrylokalne”⁷¹³. „W poszczególnych przypadkach, jeśli tej rodzinie, gdy, jak mówiliśmy, ma ona mieszany skład, przewodzi jeszcze kobieta, dzieci przechodzą do swojej babki i jednocześnie do swoich patrylokalnych wujków”⁷¹⁴.)

Interesująca nas tu (indywidualna) relacja bratersko-siostrzana charakteryzuje (w sytuacji modelowo czystej) kondycję wszystkich kobiet „szeregowych” (aczkolwiek relację tę może zastępować relacja wujek-siostrzenica), natomiast nie jest reprezentatywna dla sytuacji „szeregowych” mężczyzn. Nie każdy mężczyzna jest głową rodziny macierzystej, albo najstarszym bratem swej siostry/swych sióstr.

⁷¹³ M. O. Koswien, *Awunkulat*, C9 1948, nr 1, s. 11

⁷¹⁴ M. O. Kosiwen, *Awunkulat*, C9 1948, nr 1, s. 12

„Wzmianki o awunkulacie w literaturze mają jedną szczególną cechę: w absolutnej większości wypadków mówi się o ‘wujku’, a nie o ‘wujkach’. Tymczasem każdy człowiek może mieć, i nierzadko miewa, zwłaszcza w epoce pierwotnej, nie jednego wujka, ale kilku. Świadczenia na ten temat powinny jednocześnie wskazywać na klasyfikacyjny sens terminu ‘wujek’. Dlaczego zatem prawie zawsze mówi się o ‘wujku’ w liczbie pojedynczej, a nie o ‘wujkach’. Chłopiec powraca do ‘wujka’, jest wzywany przez ‘wujka’, siostrzeniec pracuje na ‘wujka’, żeni się z córką ‘wujka’, [...] dziedziczy po ‘wujku’ itd., itd. Za jedynym wyjątkiem [...] ta właściwość świadectw o awunkulacie nigdy nie zwracała uwagi autorów burżuazyjnych i nasze pytanie nigdy nie było postawione.

A rzecz w tym, że awunkulat powstaje i obowiązuje [...] tylko wówczas i o tyle, o ile tenże wujek staje się w epoce przejściowej głową rodziny macierzystej, i tylko wówczas zyskuje – jako przedstawiciel i głowa tej rodziny – określone prawa w stosunku do swoich siostrzeńców i siostrzenic. W rzadkich, prawda, wypadkach nasze źródła wyraźnie mówią o **starszym** wujku. Można by stwierdzić, iż ‘wujkowie’ w liczbie mnogiej nigdy – **w sensie społecznym** – nie istnieli: także w rozpatrywanej epoce zlewali się oni w ogólnej grupie dorosłych mężczyzn rodu czy rodziny...”⁷¹⁵.

Otóż, ów *jedyny* wujek, wujek w liczbie pojedynczej, jest oczywiście bratem – także, w analogicznym sensie *jedynym* – matki swych siostrzeńców, przy czym, to właśnie z relacji bratersko-siostrzanej, jak już sygnalizowaliśmy, wynika (szczególnie interesująca Kowiena) relacja wujowska:

„‘Powrót’ zamężnej ma miejsce w szczególności przy jej brzemienności, tak, że rodzi ona w swoim rodzinnym domu. Utrzymująca się przynależność zamężnej do jej rodu, jej więź ze swym rodem i rodziną i ten ‘powrót do domu’ – wszystko to stwarza naturalną więź z jej patrylokalnymi braćmi, przede wszystkim i w szczególności z tym bratem, który jest teraz głową jej rodziny. To, jednocześnie z ukazanymi wyżej stosunkami między braćmi i ich niezamężnymi albo matrylokalnymi siostrami, stwarza właśnie w tej przejściowej epoce szczególny kompleks stosunków między braćmi i siostrami, który pozostawia następnie rozmaite przeżytki.

⁷¹⁵ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 37-38

Ukazane stosunki między braćmi i siostrami, oparte w ostatecznym rachunku na ich wspólnej przynależności do jednego rodu macierzystego, naturalnie rozprzestrzeniają się, przyjmując szczególne formy, na stosunki między tymi braćmi i dziećmi ich sióstr, w szczególności, podkreślamy, między starszym bratem – głową rodziny i jego siostrzeńcami i siostrzenicami. Tak powstaje **awunkulat**⁷¹⁶.

Jedyność – jeśli możemy się tak wyrazić – brata ma tu istotne znaczenie. Człony interesującej nas relacji są bowiem podwójnie nierówne. Pierwsza nierówność polega na tym, że brat reprezentuje zlokalizowaną część wspólnego rodu (brata i siostry). Nierówność tego typu byłaby udziałem każdego z braci „szeregowych”, ponieważ każdy z nich zostaje w swym rodzie. Druga nierówność polega zaś na tym, iż siostra jest zawsze siostrą „szeregową”, natomiast brat – z którym łączy ją istotna relacja – jest zawsze bratem o wyróżnionym statusie. Nawet jeżeli na kilka sióstr przypada kilku braci, zakładamy, iż tylko jeden z nich jest (zwierzchnim) protektorem wszystkich sióstr (inni są co najwyżej jego pomocnikami). Ten sam brat jest więc jednocześnie opiekunem kilku kobiet. Jakkolwiek więc, nie każdy brat jest opiekunem swej siostry, każda siostra pozostaje – w podwójnie nierównej – relacji z bratem. Okoliczność, iż brata może zastąpić wujek, a wujka – brat, potwierdza „ojcowski” charakter tej relacji. Wujek jest bowiem społecznym ojcem swej siostrzenicy. Takim samym „ojcem” jest więc również brat – choć należy do tego samego, co i siostra pokolenia.

U Triobriandczyków, gdzie brat zobowiązany jest pracować na swe siostry, relacja bratersko-siostrzana ma pewien dodatkowy aspekt – specyficznie męzowski. Pole, które w innych okolicznościach należy do męża, u Triobriandczyków zagospodarowuje właśnie brat. Sytuacja ta nie wydaje się jednak typowa. Kluczowe znaczenie posiadają, jak sądzę, zadania brata o charakterze ochronno-interwencyjnym (a nie ściśle ekonomicznym):

„U Triobriandczyków, po zamążpójściu ustanawiane są szczególne stosunki między kobietą i jej rodnią, przede wszystkim i w szczególności, między nią i jej bratem. Zameężna kobieta pozostaje na zawsze pod szczególnym protektoratem i opieką jednego ze swoich braci, albo,

⁷¹⁶ M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 11-12

jeśli takiego nie ma, swojego najbliższego krewnego po matce. On troszczy się o nią i pomaga jej, tak przed, jak i po zamążpójściu”⁷¹⁷.

„Ze swej strony, kobieta i po zamążpójściu zobowiązana jest słuchać się brata lub opiekuna”⁷¹⁸.

„Mąż nie ma żadnych praw do osoby i życia swojej żony. W przypadku kłótni, żona opuszcza go i odchodzi do swojego brata. Odchodząc, zamyka dom, poleca komuś z sąsiadów przekazanie mężowi, że odeszła i proponuje dla rozpatrzenia sprawy stawienie się u jej brata. [...] Pogodzenie małżonków albo ostateczne zerwanie małżeństwa dokonuje się przy bezpośrednim udziale brata żony”⁷¹⁹.

„Bracia wydają zgodę na wydanie siostr za mąż. Następnie, brat pozostaje obrońcą swojej siostry i jej dzieci, ograniczając prawa męża i ojca”⁷²⁰.

„Kiedy mąż źle traktował żonę, bracia mogli zabrać ją do domu i zemścić się na mężu (Arapaho). Jeżeli uznano, że zamężna kobieta zasłużyła na śmierć za zdradę, karę wykonywał nie mąż, ale bracia, rodzeni bądź drugiego stopnia (Siksika). [...] za zabójstwo żony mąż płaci pełną karę jej krewnym (Kri)”⁷²¹.

Nawet wówczas, gdy brat wykonuje karę śmierci na siostrze (a więc występuje, jak gdyby, jako *reprezentant* jej męża), mamy – w pewnym sensie – do czynienia z funkcją ochronną. Chodzi bowiem o to, by siostra uniknęła śmierci z ręki „obcego”.

Istnieje logiczny związek między wspomnianymi funkcjami ochronnymi, a decydującą rolą brata przy zawieraniu małżeństwa przez siostrę.

„Za jeden z dowodów byłego panowania brata matki w matriarchacie służą szczególne formy stosunków między bratem i siostrą, występujące w szczególności w związku z wydawaniem siostry za mąż i znajdujące wyraz w obrzędach weselnych. Formy te są jednakże związane przede wszystkim z tymi momentami, które odnoszą się do przejścia od matrylokalizmu do

⁷¹⁷ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 397

⁷¹⁸ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 398

⁷¹⁹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 401-402

⁷²⁰ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 403

⁷²¹ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskogo ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 138

patrylokalizmu, w szczególności do obrzędów wyrażających kupno-sprzedaż, i tych, które zazwyczaj interpretuje się jako przeżytki porywania kobiet, a w istocie stanowią one wyraz tegoż przejścia od matrylokalizmu do patrylokalizmu”⁷²².

„...u niektórych plemion algonkińskich bardziej bądź mniej wpływową rolę przy zamążpójściu dziewczyny odgrywał albo odgrywa jej brat. To samo stwierdza się w odniesieniu do Odżibwe, Sauk i Foks. U Arapaho, jeśli brat dziewczyny wydał zgodę na jej małżeństwo, to nawet ojciec nie mógł jej cofnąć. U Maskouten zgoda dziewczyny na małżeństwo jest obowiązkowa, ale często kwestię tę rozstrzyga brat albo wujek”⁷²³.

Decydująca rola brata bądź wujka przy wydawaniu kobiety za mąż, czyni obydwu tych mężczyzn *zastępcami* matki (albo też grupy starszych kobiet), która w matriarchacie odgrywała – w tym zakresie – kluczową rolę. Mężczyźni przejmują więc istotną prerogatywę kobiet.

Ponieważ braterska opieka nad siostrą łączy się zawsze z władzą (brata nad siostrą), pozostaje wrócić do pytania: jak możliwa jest wysoka pozycja kobiet w awunkulacie? Cóż z tego, że brat ogranicza władzę męża, skoro sam sprawuje władzę nad siostrą? Czy gdyby całą władzę nad kobietą przejął jej mąż – nie wyszło by w gruncie rzeczy na to samo? Czy władza jednego mężczyzny nie jest w istocie ekwiwalentem bratersko-mężowskiej dwuwładzy?

Mówiąc o „dialektyczności figury wujka” (tzn. mężczyzny jako wujka-ojca), która jest w istocie tym samym, co „dialektyczność” brata (tzn. mężczyzny jako brata-męża), Koswien ma na względzie jednoczesne dążenie mężczyzny do podporządkowania sobie własnych dzieci i uniemożliwienia tego samego innemu mężczyźnie, usiłującemu podporządkować sobie własne dzieci (a jego siostrzeńców/siostrzenice). W interesującej nas płaszczyźnie chodzi zatem o jednoczesne podporządkowanie sobie żony i uchronienie przed takim podporządkowaniem własnej siostry. Czy taki dialektyczny mężczyzna jest więc – w swej wujowsko-braterskiej połowie – obrońcą matriarchatu, czy tylko strażnikiem integralności samego rodu macierzystego? Czy jest on – w odniesieniu do członkiń własnego rodu macierzystego – obrońcą praw kobiet?

⁷²² M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1, s. 45

⁷²³ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 137-138

Jak pamiętamy, Haida uważają, że żona zbyt podporządkowana mężowi, przynosi wstyd swojemu rodowi. W zakładanych tu okolicznościach (patrylokalizm), obrona dobrego imienia własnego rodu macierzystego jest – siłą rzeczy – obroną zamężnych kobiet przed złym traktowaniem przez mężów, przeciwdziałaniem ich dominacyjnym zapędom, a nawet zagrzewaniem kobiet do buntu przeciwko mężom. Przedstawicielka rodu na „obczyźnie” musi zachować niezależność, by godnie reprezentować swoich krewnych. Mąż, który źle traktuje swoją żonę, wyrządza krzywdę jej rodowi. Brat nie musi być rzecznikiem uniwersalnej zasady dobrego traktowania żon – wystarczy, że broni integralności i dobrego imienia własnego rodu (i to samo czyni jego szwagier – przeciwko niemu).

Intencja, która przyświeca braterskiej połowie tożsamości mężczyzny, może być przy tym w swej istocie równie patriarchalna, jak intencja zakorzeniona w męzkim składniku jego „natury”. Jako mąż chciałby on podporządkować sobie żonę (czemu przeciwdziała jego szwagier), jako brat – traktuje siostrę jako własność, za którą czuje się odpowiedzialny. Podmiotowość siostry jest tu uznawana o tyle, o ile traktuje się ją jako *reprezentantkę* rodu, a zatem o ile obrona siostry stanowi konkretyzację ogólnej, „bezpłciowej” zasady obrony wszystkich członków rodu. Ale to tylko jeden moment interesującego nas stosunku. Moment drugi polega na tym, iż siostra jest traktowana jako osoba ubezwłasnowolniona, niesamodzielna, wymagająca stałej opieki. Wymienność pozycji wujka i brata oznacza wymienność pozycji siostry i siostrzenicy, a skoro siostrzenica jest społeczną córką własnego wujka, taką samą córką (a więc dzieckiem) jest siostra swego brata. Stosunek brata do siostry jest więc patriarchalny, jako antycypacja władzy ojcowskiej.

Każda kobieta jest więc obiektem oddziaływania dwóch tendencji patriarchalnych: męzkowskiej i ojcowskiej. Jeżeli w tak – zdawałoby się – niesprzyjających okolicznościach, możliwa jest jej wysoka pozycja „osobista”, to tylko dlatego, że dwie męskie „natury” działają tu przeciw sobie. Innymi słowy, gdzie dwie patriarchalne potęgi się biją, tam kobieta korzysta. Obydwie przeciwstawne siły muszą się niejako znosić. Brat znosi władzę męża, ale mąż znosi także władzę brata. Historyczna zdobycz „natury” męzkowskiej, a mianowicie patrylokalizm, stwarza potencjalną możliwość władzy brata (jako reprezentanta zlokalizowanej części rodu) nad siostrą, ale jednocześnie uniemożliwia bratu sprawowanie nad siostrą *władzy bezpośredniej*. Władza brata jest władzą na odległość, i dlatego bezzębną. Gdyby żona uciekła do brata, dostała by się niechybnie pod jego panowanie. Ale właśnie

dzięki temu, że mąż odpowiada za żonę przed jej bratem – żona nie ma powodu, by uciekać od męża.

Rozdział X. Przyczynek do teorii matriarchatów

1. Kryteria typologii matriarchatów. Matriarchat siostrzany vs matriarchat wolnościowy

Stadialna typologia matriarchatów przeciwstawia matriarchat rozwinięty, charakteryzujący się społeczną dominacją kobiet, matriarchatowi wczesnemu, z równością kobiet i mężczyzn, a ponadto wyodrębnia przejściowy ustrój awunkulatu, w którym społeczną przewagę zyskują mężczyźni (przy zachowaniu jednakże wysokiej pozycji kobiet w życiu „osobistym”). Typologia stadialna znajduje zatem oparcie w kryterium *względnej pozycji kobiet i mężczyzn*: równość płci – przewaga kobiet – przewaga mężczyzn. Znajduje ona ponadto oparcie w kryterium *lokalizacji małżeństwa*: dyslokalizm (matriarchat wczesny) – matrylokalizm (matriarchat rozwinięty) – patrylokalizm (awunkulat).

W naszych rozważaniach nad matriarchatem rozwiniętym zwróciliśmy jednakże uwagę na problematyczność formuły „społeczna przewaga kobiet”, sugerującej, iż podstawowy stosunek społeczny matriarchatu (rozwiniętego) jest *stosunkiem między kobietami i mężczyznami*, jak również okoliczność, iż najbardziej „sztandarowe” przykłady etnograficzne matriarchatu rozwiniętego odnoszą się do społeczeństw z indywidualnym małżeństwem dyslokalnym – tzn. odbiegających od Koswienowskiego modelu matriarchatu rozwiniętego z matrylokalizmem jako formą najbardziej reprezentatywną. W świetle sformułowanych przez nas hipotez, nieodzowne wydaje się typologiczne wyodrębnienie *matriarchatu z indywidualnym małżeństwem dyslokalnym*, ale różnica między taką odmianą matriarchatu a modelowym matriarchatem matrylokalnym powinna zostać ujęta inaczej, niż sugerowałby to schemat ogólny, operujący kryterium względnej pozycji płci, a zatem sprowadzający istotę matriarchatu rozwiniętego do społecznej przewagi kobiet nad mężczyznami. W świetle tego schematu, najbardziej matriarchalnym ze wszystkich matriarchatów, matriarchatem *par excellence*, jest właśnie matriarchat matrylokalny, natomiast społeczeństwa z indywidualnym małżeństwem dyslokalnym stanowią niejako wybrakowane egzemplarze modelu „klasycznego” (a idąc dalej: zasadnicza właściwość matriarchatu rozwiniętego – społeczna przewaga kobiet – powinna tu występować w postaci osłabionej, mniej wyrazistej). Taki pogląd na matriarchat implikują przynajmniej niektóre

sformułowania Koswiena o charakterze definicyjnym, zgodne zresztą ze starszą tradycją matriarchatologiczną (nie znającą indywidualnego małżeństwa dyslokálnego). Z drugiej zaś strony, Koswienowskie ujęcie problemu podstawowej jednostki społecznej matriarchatu rozwiniętego sugeruje wyraźnie, iż formę typową, „czystą”, stanowi jednak dyslokalizm, przy którym rodzina macierzysta może być autarkiczną wspólnotą ekonomiczną, radykalnie odizolowaną – w sferze codziennych stosunków „bytowych” – od „obcych” partnerów seksualnych (którzy mogą być jedynie dyskretnymi wizytatorami). Dyslokalizm w najwyższym stopniu sprzyja też zachowaniu integralności rodu macierzystego.

Otóż, najbardziej uchwytnie formy społecznej przewagi kobiet (władza kobiecych naczelniczek i szczególny status czysto-kobiecych narad – na szczeblu wspólnoty domowej) wydają się niezależne od lokalizacji małżeństwa. Formy te występują zarówno matriarchacie matrylokalnym, jak i dyslokálnym – wbrew schematowi ogólnemu, sugerującemu, iż kobieca władza na szczeblu wspólnoty domowej powinna wynikać z matrylokalizmu (przy którym mężczyźni danej rodziny macierzystej opuszczają rodzinne gospodarstwo, a zastępujący ich mężowie stałych gospodyń mają status „obcych”). „Bazy” tych form – w stosunkach życia codziennego – nie stanowi zatem właściwy matrylokalizmowi układ relacji międzytożsamościowych w płaszczyźnie międzypłciowej (*stosunek* zachodzący między dwiema – matrylokalnymi – konkretyzacjami dwóch wewnątrz-pokoleniowych relacji międzypłciowych: małżeńskiej i bratersko-siostrzanej). Skłoniło nas to do sformułowania hipotezy, iż kluczową relacją matriarchatu rozwiniętego stanowi – wspólna matrylokalizmowi i dyslokálnizmowi – (intensywna) relacja siostrzana, interpretowana „klasyfikacyjnie”, a ponadto obejmująca nie jedno, lecz kilka pokoleń kobiet (będących matrylinearnymi potomkiniami pewnej – żyjącej, bądź nieżyjącej – kobiety: „założycielki”, „pramatki”). Z hipotezy tej wynika, iż za zasadnicze kryterium „matriarchalności” matriarchatu (rozwiniętego) powinniśmy uznać intensywność relacji siostrzanej. Matriarchat dyslokálny byłby zatem formą „czystą”, a matriarchat matrylokalny – modelem *rozluźniającym*, ale jednak *konserwującym* – podstawowy stosunek matriarchatu. Tą dość okrężną drogą wracamy zatem do najwcześniejszych prac Koswiena, łączących matriarchat „czysty” z małżeńskim dyslokálnizmem i ortodoksyjnie komunistycznym siostrzeństwem.

Wyjaśnijmy jednakże: w matriarchacie rozwiniętym kobiety mają (a przynajmniej: mogą mieć) istotne przewagi nad mężczyznami – twierdzimy jedynie, iż bazą uchwytnych form takiej przewagi (kluczowym stosunkiem *życia codziennego*, na którym formy te się

opierają) nie jest stosunek dominacji „szeregowych” kobiet nad „szeregowymi” mężczyznami, ale intensywna relacja siostrzana, wyodrębniająca grupę siostrzaną w *życiu codziennym* (jako warunek możliwości samej instytucji oddzielnych zebrań kobiecych).

W tym miejscu wypada poczynić krótką dygresję dotyczącą „istoty” matriarchatu. W feministycznych ujęciach matriarchatu spotykamy się z sugestią, iż istoty społeczeństwa matriarchalnego nie należy ujmować w kategoriach, dominacji czy też władzy kobiet nad mężczyznami. Społeczeństwo matriarchalne jest społeczeństwem egalitarnym (we wszystkich możliwych płaszczyznach), aczkolwiek kobietocentrycznym, organizującym się wokół kobiet jako matek, i respektującym wartości ściśle kobiece, związane z macierzyństwem. „Z rodzącego łona macierzyńskiego – twierdził Bachofen – pochodzi idea powszechnego braterstwa wszystkich ludzi”⁷²⁴. Chociaż cytowany tu autor pisał o ginajkokracji, a więc o *władzy* kobiet, wypracowana przez niego teoria, łącząca matriarchat z „religijnym pryncypatem macierzyństwa”, stanowić może inspirację dla takich koncepcji matriarchatu, które zastępują społeczną dominację kobiet nad mężczyznami, dominacją wartości egalitarnych, wywodzących się źródłowo z instynktu macierzyńskiego nad wartościami patriarchalnymi, legitymizującymi społeczne stosunki dominacji (w najrozmaitszych płaszczyznach). Jeden z autorów radzieckich, W. I. Rawdonikas, twierdził, iż o istocie matriarchatu stanowi równość płci. W „matriarchalno-rodowym ustroju niższego stopnia barbarzyństwa” (odpowiadającym Koswienowskiemu matriarchatowi rozwiniętemu) możliwa jest jednak również ginajkokracja (panowanie kobiet):

„Przy wysokiej wydajności pracy – u plemion rolniczych – położenie kobiety, w związku z jej wiodącą rolą w gospodarce rolniczej, podnosi się bardzo wysoko [...] U poszczególnych plemion obserwuje się nie tylko równoprawność płci, ale nawet dominację kobiet w życiu społecznym, co dało Bachofenowi podstawy, by nazwać takie położenie przy matriarchacie ginajkokracją, co oznacza – panowanie kobiet. [...] Ale istota matriarchatu, oczywiście, nie polega na panowaniu kobiet, ale na ich równości z mężczyznami, na długo utraconej i dopiero w socjalizmie odradzającej się, ale już w całości innej formie i na całości innej, silnej, niewzruszonej, socjalistycznej podstawie”⁷²⁵.

⁷²⁴ J. J. Bachofen, *Matriarchat*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 17

⁷²⁵ W. I. Rawdonikas, *Istorija pierwobytnogo obszczestwa*, cz. II, Leningrad 1947, s. 101

Na przeciwnym biegunie – z terminologicznego punktu widzenia – znajdują się autorzy, łączący termin „matriarchat” ze społeczną *nierównością* płci, a przeto wykluczający stosowanie tego terminu w odniesieniu do egalitarnych społeczeństw rodowo-macierzystych⁷²⁶.

Wróćmy jednakże do zasadniczego nurtu naszych rozważań. Twierdząc, iż społeczna przewaga kobiet nad mężczyznami nie stanowi podstawowego stosunku matriarchatu (rozwinętego), nie kwestionujemy bynajmniej przydatności kryterium względnej pozycji kobiet i mężczyzn. Ogólna definicja matriarchatu – przeciwstawiająca matriarchat patriarchy – powinna wskazywać na wysoką pozycję kobiet, jako obowiązkowy atrybut wszystkich społeczeństw matriarchalnych. W proponowanym tu ujęciu, ogólne pojęcie matriarchatu – matriarchat *sensu largo* – obejmuje zatem zarówno matriarchaty *siostrzane* („czysty” – dyslokalny, i słabszy – matrylokalny), jak również awunkulat, w którym relacja siostrzana nie występuje w ogóle w polu relacji istotnych, ale kobiety cieszą wysoką pozycją w życiu „osobistym” – w szczególności: *wolnością*.

Istotne właściwości każdego modelu matriarchatu – intensywność relacji siostrzanej, stopień „osobistej” wolności kobiet – stanowią w naszym ujęciu funkcję *horyzontalnej struktury społeczeństwa*, którą możemy przedstawić jako kombinację czterech zmiennych:

- charakteru filiacji;
- charakteru małżeństwa (grupowe/indywidualne);
- lokalizacji małżeństwa;
- stopnia zachowania gospodarki komunistycznej (albo stopnia rozwoju własności indywidualnej).

Filiacja matrylinearna stanowi wspólną właściwość wszystkich matriarchatów. Przejście do patrylinearyzmu łączymy z przejściem do patriarchy, aczkolwiek do grona społeczeństw matriarchalnych powinniśmy również zaliczyć niektóre społeczeństwa z filiacją

⁷²⁶ „Wyjaśniło się – pisał w 1959 roku J. I. Siemienow – że epoka rodu macierzystego nie może być określana jako okres panowania kobiety, że na pierwszych etapach społeczeństwa rodowego matrylinearyzm łączy się z całkowicie równoprawnym położeniem społecznym mężczyzny i kobiety, że panowanie kobiety ma miejsce jedynie w określonych, konkretno-historycznych warunkach, a przy tym jedynie u plemion znajdujących się na dość wysokim stopniu gospodarczego i społecznego rozwoju. W świetle nowych danych etnografii okazało się, że nierówność płci, jako jedna z pierwszych form nierówności, powstaje dopiero wraz z pojawieniem się i rozwojem prywatnej własności, z początkiem rozkładu ustroju rodowego. [...] Termin ten można stosować jedynie w odniesieniu do społecznego ustroju tych plemion, w których rzeczywiście występuje panowanie kobiet. Etnografii, jak już zaznaczyliśmy, znane są tego typu plemiona”. [J. I. Siemienow, „*Proischozhdienije semii, czastnoj sobstwiennosti i gosudarstwa*” a *sowriemiennyje dannyje etnografii*, w: *Woprosy filosofii*, w 1959 nr 7, s. 146]

podwójną, albo przemienną. Przez filiację podwójną rozumiemy współistnienie rodu matrylinearnego z rodem patrylinearnym (każda osoba należy jednocześnie do dwóch rodów: macierzystego i ojcowskiego, pełniących w danym społeczeństwie różne funkcje). Przez filiację przemienną rozumiemy sytuację, w której niektóre dzieci danej pary małżeńskiej należą do rodu ojca, a niektóre do rodu matki. Każdy ród ma wówczas charakter matrylinearno-patrylinearny.

Charakter małżeństwa przeciwstawia hipotetyczny matriarchat wczesny matriarchatom późniejszym. Nie dysponujemy jednakże wyrazistymi, etnograficznymi przykładami społeczeństw z dominacją małżeństwa grupowego (w jego Koswienowskim rozumieniu).

Dwie pozostałe zmienne – lokalizacja małżeństwa oraz stopień zachowania gospodarki komunistycznej – różnicują zbiór społeczeństw matriarchalnych, determinując „naturę” poszczególnych modeli matriarchatu. Sądzymy zatem, iż są one adekwatnymi kryteriami typologii matriarchatów.

Materiał, którym dysponujemy, nie pozwala na opracowanie wyczerpującej typologii, definiującej precyzyjnie wszystkie możliwe modele. Możemy się jednak pokusić o teoretyczną charakterystykę dwóch wariantów „biegunowych”: dyslokarno-komunistycznego (siostrzanego) i patrylokalno-indywidualistycznego (wolnościowego).

Zacznijmy od charakterystyki ekonomicznej.

Stosunki ekonomiczne MATRIARCHATU DYSLOKALNO-KOMUNISTYCZNEGO (SIOSTRZANEGO)

Interesować nas tu będzie relacja między formami międzyplciowej współpracy ekonomicznej a intensywnością relacji siostrzanej. Za kontrapunkt posłuży nam model matrylokalny (odpowiadający Koswienowskiej charakterystyce matriarchatu rozwiniętego).

W modelu dyslokarno-komunistycznym, kobiety tworzą – w ramach koedukacyjnego gospodarstwa wspólnotowego – wyodrębniony kolektyw, współpracujący z kolektywem męskim. Współpraca ekonomiczna między kobietami i mężczyznami ma charakter międzygrupowy.

Możemy wyróżnić sześć typów męsko-damskiej współpracy ekonomicznej:

	Współpraca międzygrupowa	Współpraca indywidualna
Współpraca w samym procesie produkcji z męsko-damskim podziałem pracy	<p><u>Typ A.</u> Grupy żeńska i męska pracują w tym samym procesie produkcyjnym, ale każda z grup wykonuje odrębne czynności produkcyjne.</p> <p>- Podtyp A1. Obydwie grupy pracują w tym samym miejscu/czasie;</p> <p>- Podtyp A2. Obydwie grupy pracują w innym miejscu/czasie, ale w tym samym procesie produkcyjnym.</p>	<p><u>Typ B.</u> Kobieta i mężczyzna pracują w tym samym procesie produkcyjnym, ale każda osoba wykonuje odrębne czynności produkcyjne.</p> <p>- Podtyp B1. Obydwie osoby pracują w tym samym miejscu/czasie;</p> <p>- Podtyp B2. Obydwie osoby pracują w innym miejscu/czasie, ale w tym samym procesie produkcyjnym.</p>
Współpraca w samym procesie produkcji z męsko-damskim podziałem pracy	<p><u>Typ C.</u> Grupa żeńska zlewa się w procesie produkcji z grupą męską. Brak podziału na czynności „kobiece” i „męskie”.</p>	<p><u>Typ D.</u> Kobieta pracuje wspólnie z mężczyzną. Brak podziału na czynności „kobiece” i „męskie”</p>
Wymiana dóbr „męskich” na „żeńskie”	<p><u>Typ E.</u> Grupy męska i żeńska pracują oddzielnie. Każda z grup otrzymuje dobra wytworzone przez grupę przeciwną za pośrednictwem naczelniczki.</p>	<p><u>Typ F.</u> Kobieta i mężczyzna pracują oddzielnie, i wymieniają się produktami swych prac bez pośrednictwa naczelniczki.</p>

Model dyslokarno-komunistyczny wyklucza istnienie małych, koedukacyjnych komórek ekonomicznych (obejmujących przedstawicieli/przedstawicielki dwóch głównych „gałęzi” gospodarki: dorosłą kobietę i dorosłego mężczyznę) – realizujących męsko-damską współpracę ekonomiczną typu B, D, F. Możliwa jest tu jedynie współpraca międzygrupowa typu A, C, E, przy czym intensywności relacji siostrzanej sprzyjają w najwyższym stopniu typy

E i A2, w nieco mniejszym – typ A1. Typ C prowadzi natomiast do zatarcia podziału na grupy męską i żeńską (i w tym sensie osłabia intensywność relacji w obrębie grupy kobiecej). Matriarchat matrylokalny nie wyklucza typów A, C, E, ale pomniejsza ich względny ciężar gatunkowy, o ile dopuszcza realizację współpracy typu B, D, F w obrębie poszczególnych rodzin parzystych. Stosuje się to również do takiego ustroju, przy którym małżeństwo ma wprowadzić charakter dyslokalny, ale nie dysekonomiczny (Irokezi).

Stosunki ekonomiczne MATRIARCHATU PATRYLOKALNO-INDYWIDUALISTYCZNEGO (WOLNOŚCIOWEGO)

Koswienowski model awunkulatu zakłada, iż podstawową jednostkę społeczną stanowi *jeszcze* rodzina macierzysta. W przedstawionym w poprzednim rozdziale przeglądzie etnograficznych przykładów społeczeństw matrylinearno-patrylokalnych, pominęliśmy tę kwestię, koncentrując się na indywidualnych relacjach łączących kobietę z mężem i jednym z jej braci. Jednym słowem, nie interesowało nas to, czy para małżeńska tworzy oddzielne gospodarstwo, czy też wchodzi w skład szerszej wspólnoty komunistycznej, opartej na męskim „trzonie” rodziny macierzystej (wujkach i siostrzeńcach). Obecnie wydaje się jednak konieczne podkreślenie istotnej różnicy między:

- awunkulatem „czystym”, ze wspólnotą domową typu aszantyjskiej fie-fo;
- i awunkulatem w stanie rozkładu, z rodziną indywidualną, tworzącą odrębne gospodarstwo domowe.

Typ pierwszy zachowuje komunistyczną wspólnotę domową. „Ostateczną albo podstawową komórkę społeczną Aszantów stanowi swoista grupa, którą najlepiej nazywać jej miejscowym terminem fie-fo, co znaczy ‘dom’ albo ‘gospodarstwo domowe’, dosłownie: ‘ludzie domu’. Struktura tej grupy, jej skład, wewnętrzne i zewnętrzne stosunki – wszystko ma ten swoisty, dwoisty charakter, który wyraża złożony proces przejścia od porządku matriarchalnego do patriarchalnego”⁷²⁷. Majątek fie-fo jest kolektywną własnością tych „członków ‘domu’, którzy należą do danej abusua”⁷²⁸, w szczególności: wujków i siostrzeńców. Nie obejmuje on oczywiście indywidualnej własności patrylokalnych mężatek, które – choć zamieszkują we wspólnocie – prowadzą własne, samodzielne gospodarstwa.

⁷²⁷ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 55-56

⁷²⁸ M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2, s. 59

Typ drugi zastępuje wspólnotę domową gospodarstwem rodziny indywidualnej – przy zachowaniu, właściwej typowi pierwszemu, majątkowej rozdzielności małżonków. U Tuaregów: „Z małżeństwem mężczyzna zakłada własne gospodarstwo (‘ożenić się’ oznacza dosłownie ‘postawić namiot’)”⁷²⁹.

Ale z punktu widzenia kobiety, a ten punkt widzenia interesuje nas tu szczególnie, różnica między typami pierwszym i drugim nie ma aż tak wielkiego znaczenia. W obydwu wypadkach jest ona bowiem ekonomiczną „indywidualistką”. U Aszantów: „[Kobieta] Może władać nieruchomością – działką ziemi ze wspólnego funduszu ziemskiego swojej abusu i uprawiać tę działkę na swój rachunek, może także władać swoimi dłużnikami [*kabalnymi*] i niewolnikami. Cała własność kobiety, przyniesiona przez nią do domu męża, jak również otrzymana następnie w spadku, pozostaje nietykalna”. Awunkulat „czysty” i schyłkowy możemy zatem połączyć w jeden typ, charakteryzujący się ekonomicznym indywidualizmem kobiet.

Kobieca własność indywidualna, w połączeniu z rozdzielnością majątkową małżonków, sprzyja indywidualnej wolności kobiety. W domu męża, kobieta „zachowuje wyraźną odrębność i niezależność, pozostając cały czas obcą wśród członków rodu męża. Z drugiej strony, zamężna kobieta nie czuje się osamotniona, stoi za nią cały jej ród, gotowy zawsze do jej obrony”.

Zastanówmy się obecnie nad kluczowymi różnicami, dzielącymi wyodrębnione modele skrajne, które nazywać będziemy w uproszczeniu: *matriarchatem siostrzanym* i *matriarchatem wolnościowym*.

Matriarchat siostrzany jest matriarchatem autorytarnym, a zarazem totalitarnym. Autorytarna naczelniczka podejmuje ostateczne decyzje i kontroluje życie „osobiste” swych podwładnych. Zamknięty charakter wspólnoty (brak „obcych” małżonków w jej składzie) wyklucza ideologiczny pluralizm (na szczeblu domowym). Wszyscy domownicy uczestniczą w jednym kulcie rodowym (we wspólnotach matrylokalnych i patrylokalnych pod „jednym dachem” żyją tymczasem przedstawiciele odrębnych „obrzędów” rodowych). W matriarchacie wolnościowym, kobieta zamężna wiezie życie niezależne – prowadzi własny „interes”; żyjąc w „obcym” środowisku, zachowuje autonomię religijną. U Glidyi,

⁷²⁹ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 118

„małżonkowie wiodą w znacznej mierze oddzielne życie, każde ma swoje sprawy, interesy, więzi itd. Taka sama rozdzielnosc występuje u Glidy między mężem i żoną także w obszarze religii i kultu. U wszystkich plemion Ewe kobiety dysponują szeroką samodzielnością prawną. Władają swoimi polami i uprawiają je na własny rachunek, samodzielnie prowadzą handel. Dom, w którym żyje zamężna kobieta stanowi jej osobistą własność”⁷³⁰. Kult, w którym uczestniczy kobieta, nie jest oczywiście przedmiotem wolnego wyboru. Istotne znaczenie ma jednak ta okoliczność, iż współwyznawcy kobiety zamężnej żyją daleko.

Obowiązujący współcześnie światopogląd głosi, iż wolność jednostki łączy się z demokracją, a jej brak – z autorytaryzmem czy totalitaryzmem. Pogląd ten jest jednak fałszywy. Matriarchatem demokratycznym jest właśnie matriarchat totalitarny. Demokracja (a przynajmniej: demokracja z udziałem kobiet) nie wymaga wolności „osobistej” – wymaga natomiast przestrzeni w postaci zintegrowanej wspólnoty kobiecej. Kobieta zyskuje wolność „osobistą” dopiero wraz z rozpadem wspólnoty siostrzanej (patrylokalizm), ale też właśnie wtedy traci „polityczne prawa [...], wyrastające na gruncie matriarchalnego ustroju rodowego”. „...pozostaje wciąż wpływ polityczny wraz ze wspomnieniami o przeszłości w historii i folklorze. Ale wysokie położenie osobiste twardo się utrzymuje i ostro przeciwstawia temu, co znamy z patriarchalnego ustroju rodowego, gdzie kobieta sprowadzona jest do rzędu wyzyskiwanej siły roboczej i obiektu prawa własności”⁷³¹. Demokracja kobieca wymaga uczestnictwa kobiety we wspólnocie, ale o kondycji kobiety w matriarchacie wolnościowym stanowi właśnie wolność *od* wspólnoty. Kobieta nie należy tu ani do wspólnoty swego męża, ani do wspólnoty swych braci, choć z obydwoma jest na różne sposoby związana. Nawet jeżeli społeczeństwo zachowuje jeszcze charakter wspólnotowy, kobiety zamężne żyją jak gdyby w przestrzeni międzywspólnotowej (rzeczywistymi członkami wspólnot są zaś mężczyźni). I ta właśnie przestrzeń jest przestrzenią „osobistej” wolności mężatek, wyłączonych spod jurysdykcji naczelników bądź naczelniczek wspólnot domowych. W matriarchacie siostrzanym kobiety są niewątpliwie wolne od męskiego panowania, ale w matriarchacie wolnościowym – gdzie wolność od męskiego panowania możliwa jest, paradoksalnie, dzięki męskiej, bratersko-mężowskiej *dwuwładzy* nad kobietami – są one wolne także od swych sióstr i matek.

⁷³⁰ M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskiego ordena Lenina Gosudarstwiennogo uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa, s. 123

⁷³¹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 406

O ile matriarchat wolnościowy łączy się z awunkulatem, społeczna przewaga należy w tym ustroju do mężczyzn – kobiety zaś jedynie zachowują wysoką pozycję „osobistą” (ewentualnie – resztki dawnych wpływów politycznych). Jeżeli jednak uznamy wspólnotę za instytucję opresyjną, a za kryterium wysokiej pozycji społecznej obierzemy *wolność*, okaże się, że sytuacja nie jest bynajmniej jednoznaczna. Wspólnotami (typu aszantyjskiej *fié-fo*) kierują mężczyźni, ale też to oni – mężczyźni „szeregowi”, młodsi bracia – podlegają bezpośrednio władzy męskich naczelników poszczególnych „domów”. Kobiety zamężne niczym nie kierują (poza własnymi gospodarstwami indywidualnymi), ale też nie podlegają autorytarnej władzy kierowników, choćby nawet byli oni ich mężami. Z tego punktu widzenia przewagę społeczną mają jednak kobiety – co stanowi dodatkowe uzasadnienie przyjętej tu konwencji terminologicznej, zaliczającej awunkulat do matriarchatu *sensu largo*.

Czy ekonomiczny indywidualizm kobiet w matriarchacie wolnościowym nie podważa jednak pewnych intuicji, towarzyszących Engelowskiej teorii upadku matriarchatu?

Koncepcja Engelsa łączy rozkład matriarchatu z rozkładem komunizmu. Grabarzami komunizmu pierwotnego byli mężczyźni. Chociaż to kobiety zainicjowały przejście od małżeństwa grupowego do małżeństwa pojedynczej pary, inicjatorami przejścia do rodziny monogamicznej byli mężczyźni, a jak pamiętamy: „Monogamia była pierwszą formą rodziny opartą nie na naturalnych, lecz na ekonomicznych przesłankach, mianowicie na zwycięstwie własności prywatnej nad początkową pierwotną własnością wspólną”⁷³². „Monogamia powstała ze skoncentrowania większych bogactw w jednym ręku, a mianowicie w ręku mężczyzny...”⁷³³. Kobiety były zdecydowanymi komunistkami, mężczyźni – jako wynalazcy własności prywatnej – okazali się zaś zdrajcami ustroju komunistycznego.

Istnieje jednak pogląd (głoszony m.in. przez Dierżawina⁷³⁴), iż na etapie patriarchalnej wspólnoty domowej, to właśnie kobiety były „inicjatorkami”, „założycielkami własności”, „jedynymi właścicielkami w wielkiej rodzinie”. W swej książce o patriarchacie, Koswien stanowczo polemizuje z tym poglądem⁷³⁵. Jeden z najbardziej zaciekle przeciwników Koswienowskiej teorii matriarchatu na gruncie nauki radzieckiej, etnograf, N. A. Butinow, twierdził z kolei, iż w społeczeństwie australijskim, to mężczyźni byli rzecznikami zasady wspólnotowej, podczas gdy kobiety pracowały wyłącznie na rzecz swych rodzin

⁷³² MED, t. 21, s. 76

⁷³³ MED, t. 21, s. 87

⁷³⁴ Por.: N. S. Dierżawin, *Sławianie w driewności*, Moskwa 1945, s. 63

⁷³⁵ Por.: M. O. Koswien, *Siemiejna obszczina i patronimija*, Moskwa 1963, s. 60-61

indywidualnych. „Dla mężczyzn na pierwszym miejscu znajduje się wspólnota, a rodzina na drugim”. „Inaczej było z kobietami. Głównym zajęciem kobiet było zbieractwo, i każda z nich zbierała żywność samodzielnie (choć, z reguły, kobiety szły razem, jedna obok drugiej). Dlatego też, zbiór każdej z nich nie był wnoszony do ogólnego funduszu, ale należał do danej kobiety. Tym samym, podczas gdy zdobycz mężczyzn należała do całej wspólnoty, zdobycz kobiety należała do niej samej i jej rodziny (męża i dzieci). W gospodarce aborygenów, mężczyzna był nosicielem zasady wspólnotowej, kobieta – rodzinnej”⁷³⁶.

2. Czy sposób produkcji może być matriarchalny?

Podniesione tu zagadnienia skłaniają nas do sformułowania problemu, którego nie podejmowaliśmy dotąd otwarcie. Chodzi mianowicie o relację między matriarchatem i stosunkami produkcji. Czy matriarchat (matriarchaty) opierał się (opierały się) na matriarchalnym sposobie produkcji (matriarchalnych sposobach produkcji)? Czy „matriarchalność” może być właściwością samego sposobu produkcji, czy też jest ona wyłącznie cechą pozaekonomicznych stosunków społecznych (której sprzyjają co najwyżej określone stosunki produkcji)?

Co należałoby rozumieć przez matriarchalny sposób produkcji?

Nasuwają się cztery odpowiedzi:

1. Z matriarchalnym sposobem produkcji mamy do czynienia wówczas, gdy – w danym społeczeństwie – znaczenie pracy kobiecej jest większe niż znaczenie pracy męskiej.
2. Kierowniczą rolę w procesie produkcji odgrywa kobieta (np. naczelniczka wspólnoty domowej).
3. Kobiety są kolektywnymi współwłaścicielkami podstawowych środków produkcji, tudzież sprawują pieczę nad „społecznym skarbem”.
4. Ród macierzysty stanowi formę organizacji gospodarki.

Zacznijmy od możliwości pierwszej. Praca kobiet jest ważniejsza od pracy mężczyzn, kobiety odgrywają wiodącą rolę w produkcji. Matriarchalny – w tym rozumieniu – sposób produkcji stanowi podstawę wysokiej pozycji kobiet w życiu społecznym. Rawdonikas pisał, jak pamiętamy: „Przy wysokiej wydajności pracy – u plemion rolniczych – położenie kobiety,

⁷³⁶ N. A. Butinow, *Razdielenije truda w pierwobytnom obszczestwie*, w: ТИЭ, Moskwa-Leningrad, 1960, s. 123

w związku z jej wiodącą rolą w gospodarce rolniczej, podnosi się bardzo wysoko [...] U poszczególnych plemion obserwuje się nie tylko równoprawność płci, ale nawet dominację kobiet w życiu społecznym”.

Przeciwnicy teorii matriarchatu wskazywali z kolei na wiodącą (u rozmaitych społeczeństwach pierwotnych) rolę pracy męskiej – jako przyczynę kierowniczej pozycji mężczyzn w życiu społecznym. Jak pisał W. R. Kabo (który jednakże odrzucał samą teorię matriarchatu):

„Australijskie wspólnoty są z reguły patrylokalne. Jest to związane z warunkami ich życia, właściwościami gospodarki. U Australijczyków praca mężczyzn i praca kobiet są jednakowo niezbędne dla życia wspólnoty. Kobiety zaopatrują wspólnotę w pożywienie roślinne nawet bardziej regularnie, niż mężczyźni w zdobycz myśliwską, natomiast ta ostatnia, jako wyżej kaloryczna, jest bardziej ceniona. Ale chociaż kobiety muszą znać miejsca, w których rosną rośliny jadalne, mężczyznom potrzebna jest bardziej szczegółowa znajomość terenów myśliwskich. Dlatego dla wspólnoty, dla zapewnienia jej dobrobytu, ważniejsze jest, aby mężczyźni, zawierając małżeństwo, pozostawali na terytorium, które znają dobrze już od dziecka. Dlatego też patrylokalne małżeństwa są w Australii znacznie bardziej rozpowszechnione, niż matrylokalne. Wyjaśnia to także kierowniczą rolę mężczyzn w społeczeństwie – wszak mężczyźni stanowią jądro wspólnoty, zespolone ze wspólnotową ziemią nie tylko więziami ekonomicznymi, ale – jako skutek i odzwierciedlenie tychże – także totemicznymi, podczas gdy kobiety odchodzą do innych wspólnot albo przychodzą z innych wspólnot. Co więcej, kierownicze położenie mężczyzn związane jest także ze społeczną rolą myślistwa: rzecz nie tylko w tym, że myślistwo wymaga dobrze zorganizowanych form pracy, ale i w tym, że myśliwska zdobycz rozdzielana jest znacznie szerzej, niż produkty kobiecego zbieractwa, przeznaczone przede wszystkim dla własnej rodziny. Wreszcie, ważnym czynnikiem wzmacniającym kierownicze położenie mężczyzn, jest to, że w ich rękach znajduje się produkcja podstawowych środków pracy – narzędzi kamiennych...”⁷³⁷.

W. M. Bachta pisał z kolei:

⁷³⁷ W. R. Kabo, *Pierwobytna obszczina ochotników i sobirателей (po awstralijskim materialam)*, w: PIDO, s. 246

„...nietrudno zauważyć istnienie [we wspólnocie Papuasów – przyp. FN] istotnych różnic między położeniem mężczyzn i położeniem kobiet w produkcji społecznej. [...] w społeczeństwie Papuasów, mężczyźni i kobiety przeciwstawiają się sobie jako dwa różne ugrupowania społeczne. Przy czym, mężczyźni, w których rękach znajduje się w istocie cała produkcja środków produkcji, zajmują dominujące położenie w społecznym życiu wspólnoty”⁷³⁸.

Kiedy możliwa jest sytuacja przeciwna do tej, o której piszą Kabo i Bachta. Kiedy praca kobiet może być ważniejsza? Najpopularniejsza odpowiedź na to pytanie głosi, iż dzieje się tak przede wszystkim przy rolnictwie kopieniackim. Jak pamiętamy, Koswien przyznaje, iż rolnictwo kopieniackie „stanowi szczególnie sprzyjający czynnik rozwoju matriarchatu, wyznacza bowiem kobiecie istotną rolę w produkcji społecznej”⁷³⁹. Kobiety były prawdopodobnie wynalazczyniami rolnictwa (kopieniackiego)⁷⁴⁰. Choć w rozwiniętej, motykowej uprawie roli brały udział obydwie płcie, przeważająca część pracy o charakterze stałym należała właśnie do kobiet:

„Zgodnie z rozpowszechnionym poglądem motykowa uprawa roli była zajęciem wyłącznie kobiecym. Nie jest to całkowicie słuszne. Przede wszystkim ta skomplikowana i długa praca wymaga kolektywnego zorganizowanego działania licznej i mocno zwartej grupy ludzkiej, jest więc możliwa tylko w ramach mniej lub więcej rozwiniętego ustroju rodowego. Obecnie, u rolników uprawiających rolę motyką, w celu przygotowania pola łączy się zazwyczaj kilka spokrewnionych grup. W szeregu czynności produkcyjnych dla wszystkich mężczyzn i kobiet, starców i dzieci, znajduje się zajęcie odpowiadające ich siłom i zdolnościom. Wyrębu lasu dokonują mężczyźni, kobiety za to często wycinają krzaki. Wyrąbane poletko mężczyźni i kobiety wspólnie oczyszczają, ogrodzenie budują mężczyźni. Wyrównywanie i spulchnianie za pomocą kija lub motyki należy do kobiety, biorą w tym udział także dzieci. Często glebę

⁷³⁸ W. M. Bachta, *Papuary Nowej Gwinei: prozodstwo i obszczestwo*, w: PIDO, s. 307-308

⁷³⁹ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 178

⁷⁴⁰ „Już dawno zrodził się pogląd, że wynalazczynią uprawy roli była kobieta. Jest to całkiem prawdopodobne. Ze wszystkiego wynika, że uprawa roli rozwinęła się ze zbieractwa, które, jak wiemy, stało się specjalną gałęzią pracy kobiet. Już widzieliśmy, że rozwiniętemu zbieractwu właściwa jest pewna opieka nad naturalnie dojrzewającymi roślinami jadalnymi i troska o ich rozmnożenie. Dlatego całkiem prawdopodobne jest przypuszczenie, że właśnie kobieta wynalazła uprawę roli, obserwując warunki rozwoju i dojrzewania dzikich roślin. Przynosi to zaszczyt spostrzegawczości kobiet, spostrzegawczość zaś jest matką wynalazku”. [M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 104-105]

rozciera się wprost rękoma, i to tak dokładnie, że nie mogłaby tego dokonać żadna maszyna. Sieją wspólnie mężczyźni i kobiety: mężczyzna idzie na przedzie i kijem kopie dołki, kobieta postępuje za nim i wyjmując z plecionej torby nasiona, wsuwa je do ziemi, którą następnie zrównuje rękoma. Wreszcie dalsze czynności, a więc pielęgnacja zasiewów i sprzęt plonu, należą zazwyczaj wyłącznie do kobiet. Tak więc w rozwiniętej motykowej uprawie roli biorą udział obie płci, z tym że przeważająca część pracy o charakterze stałym spada jednak na barki kobiety. Można wszakże przypuszczać, że motykowa uprawa roli w najbardziej prymitywnej formie istotnie należała do wyłącznego zakresu pracy kobiety, gdy tymczasem mężczyzna zachował dla siebie sferę łowiectwa. W miarę jednak rozwoju tej formy uprawy roli i nabierania przez nią charakteru skomplikowanego, wkracza do niej stopniowo także mężczyzna”⁷⁴¹.

Radziecki archeolog, W. M. Masson pisał w tej kwestii:

„W kolektywnej produkcji związanej z rolnictwem [motykowym – przyp. FN], uczestniczyli zarówno mężczyźni, jak i kobiety, chociaż ich funkcje były zazwyczaj rozgraniczone. Tak więc, na Nowej Gwinei, mężczyźni oczyszczają działkę i rozkopują ją, podnosząc jednocześnie uderzeniami kilku pałek-kopaczek większe grudy ziemi. Bryły te rozdrabniają idące za nimi kobiety. Kobiety także sadzą rośliny, doglądają plantacji i zbierają plony.

Analogiczna sytuacja miała miejsce u indiańskich plemion Ameryki Północnej, zajmujących się rolnictwem. Mężczyźni przy obróbce pól szli przodem, spulchniając ziemię za pomocą motyk, pałek i łopat. Mężczyźni rozdrabniali także bryły. Kobiety wyrównywały glebę, kopały jamki i tworzyły bruzdy. W jamkach sadzono ziarna kukurydzy, a obok nich bób. [...]

Znacząca rola kobiet w gospodarce sprzyjała zachowaniu u licznych plemion rolniczych matriarchalnego rodu z matrylinearną filiacją”⁷⁴².

Utrzymywanie się kopieniackiej formy rolnictwa stanowić może jeden z czynników konserwacji ustroju matriarchalnego:

⁷⁴¹ M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes, s. 109-110

⁷⁴² W. M. Masson, *Pierwobytnoje ziemliedielije*, w: W. D. Bławatskij, A. W. Nikitin (red.), *Wozniknowienije i razwitije ziemliedielija*, Moskwa 1967, s. 29-31

„Można postawić pytanie, czym wyjaśnić zachowanie rodu macierzystego w jego późnej formie? [...] W wyjaśnieniach takich dominują wskazania na wiodącą rolę kobiety w kopieniactwie tam, gdzie to ostatnie stanowiło podstawę ekonomiki. Podstawowy argument na rzecz roli kopieniactwa przy zachowaniu rodu macierzystego polega na tym, że przy takiej formie rolnictwa w strefie tropikalnej z reguły zachodzi konieczność stosowania kolektywnych form pracy, a to sprzyjało stosunkowo długiemu zachowaniu produkcyjnych funkcji wspólnoty zbudowanej na rodzie macierzystym i jego zlokalizowanych częściach. Istotne jest i to, że w społeczeństwach opartych na kopieniactwie, warunki przyrodnicze często przeciwdziałały dywersyfikacji gospodarki, lub też czyniły ją – przy danym poziomie rozwoju sił wytwórczych – w ogóle niemożliwą. To ze swej strony hamowało rozwój wymiany między wspólnotami, a tym samym spowolniało proces formowania się odosobnionej własności męskiej, niezmiennie stanowiącej jeden z najważniejszych czynników i niezbędną przesłankę poderwania i rozkładu organizacji macierzysto-rodowej w jej rozwiniętej formie. Tak, przyrodnicze warunki istotnie utrudniały albo w ogóle wykluczały możliwość pojawienia się pasterstwa – a przynajmniej hodowle wielkiego bydła rogatego – w leśnej strefie Afryki na południe od Sahary, co spowalniało także formowanie się stosunków prywatno-własnościowych u większości ludów tej strefy. Wszystkie te okoliczności przydają niemałą siłę przekonywania tezie o kopieniactwie jako jednym z najważniejszych momentów, zabezpieczających zachowanie rodu macierzystego w jego późnej formie.

Ważnym dowodem na korzyść tej tezy może być i to, że rzeczywiście, społeczeństwa, w których rozkład ustroju pierwotnego dokonywał się poprzez ‘późny matriarchat’, w większości znajdują się właśnie w strefach tropikalnego kopieniactwa. Ale kryterium to nie jest absolutne. Niemało późnomacierzystych społeczeństw opierało się na innych, niż kopieniackie, rodzajach rolnictwa: irygacyjnym, a nawet pługowym. Co więcej, niektóre z takich społeczeństw w ogóle opierały się na gospodarce przyswajającej, jak np. wysoko wyspecjalizowani rybacy i łowcy morskiego zwierza z północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej – Tlingici, Tsimshian, Haida. Znane są matrylinearne społeczeństwa nawet u koczowniczych ludów pasterskich, np. u Tuaregów Sahary. A i przy kopieniactwie wiodąca rola w szeregu wypadków należała do pracy męskiej przy zachowaniu późnego rodu

macierzystego, czego przykładem są Aszantowie i Indianie Hopi. Wreszcie, znane są patriarchalne społeczeństwa, podstawą gospodarki których było kopieniactwo⁷⁴³.

Przytoczona wyżej argumentacja wskazuje jednak nie tyle na decydującą rolę pracy kobiecej w rolnictwie kopieniackim (jako przyczynę utrzymywania się rodu macierzystego), ile na ściśle kolektywistyczny charakter tej formy uprawy roli – blokujący antymatriarchalne tendencje prywatno-własnościowe.

Przeoczyliśmy jednakże pewną kwestię natury ogólnej. Otóż, w samym fakcie, iż decydującą rolę odgrywa w danym społeczeństwie praca kobiet, nie ma jeszcze nic matriarchalnego (tak jak nie ma nic komunistycznego w fakcie, iż decydującą rolę w gospodarce przemysłowej odgrywa praca robotników). Jeżeli sposób produkcji charakteryzujący się wiodącą rolą kobiet, a więc taki, w którym praca kobieca jest – w takim czy innym sensie – ważniejsza od pracy męskiej, nazywamy matriarchalnym, to tylko dlatego, iż zakładamy, że sytuacja tego typu sprzyja matriarchalnym stosunkom poza samym procesem pracy. Warto zwrócić – w tym kontekście – uwagę na pewną różnicę zachodzącą między Minangkabau a Khasi. U tych pierwszych: „Wszystkie prace w *sumando*, tak rolnicze, jak i domowe, spoczywają przede wszystkim na kobietach, podczas gdy mężczyźni dysponują sporą ilością czasu wolnego, i znaczną część roku spędzają w podróżach lub goszczą u sąsiadów. Kobiety, przeciwnie, są niezwykle pracowite, a ponadto odznaczają się wielkimi talentami w dziedzinie handlu⁷⁴⁴. Trudno, w takiej sytuacji, o inny ustrój, niż matriarchat (wypada zauważyć, iż matriarchat tego typu jest niezwykle atrakcyjny dla leniwych mężczyzn). Ale u równie matriarchalnych Khasi, mamy do czynienia z sytuacją wyraźnie odmienną: „Mężczyźni i kobiety Khasi w równej mierze troszczą się o plantacje i dom. Na mężczyznach spoczywają tu wszystkie ciężkie prace, w szczególności, do ich obowiązków należy budowa i reperacja mieszkań. Bazar stanowi natomiast niemal wyłączną domenę kobiet⁷⁴⁵. Czy na tej podstawie możemy jednak stwierdzić, iż sposób produkcji Minangkabau jest bardziej matriarchalny?

Nie kwestionując istnienia zależności między względną wagą pracy kobiecej a społeczną pozycją kobiet, wyrażamy wątpliwość co do tego, czy (ewentualna)

⁷⁴³ J. W. Bromlej (red.), *Istorija pierwobytnogo obszczestwa. Epocha klassoobrazowanija*, Moskwa 1988, s. 187-188

⁷⁴⁴ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 73-74

⁷⁴⁵ M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6, s. 69

„matriarchalność” sposobu produkcji kryje się właśnie w płaszczyźnie międzyplciowego podziału pracy. Intuicja podpowiada, iż chodzi nie tyle o to, czyja praca jest ważniejsza, ile o to, kto znajduje się w sytuacji korzystniejszej, bądź też o to, kto sprawuje pozycję kierowniczą.

Przejdźmy do rozpatrzenia możliwości drugiej: o matriarchalności sposobu produkcji stanowi kierownicza rola kobiecej naczelniczki. Czy gdyby kobiecą naczelniczkę zastąpił jej brat, miałyby to istotny wpływ na charakter sposobu produkcji? Elementarne intuicje podpowiadają, iż związek kierowniczej roli naczelniczki z matriarchalnością sposobu produkcji polega na tym, iż owa kierownicza rola odzwierciedla jedynie kierowniczą – bądź w innym sensie uprzywilejowaną – rolę/pozycję całego kolektywu kobiecego w sferze stosunków ekonomicznych (bądź też: kobieca naczelniczka faworyzuje kobiety, np. w zakresie dostępu do wspólnych środków utrzymania, co mogłoby wyrażać, albo stwarzać uprzywilejowaną/kierowniczą pozycję grupy kobiecej). To zaś odsyła nas do możliwości trzeciej: kobiety są kolektywnymi współwłaścicielkami podstawowych środków produkcji, tudzież sprawują pieczę nad „społecznym skarbem”. W sytuacji uprzywilejowanej znajduje się zatem cały kolektyw kobiecy. Lafiteau pisał (*a propos* znanych mu dobrze Indian Ameryki Północnej), iż to do kobiet „należą ziemia, pola i cały urodzaj”, to kobiety „opiekują się społecznym skarbem”⁷⁴⁶.

Kiedy jednakże możliwa jest kobieca (kolektywna) własność podstawowych środków produkcji? A. I. Perszic wskazuje na matrylokalizm: „...obserwowana w rozwiniętym rodzie macierzystym dominacja społeczna kobiet, związana jest oczywiście także z macierzysto-rodową własnością podstawowych środków produkcji. Przy matrylokalizmie, rzeczywistymi kolektywnymi właścicielkami okazują się właśnie kobiety, których bracia i synowie odchodzą do osiedli swych żon”⁷⁴⁷.

Rozumowanie Perszica jest prawidłowe. Przy matrylokalnej formie małżeństwa, kobiety są rzeczywiście faktycznymi, kolektywnymi, dożywotnimi właścicielkami materialnych zasobów *danego* gospodarstwa. Należy jednak podkreślić, iż mężczyźni nie są bynajmniej oddzieleni od potrzebnych im środków produkcji, ani też od środków utrzymania. Mężczyzna – w przypadku rozwodu – zostaje pozbawiony prawa korzystania z zasobów

⁷⁴⁶ J.-F. Lafiteau, *Moeurs des sauvages américains, compare aux moeurs des premiers temps*, 2 vls, Paris, 1724, cyt. za: M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 41

⁷⁴⁷ A. I. Perszic, *Razwitiye form sobstwiennosti w pierwoybytnom obszczestwie kak osnowa periodizacii jego istorii*, w: ТИЭ, t. 54, Moskwa-Leningrad 1960, s. 163

określonego gospodarstwa. Natychmiast jednak uzyskuje on dostęp do analogicznych zasobów zgromadzonych w gospodarstwie swych sióstr, bądź też w gospodarstwie swej nowej żony. Różnica między sytuacją mężczyzny i kobiety (w sferze stosunków własności) polega więc na tym, iż mężczyzna nie pozostaje w dożywotnim związku z żadnym określonym gospodarstwem. Powinniśmy także dopuścić możliwość, iż dostęp żonatego mężczyzny do „społecznego skarbcza”, wspólnych zapasów zgromadzonych w gospodarstwie jego żony, jest – w związku z jego statusem – w takim czy innym stopniu reglamentowany, co nie dotyczy jego żony, która jest w danym gospodarstwie „u siebie”. Być może dostęp mężczyzny do owego „skarbcza” uzależniony jest od wkładu własnego. Sytuację taką, w odniesieniu do Irokezów, sugeruje misjonarz Wright, przypisujący Irokezom matrylokalną formę małżeństwa:

‘...Zazwyczaj rządziła domem kobieca część: zapasy były wspólne, ale biada temu nieszczęsnemu mężowi lub kochankowi, który był zbyt leniwy lub niedołączny i nie wnosił swojej części do ogólnych zapasów. Niezależnie od tego, ile miałby dzieci lub własnego majątku w domu, w każdej chwili mógł się spodziewać rozkazu – spakować swe manatki i wynosić się”⁷⁴⁸.

Należy stwierdzić, iż w sytuacji, o której pisze Wright, mielibyśmy rzeczywiście do czynienia z uprzywilejowaną pozycją kobiet w sferze stosunków własności. To zaś pozwalałoby mówić o istnieniu matriarchalnego sposobu produkcji.

Została nam jeszcze możliwość czwarta. Matriarchalność sposobu produkcji polega na tym, że „ród macierzysty jest formą organizacji gospodarki”, albo też: prawo macierzyste określa charakter ustroju ekonomicznego. Koswien formułuje pod adresem Cunowa następujący zarzut:

„Wreszcie, w swej najnowszej pracy, *Wsieobszcej istorii chozjajstwa* [*Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*], Cunow uporczywie ignoruje wszystkie elementy porządku prawa macierzystego – pomimo ich ścisłej więzi z gospodarką i stosunkami produkcji – nawet w

⁷⁴⁸ MED, t. 21, s. 59

wypadku tych rozpatrywanych przez niego społeczeństw, gdzie elementy te całkowicie określają charakter ustroju ekonomicznego i socjalnego”⁷⁴⁹.

Zastanówmy się nad sensem poniższych stwierdzeń Koswiena:

„Na przykładzie Irokezów i Huronów widzimy, że ród macierzysty jest formą organizacji gospodarki, wyrażającą miejsce zajmowane przez kobietę i mężczyznę w produkcji; na innych przykładach – że utrzymujące się z rozkładem tego rodu prawo macierzyste stanowi system własnościowych i osobistych praw, chroniących kobietę i jej potomstwo. Naiwnym okazuje się pogląd, sprowadzający prawo macierzyste do samej nomenklatury pokrewieństwa. W istocie, system pokrewieństwa stanowi swego rodzaju ideologiczną nadbudowę, i w ustroju opartym na prawie macierzystym, system ten bezpośrednio wyraża istotę ekonomicznego znaczenia rodu macierzystego. Nie trzeba dodawać, że to nie system pokrewieństwa określa porządek dziedziczenia, ale prawo dziedziczenia, ze swej strony, jedynie wyraża ekonomikę danego społeczeństwa”⁷⁵⁰.

Wspomniane tu „inne przykłady”, to społeczeństwa z małżeństwem patrylokalnym i indywidualną własnością kobiecą (Triobriandczycy i Dschagga):

„Jeśli u Irokezów i Huronów gospodarka rodowa jest gospodarką zdecydowanie kolektywną, od której odszczępiają się nieznaczne jeszcze kielki własności indywidualnej, kolejne stadia znamionuje przede wszystkim utworzenie indywidualnej własności kobiety jako oczywistej reakcji, towarzyszącej rozpadowi jej rodu. Na tej podstawie kształtuje się całkowicie wyjątkowe osobiste położenie kobiety, szczególny charakter stosunków między mężem i żoną, brak władzy ojca nad dziećmi”⁷⁵¹.

Przejście do patrylokalizmu wyjaśnia Koswien wzrostem znaczenia pracy męskiej. Mamy zatem do czynienia z następującymi sytuacjami:

⁷⁴⁹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 387

⁷⁵⁰ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 406-407

⁷⁵¹ M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930, s. 405

- początkowo, prawo macierzyste wyraża „miejsce zajmowane przez kobietę i mężczyznę w produkcji”;
- później zaś, kiedy wzrasta znaczenie pracy męskiej (a przeto spada znaczenie pracy kobiecej), prawo macierzyste „stanowi system własnościowych i osobistych praw, chroniących kobietę i jej potomstwo”.

W jakim jednakże sensie, porządek dziedziczenia oparty na prawie macierzystym (na drugim z wyszczególnionych tu etapów) „wyraża ekonomikę danego społeczeństwa” – skoro nie może tu już chodzić o „miejsce” zajmowane przez kobietę w procesie produkcji?

Należy najwyraźniej przyjąć, iż zachodzi tu sprzeczność między siłami wytwórczymi, sprzyjającymi mężczyźnie (a więc patrylokalizmowi), a stosunkami produkcji – w tej mierze, w jakiej te ostatnie są (w dalszym ciągu) podporządkowane prawu macierystemu. Chodzi więc o to, iż prawo macierzyste jest nadal wpisane w ustrój ekonomiczny – i ten właśnie fakt, z dziedziny „ekonomiki”, znajduje odzwierciedlenie w matrylinearnym porządku dziedziczenia. Ale na czym polega ów fakt z dziedziny ekonomiki? Najwyraźniej na tym, iż członkowie rodu macierzystego zachowują ekonomiczne więzi. Na poprzednim etapie więzi te urzeczywistniała sama wspólnota domowa. Natomiast po przejściu do patrylokalizmu, więzi te muszą być podtrzymywane na odległość, co stwarza „całkowicie wyjątkowe osobiste położenie kobiety, szczególny charakter stosunków między mężem i żoną, brak władzy ojca nad dziećmi”. Innymi słowy, sfera „ekonomiki” konserwuje więzi w obrębie rodu macierzystego, które nie odpowiadają już siłom wytwórczym – jednakże to właśnie te więzi stanowią ekonomiczną bazę obowiązującego systemu dziedziczenia i matrylinearnego systemu pokrewieństwa.

Na czym jednak polegają same te (ekonomiczne) więzi (po przejściu do patrylokalizmu)? U Triobriandczyków, brat dostarcza siostrze istotną część środków utrzymania. Ale sytuacji tej nie możemy uznawać za typową (aczkolwiek, bez wątplenia, materialne wsparcie od krewnych rodowych, w takim czy innym zakresie, a przynajmniej, możliwość uzyskania od nich materialnej pomocy w określonych sytuacjach życiowych, stanowi na tym etapie normę). Należałoby zatem zwrócić uwagę na rolę rodu macierzystego dziewczyny w gromadzeniu jej indywidualnej własności (choć, dodajmy, składają się na nią również dobra pozyskane od męża). W jakimś stopniu, indywidualna własność kobiety może być interpretowana jako – przydzielona jej – własność jej rodu macierzystego (u Aszantów,

kobieta prowadzi indywidualną gospodarkę na działce, przydzielonej jej z funduszu rodowego).

Cofnijmy się jednak do sytuacji wyjściowej. Matrylinearne więzi ekonomiczne urzeczywistnia bezpośrednio sama wspólnota domowa, obejmująca (przy małżeństwie dyslokacyjnym i dysekonomicznym) wyłącznie krewnych rodowych. Sposób produkcji jest więc ściśle „matrylinearny” – w tym sensie, iż partnerami ekonomicznymi są wyłącznie członkowie/członkinie jednego rodu macierzystego. Czy sama ta okoliczność czyni go matriarchalnym sposobem produkcji? Broniąc takiej hipotezy w świetle formułowanej wcześniej koncepcji matriarchatu *siostrzanego* (opartego na intensywnej relacji siostrzanej), moglibyśmy powołać się na intensywne więzi ekonomiczne między rodzonymi i klasyfikacyjnymi siostrami, a także między pokoleniami córek, matek i babek.

3. Stosunki produkcji w strukturze społeczeństwa matriarchalnego

Nie zamierzamy tu rozstrzygać kategorycznie problemu istnienia/nieistnienia matriarchalnego sposobu produkcji. Kwestia ta łączy się jednak z jeszcze innym problemem natury ogólnej, do którego podjęcia skłaniają nas elementarne założenia marksistowskiej teorii historii. Chodzi mianowicie o „bazę” (lub „bazy”) społeczeństw matriarchalnych, albo też „miejsce” stosunków produkcji w instancjalnej strukturze matriarchalnej całości społecznej.

Niezależnie od tego, czy sam sposób produkcji ma charakter matriarchalny, otwarta pozostaje kwestia jego (ewentualnej) roli „bazowej”. Sposób produkcji nie musi mieć charakteru matriarchalnego, by móc spełniać funkcję „bazy” społeczeństwa matriarchalnego. W tradycyjnych ujęciach marksistowskich, sposób produkcji matriarchatu nie jest określany jako *matriarchalny sposób produkcji*. Sposobem produkcji matriarchatu jest komunizm:

„Epoka matriarchatu czy rodu macierzystego, w rozumieniu klasyków marksizmu – pisali Awierkiewa, Perszic, Fajnberg i Czeboksarow w polemice z radzieckimi przeciwnikami teorii matriarchatu – to nie tylko matrylinearyzm, ale przede wszystkim kolektywizm produkcji i konsumpcji, społeczna własność podstawowych narzędzi i środków pracy, brak prywatnej własności, stosunków panowania i podporządkowania, rodziny monogamicznej i wiary w

jednego boga, tj. brak tych elementów, które nauka burżuazyjna ogłasza odwiecznymi instytucjami społeczeństwa ludzkiego”⁷⁵².

Matriarchat zakłada komunistyczny sposób produkcji. Kategoria „komunizmu” ma charakter bezpłciowy, nie wskazuje na jakąkolwiek relację między płciową, a jeżeli coś w tej kwestii implikuje, to raczej równość płci, niż np. szczególną pozycję kobiet. Jeżeli komunizm zakłada równość wszystkich producentów/producentek w sferze stosunków ekonomicznych, to trudno z samego komunizmu wywieść – omawiane w rozdziale piątym – formy społecznej przewagi kobiet (w matriarchacie rozwiniętym). Ale komunistyczny charakter sposobu produkcji nie wyklucza możliwości, iż jedna z płci odgrywa w procesie produkcji rolę wiodącą. Przewaga kobiet nad mężczyznami albo mężczyzn nad kobietami (w życiu społecznym) wynika wówczas nie z komunizmu, jako ogólnej zasady, na której opiera się sposób produkcji, ale ze szczególnych właściwości określonego wariantu komunistycznego sposobu produkcji.

Według Rawdonikasa, o istocie matriarchatu stanowi równość kobiet i mężczyzn. Nic więc dziwnego, że równościowy sposób produkcji łączy się właśnie z matriarchatem, czyli: społeczną równością dwóch podstawowych grup producentów/producentek: męskiej i żeńskiej. Ale rozumowanie to stosuje się tylko do takiego komunizmu, przy którym obydwie płcie odgrywają – w procesie produkcji – równie doniosłą rolę. Kiedy jednak wiodącą rolę w procesie produkcji zaczyna odgrywać kobieta, matriarchat przerasta w ginajkokrację: władzę kobiet. Analogicznie: matriarchat (równość płci) kończy się wówczas, gdy wiodącą rolę w procesie produkcji zaczynają odgrywać mężczyźni.

Ten sam, ogólnie rzecz biorąc, punkt widzenia przyjmuje Koswien. W matriarchacie wczesnym obydwie płcie odgrywały równie doniosłą rolę w życiu gospodarczym – a zatem matriarchat wczesny cechowała równość kobiet i mężczyzn. Natomiast w matriarchacie rozwiniętym, kobieta zajmuje „dominujące położenie” zarówno w gospodarce, jak i społeczeństwie. Przypomnijmy Koswienowską definicję matriarchatu: „Matriarchatem nazywa się ten okres historii pierwotnej, który odznacza się równoprawnym, a w dalszym

⁷⁵² J. Awierkiewa, A. Perszic, L. Fajnberg, N. Czeboksarow, *Jeszcze raz o mieście matierńskiego rodu w historii obszczestwa*, CЭ 1963, nr 3, s. 200

rozwoju dominującym położeniem kobiety w gospodarce i społeczeństwie, a jednocześnie, odzwierciedleniem tych zasad w obszarze kultury duchowej, w religii i sztuce”⁷⁵³.

Obydwaj autorzy przyznają zatem, iż konkretną bazę społecznej dominacji kobiet albo ginajkokracji stanowi nie tyle komunizm jako najogólniejsza właściwość systemu stosunków produkcji, ile szczególna właściwość pewnej odmiany (albo pewnej fazy rozwojowej) komunistycznego sposobu produkcji. W rolnictwie kopieniackim, twierdzi Koswien, przeważająca część pracy o charakterze stałym spoczywa na kobietach – i właśnie kopieniactwo w najwyższym stopniu sprzyja „klasycznej” formie matriarchatu rozwiniętego. Biorąc zaś pod uwagę tzw. społeczeństwa wczesnopatriarchalne (np. Australijczyków), należałoby stwierdzić, iż komunizm jako ogólna właściwość systemu stosunków produkcji nie stanowi też gwarancji braku dominacji mężczyzn nad kobietami.

* * *

We wcześniejszych rozważaniach sformułowaliśmy pogląd, iż istotne właściwości każdego modelu matriarchatu – intensywność relacji siostrzanej, stopień „osobistej” wolności kobiet – stanowią funkcję *horyzontalnej struktury społeczeństwa*. Strukturę tę ujęliśmy z kolei jako kombinację czterech zmiennych:

- charakteru filiacji;
- charakteru małżeństwa;
- lokalizacji małżeństwa;
- stopnia zachowania gospodarki komunistycznej (albo stopnia rozwoju własności indywidualnej).

„Bazę” każdego modelu matriarchatu stanowi zatem pewna kombinacja powyższych zmiennych. Określony ustrój matriarchalny powinniśmy ujmować jako – zdeterminowany przez określoną kombinację powyższych zmiennych – układ relacji międzytożsamościowych. W niektórych odmianach matriarchatu szczególnie istotną rolę odgrywać będą relacje jednopłciowe (siostra-siostra, córka-matka), w innych – relacje międzypłciowe (żona-mąż, siostra-brat).

Czy wykluczamy tym samym bazową rolę stosunków produkcji? Otóż, nie. Zakładamy jedynie, iż sfery stosunków ekonomicznych nie powinniśmy konceptualizować w

⁷⁵³ M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948, s. 3

płaszczyźnie: „kobiety” – „mężczyźni” (by z określonego stosunku ekonomicznego między „kobietami” i „mężczyznami” – uznanego za podstawowy, „bazowy” – wywodzić następnie szczegóły organizacji społecznej), ale raczej jako układ ekonomicznych pól poszczególnych (istotnych) relacji międzytożsamościowych. Ujęcie to ani nie rozstrzyga problemu korelacji między poszczególnymi stopniami zachowania gospodarki komunistycznej a charakterem i lokalizacją małżeństwa (o „bazowej” roli stosunków produkcji moglibyśmy mówić np. w sytuacji, gdyby to zmiana stopnia zachowania gospodarki komunistycznej, uwarunkowana rozwojem sił wytwórczych, determinowała zmiany charakteru i lokalizacji małżeństwa), ani też nie implikuje określonej interpretacji stosunku między ekonomicznymi i pozaekonomicznymi polami poszczególnych relacji międzytożsamościowych.

4. Ekonomiczne determinanty matrylinearyzmu

Otwartą pozostaje jeszcze inna kwestia, od której nie sposób abstrahować, rozważając problem roli „instancji” ekonomicznej w społeczeństwach matriarchalnych. Otóż, jednej z wyszczególnionych wyżej zmiennych, określających horyzontalną strukturę społeczeństwa, należy przypisać znaczenie szczególne – jako jedynej, która nie zmienia wartości w interesującym nas przedziale społeczeństw matriarchalnych. Chodzi oczywiście o filiację matrylinearną – obowiązkowy atrybut wszystkich matriarchatów. Jej *działanie* zależy oczywiście od układu innych parametrów: przy dyslokalizmie i matrylokalizmie wiąże ona dzieci z ich matką, przy matrylokalizmie – odrywa dzieci od matki i wiąże je z wujkiem. Ale we wszystkich możliwych sytuacjach odgrywa ona rolę istotnej determinanty. Jednakże mówiąc o filiacji matrylinearnej, jako *stałej*, obecnej we wszystkich kombinacjach, i współdeterminującej ich efekty, mamy na względzie nie tyle samą zasadę określania pochodzenia w linii matrylinearnej, ile wyjściowy, „założycielski” stosunek formacji rodowej: *podział społeczeństwa na egzogamiczne rody matrylinearne*. Przez „działanie” filiacji matrylinearnej rozumiemy więc faktycznie „działanie” rodowej struktury społeczeństwa pierwotnego, „działanie” horyzontalnego podziału na egzogamiczne grupy krewnych w linii matrylinearnej. Matrylinearną filiację w znaczeniu węższym (określanie pochodzenia po matce) możemy wyjaśnić *pierwotną nieznaną ojca* – czy to (jak twierdził Engels) w związku z brakiem małżeństwa indywidualnego (nie wiadomo, który z partnerów seksualnych matki jest ojcem biologicznym), czy to w związku z nieświadomością faktu udziału mężczyzny

w zapłodnieniu. Aby wyjaśnić genezę matriarchatu, musimy jednakże wyjaśnić genezę matrylinearyzmu w znaczeniu szerszym, tzn. genezę *matrylinearnej egzogamii rodowej*. Czy tak rozumiany matrylinearyzm jest instytucją uwarunkowaną ekonomicznie?

Nauka radziecka postawiła znak równości między ukształtowaniem się matrylinearnej egzogamii rodowej a socjogenezą: szczęśliwy finał procesu socjogenezy – przekształcenie przejściowych organizmów bio-socjalnych w autentyczne społeczeństwo ludzkie – utożsamiono z transformacją endogamicznego stada promiskuitycznego w egzogamiczny ród matrylinearny.

Zdaniem J. I. Siemienowa, autora najbardziej rozbudowanej teorii radzieckiej, wyjaśniającej genezę matrylinearnej egzogamii rodowej, inicjatorkami egzogamicznej rewolucji miały być kobiety, dopuszczające się orgiastycznych ataków seksualnych na „cudzoziemców” (mężczyzn należących do obcych stad endogamicznych). Ataki tego typu stanowiły „prawidłowy etap w rozwoju pierwotnych stad ludzkich”⁷⁵⁴, a wynikały z seksualnego wygłodzenia kobiet, nasilającego się w związku z kumulacją seksualnych tabu myśliwskich. Rozwój myślistwa w okresie pierwotnego stada ludzkiego wymagał – według Siemienowa – stopniowego wydłużania okresów przygotowań do polowania. W okresach tych konflikty między poszczególnymi osobnikami (na tle seksualnym) przedstawiać mogły szczególne zagrożenie dla bytu stada⁷⁵⁵. Pierwotne stado zaczęło zatem *ograniczać* promiskuityzm, skracając okresy, w których możliwe było współżycie seksualne (w jego obrębie). Siemienow dzieli epokę stada pierwotnego na dwie fazy: pierwotnego stada ludzkiego z nieograniczonym promiskuityzmem (pitekantropy; kultury: przedszelska, szelska, wczesnoaszelska) i pierwotnego stada ludzkiego z promiskuityzmem ograniczonym (paleoantropy; kultury: późnoaszelska, mustierska). Wydłużanie okresów przymusowej abstynencji seksualnej doprowadziło do przekształcenia (coraz krótszych) okresów swobody

⁷⁵⁴ Por.: J. I. Siemienow, *Kak wozniklo czielowieczestwo*, Moskwa 1966, s. 482

⁷⁵⁵ „Jeśli wcześniej, myśliwska działalność praludzi nosiła żywiołowy charakter, to teraz przybiera ona coraz bardziej zorganizowane formy. [...] Polowania zaczęły poprzedzać długi okres przygotowania do nich, w trakcie którego dokonywano rozpoznania terenu, śledzono zwierzęta, opracowywano plan polowania, odnawiano i wytwarzano inwentarz łowiecki. // Rozwojowi myślistwa [...] nieuchronnie towarzyszył wzrost zależności rezultatów polowania od rezultatów działalności produkcyjnej. Dlatego okres przygotowań do polowania nabierał coraz większego znaczenia. [...] W pełni zrozumiałe, że w okresie intensywnych przygotowań do polowania konflikty między członkami stada przedstawiały szczególne zagrożenie dla kolektywu. [...] // Na określonym etapie rozwoju pierwotnego stada palącą potrzebą stała się pełna eliminacja konfliktów między jego członkami w okresie przygotowań do niego [polowania – przyp. FN]. Ponieważ głównym źródłem podobnych konfliktów były nieuporządkowane stosunki seksualne, koniecznością życiową stało się ich wyeliminowanie w tym okresie”. [J. I. Siemienow, *U Istokow czielowieczestwa (osnownyje problemy antropogeneza)*, Moskwa 1964, s. 300-301]

seksualnej w orgiastyczne święta, w trakcie których – bez jakichkolwiek ograniczeń – wyładowywano długo tłumiony instynkt seksualny. „Powstanie takiego rodzaju orgiastycznych, promiskuitycznych świąt stanowiło konieczny rezultat rozwoju seksualnych tabu”⁷⁵⁶. Represjonowany – poza krótkimi okresami świątecznymi – popęd seksualny nie dał się jednak zagłuszyć. Legalnym sposobem obejścia przymusowego „celibatu” były – podejmowane przez kobiety – grupowe ataki seksualne, których obiektem mogli być jedynie – nie objęci (z punktu widzenia danej grupy kobiet) działaniem seksualnego tabu – członkowie innych stad endogamicznych. Miały one ostatecznie doprowadzić do nawiązania trwałych, pokojowych relacji seksualnych między stadami, a następnie do wprowadzenia zakazu obcowania seksualnego w obrębie poszczególnych stad – które, siłą rzeczy, przekształciły się w egzogamiczne rody matrylinearne.

O ile socjogeneza rozgrywa się – bezpośrednio – nie w sferze ekonomicznej, lecz w sferze seksualnej, „instancja” ekonomiczna może determinować ten proces jedynie „w ostatniej instancji”. Istotną – z ekonomicznego punktu widzenia – konsekwencją interesującej nas transformacji wydaje się wyprowadzenie życia seksualnego poza kolektyw produkcyjny, *oddzielenie* męsko-damskiej współpracy seksualnej od męsko-damskiej współpracy ekonomicznej (oczywiście przy założeniu, iż pierwotne rody matrylinearne były samowystarczalnymi kolektywami ekonomicznymi, *ergo*: grupowe „małżeństwo” dualno-rodowe miało charakter dyslokalny i dysekonomiczny).

U Engelsa, podążającego w tej kwestii za Morganem, „instancją” rozstrzygającą i zarazem jedyną wydaje się „biologia”. Zakaz egzogamiczny stanowi ilustrację działania zasady doboru naturalnego⁷⁵⁷, wynika z „dążenia do zapobieżenia kazirodztwu, ale zupełnie instynktownie, po omacku, bez jasnej świadomości celu”⁷⁵⁸. Zapobieganie „kazirodztwu” stanowić ma kluczową przesłankę biologicznego rozwoju pierwotnej ludzkości⁷⁵⁹. Nauka radziecka stopniowo rozstawała się z tą koncepcją. Jak pisał w 1947 roku Bałaguszkin:

⁷⁵⁶ J. I. Siemienow, *U Istokow czelowieczestwa (osnownyje problimy antropogeneza)*, Moskwa 1964, s. 301

⁷⁵⁷ „Zakaz ten, jak mówi Morgan, jest ‘doskonałą ilustracją działania zasady doboru naturalnego’. // Nie ulega wątpliwości, że plemiona, w których [...] ograniczone zostało współżycie płciowe wewnątrz rodziny, musiały rozwijać się szybciej i pełniej niż te, w których małżeństwa wśród rodzeństwa pozostały regułą i nakazem. Jak wielki był wpływ tego postępu, dowodzi instytucja *rodu*, która stanowiła jego bezpośredni skutek”. [MED, t. 21, s. 49]

⁷⁵⁸ MED, t. 21, s. 55

⁷⁵⁹ Por. MED, t. 21, s. 57

„...obalono koncepcję Morgana, uważającego za główną siłę napędową rozwoju rodziny i rodu w społeczeństwie pierwotnym dążenie do eliminacji kazirodczych związków [krownosmiestitielnych swiaziej] płciowych. Współczesna nauka odrzuca nie tylko wiodącą, ale i w ogóle istotną rolę – w społecznym progresie – takiego czy innego stosunku do kazirodztwa. Do tej pory nie ujawniono jakiegokolwiek odczuwalnej szkodliwości krewniaczych [rodstwiennych] małżeństw. [...] Co więcej, okazuje się, że małżeńskie ograniczenia (egzogamia), których sens upatrywał Morgan w zakazie – jakoby szkodliwych – małżeństw krewniaczych, w ogóle nie chronią przed tymi ostatnimi. Jak zauważa prof. W. W. Bunak, ‘jeśli dwa rody, różne pod względem fizycznego typu, wstępują we wzajemne stosunki małżeńskie, to po kilku pokoleniach różnica w fizycznym typie znika i związki małżeńskie stają się endogamiczne, pozostając egzogamicznymi w sensie społecznym’⁷⁶⁰. [...] Wszystko to zmusza badaczy społeczeństwa pierwotnego do rezygnacji z wyjaśniania egzogamii dążeniem do uniknięcia kazirodztwa. Stosunki egzogamiczne w społeczeństwie pierwotnym są stosunkami w swej istocie społecznymi, jak i cały system stosunków rodowych, uwarunkowany w pierwszym rzędzie przyczynami nie biologicznymi, lecz ekonomicznymi”⁷⁶¹.

Rozmaici badacze radzieccy skłaniali się ku tezie, iż ekonomicznym celem egzogamii rodowej było uwolnienie kolektywu ekonomicznego od stosunków seksualnych i związanych z nimi konfliktów, zagrażających jego integralności, a przeto destabilizujących proces produkcji. W dyskusji o egzogamii, przeprowadzonej w Instytucie Etnografii AN ZSRR (8 kwietnia 1947 r.), S. P. Tołstow ujął ten problem w sposób następujący:

„Lenin w jednym z listów do Gorkiego stwierdził, że zoologiczne instynkty pierwotnego człowieka okiełznała nie religia, lecz pierwotne stado, pierwotna komuna. Ponieważ funkcja prokreacji jest u ludzi aktywna przez cały rok, społecznie nieuregulowane stosunki seksualne w pierwotnym stadzie musiały się łączyć z permanentnymi konfliktami, hamującymi produkcyjną działalność kolektywu, a przeto jednym z pierwszych działań społeczeństwa musiało być okiełznanie zoologicznych instynktów człowieka, w szczególności instynktu zazdrości. [...] Jeśli przyjąć, iż badane przez M. O. Koswiena małżeństwo dyslokalne stanowi

⁷⁶⁰ W. W. Bunak, ЦЭ 1947, nr 3, s. 153

⁷⁶¹ Je. G. Bałaguszkin, *Metodologičeskije problemy issledowanija semii*, w: *Woprosy filosofii*, 1963, nr 7, s. 64-65

najstarszą formę lokalizacji małżeństwa, to można łatwo wyjaśnić sens małżeństwa egzogamicznego i, w ogóle, dążenia do zakazu obcowania seksualnego w obrębie własnego kolektywu gospodarczego”⁷⁶².

W świetle intuicji Tołstowa, podzielanej także przez Siemienowa, ustroj rodowy musiał „postulować” dyslokalne, a przeto dysekonomiczne stosunki „małżeńskie”, ograniczenie więzi „małżeńskich” do samych aktów seksualnych (Engels, w swej teorii ustroju rodowego, nie idzie tak daleko, ograniczając się do stwierdzenia, iż rodzina nie mogła być „jednostką organizacyjną” ustroju rodowego⁷⁶³). Tylko pod tym warunkiem mógł on bowiem czynić zadość zakładanej tu potrzebie ekonomicznej (deseksualizacji kolektywu produkcyjnego). Mężczyźni muszą współpracować z kobietami zarówno w sferze ekonomicznej, jak i seksualnej, ale partnerki seksualne nie powinny być partnerkami ekonomicznymi, a partnerki ekonomiczne – partnerkami seksualnymi. Ustrój społeczny musi być zatem oparty na *ontologicznej* różnicy między siostrami (legalnymi współpracowniczkami ekonomicznymi) i żonami (legalnymi partnerkami seksualnymi), a z punktu widzenia kobiety – na ontologicznej różnicy między braćmi i mężami. Granicę ontologiczną wytycza linia podziału rodowego. (Nawiasem mówiąc, późniejsza rewolucja monogamiczna stanowiłaby krok w zgoła przeciwnym kierunku – ku ponownej seksualizacji męsko-damskiej współpracy ekonomicznej, ograniczenia jej do współpracy pomiędzy partnerami seksualnymi: mężem i żoną.)

W świetle intuicji Lenina, socjogeneza miała polegać na „okiełznaniu zoologicznego indywidualizmu”⁷⁶⁴. Według Siemienowa, decydujące znaczenie miało w tym procesie okiełznanie zoologicznego indywidualizmu seksualnego – podporządkowanie instynktu seksualnego normom (zakazom) społecznym. Chociaż socjogeneza rozegrała się w sferze seksualnej, jej istotnym rezultatem miało być ostateczne zwycięstwo społecznych stosunków produkcji nad aspołecznymi instynktami biologicznymi.

⁷⁶² I. Zolotariewskaja, *Diskussija po problemie egzogamii*, C3 1947, nr 3, s. 153

⁷⁶³ Por.: MED, t. 21, s. 113

⁷⁶⁴ „Dlaczego jest to reakcyjne? Dlatego że upiększa klechowsko-pańszczyźnianą ideę „okiełznanania” zoologii. W rzeczywistości „zoologiczny indywidualizm” został okiełznany nie przez ideę boga, okiełznany go i pierwotne stado, i wspólnota pierwotna [w ros. oryginale: „komuna pierwotna” – przyp. FN]”. [List Lenina do Gorkiego, listopad 1913, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 48, Warszawa 1989, s. 227]

„Z powstaniem rodu i organizacji dualno-rodowej, prokreacja została podporządkowana produkcji, biologiczne stosunki seksualne – podporządkowane stosunkom produkcyjnym, społecznym, okiełznany i poddany stałej, codziennej kontroli kolektywu został najsilniejszy i najbardziej antyspołeczny ze wszystkich zoologicznych instynktów – instynkt rozmnażania, seksualny. Okiełznanie instynktu seksualnego było wiodącym momentem procesu okiełznania zoologicznego indywidualizmu. Dlatego ostateczne okiełznanie instynktu seksualnego oznaczało ostateczne okiełznanie zoologicznego indywidualizmu w ogóle. Z ostatecznym uformowaniem się rodu i organizacji dualno-rodowej zakończył się proces walki społecznego i biologicznego, proces kształtowania się społeczeństwa ludzkiego”.

„Egzogamia, tym samym, nie jest bynajmniej zewnętrzną cechą rodu. W negatywnej formie wyraża się w niej istota rodu, polegająca na tym, że ród jest pierwszym kolektywem, u podłoża którego leżą wyłącznie stosunki społeczne, pierwszym zjednoczeniem o charakterze czysto społecznym, czysto produkcyjnym”⁷⁶⁵.

„Człowiek, formując się jako istota społeczna, formował się jako istota bezpośrednio społeczna, jako kolektywista. Wynikało to z samej istoty procesu formowania się społeczeństwa ludzkiego jako procesu okiełznania zoologicznego. Negacją zoologicznego mógł być tylko ludzki, społeczny kolektywizm, tylko komunizm pierwotny”⁷⁶⁶.

Ale ustrój seksualny, który został tu zanegowany, a mianowicie endogamiczny promiskuityzm (ograniczany w toku rozwoju pierwotnego stada ludzkiego jedynie w płaszczyźnie *czasowej*) zrodził się w wyniku analogicznej potrzeby okiełznania zoologicznego indywidualizmu seksualnego na wcześniejszym etapie rozwojowym, tzn. przy przejściu od *stada przedludzi do pierwotnego stada ludzkiego* (praludzi). Chodziło wówczas o rozwiązanie konfliktu między rodziną haremiczną a stadem. Jak twierdzi Siemienow, pierwszym żądaniem kolektywu, a tym samym pierwszą normą moralną, był zakaz tworzenia haremów.

„Obiektywna produkcyjna potrzeba likwidacji głównego źródła konfliktów w obrębie stada – antagonizmu między stadem a haremami – podyktowała pełne i ostateczne rozproszenie tych ostatnich w stadzie. Pierwotne stado ludzkie było, niewątpliwie, bardziej jednolitym i zwartym kolektywem, niż wcześniejsza gromada przedludzi, i znacznie lepiej odpowiadało

⁷⁶⁵ J. I. Siemienow, *Kak woznikło czelowieczestwo*, Moskwa 1966, s. 519

⁷⁶⁶ J. I. Siemienow, *Kak woznikło czelowieczestwo*, Moskwa 1966, s. 520

potrzebom rozwoju działalności produkcyjnej. Niemalą rolę odgrywała tu okoliczność, iż wraz z likwidacją rodzin haremicznych upadły przegrody pomiędzy członkami stada. W pierwotnym stadzie ludzkim od samego początku panował promiskuityzm”⁷⁶⁷.

W procesie socjogenezy mamy zatem do czynienia z dwiema rewolucjami seksualnymi. Rewolucja pierwsza zastępuje system haremiczny promiskuityzmem, rewolucja druga – decydująca, zamykająca proces socjogenezy – zastępuje endogamiczny promiskuityzm (ograniczony jedynie co do czasu) egzogamią rodową, umożliwiającą oddzielenie ekonomicznego aspektu współpracy między kobietami i mężczyznami od jej aspektu seksualnego. Engels akcentuje socjotwórcze znaczenie pierwszej z wymienionych rewolucji (i biologiczne znaczenie drugiej⁷⁶⁸). Przodkowie człowieka mogli stawać się istotami społecznymi jedynie stając się komunistami, a bycie komunistą oznaczało wówczas seksualną tolerancję, odrzucenie seksualnego egoizmu, wyzbycie się zazdrości na tle seksualnym. Engels definiuje promiskuityzm, jako stan *nieuporządkowanych* stosunków płciowych, przeciwstawiając go rodzinie, jako formie ich *uporządkowania*. Paradoksalnie jednak, to właśnie promiskuityzm (a nie rodzina) był tym porządkiem seksualnym, który torował drogę uspołecznieniu, uczłowieczeniu naszych zwierzęcych przodków. Brak regulacji okazał się... niezwykle korzystną regulacją.

„Stado i rodzina u wyższych zwierząt nie uzupełniają się wzajem, lecz przeciwstawiają się sobie. Espinas bardzo ładnie wykazuje, jak zazdrość samców w okresie rui rozluźnia lub nawet czasowo rozbija każde społeczne stado. [...]

[...] Zazdrość samca, jednocześnie wiążąca i ograniczająca rodzinę, przeciwstawia rodzinę zwierzęcą stadu. Na skutek zazdrości samców wyższa forma społeczna – stado – staje się tutaj bądź niemożliwa, bądź też zostaje rozluźniona lub w okresie rui rozwiązana, w najlepszym zaś razie zahamowana w swym rozwoju. To jedno już dowodzi dostatecznie, że rodzina zwierzęca i pierwotne ludzkie społeczeństwo to zjawiska nie nadające się do porównania. Ludzie pierwotni, wydostający się ze stanu zwierzęcości, albo wcale nie znali rodziny, albo znali najwyżej taką, jakiej u zwierząt nie bywa. [...] Dla wydobycia się ze stanu

⁷⁶⁷ J. I. Siemienow, *U Istokow czelowieczestwa (osnownyje problimy antropogeneza)*, Moskwa 1964, s. 294

⁷⁶⁸ Z tym zastrzeżeniem, iż rewolucja druga nie jest u Engelsa jednorazowym skokiem od endogamii do egzogamii, ale raczej stopniową kumulacją zakazów seksualnych.

zwierzęcości, dla dokonania największego postępu, jaki zna przyroda, konieczny był nowy element: zastąpienie niedostatecznej jednostkowej zdolności do obrony przez zjednoczoną siłę i wspólne działanie stada. Przejście do człowieczeństwa z takich stosunków, w jakich obecnie żyją mały człokształtne, byłoby czymś zupełnie niewytłumaczalnym; mały te robią raczej wrażenie zbłąkanych linii bocznych, skazanych na stopniowe wymieranie [...] Wzajemna tolerancja dorosłych samców, wyzbycie się zazdrości było pierwszym warunkiem umożliwiającym utworzenie się takich większych i trwałych grup, wewnątrz których jedynie mogło się dokonać ucłowieczenie zwierzęcia. I rzeczywiście, czymże jest to, co odkrywamy jako najstarszą, najpierwotniejszą formę rodziny, której istnienia w historii możemy bezsprzecznie dowieść i którą gdzieś dzisiaj jeszcze możemy badać? Małżeństwem grupowym, formą, przy której całe grupy mężczyzn i całe grupy kobiet należą do siebie wzajemnie i która pozostawia mało miejsca dla zazdrości”⁷⁶⁹.

Idąc nieco dalej, moglibyśmy stwierdzić, iż – w myśl koncepcji Engelsa – promiskuityczne dziedzictwo, negowane przez kolejne stopnie rozwoju rodziny – ufundowane na określonych zestawach zakazów seksualnych – nie znika wraz z ustanowieniem pierwszych zakazów seksualnych, ani też z przejściem od endogamii do egzogamii. Promiskuityzm, jako endogamia, jest niekorzystny biologicznie, i dlatego musi być zwalczany (gwoli antropologicznego postępu), ale promiskuityzm jako seksualna tolerancja, brak zazdrości na tle seksualnym, jest kluczowym czynnikiem socjo- czyli komunizm- twórczym: „Cóż to oznacza: nieuregulowane stosunki płciowe? Znaczy to, że obowiązujące obecnie lub w czasach dawniejszych zakazy ograniczające wówczas nie obowiązywały. Widzieliśmy już, jak upadła zapora zazdrości. Co jest niewątpliwie stwierdzone, to to, że zazdrość jest uczuciem zjawiającym się stosunkowo późno”⁷⁷⁰. „...nie zdoła Pan – zwraca się Engels do Kautskiego – prawidłowo odtworzyć rozwoju, dopóki nie odrzuci Pan całkowicie zazdrości jako elementu *społecznie determinującego* (w czasach pierwotnych)”⁷⁷¹. Elementem „społecznie determinującym” jest więc raczej... brak zazdrości. Engelsowi możemy prawdopodobnie przypisać pogląd, iż brak zazdrości stanowi przesłankę „instynktu

⁷⁶⁹ MED, t. 21, s. 45

⁷⁷⁰ MED, t. 21, s. 46

⁷⁷¹ List Engelsa do Kautskiego, 18 września 1883, MED, t. 36, s. 75

społecznego”, wiążącego naszych przodków w trwałe stada⁷⁷², warunek możliwości ich „towarzyskości”⁷⁷³. Bez pracomunistycznego instynktu społecznego i towarzyskości nie byłoby społeczeństwa ludzkiego, które mogło powstać jedynie w formie komunistycznej.

Na gruncie narracji Engelsa, seksualna tolerancja (od pewnego momentu: w granicach określonych przez małżeństwo grupowe) wydaje się trwałym składnikiem komunistycznego społeczeństwa pierwotnego, przesłanką jego komunistycznego (niemonogamicznego) charakteru. Brak – w punkcie wyjścia historii ludzkości – rodziny indywidualnej jest na gruncie koncepcji Engelsa faktem fundamentalnym: „bazowym”. Jest to warunek możliwości zarówno autentycznego komunizmu, jak i matrylinearyzmu (matriarchatu). Rodzina indywidualna pojawia się – co prawda – na pewnym etapie rozwoju społeczeństwa pierwotnego – dopóki jednakże społeczeństwo zachowuje charakter komunistyczny, występuje ona jedynie w formie osłabionej, jako rodzina parzysta (jednostka wybitnie nietrwała i niesamodzielna), a towarzyszy jej system terminologii pokrewieństwa, nie uznający – w swej podstawowej strukturze – faktu jej istnienia.

W polemice z Kautskim, Engels stanowczo podkreśla, iż ani monogamia (choćby luźna), ani zazdrość na tle seksualnym, nie mogły być znane naszym przodkom, znajdującym się w procesie ucłowieczenia. Wspólnota seksualna (kobiet dla mężczyzn i mężczyzn dla kobiet) nie mogła znać zjawiska zazdrości na tle seksualnym:

„...co do Pańskiego artykułu o heteryzmie wciąż jeszcze stoję na dawnym stanowisku, iż wspólnota kobiet (a mężczyzn dla kobiet) była punktem wyjścia stosunków płciowych w ramach plemienia. Natomiast psychologiczna motywacja, oparta na zazdrości, podsuwa późniejsze zapatrywania i obala ją mnóstwo faktów (o czym niżej)”⁷⁷⁴.

„Z taką samą pewnością jak tam, gdzie na podstawie prawa wypasu ziemia periodycznie powraca do wspólnoty, można wysnuć wniosek, że kiedyś istniała całkowita wspólnota ziemi, z taką samą pewnością, moim zdaniem, można wnioskować o pierwotnej wspólnotie kobiet wszędzie, gdzie kobiety periodycznie – rzeczywiście lub symbolicznie – powracają do

⁷⁷² „Nie mogę natomiast zgodzić się z Panem w tym, jakoby bor’ba wsiach protiv wsiach była pierwszą fazą ludzkiego rozwoju. Moim zdaniem instynkt społeczny był jedną z najistotniejszych dźwigni ewolucji od małpy do człowieka. Pierwsi ludzie musieli żyć stadami;” [List Engelsa do Ławrowa, 12-17 listopada 1875, MED. t. 34, s. 188]

⁷⁷³ „...nie można, rzecz oczywista, wywodzić genealogii człowieka – najbardziej towarzyskiego spośród wszystkich zwierząt – od najbliższych nam poprzedników nietowarzyskich”. [MED, t. 20, s. 528]

⁷⁷⁴ List Engelsa do Kautskiego, 10 lutego 1883, MED, t. 35, s. 483

wspólnoty. A dzieje się tak nie tylko u pańskich mieszkańców Półwyspu Kalifornijskiego, lecz również u wielu innych plemion indiańskich, to samo istniało też u Fenicjan, Babilończyków, Hindusów, Słowian, Celtów – albo rzeczywiście, albo symbolicznie – jest przeto zjawiskiem prastarym i szeroko rozpowszechnionym, i całkowicie obala psychologiczny argument zazdrości”⁷⁷⁵.

„...nie może Pan przypisywać zazdrości w pierwszym artykule roli decydującej o wszystkim, a potem w drugim zupełnie ją odrzucać. Artykuł I w zasadzie wyprowadza wniosek o luźnej monogamii tylko z zazdrości [...] Ale skoro zazdrość potrafi pokonać żywiołową wspólnotę płciową [...] skoro zatem potrafi tę żywiołową swobodę zamknąć w granicach przejściowej monogamii, to musi przecież ze znacznie większą łatwością pokonywać mniejsze przeszkody. [...] Nie, najdroższy, nie może Pan tej sprawy sobie tak ułatwiać. [...] Skoro zazdrość uniemożliwiła *pierwotną* wspólnotę płciową, to wspólnota płciowa odpada raz na zawsze aż po społeczeństwo kapitalistyczne. Albo Pański drugi artykuł obala pierwszy, albo na odwrót”⁷⁷⁶.

Alternatywę tę rozstrzyga Engels na korzyść tezy, iż punkt wyjścia naszej historii stanowiła (wolna od zazdrości) wspólnota seksualna: „kwestionując wspólnotę kobiet jako zjawisko pierwotne, chce ją Pan z kolei wprowadzić jako zjawisko wtórne. Tam, gdzie istnieje wspólnota czy to ziemi, czy kobiet, czy innych rzeczy, jest ona bezwzględnie zjawiskiem pierwotnym, przejętym ze świata zwierzęcego. Cały dalszy rozwój polega na stopniowym *rozluźnianiu* tej wspólnoty pierwotnej...”⁷⁷⁷. Engels zestawia tu wspólnotę seksualną ze wspólnotą ekonomiczną (wspólnotą ziemi i innych rzeczy). Koincydencja obydwu wspólnot nie jest przypadkowa. W *Pochodzeniu rodziny...* wyjaśnia Engels, iż nie stalibyśmy się ludźmi, gdyby nasi bezpośredni przodkowie zwierzęcy nie zostali komunistami *ekonomicznymi* i *seksualnymi* (a mogli stać się komunistami ekonomicznymi tylko dlatego, że stali się komunistami seksualnymi).

Jeżeli Siemienow i inni autorzy radzieccy podkreślają socjotwórcze znaczenie zakazu egzogamicznego, który wyprowadzając życie seksualne poza kolektyw, przekształcił tenże kolektyw w harmonijną i trwałą wspólnotę komunistyczną, to Engels, zdaje się wychodzić z

⁷⁷⁵ List Engelsa do Kautskiego, 10 lutego 1883, MED, t. 35, s. 484

⁷⁷⁶ List Engelsa do Kautskiego, 2 marca 1883, MED, t. 35, s. 499-500

⁷⁷⁷ List Engelsa do Kautskiego, 2 marca 1883, MED, t. 35, s. 499

założenia, iż problem konfliktów na tle seksualnym, dezorganizujących życie komunistycznej wspólnoty, został rozwiązany znacznie wcześniej, wraz z „upadkiem zapory zazdrości”. Z zoologicznym indywidualizmem ludzkość poradziła sobie już „w okresie nieuregulowanych stosunków płciowych, odpowiadającym okresowi przejścia ze stanu zwierzęcego w ludzki”⁷⁷⁸. Egzogamia rodowa nie wynikała więc z ekonomicznej potrzeby „wzmocnienia” komunizmu.

W myśl koncepcji radzieckich, autentyczne społeczeństwo ludzkie oddzielają od stada zwierząt co najmniej dwie negacje – dwa skoki w procesie antro-po-socjogenezy. Ogniwem oddzielające pierwsze społeczeństwo ludzkie (= społeczeństwo rodowe) od stada zwierząt określa się w literaturze marksistowskiej mianem „pierwotnego stada ludzkiego”. (Niektórzy autorzy zaliczali je do formacji wspólnoty pierwotnej, inni, jak Siemienow, kontestowali tę praktykę, podkreślając, iż różnica między społeczeństwem *kształtującym się* a społeczeństwem rodowym jako pierwszą formą społeczeństwa „gotowego” – odpowiadająca różnicy między ludźmi kształtującymi się a ludźmi współczesnego typu fizycznego – jest różnicą znacznie cięższego kalibru, niż różnice między poszczególnymi formacjami społeczeństwa ukształtowanego.) Ponieważ w grę wchodzi, jak już wspomnieliśmy, aż dwie negacje, pierwotne instytucje społeczne (rodowe) nie mogą stanowić *kontynuacji* określonych instytucji występujących w stadach naszych zwierzęcych przodków, a obecnie – w stadach naszych kuzynów. Instytucje znoszące zoologiczny indywidualizm nie mogły istnieć w okresie jego niepodzielnego panowania. W myśl tego założenia, interesująca nas tu szczególnie matrylinearna egzogamia rodowa jest instytucją czysto społeczną, powstałą dopiero w kulminacyjnym punkcie procesu antro-po-socjogenezy. Kolektyw zdeksualizowany z małżeństwem dysekonomicznym, to wyraz triumfu zasady społecznej nad więziami biologicznymi. Egzogamia matrylinearna stanowi produkt ostatecznego represjonowania „biologii” przez „socjologię”.

„...w procesie kształtowania się społeczeństwa ludzkiego – pisze Bałaguszkin – działanie czynników biologicznych ustępowało wobec działania czynników społecznych. Ród był w swej istocie właśnie instytucją społeczną, a nie biologiczną.

⁷⁷⁸ MED, t. 21, s. 46

[...] dawna forma małżeństwa (egzogamia) sprzyjała likwidacji konfliktów na gruncie zazdrości seksualnej, i tym samym spajała pierwotny kolektyw, eliminując jedną z przyczyn, hamujących jego gospodarczą działalność⁷⁷⁹.

Co więcej, pierwotny matrylinearyzm, podkreślał Siemienow, był jeszcze matrylinearyzmem nieuświadomionym:

„Jeżeli ekonomiczny kolektyw był egzogamiczny, to dualno-rodowe małżeństwo miało, jeśli można się tak wyrazić, charakter dysekonomiczny, i dlatego dyslokalny. [...]

W związku z dysekonomicznym i dyslokalnym charakterem małżeństwa dualno-rodowego, człowiek mógł przynależeć jedynie do tego kolektywu, w skład którego wchodziła jego matka, i do żadnego innego. Przynależność człowieka do określonego – pokrywającego się całkowicie z rodem – kolektywu gospodarczego była czymś samo przez się zrozumiałym, nie istniała więc potrzeba określania pokrewieństwa. [...] Ród był praktycznie macierzysty, ale okoliczność ta na tym stadium nie była nijak uświadamiana i nie odgrywała żadnej roli⁷⁸⁰.

Rozmaici autorzy podkreślali jednakże, iż załóżki matrylinearyzmu i matriarchatu kształtowały się prawdopodobnie już w okresie stada pierwotnego (czy, jak twierdził Jefimienko, w pierwotnej wspólnocie neandertalczyków). Czy korzenie matrylinearyzmu i matriarchatu nie mogły sięgać jeszcze głębiej? Czy w rozwiązaniu zagadki genezy matriarchatu nie może nam pomóc materiał prymatologiczny?

Problem ten postawił w nauce radzieckiej etnograf, L. A. Fajnberg, usiłujący odpowiedzieć na pytanie, „czy dane prymatologii mogą być w jakimś stopniu wykorzystane w badaniach nad wczesnymi formami organizacji społecznej; czy w organizacji stada i postępowaniu małp daje się stwierdzić jakiejkolwiek zaczątki bądź przesłanki tych czy innych instytucji albo form postępowania, rozwijających się u dawnych hominidów pod wpływem pracy [*trudowej diejatielnosti*] i całego kompleksu związanych z nią czynników społecznych⁷⁸¹. Nowsze obserwacje pozwoliły ustalić, iż

⁷⁷⁹ Je. G. Bałaguszkin, *Metodologičeskie problemy issledowanija semii*, w: *Woprosy filosofii*, 1963, nr 7, s. 65-66

⁷⁸⁰ J. I. Siemienow, *Kak wozniklo czielowieczestwo*, Moskwa 1966, s. 512

⁷⁸¹ L. A. Fajnberg, *O niekotorych priedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacii*, CЭ 1974, nr 5, s. 95

„dla małp nie są typowe ani nieograniczony promiskuityzm, ani ograniczające systemy małżeńskie, jak parzysta więź gibbonów czy haremiczna ‘rodzina’ gamadryłów. Obydwie formy spotykane są stosunkowo rzadko. Najbardziej typową formę stosunków małżeńskich u małp niższych i człekokształtnych stanowi ‘promiskuityzm’ ograniczony albo stosunkami dominacji (u babuinów), albo zakazem stosunków seksualnych między krewnymi w linii matrylinearnej (u makaków)”⁷⁸².

W odniesieniu do makaków (a z mniejszą pewnością także do szympanсів) stwierdza się niepraktykowanie stosunków seksualnych między „osobami spokrewnionymi w linii matrylinearnej, tj. między matką a jej męskim potomstwem, między braćmi i siostrami. Potomstwo w linii matczynej jest w takich wypadkach ściśle ze sobą związane. Ponadto, badacze odnotowali u niektórych gatunków małp tendencję do egzogamii w obrębie stada jako całości”⁷⁸³. U japońskich makaków samice zachowują przynależność do jednego stada, podczas gdy samce systematycznie przechodzą z jednego stada w drugie. Mówiąc o tendencji do parzenia się samców nie w swoich, lecz w cudzych stadach, Fajnberg powołuje się m.in. na badania J. Gartlana i C. Braina. Wśród przebadanych przez nich koczkodanów dominowały „egzogamiczne” związki seksualne. Zdaniem tych autorów, u koczkodanów, jedynie w ubogich warunkach ekologicznych albo w niewoli, jądro grupy stanowi samiec, agresywnie terroryzujący samice – natomiast w pomyślniejszych warunkach ekologicznych, jądro grupy tworzą dorosłe samice, dzieci i młodzież płci obojga. Fajnberg przypuszcza, iż tendencje egzogamiczne mogły występować także u małpich przodków pierwszych hominidów. „A skoro tak, to tendencja do przechodzenia samców do innych stad celem parzenia się – przy stabilności ‘żeńskie’ części stada – stanowić może część biologicznego dziedzictwa, otrzymanego przez hominidów od ich przodków. W takim wypadku, w toku dalszego rozwoju, tendencja ta, wzmocniona czynnikami społecznymi, w taki czy inny sposób związanymi z pracą, doprowadziła do całkowitego zakazu małżeństw między ludźmi, należącymi do jednego kolektywu, który tym samym przekształcił się w ród”⁷⁸⁴.

⁷⁸² L. A. Fajnberg, *O niekotorych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacii*, СЭ 1974, nr 5, s. 95-96

⁷⁸³ L. A. Fajnberg, *O niekotorych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacii*, СЭ 1974, nr 5, s. 95

⁷⁸⁴ L. A. Fajnberg, *O niekotorych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacii*, СЭ 1974, nr 5, s. 96-97

Powołując się na badania J. Goodal (nad szympanсами), V. Reynoldsa (nad szympanсами), G. Schallera (nad górskimi gorylami) i H. Kummera (nad gamadrylami), Fajnberg stwierdza, iż u małp, konkurencja samców o samice albo nie występuje w ogóle, albo zachowuje charakter pokojowy.

„...rozpowszechnione także w naszej literaturze o historii społeczeństwa pierwotnego wyobrażenia o panowaniu u zwierząt, także wśród małp, nieskrępowanego zoologicznego indywidualizmu, nie odpowiadają współczesnym danym o społecznościach prymatów, a tym samym wymagają rewizji. Ponieważ mechanizmy ograniczające instynkt seksualny w interesie zachowania jedności stada występują już u małp, najdawniejsi ludzie nie musieli przechodzić do promiskuityzmu – gwoli wyeliminowania walk o samice”⁷⁸⁵.

Pierwsze hominidy mogły przejąć od swych małpich przodków nie tylko tendencje egzogamiczne i mechanizmy represjonowania instynktu seksualnego (w interesie grupy), ale również pozytywną stronę matrylinearnej egzogamii rodowej:

„Jeszcze jednym czynnikiem, wpływającym na strukturę stada, a być może odziedziczonym przez pierwsze hominidy po małpach, jest – właściwa przynajmniej niektórym gatunkom prymatów, a odnosząca się nierzadko do osobników dorosłych – więź potomstwa, zwłaszcza żeńskiego, z matką i między sobą, a także szczególna stabilność żeńskiej części stada w porównaniu z męską”⁷⁸⁶.

U japońskich makaków, dorosłe dzieci, zwłaszcza córki, zachowują ścisłe więzi ze swoimi matkami. Podobnie u szympansov, wśród których matki nierzadko odstępują pożywienie swoim dorosłym dzieciom (np. pozwalając im wziąć banana, którego już trzymały w ręce). Matki występują także w obronie swoich (dorosłych) dzieci: samica o wyższej pozycji bezpośrednio atakuje osobnika zagrażającego jej synowi bądź córce, samica o niższej pozycji stara się – w takiej sytuacji – udobruchać agresora. Ścisłe więzi łączą również potomstwo jednej matki. W przypadku śmierci matki, opiekę nad osieroconym dzieckiem sprawuje jego starsza siostra, korzystająca w tym zakresie z pomocy starszego brata. U licznych gatunków

⁷⁸⁵ L. A. Fajnberg, *O niektórych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacii*, CЭ 1974, nr 5, s. 97

⁷⁸⁶ L. A. Fajnberg, *O niektórych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacii*, CЭ 1974, nr 5, s. 98

Samice stanowią najbardziej stabilną część stada. Samice w większym niż samcy stopniu respektują więzi wynikające z pokrewieństwa – dlatego też znacznie gorzej adaptują się do warunków panujących w ogrodach zoologicznych. Samice nie tolerują obcych sąsiadek (większa część awantur w klatkach rozgrywa się właśnie między samicami)⁷⁸⁷.

Zdaniem Fajnerberga, z zagadnieniem stosunków między matką i jej potomstwem łączy się ściśle – kluczowy dla wyjaśnienia procesu hominizacji – problem mechanizmu przekazywania nowych sposobów postępowania. Badania nad japońskimi makakami sugerują, iż jakkolwiek autorami/autorkami innowacji są osobniki/osobniczki młode, kluczową rolę w procesie ich upowszechniania odgrywają matki (przekazujące „nowinki” swojemu potomstwu)⁷⁸⁸.

Według Fajnerberga ustroje społeczno-rodzinne małp zależą nie tyle od fizycznych właściwości poszczególnych gatunków, ile od aktualnych warunków ekologicznych. Różnice ustrojowe „między populacjami jednego gatunku, żyjącymi w niejednakowych warunkach ekologicznych, są większe od takich że różnic między poszczególnymi gatunkami żyjącymi w podobnych warunkach ekologicznych”.

„Dla nadrzewnych małp leśnych, z rzadkimi wyjątkami, charakterystyczne są: niewielkie grupy i brak ścisłej organizacji, a także brak – lub mało wyrazisty charakter – systemu dominacji, a niekiedy również seksualny promiskuityzm.

Dla małp naziemnych, zamieszkujących suche tereny stepowe, przeciwnie, charakterystyczne są: wyrazisty dymorfizm płciowy, ‘rodzina’ haremiczna, a u niektórych gatunków – wielkie stada złożone z rodzin haremicznych”⁷⁸⁹.

Ani jeden, ani drugi model nie był – jak przypuszcza Fajnerberg – charakterystyczny dla prehominiidów. Model haremiczny jest produktem warunków ekstremalnych. Chodzi mianowicie o to, by zmniejszyć nacisk populacji na (szczerpłe) zasoby żywnościowe – bez szkody dla reprodukcji. Samce niezdolne do zapewnienia sobie „haremów” – żyjące na peryferiach stada albo poza nim – giną z rąk drapieżników (oszczędność zasobów), ale wszystkie samice są zapładniane (przez naczelników haremów). W warunkach tych nasila się

⁷⁸⁷ Por.: L. A. Fajnerberg, *O niektórych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacji*, CЭ 1974, nr 5, s. 98

⁷⁸⁸ Por.: L. A. Fajnerberg, *O niektórych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacji*, CЭ 1974, nr 5, s. 99

⁷⁸⁹ L. A. Fajnerberg, *O niektórych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacji*, CЭ 1974, nr 5, s. 100

dymorfizm płciowy. Samce osiągają większy wzrost niż samice, co wynika z konieczności obrony stada siłami mniejszej ilości samców.

Ponieważ hominizacja – jak uważa większość badaczy – dokonywała się na sawannie, „ekologiczne środowisko prehominidów i pierwszych hominidów Afryki zbliżone było do ekologicznej niszy współczesnych babuinów”⁷⁹⁰.

„Istnieją zatem przesłanki, by sądzić, że organizacja stada prehominidów i pierwszych hominidów była pod pewnymi względami podobna do organizacji babuinów, tj. istniała ścisła struktura, łącząca system dominacji z ograniczonym promiskuityzmem. Znacznie mniej uzasadnione wydaje się nam przypuszczenie, iż stado pierwszych hominidów składało się z ‘rodzin’ haremicznych [...] ‘rodziny’ haremiczne powstają wyłącznie w ekstremalnych warunkach, gdy rozwój zmierza ku ścisłej specjalizacji i utyka w ślepych zaułku. Nie ma żadnych danych by sądzić, iż hominizacja dokonywała się na półpustyniach, i dlatego nie należy zakładać, iż organizacja małp strefy półpustynnej posłużyła jako fundament organizacji pierwszych hominidów. Natomiast stado z systemem dominacji i promiskuityzmem ograniczonym, posiada, naszym zdaniem, wewnętrzny potencjał rozwojowy, a także zdolność do przekształcenia się w ród macierzysty. Przesłankami takiego przekształcenia mogły być, występujące w niektórych populacjach małp, stałe, dożywotnie więzi między potomstwem jednej matki, ‘zakaz’ stosunków seksualnych między matką a jej męskim potomstwem, większa stabilność ‘żeńskej’ części stada w porównaniu z ‘męską’, przechodzenie młodych samców do innych stad w celu parzenia się.

Można sądzić, iż w późniejszym, pierwotnym kolektywie ludzkim, te – początkowo jeszcze biologiczne – formy postępowania ułatwiały formowanie się takich instytucji społecznych, jak egzogamia, matrylinearyzm itp., wzmacniając działanie czynników społecznych”⁷⁹¹.

Jeżeli zaś proces hominizacji rozgrywał się w środowisku leśnym, za formę wyjściową można uważać organizację zbliżoną do stada szympanсів, u których stwierdza się dożywotnie więzi między matkami i ich potomstwem, a nawet – równie trwałe – więzi

⁷⁹⁰ L. A. Fajnberg, *O niektórych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacji*, СЭ 1974, nr 5, s. 101-102

⁷⁹¹ L. A. Fajnberg, *O niektórych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacji*, СЭ 1974, nr 5, s. 102.
Podkreślenia – FN

między potomstwem jednej matki. Według V. Reynoldsa, u szympanów występują otwarte społeczności, liczące 60-80 małp, obejmujące kilka grup „matrifokalnych” (tj. złożonych z matek i ich dzieci), a także – żyjące oddzielnie od nich – grupy samców. Dorosłe potomstwo, żyjące już oddzielnie, od czasu do czasu powraca do swych matek. Niektórzy badacze kwestionują tezę o otwartym charakterze tych społeczności, twierdząc, iż mają one określoną strukturę⁷⁹².

Współczesne dane – podsumowuje swoje rozważania Fajnberg – nie potwierdzają poglądu, iż organizacja społeczna najdawniejszych hominidów mogła powstać jedynie w rezultacie całkowitego odrzucenia form postępowania i organizacji dawnych małp. Nawet u współczesnych małp, stosunkowo mniej rozwiniętych niż przodkowie pierwszych hominidów, występują załączki form postępowania – przypisywanych wcześniej wyłącznie człowiekowi. Przynajmniej u niektórych gatunków występują mechanizmy biologiczne, ograniczające zoologiczny indywidualizm. Nowsze obserwacje pozwoliły ustalić, iż już w „wyższych typach zjednoczeń zoologicznych” występują załączki i przesłanki takich form postępowania i instytucji, jak: poskramianie popędów w imię interesu kolektywu, respektowanie pokrewieństwa w linii matrylinearnej, egzogamia, pomoc wzajemna – które rozwinęły się później u pierwszych ludzi⁷⁹³.

Jeżeli intuicje Fajnberga są trafne, jeżeli matrylinearne egzogamia rodowa stanowi w jakimś sensie kontynuację omówionych wyżej tendencji występujących w społecznościach zwierzęcych, wynikających z działania biologicznych mechanizmów adaptacyjnych, jeżeli wreszcie pramatrylinearne tendencje u małp zdeterminowane są określonymi warunkami ekologicznymi, możemy stwierdzić, iż matrylinearyzm jest zjawiskiem uwarunkowanym „ekonomicznie” – z tym zastrzeżeniem, iż chodzi tu o adaptacyjną „ekonomikę” zwierzęcą. „Ekonomiki” tej nie sposób jeszcze oddzielić od biologii.

⁷⁹² Por.: L. A. Fajnberg, *O niektórych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacii*, CЭ 1974, nr 5, s. 102-103

⁷⁹³ Por.: L. A. Fajnberg, *O niektórych przedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacii*, CЭ 1974, nr 5, s. 103

Część trzecia. Po matriarchacie

Rozdział XI. Monogamiczny sposób produkcji

1. Rodzina monogamiczna według Engelsa

Nasze rozważania o monogamicznym sposobie produkcji rozpoczniemy od prezentacji Engelsowskiej teorii rodziny monogamicznej.

„Formą rodziny odpowiadającą cywilizacji, formą, która wraz z nią staje się ostatecznie panującą, jest monogamia, panowanie mężczyzny nad kobietą, i rodzina pojedyncza jako gospodarcza jednostka społeczeństwa”⁷⁹⁴.

Engels wskazuje tu na dwa stosunki rodziny monogamicznej: stosunek wewnętrzny (panowanie męża nad żoną) i stosunek zewnętrzny (rodzina pojedyncza jako wyodrębniona jednostka gospodarcza). Obydwa stosunki przeciwstawiają rodzinę monogamiczną poprzedzającą ją rodzinie parzystej, w której, po pierwsze, nie było mowy o panowaniu męża nad żoną, i która, po drugie, nie stanowiła samodzielnej jednostki gospodarczej (rodzina parzysta jest „zbyt słaba i niestała, by mogła odczuwać potrzebę lub choćby pragnienie zaprowadzenia własnego gospodarstwa domowego”⁷⁹⁵, dlatego „bynajmniej nie usuwa odziedziczonego z dawniejszych czasów gospodarstwa komunistycznego”, przy czym: „komunistyczne gospodarstwo domowe oznacza panowanie kobiet w domu”⁷⁹⁶). Panowanie męża nad żoną zakłada zarazem *trwałość* związku małżeńskiego: „Rodzina monogamiczna różni się od rodziny parzystej znacznie większą trwałością związku małżeńskiego, który już nie może być teraz zerwany po prostu na życzenie każdej ze stron. Z reguły zerwać małżeństwo i porzucić żonę może teraz tylko mąż”⁷⁹⁷.

„Cel” rodziny monogamicznej określa Engels w sposób następujący: rodzina monogamiczna opiera się „na władzy mężczyzny, a wyraźnym jej celem jest rodzenie dzieci, których ojcostwo byłoby bezsporne; ta pewność ojcostwa jest wymagana dlatego, że z czasem dzieci, jako naturalni spadkobiercy, mają odziedziczyć ojcowski majątek”⁷⁹⁸.

⁷⁹⁴ MED, t. 21, s. 193

⁷⁹⁵ MED, t. 21, s. 58-59

⁷⁹⁶ MED, t. 21, s. 59

⁷⁹⁷ MED, t. 21, s. 72

⁷⁹⁸ MED, t. 21, s. 72

„Panowanie mężczyzny w rodzinie i płodzenie dzieci, które byłyby niewątpliwie tylko jego dziećmi i które miały dziedziczyć po nim majątek – oto wyłączny cel małżeństwa monogamicznego”⁷⁹⁹. „Monogamia powstała ze skoncentrowania większych bogactw w rękach mężczyzny – i z konieczności przekazania tych bogactw w spadku dzieciom tego mężczyzny”⁸⁰⁰. Rodzina monogamiczna jest więc *przechowalnią* prywatnej własności mężczyzny.

Spółceństwo epoki „cywilizacji” jest „masą składającą się z samych rodzin pojedynczych, jako jego molekuł”⁸⁰¹. Rodzina monogamiczna stanowi *gospodarczą jednostkę społeczeństwa*.

„Różnice majątkowe między poszczególnymi głowami rodzin rozsadzają dawną komunistyczną wspólnotę rodzinną [...], a wraz z nią zanika wspólna uprawa ziemi na rzecz tej wspólnoty. Grunty orne zostają przekazane do użytku poszczególnym rodzinom, początkowo na pewien czas, następnie na zawsze. Przejście do zupełnej własności prywatnej odbywa się stopniowo i równoległe z przechodzeniem małżeństwa parzystego w monogamię. Rodzina pojedyncza staje się gospodarczą jednostką społeczeństwa”⁸⁰².

Nie oznacza to jednak, iż Engels stawia znak równości między rodziną monogamiczną a monogamicznym sposobem produkcji, tj. występowaniem rodziny pojedynczej w charakterze jednostki organizacyjnej procesu produkcji. Obowiązkowym atrybutem rodziny monogamicznej nie jest rodzinne gospodarstwo produkcyjne, a jedynie *prywatne gospodarstwo domowe*, jako jednostka organizacyjna procesu konsumpcji. I właśnie zniesienie prywatnego gospodarstwa konsumpcyjnego jest w ujęciu Engelsa równoznaczne z „pozbawieniem rodziny pojedynczej cech gospodarczej jednostki społeczeństwa”⁸⁰³. „Wraz z przejściem środków produkcji na własność społeczną pojedyncza rodzina przestaje być gospodarczą jednostką społeczeństwa. Prywatne gospodarstwo domowe przekształca się w przemysł społeczny. Opieka nad dziećmi i ich wychowanie stanie się sprawą publiczną...”⁸⁰⁴. Źródłem pewnych nieporozumień terminologicznych może być okoliczność, iż o ile

⁷⁹⁹ MED, t. 21, s. 76

⁸⁰⁰ MED, t. 21, s. 87

⁸⁰¹ MED, t. 21, s. 85

⁸⁰² MED, t. 21, s. 180

⁸⁰³ MED, t. 21, s. 86

⁸⁰⁴ MED, t. 21, s. 87

postulowany/przewidywany (przez Engelsa) upadek rodziny monogamicznej (po obaleniu kapitalizmu) nie ma bezpośredniego związku z likwidacją rodzinnych gospodarstw produkcyjnych (wypartych z centralnego sektora produkcji już u zarania kapitalizmu fabrycznego), o tyle samo powstanie rodziny monogamicznej łączy się historycznie (przynajmniej z perspektywy „lotu ptaka”) z powstaniem monogamicznych gospodarstw rolnych.

Zastanówmy się obecnie nad ekonomiczną treścią wewnętrznego stosunku rodziny monogamicznej, tj. samego stosunku panowania męża nad żoną?

Engels określa – właściwie rodzinie monogamicznej – stosunki między mężem i żoną jako stosunki antagonistyczne, analogiczne do stosunków między dwiema klasami antagonistycznymi: klasą wyzyskującą i wyzyskiwaną. W rodzinie, mąż jest „burżua, a żona reprezentuje proletariat”⁸⁰⁵.

Monogamia zjawia się „jako ujarznienie jednej płci przez drugą, jako proklamowanie nie znanej dotychczas w dziejach pierwotnych wrogości płci. [...] pierwsze przeciwieństwo klasowe, jakie występuje w historii, zbiega się z rozwojem antagonizmu między kobietą a mężczyzną w małżeństwie pojedynczej pary, a pierwszy ucisk klasowy – z uciskiem żeńskiej płci przez męską. [...] Jest ono [małżeństwo pojedynczej pary – przyp. FN] formą komórki cywilizowanego społeczeństwa, w której możemy już badać charakter przeciwieństw i sprzeczności rozwijających się w tym społeczeństwie w całej pełni”⁸⁰⁶. „A więc pojedyncza rodzina, w tych wypadkach, kiedy pozostaje ona wierna swemu historycznemu pochodzeniu, kiedy wyraża jasno konflikt pomiędzy mężczyzną a kobietą wywołany przez wyłączne panowanie mężczyzny, stanowi miniaturowy obraz tych samych przeciwieństw i sprzeczności, w których od powstania cywilizacji obraca się rozdzielone na klasy społeczeństwo nie mogąc przeciwieństw tych ani rozwiązać, ani przezwyciężyć”⁸⁰⁷.

Engels twierdzi *explicite*, iż „Dominujące stanowisko mężczyzny w małżeństwie jest prostym, bezpośrednim skutkiem jego panowania ekonomicznego i zniknie samo przez się wraz ze zniesieniem tego panowania”⁸⁰⁸. Te same uwarunkowania ekonomiczne sprawiają, iż

⁸⁰⁵ MED, t. 21, s. 85

⁸⁰⁶ MED, t. 21, s. 76

⁸⁰⁷ MED, t. 21, s. 79

⁸⁰⁸ MED, t. 21, s. 94

małżeństwo monogamiczne jest – w przeciwieństwie do małżeństwa parzystego – małżeństwem (prawie) nierozzerwalnym⁸⁰⁹.

Jednakże najbardziej eksponowane przez Engelsa momenty interesującego nas stosunku panowania należą do sfery stosunków seksualnych. „...kobieta została poniżona, uciemżona, stała się niewolnicą jego namiętności i zwykłym narzędziem do rodzenia dzieci”⁸¹⁰. Nie chodzi przy tym wyłącznie, ani nawet przede wszystkim, o to, iż kobieta staje się w rodzinie monogamicznej niewolnicą namiętności mężczyzny. Najwięcej uwagi poświęca Engels kwestii panowania mężczyzny na tzw. rynku seksualnym. Panowanie seksualne męża nad żoną polega przede wszystkim na tym, iż współżyje on seksualnie z osobami trzecimi, kochankami, prostytutkami (a w najsurowszym wariacie rodziny monogamicznej, w rodzinie ateńskiej, także z niewolnicami). Zainicjowane przez mężczyzn przejście od rodziny parzystej do monogamicznej „polegało [...] historycznie na pogorszeniu pozycji kobiet i ułatwieniu niewierności mężczyznom”⁸¹¹. W ujęciu Engelsa, heteryzm, czyli niewierność małżeńska mężczyzny (Engels przyjmuje ten termin, aczkolwiek uważa go za wysoce nietrafny), jak również prostytutka, to nie zjawiska zewnętrzne w stosunku do rodziny monogamicznej, ale jej integralne stosunki wewnętrzne, w tym sensie, iż stosunek męża do żony jest zapośredniczony przez jego stosunki seksualne z innymi kobietami. Stosunki męsko-damskie epoki cywilizacji cechuje zatem dwuznaczność, rozdarcie, wewnętrzna sprzeczność: „z jednej strony monogamia, z drugiej heteryzm wraz z jego najskrajniejszą formą – prostytutką. Heteryzm jest właśnie taką samą instytucją społeczną jak każda inna. Podtrzymuje dawniejszą swobodę – na korzyść mężczyzn”⁸¹². prostytutka, jak pisze Engels w innym miejscu, jest „uzupełnieniem” monogamii⁸¹³. Mężczyzna ma „prawo do niewierności małżeńskiej [...] jeżeli zaś kobieta przypomni sobie dawną praktykę płciową i zechce ją wznowić, zostaje ukarana srożej niż kiedykolwiek dawniej”⁸¹⁴. Społeczeństwo potępia jedynie zdrady małżeńskie kobiet: „Kobiety te są pogardzane i wyrzucane poza nawias społeczeństwa, aby w ten sposób jeszcze raz proklamować jako podstawową zasadę

⁸⁰⁹ „Przy tym z całą pewnością odpadną od monogamii te wszystkie cechy charakterystyczne, które zostały na niej wyryte na skutek jej pochodzenia ze stosunków własności: po pierwsze, przewaga mężczyzny, po wtóre, nierozzerwalność małżeństwa. [...] Nierozzerwalność małżeństwa jest po części skutkiem sytuacji ekonomicznej, w której powstała monogamia, po części tradycją z czasów, gdy związek między tą sytuacją a monogamią nie był jeszcze jasno rozumiany i przez religię wypaczony”. [MED, t. 21, s. 94]

⁸¹⁰ MED, t. 21, s. 68

⁸¹¹ MED, t. 21, s. 94

⁸¹² MED, t. 21, s. 78

⁸¹³ Por.: MED, t. 21, s. 87

⁸¹⁴ MED, t. 21, s. 73

społeczeństwa bezwzględne panowanie mężczyzn nad rodem kobiecym”⁸¹⁵. „...stopniowe pozbawianie kobiet, lecz nie mężczyzn, wolności płciowej, właściwej małżeństwu grupowemu, stanowi osobliwość postępu, [...] I rzeczywiście dla mężczyzn faktycznie po dziś dzień istnieje nadal małżeństwo grupowe. To, co u kobiet jest uważane za przestępstwo i pociąga za sobą ciężkie skutki prawne i społeczne, dla mężczyzny jest chlubą albo też w najgorszym razie lekką skazą moralną, którą się nosi z przyjemnością”⁸¹⁶. Monogamia (w sensie *etymologicznym*) jest więc – w rodzinie monogamicznej – monogamią tylko dla kobiet⁸¹⁷. Monogamię w sensie *etymologicznym*, obustronną wierność małżeńską, a więc monogamię także dla mężczyzn, wprowadzi – jako zjawisko powszechne – dopiero społeczeństwo komunistyczne.

„...monogamia nie tylko nie zniknie, lecz wówczas dopiero zostanie urzeczywistniona w całej pełni, gdyż wraz z przekształceniem środków produkcji we własność społeczną zniknie również praca najemna, proletariat, a więc dla pewnej – statystycznie obliczalnej – ilości kobiet zniknie konieczność oddawania się za pieniądze. Prostytucja zniknie, monogamia zaś, zamiast zginąć, stanie się wreszcie rzeczywistością – także i dla mężczyzn”⁸¹⁸.

„Jeśli odpadną teraz jeszcze te względy ekonomiczne, na skutek których kobiety znosiły tę zwykłą niewierność mężów [...] to osiągnięte tym samym zrównanie kobiet, zgodnie z całym dotychczasowym doświadczeniem, przyczyni się w daleko większym stopniu do rzeczywistej monogamii mężczyzn niż do poliandrii kobiet”⁸¹⁹.

W kapitalizmie, występuje ona jedynie w rodzinie proletariackiej: „rodzina proletariacka nie jest już rodziną monogamiczną w ścisłym znaczeniu, [...] Toteż od wieków towarzyszące monogamii heteryzm i niewierność małżeńska odgrywają tu rolę prawie znikomą”⁸²⁰.

W jakim związku pozostaje owo seksualne panowanie mężczyzny ze stosunkami ekonomicznymi? Po pierwsze, dla realizacji ekonomicznego celu rodziny monogamicznej (przekazanie prywatnej własności mężczyzny jego biologicznym potomkom) „była potrzebna

⁸¹⁵ MED, t. 21, s. 78

⁸¹⁶ MED, t. 21, s. 86

⁸¹⁷ Por.: MED, t. 21, s. 63, 73, 94

⁸¹⁸ MED, t. 21, s. 87

⁸¹⁹ MED, t. 21, s. 94

⁸²⁰ MED, t. 21, s. 83

monogamia kobiety, a nie mężczyzny, ta monogamia kobiety zatem absolutnie nie przeszkadzała jawnej lub ukrytej poligamii mężczyzny⁸²¹. Mężczyzna mógł więc zachować – dla siebie – seksualne przywileje z czasów małżeństwa grupowego: mężczyznom „nigdy, aż po dzień dzisiejszy, nie przychodzi [...] na myśl zrzec się wygód faktycznego małżeństwa grupowego”⁸²². Po drugie, kobiety znoszą „niewierność mężów” ze „względów ekonomicznych”: „troskę o własny byt, a bardziej jeszcze o przyszłość dzieci”⁸²³.

Panowanie seksualne mężczyzn nad kobietami jest więc w ujęciu Engelsa uwarunkowane ekonomicznie. Jeżeli stosunki między mężem i żoną mają w rodzinie monogamicznej charakter antagonistyczny, a więc taki, jak stosunki między klasą wyzyskującą i wyzyskiwaną, między kobietami i mężczyznami powinna się toczyć jakaś „walka klasowa”. Otóż, walka ta toczy się – w ujęciu Engelsa – wyłącznie w sferze seksualnej.

Odpowiedzią kobiet na seksualne panowanie mężczyzn jest tzw. wiarołomstwo. Pierwsze przeciwieństwo monogamii, to, w ujęciu Engelsa, przeciwieństwo między monogamią kobiety a heteryzmem mężczyzny.

„Wraz z tym jednak rozwija się drugie przeciwieństwo wewnątrz samej monogamii. Obok męża uprzyjemniającego sobie życie heteryzmem stoi zaniedbana małżonka. A jedna strona przeciwieństwa nie może istnieć bez drugiej [...] Wraz z małżeństwem pojedynczej pary wstąpiły na scenę dwie charakterystyczne figury społeczne, dawniej nie znane: stały kochanek żony i mąż-rogacz. Mężczyźni odnieśli zwycięstwo nad kobietami, ale uwieńczyć zwycięzców podjęły się wspaniałomyślnie zwyciężone. Wiarołomstwo stało się obok małżeństwa pojedynczego i heteryzmu nieuniknioną instytucją społeczną, zakazywaną, surowo karaną, ale nieusuwalną”⁸²⁴.

A zatem, pojęcie monogamii obejmuje nie tylko „legalny” heteryzm męski, ale również „nielegalne” wiarołomstwo kobiety. Zdrady małżeńskie kobiet są jedyną – w świetle narracji Engelsa – formą walki „klasowej” przeciwko panującym ekonomicznie mężczyznom.

Na czym jednakże polega ekonomiczne panowanie mężów nad żonami, czyli: co konkretnie kryje się za wspomnianymi przez Engelsa „względami ekonomicznymi”,

⁸²¹ MED, t. 21, s. 87

⁸²² MED, t. 21, s. 63

⁸²³ MED, t. 21, s. 94

⁸²⁴ MED, t. 21, s. 78

skłaniającymi żony do tolerowania niewierności mężów, a ściślej – wprowadzającymi asymetrię między „legalnymi” heteryzmem mężów i „nielegalnym” wiarołomstwem żon. Na razie wiemy jedynie to, iż:

- etymologiczna monogamia mężczyzny jest *niepotrzebna* (z punktu widzenia ekonomicznego celu małżeństwa monogamicznego),
- „względy ekonomiczne” = troska kobiety „o własny byt, a bardziej jeszcze o przyszłość dzieci”.

Podążmy tropem owych „względów”. Otóż, w ujęciu Engelsa, właścicielem całego majątku rodziny monogamicznej jest mężczyzna. „Monogamia powstała ze skoncentrowania większych bogactw w jednym ręku, a mianowicie w ręku mężczyzny...”⁸²⁵. W czasach matriarchalnych każda płeć panowała we własnej dziedzinie: „mężczyzna w lesie, kobieta w domu”. Każde było „właścicielem narzędzi przez siebie sporządzonych i używanych: mężczyzna – broni, przyrządów do polowania i rybołówstwa, kobieta sprzętów domowych”⁸²⁶. Równość małżonków w sferze stosunków własności upada wraz z pojawieniem się – w sektorze męskim – znaczących nadwyżek ekonomicznych. „Całkowita nadwyżka, którą dawała teraz produkcja, przypadała mężczyźnie; kobieta korzystała z tej nadwyżki, ale nie uczestniczyła we własności”⁸²⁷. Niezależnie od tego, czy mąż jest rolnikiem, czy burzua – ewentualna własność żony jest niczym w porównaniu z własnością męża. Żona zostaje zatem relatywnie *wywłaszczona* – nie uczestniczy we własności, a jedynie z niej korzysta. Relatywne wywłaszczenie kobiety odbyło się – dodajmy – bez pogwałcenia zasady podziału własności, panującej w matriarchacie: „Podział pracy w rodzinie regulował podział własności między mężczyzną i kobietą; pozostał on bez zmian, a jednak wywrócił do góry nogami dotychczasowe stosunki domowe, a to wyłącznie dlatego, że zmienił się podział pracy poza rodziną”⁸²⁸.

Troska kobiety „o własny byt” (*ergo*: akceptacja prawa męża do oddawania się heteryzmowi) ma więc niewątpliwe uzasadnienie – jako osoba wywłaszczona, skazana na korzystanie z cudzej własności, czyli skazana na małżeństwo, musi robić dobrą minę do złej gry.

⁸²⁵ MED, t. 21, s. 87

⁸²⁶ MED, t. 21, s. 175

⁸²⁷ MED, t. 21, s. 178

⁸²⁸ MED, t. 21, s. 178

Czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z antagonizmem klasowym? Jak pamiętamy, mąż reprezentuje w rodzinie burżuazję, a żona – proletariat. Ale wyłączenie żony, albo monopol męża na (istotną ekonomicznie) własność, to dopiero połowa antagonizmu klasowego. Drugą połowę stanowi stosunek ekonomicznego wyzysku. Czy mąż wyzyskuje żonę? Engels pisze o „ekonomicznym ucisku kobiety”⁸²⁹. Różne sformułowania Engelsa sugerują jednakże, iż ekonomiczny ucisk kobiety w rodzinie monogamicznej polega raczej na jej wyłączeniu ze sfery ekonomicznej (kobieta jest „wyłączona z produkcyjnej pracy społecznej”⁸³⁰, „została wyparta z udziału w produkcji społecznej”⁸³¹), niż na wyzyskiwaniu jej pracy. Chodzi więc przede wszystkim o nierówność ekonomiczną między małżonkami: wyłączenie kobiety z „uczestnictwa” we własności.

Odrębne zagadnienie, które obecnie rozpatrzemy, stanowi „prywatna praca domowa” kobiety. Wraz z przejściem do rodziny monogamicznej, prowadzenie gospodarstwa domowego stało się „*służbą prywatną*”: żona stała się pierwszą służącą, została wyparta z udziału w produkcji społecznej”⁸³². Wykonując pracę domową, kobieta nie występuje jako ekonomiczna partnerka mężczyzny, ale jako jego *służąca*, albo dosadniej: niewolnica. Engels mówi *explicite* o „domowej niewoli kobiety”⁸³³.

2. Praca domowa w optyce Engelsa

Zagadnienie prywatnej pracy domowej kobiet rozpatrzemy w odniesieniu do realiów monogamicznego sposobu produkcji (rodzina chłopska). Przyjmujemy zatem, iż rodzina monogamiczna posiada dwa odrębne gospodarstwa: gospodarstwo rolne i prywatne gospodarstwo domowe. Zakładamy (na razie) za Engelsem, iż kobieta pracuje wyłącznie w gospodarstwie domowym, a „produkcją społeczną” zajmuje się osamotniony mężczyzna. Dla uproszczenia przyjmijmy również, iż praca domowa ma charakter czysto usługowy, tzn. nie uprzedmiotawia się w produktach.

Czy między kobiecą pracą domową i męską pracą pozadomową występuje różnica jakościowa, wykluczająca istnienie wspólnej miary, pozwalającej ustalić, czy wymiana

⁸²⁹ MED, t. 21, s. 85

⁸³⁰ MED, t. 21, s. 178

⁸³¹ MED, t. 21, s. 85

⁸³² MED, t. 21, s. 85

⁸³³ Por.: MED, t. 21, s. 85

świadczeń/usług między żoną i mężem ma charakter ekwiwalentny? Engels zdaje się wykluczać istnienie takiej miary, sugerując, iż opozycja produkcji społecznej i prywatnej pracy domowej jest zarazem opozycją pracy *produkcyjnej* i *nieprodukcyjnej* (kobieta jest „wyłączona z produkcyjnej pracy społecznej”⁸³⁴).

Czy praca domowa kobiety jest pracą nieprodukcyjną? Przemawiałoby za tym Marksowskie

określenie pracy produkcyjnej – w odniesieniu do procesu pracy rozpatrywanego „abstrakcyjnie, niezależnie od jego form historycznych, jako procesu zachodzącego między człowiekiem a przyrodą”⁸³⁵:

„Wynikiem procesu jest produkt. Produkt ten jest wartością użytkową, jest materiałem przyrody, który poprzez zmianę formy przystosowano do potrzeb człowieka. [...] Praca została uprzedmiotowiona, a przedmiot uległ obróbce. To, co po stronie robotnika występowało w formie ruchu [der Unruhe], występuje teraz po stronie produktu jako stan spoczynku [ruhende Eigenschaft], w formie bytu. [...]

Jeżeli rozpatrywać cały proces z punktu widzenia jego wyniku, produktu, to zarówno środek pracy, jak i przedmiot pracy występują jako środek produkcji, sama zaś praca występuje jako praca produkcyjna”⁸³⁶.

W uwadze przypisowej czytamy: „To określenie pracy produkcyjnej, które uzyskujemy przy rozpatrywaniu prostego procesu pracy, bynajmniej nie wystarcza, gdy chodzi o kapitalistyczny proces produkcji”⁸³⁷. W odniesieniu do kapitalizmu, pojęcie pracy produkcyjnej musi zostać zarazem rozszerzone („Ażeby pracować produkcyjnie, nie trzeba już teraz samemu przykładać ręki. Wystarczy być organem robotnika łącznego...”⁸³⁸) i zawężone: „Robotnik wytwarza nie dla siebie, lecz dla kapitału. Nie wystarcza już więc, że wytwarza w ogóle. Musi wytwarzać wartość dodatkową. Produkcyjny jest tylko ten robotnik, który wytwarza wartość dodatkową dla kapitalisty...”⁸³⁹.

⁸³⁴ MED, t. 21, s. 178

⁸³⁵ MED, t. 23, s. 602

⁸³⁶ MED, t. 23, s. 209

⁸³⁷ MED, t. 23, s. 209

⁸³⁸ MED, t. 23, s. 603

⁸³⁹ MED, t. 23, s. 603

Do społeczeństw przedkapitalistycznych (matriarchat i monogamiczny sposób produkcji) należałoby więc stosować pojęcie pierwsze, nakładające na pracę produkcyjną dwa warunki:

- wartość użytkowa;
- uprzedmiotowienie pracy w formie bytu (produktu).

„Usługowe” prace gospodarstwa domowego spełniają warunek pierwszy – są użyteczne, zaspokajają potrzeby. Nie spełniają jednak warunku drugiego – nie uprzedmiotawiają się w produkcji. Wartość użytkowa nie przechodzi tu w „stan spoczynku”.

Z drugiej jednakże strony, Engels musi zakładać istnienie jakiejś wspólnej miary, gdy twierdzi, co następuje: „Ta sama przyczyna, która dawniej zapewniała kobiecie panowanie w domu – jej ograniczenie się do pracy domowej – ta sama przyczyna obecnie zapewniała panowanie mężczyzny w domu: praca domowa kobiety utraciła swoje znaczenie wobec pracy zarobkowej mężczyzny; praca mężczyzny była wszystkim, praca kobiety tylko nieznacznym dodatkiem”⁸⁴⁰. Aby kobieca praca domowa mogła utracić swoje znaczenie względem męskiej pracy zarobkowej, musi istnieć jakaś „waga”, pozwalająca ustalić „znaczenie” jednej pracy względem drugiej.

Przyjrzyjmy się opozycjom, którymi operuje Engels, przeciwstawiając obydwie rodzaje prac:

KOBIETA	MĘŻCZYŻNA	KONTEKST
Prowadzenie gospodarstwa domowego	Zdobywanie środków żywności (publiczna, społecznie niezbędna produkcja)	„W dawnym komunistycznym gospodarstwie domowym [...] powierzone kobietom <u>prowadzenie gospodarstwa domowego</u> było taką samą <u>publiczną, społecznie niezbędną produkcją</u> jak <u>zdobywanie środków żywności</u> przez mężczyzn” ⁸⁴¹ .

⁸⁴⁰ MED, t. 21, s. 178

⁸⁴¹ MED, t. 21, s. 85

Praca domowa	Zdobywanie utrzymania	„ <u>Zdobywanie utrzymania</u> było zawsze rzeczą mężczyzny...” ⁸⁴² . W tym samym akapicie, mowa o ograniczaniu się kobiety do <u>pracy domowej</u> .
Służba prywatna	Produkcja społeczna, publiczna	„Prowadzenie gospodarstwa domowego utraciło swój charakter <u>publiczny</u> . Nie obchodziło ono już społeczeństwa. Stało się ono <u>służbą prywatną</u> : żona stała się pierwszą służącą, została wyparta z udziału w <u>produkcji społecznej</u> ” ⁸⁴³ .
Obowiązki w prywatnej służbie rodziny	Produkcja społeczna, publiczna	„Dopiero wielki przemysł naszych czasów znów otworzył kobiecie – i to tylko proletariuszce – drogę do <u>produkcji społecznej</u> . Ale dzieje się to w ten sposób, że jeśli spełnia ona swe <u>obowiązki w prywatnej służbie rodziny</u> , pozostaje wyłączona z <u>produkcji publicznej</u> , nie może niczego zarobić. Jeśli zaś kobieta chce uczestniczyć w <u>produkcji społecznej</u> i samodzielnie zarabkować, to nie jest w stanie spełniać <u>obowiązków rodzinnych</u> ” ⁸⁴⁴ .
Praca domowa	Praca zarobkowa	„Ta sama przyczyna, która dawniej zapewniała kobiecie panowanie w domu – jej ograniczenie się do <u>pracy domowej</u> – ta sama przyczyna obecnie zapewniała panowanie mężczyzny w domu: <u>praca domowa</u> kobiety utraciła swoje znaczenie wobec <u>pracy zarobkowej</u> mężczyzny;” ⁸⁴⁵ .
Prywatna praca domowa	Produkcyjna praca społeczna	„...wyzwolenie kobiety [...] pozostaje niemożliwe tak długo, jak długo kobieta będzie wyłączona z <u>produkcyjnej pracy społecznej</u> i będzie się ograniczała do <u>prywatnej pracy domowej</u> ” ⁸⁴⁶ .
Praca domowa	Produkcja	„Wyzwolenie kobiety dopiero wówczas będzie możliwe,

⁸⁴² MED, t. 21, s. 178

⁸⁴³ MED, t. 21, s. 85

⁸⁴⁴ MED, t. 21, s. 85

⁸⁴⁵ MED, t. 21, s. 178

⁸⁴⁶ MED, t. 21, s. 178

	społeczna	gdy weźmie ona udział na wielką skalę w <u>produkcji społecznej</u> , a <u>praca domowa</u> będzie ją absorbowała tylko w nieznaczej mierze” ⁸⁴⁷ .
Niewola domowa	Zarobkowanie, żywienie rodziny	„Współczesna rodzina monogamiczna opiera się na jawnej lub zamaskowanej <u>niewoli domowej</u> kobiety – a współczesne społeczeństwo jest masą składającą się z samych rodzin pojedynczych, jako jego molekuł. Mąż musi obecnie w większości wypadków być tym, który <u>zarobkuje</u> , który <u>żywi rodzinę</u> , przynajmniej wśród klas posiadających, a to zapewnia mu panujące stanowisko...” ⁸⁴⁸ .

Opozycja: prywatna praca domowa – produkcyjna praca społeczna, przeciwstawiająca symetrycznie dwie pary określeń (pracy kobiecej i męskiej): pracę prywatną pracy społecznej i pracę domową pracy produkcyjnej, zdaje się wskazywać, iż praca domowa jest synonimem pracy nieprodukcyjnej.

	PRACA DOMOWA	PRACA POZADOMOWA
MATRIARCHAT	Społeczna, <u>nieprodukcyjna</u>	Społeczna, produkcyjna
MONOGAMICZNY SPOSÓB PRODUKCJI	Prywatna, <u>nieprodukcyjna</u>	Społeczna, produkcyjna

Możliwa jest jednak interpretacja odmienna, utożsamiająca „wyparcie” kobiety z udziału w produkcji społecznej (tj. akt założycielski monogamicznego sposobu produkcji) z „wyłączeniem” kobiety z produkcyjnej pracy społecznej (o którym wspomina Engels w kontekście jego – mającego niebawem nastąpić – przewyżnienia, poprzez masowe włączenie kobiet do produkcji przemysłowej). Kobieta wracając (tym razem jako proletariuszka) do „produkcji społecznej”, wraca zarazem do „produkcyjnej pracy społecznej”, którą wykonywała w matriarchacie (ale nie w monogamicznym sposobie produkcji) – skoro prowadzenie gospodarstwa domowego było w matriarchacie „taką samą

⁸⁴⁷ MED, t. 21, s. 178

⁸⁴⁸ MED, t. 21, s. 85

publiczną, społecznie niezbędną produkcją jak zdobywanie środków żywności przez mężczyzn”. Produkcja społeczna łączy się więc zawsze z pracą produkcyjną.

	PRACA DOMOWA	PRACA POZADOMOWA
MATRIARCHAT	Społeczna, <u>produkcyjna</u>	Społeczna, produkcyjna
MONOGAMICZNY SPOSÓB PRODUKCJI	Prywatna, <u>nieprodukcyjna</u>	Społeczna, produkcyjna

Interpretacja ta jest jednak dość problematyczna. Jak bowiem uzasadnić tezę, iż te same, co do swej materialnej treści czynności usługowe, mogą być w matriarchacie produkcyjne, a w monogamicznym sposobie produkcji – nieprodukcyjne (skoro zmiana kryterium produktywności pracy następuje dopiero po obaleniu monogamicznego sposobu produkcji)?

Aby uratować tę tezę, należałoby zliberalizować kryterium produktywności pracy – zachowując jedynie warunek użyteczności. Moglibyśmy wówczas utrzymywać, iż o ile w matriarchacie produktywność (wydajność) produkcyjnej pracy domowej była mniej więcej równa produktywności produkcyjnej pracy pozadomowej, o tyle, przy przejściu do monogamicznego sposobu produkcji, produktywność pracy pozadomowej wzrosła tak dalece, że praca domowa, choć pozostała (co do swej jakości) pracą produkcyjną (czyli *użyteczną*), była w nowej sytuacji pracą – relatywnie – tak mało produktywną, że stała się właściwie pracą nieprodukcyjną. Przy takim założeniu, różnica między pracą domową i pozadomową (w społeczeństwach przedkapitalistycznych) ma charakter ilościowy, a nie jakościowy, ale przy olbrzymiej dysproporcji ilościowej (monogamiczny sposób produkcji) ilość przechodzi faktycznie w jakość: praca kobiety staje się „niczym”, „dodatkiem”.

Przez produktywność (wydajność) pracy produkcyjnej należałoby rozumieć wolumen wartości użytkowych (płynnych bądź zastygłych „w formie bytu”) na jednostkę czasu pracy. Absolutna produktywność pracy domowej nie spada przy przejściu do monogamicznego sposobu produkcji (jest ona tak samo użyteczna jak dawniej), ale radykalnie spada jej produktywność względna, a to dzięki temu, że mężczyźni wytwarzają poza domem znacznie większą (niż w matriarchacie) masę produktów użytkowych, albo też, wytwarzając niezmienną masę jednostek produktu, podnoszą radykalnie ich walory użytkowe.

W tym punkcie wypada podkreślić następującą okoliczność. Przyczyną społecznej degradacji kobiet nie jest – w świetle stanowiska Engelsa – ewentualna nieprodukcyjność pracy domowej jako jej właściwość jakościowa. Innymi słowy jakościowa różnica między pracą produkcyjną i nieprodukcyjną, „usługową” i wytwarzającą produkty, niczego tu nie determinuje. Dlatego też Engels nie wywodzi „usłużebnienia” pracy domowej z (ewentualnego) ogołocenia gospodarstwa domowego z czynności produkcyjnych, tzn. zawężenia pracy domowej do pracy „usługowej” (co następuje dopiero w kapitalizmie) – a jedynie ze wzrostu produktywności produkcyjnej pracy męskiej.

Choć Engels nigdzie nie definiuje teoretycznie pracy domowej, możemy przyjąć, iż kryterium usługowości/produkcyjności nie jest – na gruncie jego stanowiska – kryterium podziału prac na domowe i pozadomowe. Za pracę domową („prowadzenie gospodarstwa domowego”) uznaje Engels po prostu tę pracę, którą wykonują kobiety. W matriarchacie, kobieta „zajmuje się domem i przygotowaniem pożywienia i odzieży, gotuje, tka, szyje”⁸⁴⁹ – choć tkanie i szycie, to czynności niewątpliwie produkcyjne, Engels zalicza je oczywiście do prac domowych. Nie należy wykluczać, iż w jego optyce, zajęciem domowym może być również (przydomowe) rolnictwo, tudzież „ogrodnictwo” – przeciwstawione męskiemu myślistwu leśnemu – bezspornie pozadomowemu. Ale też precyzyjne kryterium rozgraniczające pracę domową i pozadomową nie jest Engelsowi do niczego potrzebne. To nie nasycenie pracy domowej „usługowością” czy „produkcyjnością”, ale procesy rozgrywające się po męskiej stronie, okazały się determinantą społecznej kondycji jej wykonawczyń.

Nie może być wątpliwości co do tego, iż produkcyjne prace domowe mogą być ekonomicznie zestawiane z produkcyjnymi pracami pozadomowymi. Nas zaś nurtuje problem istnienia/nieistnienia wspólnej miary dla „usług” domowych i prac produkcyjnych (w ścisłym znaczeniu), pozwalającej badać małżeńską wymianę usług/świadczeń pod kątem jej ekwiwalentności. Niezależnie bowiem od tego, w jakim zakresie (i czy w ogóle) kobieta uczestniczy w wytwarzaniu produktów, musimy odpowiedzieć na pytanie, czy jej domowe prace „usługowe” powinny być doliczane do ogólnego bilansu, czy też należą one do pozaekonomicznego świata „natury”, jak darmowa praca samej przyrody.

Jakim cudem udało się Engelsowi – badającemu przecież ekonomiczną genezę rodziny monogamicznej – uniknąć bezpośredniej konfrontacji z tym zagadnieniem? Otóż,

⁸⁴⁹ MED, t. 21, s. 175

Engels wychodzi z założenia, iż okolicznością istotną jest samo pojawienie się – w męskim sektorze produkcji – własności prywatnej, co automatycznie zapewniło mężom ekonomiczne panowanie nad (wywłaszczonymi, tj. pozbawionymi istotnej własności) żonami, a jednocześnie prowadziło do usługobnienia pracy domowej (bez względu na jej jakościową naturę i ilościową produktywność). Przy założeniu, iż rodzina monogamiczna jest jedynie pojemnikiem na prywatną własność mężczyzny (która, dodajmy, nie musi być w ogóle wytwarzana/reprodukowana w rodzinie; może być bowiem wytwarzana w należących do „głowy” rodziny fabrykach), produktywność czy produktywność pracy domowej, jej „przeliczalność” na pracę męską, nie ma większego znaczenia. Wzrost produktywności pracy męskiej powołał do życia męską własność prywatną, i sam ten fakt zadecydował – na wieki – o podrzędnym statusie kobiet – ograniczających się do pracy domowej (a więc: nie uczestniczących we własności).

Engels, podkreślając „molekularny” charakter społeczeństwa epoki „cywilizacji”, rozpatruje istotne stosunki ekonomiczne jako stosunki zachodzące pomiędzy owymi molekułami (a właściwie: ich reprezentantami), a nie pomiędzy tworzącymi owe molekuły atomami. O tyle też z jego pola widzenia znika nie tylko wewnątrz-rodzinna „wymiana” produktów na usługi, ale także (ewentualna) kooperacja żony i męża w procesie pracy jak najściślej produkcyjnej. Sama zaś molekuła, rodzina, interesuje Engelsa bardziej jako kompleks – ekonomicznie uwarunkowanych – stosunków pozaekonomicznych, niż jako przestrzeń życia ekonomicznego.

Nasza rekonstrukcja stanowiska Engelsa byłaby jednak jednostronna, gdybyśmy nie zwrócili uwagi na samą prywatyzację pracy domowej kobiet, jako drugą – obok wzrostu produktywności pracy męskiej, który uczynił mężczyzn jedynymi właścicielami w rodzinie – determinantę usługobnienia pracy kobiecej. *Służebność*, jak właściwość pracy domowej, możliwa jest tylko wówczas, gdy praca ta wykonywana jest indywidualnie, w prywatnym zaciszu domowym, i jedynie dla własnej rodziny: „Prowadzenie gospodarstwa domowego utraciło swój charakter publiczny. Nie obchodziło ono już społeczeństwa. Stało się ono *służbą prywatną*: żona stała się pierwszą służącą, została wyparta z udziału w produkcji społecznej”⁸⁵⁰. Wcześniej, w dawnym, komunistycznym gospodarstwie domowym, było zaś „taką samą publiczną, społecznie niezbędną produkcją jak zdobywanie środków żywności

⁸⁵⁰ MED, t. 21, s. 85

przez mężczyzn⁸⁵¹. W matriarchacie, praca domowa miała charakter publiczny, gdyż gospodarstwo domowe prowadzone było na zasadach komunistycznych – dzięki czemu praca domowa była pracą społeczną = skooperowaną. W tych warunkach, samo gospodarstwo *domowe* stanowić mogło centrum świata społecznego, a nie peryferyjną przestrzeń *prywatną*. Przemysł kapitalistyczny umożliwia kobietom powrót do pracy społecznej; chociaż kapitalistyczna fabryka nie jest prowadzona na zasadach komunistycznych, praca fabryczna jest siłą rzeczy pracą społeczną = skooperowaną (tak samo, jak praca w komunistycznym gospodarstwie domowym).

Musimy jednak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego, w monogamicznym sposobie produkcji, praca męska, choć nie jest pracą skooperowaną, ale pracą „prywatną”, ma jednak charakter publiczny, społeczny. W ujęciu Engelsa, monogamizacja gospodarki związana jest ściśle z rozwojem gospodarki towarowej i stosunków klasowych. Normę w społeczeństwie epoki „cywilizacji” stanowi zatem sytuacja, w której produkty rolne wypływają – albo jako towary, albo jako składniki renty gruntowej – poza gospodarstwo, w którym zostały wytworzone. Praca, które je wytworzyła (w założeniu: męska praca pozadomowa), jest więc prywatną produkcją społeczną – w odróżnieniu od podwójnie prywatnej pracy domowej kobiety, to znaczy pracy:

- wykonywanej indywidualnie;
- zaspakajającej jedynie potrzeby członków rodziny.

Jak widać, kobieta, by pracować „publicznie”, potrzebuje kooperacji (w samym procesie pracy): komunistycznego gospodarstwa domowego albo kapitalistycznej/komunistycznej fabryki (oczywiście, przy założeniu, iż monogamiczne rolnictwo stanowi wyłączną domenę mężczyzn). Mężczyzna może zaś pracować publicznie nawet wówczas, gdy pracuje w pojedynkę. W tym kontekście wypada zwrócić uwagę na pewną właściwość „usługowej” pracy domowej (tak matriarchalnej, jak i monogamicznej), która w warunkach prywatyzacji gospodarstwa domowego nadaje jej fundamentalnie aspołeczny charakter. Właściwość tę nazwiemy „wewnętrznością”. Otóż, żadna z tego typu prac nie może zostać „użyta” poza samym gospodarstwem domowym. Kobieta może oczywiście wykonywać takie same czynności w cudzym gospodarstwie domowym, ale te czynności, które wykonuje ona w gospodarstwie własnym – nie mogą znaleźć żadnego zastosowania „zewnętrznego”. Dopóki gospodarstwo domowe ma charakter kolektywny,

⁸⁵¹ MED, t. 21, s. 85

społeczny, właściwość ta nie czyni pracy kobiecej pracą prywatną. Ale w realiach monogamicznego sposobu produkcji, wykonując usługowe prace domowe, kobieta może pracować wyłącznie dla swojej rodziny. Odnosi się do również do takiej – produkcyjnej w gruncie rzeczy – czynności, jak gotowanie, której wykonanie wyklucza – jak możemy założyć, mając na względzie sytuacje typowe – spożycie danego zestawu produktów rolnych „na wynos”.

3. Koncepcja jednego stosunku (między mężem i żoną) w monogamicznym sposobie produkcji: Delphy

W rozdziale pierwszym części pierwszej uzasadnialiśmy pogląd, iż podstawową jednostkę produkcyjną („całość zawłaszczającą”) długiej epoki historycznej, oddzielającej pierwotne społeczeństwo rodowe od fabrycznego społeczeństwa kapitalistycznego, stanowi rodzina monogamiczna. Na tej podstawie stwierdziliśmy, iż podstawowym stosunkiem produkcji całej tej epoki (którą nazwaliśmy formacją monogamiczną) musiał być *stosunek między mężem i żoną*. Rodzina pojedyncza mogła nawiązywać (niekoniecznie z własnej inicjatywy i we własnym interesie) rozmaite stosunki ekonomiczne z osobami „trzecimi”, bądź innymi bytami zewnętrznymi, ale niezmienną podstawą produkcji pozostawała współpraca/kooperacja/więź między kobietą i mężczyzną, należącymi do jednej „molekuły”. Istota tego stosunku – stosunku między mężem i żoną w monogamicznym sposobie produkcji – stanowić będzie przedmiot naszych obecnych rozważań.

Chociaż rodzina chłopska – którą mamy na względzie, gdy mowa o monogamicznym sposobie produkcji – odpowiada (do pewnego przynajmniej stopnia) Engelsowskiemu pojęciu rodziny monogamicznej, wydaje się wątpliwe, by Engelsowska charakterystyka stosunków między mężem i żoną w rodzinie monogamicznej, definiująca mężczyznę, jako (jedyne w rodzinie) właściciela prywatnego, mogła trafnie wyrażać istotę monogamicznego stosunku produkcji. Można odnieść wrażenie, iż autor *Pochodzenia rodziny...* za najczystsza formę rodziny monogamicznej uznaje nie tę, która bezpośrednio zastąpiła rodzinę parzystą (a więc interesującą nas rodzinę chłopską), ale formę znacznie późniejszą, a mianowicie rodzinę mieszczańską. Właśnie rodzinie mieszczańskiej zdaje się w najwyższym stopniu odpowiadać Engelsowskie określenie „celu” rodziny monogamicznej. W rodzinie proletariackiej „usunięte zostały wszelkie podstawy klasycznej monogamii. Nie ma

tu żadnej własności, dla której zachowania i przekazania w spadku właśnie została wprowadzona monogamia i panowanie mężczyzn, nie ma tu więc żadnej pobudki do utrzymywania w mocy panowania mężczyzny”⁸⁵². Ale z tego punktu widzenia, również rodzina chłopska nie jest „klasyczną” rodziną monogamiczną. Jakkolwiek może ona gromadzić własność (pozostawiamy tu na boku kwestię, czy jest to rzeczywiście prywatna własność mężczyzny), zasadniczym celem wydaje się tu raczej współpraca męża i żony w heroicznej walce o zapewnienie całej rodzinie środków utrzymania – czego zdaje się nie uwzględniać koncepcja „wyłączenia” kobiety z „produkcyjnej pracy społecznej”.

Koncepcja „wyłączenia” odpowiada oczywiście klasycznej rodzinie mieszczańskiej⁸⁵³, której (oczekujący na spadkobierców) majątek – będący prywatną własnością męża – nie ma nic wspólnego z pracą wykonywaną wewnątrz rodziny. Nie odpowiada zaś rodzinie proletariackiej (w sytuacji, gdy również żona proletariusza pracuje w fabryce): „odkąd wielki przemysł przeniósł kobietę z domu na rynek pracy i do fabryki, czyniąc ją często żywicielką rodziny, ostatnia pozostałość panowania mężczyzny traci wszelki grunt w domu proletariusza – oprócz pewnej jeszcze brutalności w stosunku do kobiet, która się zjawiała w rodzinie od czasu wprowadzenia monogamii. [...] rodzina proletariacka nie jest już rodziną monogamiczną w ścisłym znaczeniu...”⁸⁵⁴. W rodzinie proletariackiej, gdy zarówno mąż, jak i żona pracują w fabryce, kobieta wykonuje ponadto – na „drugim etacie” – domową pracę służebną (pogodzenie tych dwóch etatów jest zdaniem Engelsa zadaniem ponad ludzkie siły⁸⁵⁵). Kobieta jest więc *służącą* (status służącej pozostaje – niewątpliwie – w związku ze wspomnianą przez Engelsa „brutalnością”, która – zaznaczmy – utraciła już swoją „bazę”, i w rodzinie proletariackiej utrzymuje się raczej jako relikty), ale nie jest wyłączona z „produkcyjnej pracy społecznej”. Otóż, rodzina chłopska wydaje się bardziej zbliżona do rodziny proletariackiej – z pracą żony na dwóch etatach. Również w rodzinie chłopskiej, żona

⁸⁵² MED, t. 21, s. 83

⁸⁵³ „Współczesna rodzina monogamiczna opiera się na jawnej lub zamaskowanej niewoli domowej kobiety [...] Mąż musi obecnie w większości wypadków być tym, który zarobkuje, który żywi rodzinę, przynajmniej wśród klas posiadających, a to zapewnia mu panujące stanowisko, które nie wymaga żadnego uprzywilejowania. W rodzinie jest on burżua, a żona reprezentuje proletariat”. [MED, t. 21, s. 85]

⁸⁵⁴ MED, t. 21, s. 83

⁸⁵⁵ „Dopiero wielki przemysł naszych czasów otworzył kobiecie – i to tylko proletariuszce – drogę do produkcji społecznej. Ale dzieje się to w ten sposób, że jeśli spełnia ona swe obowiązki w prywatnej służbie rodziny, pozostaje wyłączona z produkcji publicznej, nie może niczego zarobić. Jeśli zaś kobieta chce uczestniczyć w produkcji społecznej i samodzielnie zarobkować, to nie jest w stanie spełniać obowiązków rodzinnych. Takie samo jak w fabryce jest położenie kobiety we wszystkich dziedzinach działalności aż po medycynę i adwokaturę”. [MED, t. 21, s. 85]

– wbrew sugestiom Engelsa – pracuje faktycznie na dwóch etatach: w prywatnym gospodarstwie domowym i w rodzinnym gospodarstwie rolnym. Granica między obydwoma etatami nie jest tu tak wyraźna jak w rodzinie proletariackiej – gdzie podział na pracę domową i pozadomową pokrywa się z podziałem na pracę nieutowarowioną (nieopłaconą) i utowarowioną (opłaconą). W realiach gospodarki wiejskiej, trudno wytyczyć precyzyjną granicę między gospodarstwami domowym i rolnym, a tym samym: między pracami wykonywanymi przez kobietę w jednym i drugim. Pracująca na dwóch etatach proletariuszka nawiązuje dwa (a właściwie trzy) odrębne stosunki społeczne:

- z mężem – w sferze pracy domowej;

- i z fabrykantem, jak również innymi członkiniami/członkami załogi – w sferze pracy pozadomowej. W pierwszym wypadku mamy do czynienia ze stosunkiem *służebności*, w drugim – ze stosunkami ekonomicznego *wyzysku* i produkcyjnej *kooperacji*. Czy również chłopka nawiązuje dwa odrębne stosunki społeczne (pierwszy – w gospodarstwie domowym, drugi – w gospodarstwie rolnym), a różnica polega jedynie na tym, iż dotyczą one tej samej osoby, a mianowicie męża?

Odpowiedź, którą proponuje francuska teoretyczka feminizmu materialistycznego, Christine Delphy, polega na zatarciu granicy między *stricte* domową pracą kobiety wiejskiej, a jej pracą w gospodarstwie rolnym. Prace te są ze sobą tożsame, co do „natury”. „Przykład wiejskiej konsumpcji własnej ilustruje więc dobrze fakt, że nie ma żadnej różnicy w naturze między działaniami zwanymi ‘produktywnymi’ (jak tuczenie świni) a działaniami gospodarstwa domowego zwanymi ‘nieproduktywnymi’ (jak pieczenie tejże świni)”⁸⁵⁶.

Musi tu zatem wchodzić w grę jeden stosunek społeczny. Stosunek ten definiuje Delphy jako niewolnictwo:

„Podsumowując: podczas gdy pracownik opłacany zależy od rynku (od teoretycznie nieograniczonej liczby zatrudniających), kobieta zamężna zależy od jednostki. Podczas gdy pracownik opłacany sprzedaje swoją siłę roboczą, kobieta zamężna ją oddaje (nieodpłatnie): wyłączność i darmowość są ze sobą ściśle powiązane.

VI. Darmowe dostarczanie pracy w ramach relacji ogólnej i osobistej (małżeństwo), stanowi właśnie związek niewolniczy.

⁸⁵⁶ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 78-79

[...] Jako grupa rzeczywiście poddana temu stosunkowi produkcji, stanowią one klasę; a jako kategoria bytów ludzkich przeznaczonych przez narodziny do wejścia do tej klasy, stanowią one kastę⁸⁵⁷.

Należy zaznaczyć, iż Delphy zaciera nie tylko granicę między pracą domową i rolniczą kobiety wiejskiej, ale także różnicę między kobietą wiejską i (niepracującą poza domem) żoną proletariusza. Obydwie funkcjonują w tym samym, rodzinnym sposobie produkcji, opartym na niewolnictwie.

Zatrzymajmy się nad argumentacją Delphy na rzecz założenia o braku istotnej różnicy między dwoma rodzajami pracy kobiety wiejskiej. Delphy formułuje w tej kwestii dwie tezy teoretyczne:

1. „Nie ma różnicy między usługami domowymi świadczonymi przez kobiety a innymi dobrami i usługami, zwanymi produktywnymi, wytwarzanymi i konsumowanymi w rodzinie”⁸⁵⁸.
2. „Tak samo jak istnieje ciągłość, a nie cięcie między działaniami mającymi za cel konsumpcję własną i nazywanymi produktywnymi a działaniami mającymi za cel konsumpcję własną i nazywanymi nieproduktywnymi (działania gospodarstwa domowego), tak samo istnieje ciągłość między usługami dostarczanymi darmowo przez kobiety a usługami urynkowanymi”⁸⁵⁹.

Teza druga znosi różnicę między produkcją rodziny wiejskiej na własne potrzeby i produkcją (też rodziny) na rynek. Według Delphy, produkty jednej i drugiej posiadają wartość wymienną: „To samo dobro, które jest konsumowane przez rodzinę i które ma w związku z tym dla niej wartość użytkową, ma równie naturalnie wartość wymienną, ponieważ może być dostarczone na rynek. Ale gdyby nie było ono produkcji własnej, musiałby pojawić się jego ekwiwalent kupiony na rynku”⁸⁶⁰. Teza ta nie odnosi się bezpośrednio do interesującego nas podziału gospodarstwa wiejskiego na gospodarstwo

⁸⁵⁷ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 88-89

⁸⁵⁸ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 77

⁸⁵⁹ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 79

⁸⁶⁰ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 77

domowe i gospodarstwo rolne – produkcja na własne potrzeby odbywa się bowiem również w gospodarstwie rolnym. Podział ten znosi natomiast teza pierwsza:

„Kiedy producent i konsument są jednym i tym samym – jak dzieje się to w przypadku rodziny wiejskiej – zauważa się, że istnieje ciągłość między produkcją a konsumpcją [...] Absurdalne jest więc wprowadzenie cięcia w ten proces. Jest to tymczasem to, co dzieje się, kiedy zaksięgowuje się pewną część tego procesu (aż do produkcji mąki włącznie) jako produkcję, a inną część (na przykład pieczenie chleba) postrzega się jako nieproduktywną. Cała praca włożona w produkcję dóbr konsumpcji własnej jest produktywna albo nic z tej pracy nie jest produktywnie”⁸⁶¹.

„...wartości użytkowe ‘produktywne’ nie różnią się od wartości użytkowych ‘nieproduktywnych’ tworzonych przez pracę czysto domową; są one włączone w ten sam proces tworzenia i przetwarzania produktów surowych (odnoszą się one do tych samych surowców w przypadku produkcji pożywienia konsumowalnego) i mają ten sam cel: konsumpcję własną”⁸⁶².

Delphy – niejako mimochodem – odróżnia prace domowe kobiety, wytwarzające określone produkty (chleb, ubrania) od świadczonych przez kobietę usług domowych (sprzątanie, opieka nad dziećmi, gotowanie) – wskazując na okoliczność, iż te pierwsze zostały przez kobiety porzucone, podczas gdy usługi domowe są w dalszym ciągu „wykonywane w większości darmowo przez kobiety”. Ale jedne i drugie „nie różnią się [...] w swej naturze”. I jedne, i drugie nazywa Delphy „produkcjami”, podkreślając przy tym, iż wszystkie „usługi domowe istnieją w gruncie rzeczy na rynku”, *ergo*: mają wartość wymienną⁸⁶³.

⁸⁶¹ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 78

⁸⁶² Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 79

⁸⁶³ „Obecnie wiele działań zmierzających do przetworzenia surowców w produkty konsumowalne zostało uprzemysłowione: działania, które stanowiły dawniej część działań gospodarstwa domowego są teraz wykonywane poza domem. W ten sposób odbywa się wytwarzanie chleba, ubrań, przetworów żywnościowych, etc. Piekarz, prządki, przedsiębiorstwa konfekcji sprzedają dzisiaj pracę wcześniej dostarczaną darmowo przez kobiety. Te wyroby są postrzegane jako produkcje i oficjalnie księgowane w dochodzie narodowym [...] co nie działo się wówczas, gdy wyroby te były efektem darmowej pracy kobiet. // Większość z tych produkcji została porzucona przez kobiety; nie różnią się one w swej naturze od produkcji domowych, takich jak sprzątanie, gotowanie, opieka nad dziećmi, które nadal są wykonywane w większości darmowo przez kobiety. To, że ta

Teoretyczne znaczenie tezy drugiej, znoszącej różnicę między pracą utowarowioną i nieutowarowioną, polega na tym, iż uzasadnia ona rozpatrywanie domowej (nieopłacanej) pracy kobiet w społeczeństwie kapitalistycznym jako równorzędnej pracy pozadomowej (opłacanej), wykonywanej przez mężczyzn i kobiety (np. w fabrykach). Jest to w istocie polemika z Marksowskim ujęciem „pracy produkcyjnej” (w polskim przekładzie artykułu Delphy, termin „praca produkcyjna” jest błędnie tłumaczony jako „praca produktywna”, co nasuwa skojarzenie z „pracą wydajną”). Delphy twierdzi w istocie, iż wszelka praca jest pracą produkcyjną (co oznaczałoby, iż sformułowanie „praca produkcyjna” jest „masłem maślanym”). Do interesującej nas obecnie problematyki monogamicznego sposobu produkcji odnosi się natomiast teza pierwsza – zacierająca różnicę między pracą kobiety wiejskiej w gospodarstwach domowym i rolnym, a przeto sugerująca, iż za obydwoma sferami aktywności chłopki kryje się jeden stosunek społeczny (niewolnictwo). Badając monogamiczny sposób produkcji w stanie „czystym”, możemy, jak sądzę, abstrahować od – istotnego skądinąd – rozróżnienia na produkcję *towarową* (na rynek) i *naturalną* (na własne potrzeby rodziny). Rozróżnienie to nie ma – w proponowanym tu ujęciu – nic wspólnego z podziałem, który w świetle naszych intuicji wydaje się kluczowy, a mianowicie podziałem gospodarstwa rodzinnego na część domową i rolną (cała produkcja gospodarstwa rolnego może być bowiem produkcją na własne potrzeby).

Ale argumentacja Delphy na rzecz tezy pierwszej zakłada faktycznie tezę drugą. Delphy twierdzi bowiem, iż praca kobiety w gospodarstwie domowym („usługi domowe świadczone przez kobiety”) jest równie „produktywna” (czyli „produkcyjna”), jak praca (kobiety i mężczyzny) w gospodarstwie rolnym (dostarczająca „dobra i usługi, zwane produktywnymi, wytwarzane i konsumowane w rodzinie”). A jest ona „produkcyjna” dlatego, że jej rezultaty mają potencjalną wartość wymienną: „Wszystkie usługi domowe istnieją w gruncie rzeczy na rynku”. Kryterium decydującym o produkcyjnym charakterze danej czynności, okazuje się więc rynek, który, by spełniać tę rolę wcale nie musi istnieć. Każda czynność, która mogłaby zostać urynkowiona (w teraźniejszości bądź przyszłości) ma – już od zarania dziejów – wartość wymienną, przeto wszystkie prace są tożsame co do „natury”.

darmowość nie zależy od natury prac, jest dodatkowo dowiedzione przez fakt, że kiedy kobiety dostarczają te usługi poza rodziną, są one opłacane. // Kiedy te usługi nie mogą być dostarczone przez kobiety w rodzinach, rodziny powinny sobie je zapewnić, **kupując je**. // Wszystkie usługi domowe istnieją w gruncie rzeczy na rynku: rzeźnicy i restauratorzy oferują dania gotowe, żłobki i nianie zapewniają opiekę nad dziećmi, przedsiębiorstwa sprzątające i służba wykonują pracę utrzymania porządku, etc.” [Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 79-80]

Można by jednak wyrazić przypuszczenie, iż „naturalna” tożsamość wszystkich prac nie musi oznaczać, że praca kobiety wiejskiej w gospodarstwie rodzinnym podporządkowana jest zawsze jednemu stosunkowi społecznego. Czy nie należałoby bowiem odrębnie potraktować sytuacji, w której produkt pracy kobiety przeznaczony jest na wymianę (zyskując tym samym realną wartość wymienną)? Otóż, nie. „...należy powiedzieć, że chodzi o wymianę dokonywaną przez męża. Praca kobiety na przykład w gospodarstwie rolnym nie jest opłacana, jeśli jest wykonywana w rodzinie: kobieta nie może wymieniać swojej produkcji rodzinnej na rynku. Nie dysponuje więc ona swoją siłą roboczą. Osobą nią dysponującą jest mąż, który jako jedyny może wymieniać produkcję swojej żony na rynku”⁸⁶⁴. Wszystkie możliwe prace kobiety w gospodarstwie wiejskim są więc jednocześnie: produkcyjne i nieopłacone – popadają zatem pod jeden stosunek społeczny, a mianowicie niewolnictwo: *kobieta zawsze wytwarza wartości wymienne i nigdy nie dysponuje swoją siłą roboczą*. Dysponentem siły roboczej kobiety jest – w każdej możliwej sytuacji – mąż.

W argumentacji Delphy na rzecz tezy pierwszej, znoszącej różnicę między (wykonywanymi przez kobietę) pracami domowymi i rolnymi, możemy jednakże wyróżnić dwa momenty: „rynkowy” i „materialny”. Moment „rynkowy”, to właśnie wskazanie na powszechną (odwieczną) produkcyjność wszystkich możliwych prac: wszystkie prace mają (albo tworzą) wartości wymienne, a okoliczność, iż niektóre mają ją jedynie potencjalnie, nie czyni żadnej różnicy – między nimi a tymi, które mają ją realnie – co do (ich) „natury” (choć te drugie są opłacane, nie ma to z punktu widzenia kobiety większego znaczenia, skoro sprzedawcą jej produktów – a więc odbiorcą zapłaty – jest zawsze mąż). Argument „materialny” głosi natomiast, iż niektóre prace domowe (gotowanie ziemniaków, pieczenie świni) są finalnymi ogniwami procesu produkcyjnego, który rozpoczął się w gospodarstwie rolnym (uprawa ziemniaków i ich kopanie), tudzież hodowlanym (tuczenie świni). „Cięcie” między kopaniem ziemniaków a ich gotowaniem jest – twierdzi Delphy – absurdem.

Porównajmy obecnie koncepcje Delphy i Engelsa – w tym zakresie, w jakim odnoszą się one do interesującego nas monogamicznego sposobu produkcji. Otóż zgadzają się oni w dwóch kwestiach:

- żona jest niewolnicą męża;
- praca kobiety podpada pod jeden stosunek społeczny.

⁸⁶⁴ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 83

Rozbieżność między obydwoma koncepcjami dotyczy lokalizacji pracy kobiecej. Engels podkreśla, iż kobieta ogranicza się tylko do pracy domowej, która w monogamicznym sposobie produkcji została jak gdyby wyłączona ze sfery życia ekonomicznego. Engels nie wyjaśnia, na czym polega różnica między pracą domową i pozadomową, ani gdzie przebiega granica między nimi – uznaje jednakże doniosłość samego podziału, skoro ograniczanie się kobiet do pracy domowej okazało się przyczyną ich klęski. Delphy znosi teoretyczne przesłanki samego rozróżnienia na pracę domową i pracę rolniczą: nieważne, gdzie pracuje kobieta – bo wszędzie pracuje produkcyjnie i wszędzie jest wyzyskiwana. Delphy zdaje się sugerować, iż wszelka praca spełnia Marksowskie kryterium produktywności (dla kapitalizmu) – tzn. tworzy wartość wymienną: „...produkcje kobiet mają zawsze wartość wymienną – mogą być przez nie wymieniane – poza rodziną”⁸⁶⁵ (uściślając: mają one wartość wymienną nawet wówczas, gdy możliwość takiej wymiany pozostaje czysto hipotetyczna).

Rozbieżność ta sprawia, iż zgodność obydwu koncepcji w punkcie pierwszym jest tylko pozorna. W naszej interpretacji, teoria Delphy głosi, iż praca żony jest pracą niewolniczą w podobnym sensie, w jakim była nią praca niewolnika antycznego (z tą jednakże różnicą, iż w przypadku niewolnictwa pozarodzinnego, konieczna jest oczywiście nieekwiwalentność „wymiany” między panem i niewolnikiem: niewolnik musi wytworzyć więcej, niż konsumuje – co nie zachodzi w przypadku niewolnictwa wewnątrz-rodzinnego). Delphy przeciwstawia stosunek niewolniczy stosunkowi pracy najemnej, nie zakładającemu „statutowego przywłaszczenia” siły roboczej. „Utrzymanie”, które mąż powinien zapewniać żonie, nie jest odpowiednikiem płacy, tak samo – dodajmy od siebie – jak nie są nim środki utrzymania niewolnika. (W ujęciu Marksa środki utrzymania niewolnika są odpowiednikiem płacy robotnika – w tym sensie, iż zapewniają reprodukcję jego siły roboczej; Delphy ma jednak na względzie „wolnościowy” aspekt płacy roboczej.)

„Dostarczenie pracy domowej nie jest w rzeczywistości dłużej już usprawiedliwiane wymianą ekonomiczną, do której oszukańczo porównuje się niewolę kobiety ‘w domu’: nie można dłużej utrzymywać, że praca domowa jest wykonywana w zamian za utrzymanie, że utrzymanie jest ekwiwalentem płacy i że ta praca jest więc opłacana”⁸⁶⁶.

⁸⁶⁵ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 83

⁸⁶⁶ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 84

Kiedy rodzina produkuje na rynek (jak np. rodzina rolnicza, rzemieślnicza): „Przywłaszczenie pracy kobiet odnosi się do wszystkich typów produkcji rodzinnych...”. Kiedy zaś rodzina nie produkuje bezpośrednio na rynek (rodzina pracownika najemnego): „Przywłaszczenie to odnosi się jedynie do produkcji domowych...”. „W pierwszym wypadku, siła robocza kobiety jest całkowicie przywłaszczona, w drugim jest albo całkowicie przywłaszczona, jeśli kobieta nie pracuje poza domem, albo częściowo, jeśli pracuje poza domem...”⁸⁶⁷. Stwierdzenia te, choć wskazują na realia społeczeństwa kapitalistycznego, odnoszą się także do rodzinnego sposobu produkcji epoki przedkapitalistycznej (czyli monogamicznego sposobu produkcji), który w ujęciu Delphy nie różni się od rodzinnego sposobu produkcji w społeczeństwie współczesnym. Żona kapitalistycznego robotnika (nie pracująca najemnie) znajduje się dokładnie w tej samej sytuacji, co (przedkapitalistyczna) chłopka.

Istotna różnica zachodzi natomiast między pracą najemną i niewolniczą. Jak pamiętamy, pracownik najemny zależy od rynku (od teoretycznie nieograniczonej liczby zatrudniających), a żona – od jednostki (męża). Pracownik najemny sprzedaje swą siłę roboczą, a żona ją oddaje (nieodpłatnie). Różnica między rodzinnym sposobem produkcji (epoki przedkapitalistycznej i kapitalistycznej) a „opłacaną produkcją kapitalistyczną nie dotyczy ilości świadczeń dostarczanych zamiast pracy ani też różnicy w wartości między płacą a utrzymaniem. Różnica ta dotyczy samego stosunku produkcji”⁸⁶⁸. Chodzi mianowicie o to, iż pracownik najemny sprzedaje swoją siłę roboczą w zamian za ustaloną z góry płacę (a zatem może podnieść swoje dochody, np. podnosząc swoje kwalifikacje), podczas gdy świadczenia żony nie są ściśle ustalone, ale zależą od bogactwa, bądź widzimisię pracodawcy, czyli męża⁸⁶⁹.

Ani Delphy, ani Engels, nie mają – gdy mówią o „niewolniczej” kondycji żony – na względzie nieekwiwalentności „wymiany” (między żoną i mężem) – na korzyść męża.

Ujęcie Engelsa wyłącza faktycznie sprywatyzowaną pracę domową ze sfery zjawisk ekonomicznych. Engels nie tyle wyklucza (*explicite*) istnienie wspólnej miary dla obydwu

⁸⁶⁷ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 86

⁸⁶⁸ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 86

⁸⁶⁹ Por.: Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 86-87

rodzajów prac, ile nie dopatruje się tu sedna sprawy: ekonomiczne panowanie mężczyzny nie opiera się bowiem na wyzysku pracy domowej, a nawet, jak możemy dopowiedzieć: nie wymaga w ogóle jej wykonywania przez żonę. Domowej niewoli kobiety (w rozumieniu Engelsa) nie powinniśmy zatem utożsamiać z niewolą antycznego niewolnika, zmuszanego do świadczenia „produkcyjnej pracy społecznej”.

W ujęciu Delphy, istota sprawy polega m.in. na braku związku między świadczeniami żony na rzecz męża i świadczeniami męża na rzecz żony: „Świadczenia otrzymane nie mają związku ze świadczeniami dostarczanymi, stąd kobiety nie mają sposobów polepszenia swych usług dla podwyższenia swego poziomu życia i jedynym dla nich rozwiązaniem jest dostarczanie tych samych usług bogatszemu mężczyźnie...”⁸⁷⁰. „Nie-wartość (*non-valeur*) pracy kobiety jest poświadczona przez niezależność świadczonych usług od otrzymanego utrzymania. Jest ona konsekwencją niemożności **wymiany** tej pracy, ona sama zaś jest konsekwencją niemożności zmiany zatrudniającego przez kobiety”⁸⁷¹. Ale w świetle stanowiska Delphy, świadczenia obydwu stron mogą być objęte jedną miarą – nie dzieli ich bowiem różnica jakościowa. Jedne i drugie mają pewną wartość wymienną, którą można zmierzyć. „Wymiana” między małżonkami może być zatem ekwiwalentna bądź nieekwiwalentna (na korzyść jednej, bądź drugiej strony) – co nie wpływa jednakże na charakter samego stosunku produkcji (bo chodzi w gruncie rzeczy o *niezależność* świadczeń męża na rzecz żony od świadczeń żony na rzecz męża). Zauważmy zatem, iż w ramach stanowiska Delphy, wspólna miara (wartość wymienna) potrzebna jest tylko do tego, by wykazać, iż prace domowe są... (normalnymi) pracami, i jako takie mogą podlegać zawłaszczaniu – nie chodzi natomiast o „wyliczenie”, że żona wnosi do rodziny więcej pracy, niż mąż, tzn. o wykazanie, iż żona wytwarza produkt dodatkowy.

Z ogólniejszego punktu widzenia, i Delphy, i Engelsowi, chodzi w gruncie rzeczy o to samo, a mianowicie o to, że żona nie jest ani ekonomiczną partnerką swego męża, ani nawet – co akcentuje Delphy – jego pracowniczką najemną. W ujęciu Delphy, kluczowy wydaje się fakt, iż małżeńskiej wymiany świadczeń nie krępuje jakakolwiek umowa (analogiczna do tej, jaką zawierają kapitalista i robotnik najemny) – co odpowiada oczywiście Engelsowskiemu pojęciu „prywatnej służby”. Różnica polega zaś na tym, iż Engels mówi, że żona jest tylko

⁸⁷⁰ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 87

⁸⁷¹ Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 88

służącą – to znaczy: osobą znajdującą się poza nawiasem życia ekonomicznego – należąca jak gdyby do zdeklasowanego marginesu. Natomiast według Delphy, żony funkcjonują w samym centrum życia ekonomicznego – jak każda inna klasa wyzyskiwana.

Według Delphy, błąd Engelsa polega na tym, iż zgodnie z jego koncepcją, panowanie w rodzinie (ekonomiczny ucisk kobiety) wymyka się regule, iż strona uciskana wykonuje pracę produkcyjną na rzecz strony uciskającej. Delphy odrzuca „mit, którego sam Engels był ofiarą”: „Wystarczy powiedzieć, że całość dokumentów etnologicznych pokazuje, że ważność ekonomiczna produkcji wykonywanych przez kobiety lub przez mężczyzn nie ma związku z wyższością społeczną jednej lub drugiej płci i że, przeciwnie, cała oczywistość danych tak etnologicznych, jak socjologicznych pokazuje relację odwrotną: klasy dominujące powodują wykonywane pracy produkcyjnej przez klasy, które trzymają w swej mocy”⁸⁷². W ujęciu Delphy, reguła ta nie zostaje – w rodzinie – naruszona, co uzasadnia tezę, iż żony i mężowie tworzą dwie klasy antagonistyczne.

4. Hipoteza dwóch stosunków (między mężem i żoną) w monogamicznym sposobie produkcji

Koncepcje Delphy i Engelsa (w odniesieniu do monogamicznego sposobu produkcji) są zgodne, co do tego, iż (cała) praca żony objęta jest jednym stosunkiem społecznym. U Delphy jest to po prostu *stosunek produkcji*, u Engelsa – do końca niewiadomo (należałoby chyba stwierdzić, iż jest to – ekonomicznie uwarunkowany – *pozaekonomiczny* stosunek panowania). Obydwoje nazywają go *niewolą*.

Różnica między obydwoma koncepcjami posiada aspekt, na który dotychczas nie zwracaliśmy uwagi. Otóż, Delphy nie wyklucza udziału żony w pracach uznawanych za „produkcyjne”, ale znosi ona pojęciowo różnicę – co do „natury” – między pracami uznawanymi za „produkcyjne” i nie uznawanymi za „produkcyjne”. „Ciągłość” między nimi implikuje oczywiście „ciągłość” między gospodarstwem domowym i rolnym (choćby obydwie podziały bynajmniej się nie pokrywają – skoro żona może wykonywać prace uznawane za „produkcyjne” także w domu). „Ciągłość” wszystkich prac wyklucza jakikolwiek dualizm w stosunkach między mężem i żoną. U Engelsa mamy do czynienia z sytuacją dokładnie

⁸⁷² Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, red. i tłum. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań 2007, s. 74

odwrotną: uznaje on – kwestionowane przez Delphy – „cięcie” między pracą domową i pozadomową, i dlatego (aczkolwiek jedynie *implicite*) dopuszcza możliwość dualizmu w stosunkach między małżonkami, w sytuacji, gdyby żona – wbrew jego sugestiom – uczestniczyła jednak na równi z mężczyzną w pracach rolnych. A zatem, o ile z punktu widzenia Delphy, nie ma w gruncie rzeczy większego znaczenia, jakie konkretnie prace wykonuje żona chłopca (są one bowiem zawsze produkcyjne, i zawsze dostarczane darmowo, czyli w ramach stosunku niewolniczego), o tyle z punktu widzenia Engelsa ważne jest to, że owa żona wykonuje jedynie prace ściśle określone: domowe – bo to właśnie wyklucza ją z uczestnictwa we własności, i determinuje jej kondycję (jako służącej).

Rozwiniemy obecnie hipotezę, wedle której, w monogamicznym sposobie produkcji małżonkowie nawiązują nie jeden, lecz dwa, równoległe – odmienne jakościowo – stosunki. Granicą obydwu stosunków jest „cięcie”, które lokalizujemy w punkcie odpowiadającym Engelsowskiemu podziałowi na „prowadzenie gospodarstwa domowego” i „zdobywania utrzymania”. Podział ten interpretujemy jako podział na sferę produkcji i sferę organizacji konsumpcji, obejmującą także konserwację miejsca konsumpcji (do sfery organizacji konsumpcji nie zaliczamy jednakże całej gospodarki domowej, w szczególności – nie zaliczamy do niej kobiecego „przemysłu” chałupniczego, zaliczamy natomiast – produkcyjne – gotowanie). Zachowując „cięcie” Engelsa, odrzucamy jego założenie, iż kobiety ograniczały się zawsze do pracy domowej, a „zdobywanie utrzymania” było wyłącznie zadaniem mężczyzn. Założenie to jest naszym zdaniem niesłuszne zarówno w odniesieniu do monogamicznego sposobu produkcji, jak i do matriarchatu (czy w ogóle: społeczeństwa pierwotnego). Przyjmujemy natomiast, iż w monogamicznym sposobie produkcji mąż ogranicza się do pracy w sferze produkcji. Zakładamy zatem, iż żona pracuje w obydwu sferach, a mąż tylko w sferze produkcji.

W świetle naszej hipotezy, domeną Engelsowskiego męsko-damskiego stosunku *służebności*, który możemy zestawiać z męsko-męskim stosunkiem łączącym pana i lokaja, jest wyłącznie sfera organizacji konsumpcji. Otóż, jedynie w tej sferze mąż może występować wobec żony jako (tylko) *odbiorca* (a więc: odpowiednik pana), a żona jako *dostarczycielka* określonych usług (a więc: odpowiedniczka lokaja).

Założeniem służebności jest brak kooperacji między stronami. Pan nie współpracuje z lokajem, a co najwyżej wydaje mu polecenia. W sferze pracy organizującej konsumpcję,

stosunek między mężem i żoną ma charakter potencjalnie antagonistyczny – występują tu bowiem dwie przeciwstawne pozycje: obsługującej i obsługiwanego. Jakkolwiek sama biegunowa opozycja obsługująca-obsługiwany nie stwarza jeszcze stosunku służebności (z założonym w nim antagonizmem), stanowi ona – jak głosi nasza hipoteza – jego warunek konieczny. Opozycja biegunowa jest potencjalnie opozycją wertykalną. Pytanie, które w tym miejscu jedynie sygnalizujemy, brzmi: czego trzeba, by – zawarta w opozycji obsługująca-obsługiwany – możliwość została zaktualizowana? Kiedy „neutralna” społecznie *obsługa* staje się *służbą*, a więc stosunkiem, w ramach którego mąż zajmuje pozycję analogiczną do pozycji pana (albo wyzyskiwacza), a żona – pozycję analogiczną do pozycji lokaja (albo wyzyskiwanego producenta)?

Przenieśmy się obecnie do sfery produkcji (którą, gwoli uproszczenia naszych wywodów, zawężymy do prac rolniczych). Otóż, w sferze pracy rolniczej, o ile zakładamy współdziałanie męża i żony w wytwarzaniu wspólnego produktu, mamy do czynienia z obiektywnie *horyzontalnym* stosunkiem kooperacji, współwytwarzania. Różnica analogiczna do klasowej jest tu formalnie niemożliwa, ponieważ modelowy pan (czy wyzyskiwacz) nie współpracuje nigdy z lokajem (wyzyskiwanym). Nierówność męża i żony, władza męża nad żoną, zamyka się tu w granicach odpowiadających stosunkowi: brygadzysta – pracownik „szeregowy”. Władza nad żoną sprowadza się więc do kierowniczej roli męża w ramach stosunku zasadniczo partnerskiego. Kobieta i mężczyzna mogą pracować wspólnie, bądź oddzielnie – przy czym mąż występuje w roli kierownika gospodarstwa rolnego jako całości. Ewentualnym przejawem stosunku służebności w sferze produkcji może być sytuacja analogiczna do relacji rykerz-giermek. Polega ona na takim podziale pracy, w ramach którego jedna strona (rykerz-mąż) wykonuje czynność zasadniczą, kluczową, a druga strona (giermek-żona) ogranicza się do asystowania, tzn. wykonywania czynności pomocniczych. Nie jest to jednakże zasadnicza formuła męsko-damskiej kooperacji w sferze produkcji (w realiach monogamicznego sposobu produkcji).

Można by jednak stwierdzić, iż formalna niemożliwość zaistnienia relacji analogicznej do stosunku klasowego odnosi się tylko i wyłącznie do samego procesu pracy. Decydujące znaczenie ma natomiast odpowiedź na pytanie: kto jest właścicielem (wspólnie wytwarzanego) produktu?

Odpowiedź Delphy głosi, iż właścicielem wszystkiego jest mąż. Mąż zawłaszcza zatem produkt, który tylko w połowie jest jego własnym produktem. Zarazem, mąż (jako jedyny

właściciel w rodzinie) zawłaszcza całkowity produkt pracy żony. Odpowiedź taka odpowiadałaby Engelsowskiemu określeniu „celu” rodziny monogamicznej. Pamiętamy jednak, iż zgodnie z naszym podejrzeniem, „klasyczną” rodzinę monogamiczną stanowi rodzina mieszczańska, a więc taka, w której, po pierwsze, żona nie pracuje poza sferą organizacji konsumpcji, po drugie, prywatna własność męża wytwarzana jest i reprodukowana z dala od rodziny. Rodzina jest tylko *przechowalnią* prywatnej własności męża, wytwarzanej poza rodziną. W odniesieniu do monogamicznego sposobu produkcji, moglibyśmy się zastanawiać nad różnymi elementami rozdzielności majątkowej małżonków. Ale sprawa ta nie ma znaczenia zasadniczego. Rzecz bowiem w tym, iż podstawowym celem jest tu, niezależnie od ustroju własności rolnej, wytwarzanie środków utrzymania dla całej rodziny – reprodukcja jej członków/członkiń. Niezależnie od tego, kto jest właścicielem podstawowego warunku produkcji i czy produkt gospodarstwa jest w jakiejś części zawłaszczany przez podmioty zewnętrzne; niezależnie od tego, czy mąż – jako właściciel prywatny – wymienia wedle własnego uznania produkty gospodarstwa na inne produkty konsumpcyjne, bądź pieniądze, czy też wszystko, co zostało wytworzone, pochłania natychmiast naturalna konsumpcja rodziny – podstawowym celem jest zawsze utrzymanie rodziny. Przy takim założeniu, prywatna własność męża stanowi fikcję. Jest to obiektywnie własność rodzinna, monogamiczna. Stosunkiem realnym jest natomiast kierownicza rola męża w gospodarstwie rodzinnym. Jako kierownik, mąż może osobiście dysponować produktami, nadwyżkami itd. – jeżeli jednakże ostateczny cel wszystkich tych operacji, w których występuje on formalnie jako właściciel prywatny, sprowadza się do wyżywienia całej rodziny; jeżeli ponadto, jak zakładamy, potrzeby wszystkich członków rodziny zaspokajane są na analogicznym poziomie; jeżeli mąż nie uchyla się od pracy, ale wszystkie osoby należące do rodziny pracują na miarę swych możliwości – prywatne dysponowanie przez męża produktami wspólnej pracy rodzinnej nie czyni go ich prywatnym właścicielem. Engels twierdzi, iż kobieta nie uczestniczy we własności, a jedynie z niej korzysta. Ale tam, gdzie własność jest tylko środkiem reprodukcji rodziny (i niczym więcej) – korzystanie z niej jest w istocie tożsame w uczestnictwie (w niej).

Podsumujmy dotychczasowe ustalenia. Stosunek służebności, jako zakładający biegunową opozycję: obsługująca-obserwowany, możliwy jest wyłącznie w sferze organizacji konsumpcji (w której pracuje jedynie żona). Mąż może być „panem” tylko w tej sferze, w której sam nie pracuje, pozostając wyłącznie konsumentem, odbiorcą (co nie znaczy, że jest

on „panem” tylko z tego powodu, że nie uczestniczy w organizacji konsumpcji). W sferze produkcji mamy natomiast do czynienia ze stosunkiem zasadniczo partnerskim. W samym procesie pracy, mąż może być co najwyżej brygadystą. Wspólny produkt męża i żony, wytworzony w gospodarstwie rolnym, jest tylko formalnie prywatną własnością męża. W istocie, jest on wspólną własnością męża i żony.

Zostają nam obecnie dwa problemy teoretyczne. Po pierwsze: co czyni obsługę (czyjejs konsumpcji) służbą (na rzecz osoby obsługiwanej)? Po drugie: czy w monogamicznym sposobie produkcji – ujętym całościowo, tzn. z uwzględnieniem obydwu sfer – możliwy jest ekonomiczny wyzysk żony przez męża?

5. „Brutalność” jako substancja usługobnienia pracy domowej

Problem pierwszy dotyczy wyłącznie sfery organizacji konsumpcji. Chodzi nam przy tym nie tyle o znalezienie historycznej przyczyny zaistnienia w relacjach małżeńskich stosunku służebności, ile o ustalenie, na czym ten stosunek w gruncie rzeczy polega. Przy czym abstrahujemy na razie od możliwości zaistnienia między mężem i żoną stosunku ekonomicznego wyzysku. Interesuje nas obecnie nie *ekonomiczna treść* stosunku między mężem i żoną w monogamicznym sposobie produkcji ujętym całościowo, a jedynie natura interakcji między mężem i żoną w tej sferze, która z punktu widzenia męża jest jedynie sferą konsumpcji, a z punktu widzenia żony – (także) sferą jej organizacji. Pytamy o to, w jakim sensie, interakcje te mogą odpowiadać pojęciu służebności.

Stosunek służebności (w monogamicznym sposobu produkcji) porównamy ze stosunkiem, łączącym pana i lokaja. Czynności wykonywane przez lokaja na rzecz pana, możemy podzielić wedle dwóch kryteriów. Po pierwsze wedle kryterium potrzeb – czy potrzeba pana, którą zaspokaja dana czynność lokaja, ma charakter uniwersalny (i jako taka jest również potrzebą lokaja, którą ten – o ile nie ma własnego lokaja – musi zaspokajać we własnym zakresie), czy też jest to potrzeba odpowiadająca wyłącznie statusowi pana. O zaspokajaniu przez lokaja potrzeby statusowej pana możemy mówić również wówczas, gdy lokaj zaspokaja co prawda potrzebę uniwersalną, ale czyni to w sposób szczególnie wyrafinowany, wytworny. Potrzebą statusową jest w takiej sytuacji potrzeba (określonej) *formy* zaspokojenia potrzeby uniwersalnej. Po drugie, wedle kryterium trybu: czy dane czynności mają charakter rutynowy, czy też wykonywane są dlatego, że pan wykazał

określoną inicjatywę. Spośród czynności rutynowych, możemy wyróżnić takie, które lokaj wykonuje całkowicie wedle własnego uznania (nie otrzymując od pana jakiegokolwiek polecenia) i takie, które choć wykonywane są stale, wymagają polecenia uszczegóławiającego (np. lokaj codziennie przyrządza panu obiad, ale to pan ustala każdego dnia, co ma być w menu). Spośród czynności wykonywanych z inicjatywy pana, możemy wyróżnić takie, które mają charakter standardowy, jak i takie, które wynikają z nagłych zachcianek, czy też kaprysów pana. Możemy wyrazić przeświadczenie, iż najbardziej „lokajskie” momenty stosunku pana i lokaja (które odróżniamy od momentów zbliżających lokaja do zwykłego pracownika) wiążą się z zaspokajaniem przez lokaja potrzeb statusowych, jak również jego stałą gotowością do spełniania nagłych zachcianek pana, nie wchodzących w zakres codziennych obowiązków (bez względu na częstość tego typu zachcianek – chodzi bowiem o samą gotowość).

Przyjrzymy się obecnie pracy kobiety w sferze organizacji procesu konsumpcji, korzystając z wyszczególnionych tu kryteriów. Otóż, za sytuację typową możemy uznać taką, w której żona zaspokaja potrzeby uniwersalne i pracuje rutynowo (a nawet: bez poleceń uszczegóławiających). Między (zaspokajanymi przez żonę) potrzebami męża i (zaspokajanymi przez żonę) potrzebami żony nie zachodzi wyraźna różnica statusowa. Mąż nie zarządza pracą żony (w sferze organizacji konsumpcji), a jedynie z niej korzysta. O ile tak się dzieje, możemy przyjąć, iż żona jest w pewnym sensie „panią domu”. Czy pani domu może być jednak służącą?

Stosunek służebności zakłada pewnego rodzaju *poniżenie*, będące udziałem strony usługującej. W przypadku stosunku lokaja i pana, poniżenie tkwi już w samym fakcie zaspokajania przez lokaja potrzeb statusowych pana (a więc takich, które w przypadku lokaja nie są zaspokajane). Lokaj wykonuje zatem czynności, które przypominają mu o tym, iż jest kimś jakościowo *gorszym* od swego pana. Poniżenie tkwi także w samej gotowości lokaja do spełniania zachcianek i kaprysów pana. Lokaj musi być zawsze „pod ręką”, „na zawołanie” (dzwonek na służbę).

Poniżenie będące udziałem żony polega na czymś zgoła odmiennym. W ujęciu Engelsa, najtrwalszym elementem właściwego rodzinie monogamicznej stosunku między mężem i żoną, utrzymującym się jeszcze jakiś czas po tym, jak panowanie mężczyzny utraciło swą ekonomiczną bazę (w postaci własności prywatnej), jest: „brutalność w stosunku do kobiet, która się zjawia w rodzinie od czasu wprowadzenia monogamii”. W monogamicznym

sposobie produkcji nie ma miejsca ani na zaspokajanie potrzeb statusowych, ani też na spełnianie czyichkolwiek zachcianek. Poniżenie żony przejawia się natomiast w brutalnym stosunku (męża) do niej. Brutalność, którą mamy tu na względzie, nie jest udziałem wyłącznie tej sfery życia rodziny, która obejmuje organizację, obsługę konsumpcji – przenika ona na wskroś wszystkie jego strony. Mąż nie potrzebuje jakiejś szczególnej okazji, by zademonstrować żonie swą brutalność. Może to czynić również w sferze produkcji. Ale demonstrowana w tej sferze brutalność nie przekształca (łączącego tu małżonków) stosunku kooperacji w stosunek służebności (nie dzieje się to również w przypadku męsko-męskiej relacji brygadzysta – pracownik „szeregowy”; brutalnie traktowany pracownik „szeregowy” nie staje się służącym swego brygadzysty). Do tego potrzebna jest właśnie biegunowa opozycja: obsługująca-obsługiwany (wyłączająca współpracę), występująca jedynie w sferze organizacji konsumpcji.

Poniżająca kobietę brutalność, nadająca jej pracy organizacyjnej znamiona pracy *służebnej*, ma dwa aspekty:

- pogardliwy stosunek męża do pracy domowej żony;
- możliwość naruszenia nietykalności cielesnej żony, w przypadku jej nienależytego wywiązywania się z „obowiązków” domowych.

A zatem, praca żony (przy obsłudze konsumpcji) jest pracą służebną dlatego, że jest *nieważna* i *przymusowa* zarazem. Przypisując jej „nieważność”, mamy oczywiście na względzie (pogardliwy) stosunek męża do niej. Mąż, jak zakładamy, nie docenia pracy domowej żony, nie uznaje jej za pracę pełnowartościową, czemu daje wyraz w rozmaitych (brutalnych) komentarzach pod adresem jej wykonawczyni. Komentarza wymaga również *przymusowy* – czyli niewolniczy – charakter pracy żony. Ogólnie rzecz biorąc, wszystkie możliwe prace są – w takim czy innym sensie – przymusowe. Tu jednakże chodzi o przymus szczególny, tzn. obwarowany sankcją naruszenia nietykalności osobistej – czyli dokładnie taki, jaki przypisuje się stosunkom niewolniczym. (Pan może nigdy nie stosować przemocy wobec niewolnika, ale, jak się zazwyczaj zakłada, możliwość jej zastosowania nie jest „zewnątrznym” dodatkiem do istotnego stosunku, łączącego pana i niewolnika, ale jego momentem ściśle „wewnętrzny”, nadającym pracy niewolnika swoiście niewolniczy charakter.) Kobieta nie jest jednakże niewolnicą typu „antycznego”: kobiecie grozi przemoc, ale pracuje ona – w sytuacjach typowych – z własnej inicjatywy, samodzielnie, rutynowo, a nie pod batem nadzorcy. Na sytuację niewolniczą wskazuje okoliczność, iż kara, która grozi

żonie ma jakościowo odmienny charakter, niż ta, która grozi pracownikowi najemnemu, uchylającemu się od swoich obowiązków pracowniczych. W przypadku pracownika najemnego, karą jest zwolnienie, zerwanie stosunku. W sytuacji typowej – pracownikowi nie grozi naruszenie jego nietykalności osobistej. Żonie grozi, jak niewolnikowi, kara cielesna, a stosunek, który łączy ją z mężem nie może być zerwany, gdyż ma on w założeniu charakter dożywotni. Pracownik boi się nie tyle pracodawcy, ile zwolnienia. Żona, której zwolnienie raczej nie grozi, boi się natomiast samego „pracodawcy” (męża).

Niezależnie od tego, czy wymiana świadczeń między mężem i żoną ma charakter ekwiwalentny, czy też nie, w relację między mężem i żoną wpisana jest asymetria, polegająca na tym, iż mąż może rozliczać żonę ze stopnia, w jakim wykonuje ona „obowiązki” domowe, ale żona nie rozlicza męża z jego wyników w sferze produkcji. Mąż również pracuje pod przymusem (czysto-ekonomicznym, feudalnym itd.), ale instancją egzekwującą realizację jego obowiązków nie jest żona, lecz bezosobowa rzeczywistość ekonomiczna bądź osoba zewnętrzna (feudał).

Znaleźliśmy zatem dwa momenty (obydwa związane z „brutalnością” męża w stosunku do żony), nadające organizacji (cudzej) konsumpcji charakter *pracy służebnej*:

- nie uznawanie pracy organizującej konsumpcję za pracę (przez jej odbiorcę);
- swoiście niewolnicza sankcja (kara cielesna), grożąca za niewłaściwe (w ocenie odbiorcy) wykonywanie tej pracy.

Być może w tych właśnie momentach zawiera się różnica między kobiecą obsługą męskiej konsumpcji w matriarchacie (a przynajmniej, w takim wariacie matriarchatu, który odpowiada wyobrażeniom Engelsa o komunistycznym gospodarstwie domowym epoki rodu macierzystego), a analogiczną obsługą w monogamicznym sposobie produkcji, a zarazem odpowiedź na pytanie, dlaczego te same – co do swej materialnej treści – czynności mogą być w jednym kontekście „neutralne”, a w innym „służebne”. W matriarchacie, mężczyźni, nawet jeżeli są obsługiwani przez kobiety, nie mogą ich karać, a ponadto uznają pracę kobiet (w sferze organizacji konsumpcji) za pracę pełnowartościową. Podkreślmy jednak, iż nie sugerujemy tu rozwiązania problemu genezy interesującej nas służebności, a jedynie ustalamy, na czym ona polega.

Engels mówi zamiennie o „służbie prywatnej” (prowadzenie gospodarstwa stało się „służbą prywatną: żona stała się pierwszą służącą”) i „jawnej lub zamaskowanej niewoli domowej kobiety”. Na gruncie jego stanowiska, zakładającego odwieczne „ograniczanie się”

kobiet do prac domowych, możliwe jest również jeszcze inne, niż wyżej sugerowane, znaczenie terminu „niewola” w odniesieniu do pracy domowej. Kobieta jest niewolnicą domową, ponieważ została „wyparta z udziału w produkcji społecznej”. Nie chodzi przy tym o społeczne konsekwencje tego faktu, ale o samo „wyłączenie” kobiety „z produkcyjnej pracy społecznej” – zamknięcie jej w domu. W matriarchacie, kobiety (w założeniu Engelsa) ograniczały się do prac domowych, ale nie były „wyłączone”, jeżeli owo „wyłączenie” zinterpretujemy jako wykluczenie z udziału w czymś korzystnym/ważnym/cenionym (uściślając: ich własna sfera była co najmniej równie ważna, jak ta, w której nie uczestniczyły). W monogamicznym sposobie produkcji, mężczyzna ogranicza się do pewnych prac, nie bierze udziału w organizacji procesu konsumpcji, co nie znaczy, iż jest on z czegoś „wyłączony”, czegoś pozbawiony, do czegoś niedopuszczony. Możliwość „wyłączenia” kobiety w sensie, o którym tu mówimy, zakłada zatem nie tylko istnienie męsko-damskiego podziału pracy (istniejącego również w matriarchacie), ale ponadto: hierarchię, jakościową różnicę statusu prac kobiecych i męskich (na korzyść tych drugich) – właściwą dopiero monogamicznemu sposobowi produkcji.

6. Warunki możliwości wyzysku ekonomicznego żony w monogamicznym sposobie produkcji

Przechodzimy obecnie do problemu drugiego. Stwierdziliśmy wcześniej, iż prywatna własność męża jest – w monogamicznym sposobie produkcji – fikcją. Własność ta nie jest tu bowiem niczym więcej, jak tylko środkiem reprodukcji rodziny. Twierdząc, iż wszyscy członkowie rodziny, łącznie z mężem, pracują na miarę swych sił, wykluczaliśmy jak gdyby możliwość zaistnienia w rodzinie stosunku wyzysku. Nasze wywody dotyczyły jednakże *własności* (w szczególności, środków/warunków produkcji, a także samych produktów, wytwarzanych w rodzinnym gospodarstwie rolnym), a nie *pracy jako takiej*. Praca kobiety w sferze organizacji konsumpcji nie *uprzedmiatawia się* w określonych produktach, a przynajmniej nie w takich, które mogłyby stanowić trwały obiekt własności (do sfery organizacji konsumpcji nie zaliczamy prac w „przemysle” chałupniczym). Nie można jej jednak pominąć wówczas, gdy badamy stosunek między mężem i żoną pod kątem ekwiwalentności (wymienianych między nimi) świadczeń. A tylko na drodze takiej analizy możemy stwierdzić bądź wykluczyć występowanie w rodzinie ekonomicznego wyzysku.

Przyjęliśmy wcześniej, iż nie istnieje różnica statusowa między zaspokajanymi potrzebami żony i zaspokajanymi potrzebami męża (która występuje w stosunku pana i lokaja). Obecnie dopowiadamy, iż obydwie strony „konsumują” również – w jednakowym stopniu – domowe usługi żony. Żona, organizując konsumpcję rodziny, organizuje również konsumpcję własną. Ponieważ dzieci są wspólną własnością męża i żony, praca żony poświęcona dzieciom stanowi wspólną konsumpcję obojga rodziców. Skoro mąż i żona konsumują po równo (spożywają takie same dobra i korzystają z takich samych usług), ewentualna nieekwiwalentność wymiany wynikać może jedynie z nierównego wkładu pracy. Jaką metodą powinniśmy jednakże mierzyć owe wkłady?

We wcześniejszych rozważaniach przyjęliśmy założenie, iż między usługami domowymi i pracami uprzedmiotawiającymi się w produktach nie zachodzi różnica jakościowa – i jedne i drugie są (w świetle zliberalizowanego kryterium produktywności) produkcyjne, gdyż są użyteczne. Różnica może być tu jedynie ilościowa. Jedne mogą dostarczać więcej wartości użytkowych na jednostkę czasu pracy, niż drugie. W tym punkcie wyłania się jednak pytanie, czy indywidualne wkłady pracy powinny być mierzone jakimiś jednostkami „użyteczności” (które możemy postulować jedynie filozoficznie), czy też prościej – jednostkami czasu pracy? Gdybyśmy zestawiali pracę pozadomową w monogamicznym sposobie produkcji z pracą pozadomową w matriarchacie, moglibyśmy – przy absurdalnym skądinąd założeniu, iż w monogamicznym sposobie produkcji jeden producent wytwarza po prostu więcej takich samych (jak wcześniej) produktów – zmierzyć różnicę produktywności/użyteczności samym przyrostem masy produktu (ilości jego jednostek). (Tą drogą obliczylibyśmy zarazem względny spadek produktywności kobiecej pracy w sferze organizacji konsumpcji – przy założeniu, iż w sferze tej nie nastąpiły jakiegokolwiek zmiany techniczne.) Metoda ta nie da się jednak zastosować wówczas, gdy zestawiamy ze sobą produkty o odmiennych właściwościach, albo też, gdy zestawiamy produkty z usługami.

Pozostaje zatem pomiar w jednostkach czasu pracy, uwzględniający różnice intensywności⁸⁷³, sprowadzający pracę złożoną do pracy prostej⁸⁷⁴, i liczący jedynie pracę *społecznie niezbędną*⁸⁷⁵ (w naszych warunkach chodzi o czas pracy niezbędny do

⁸⁷³ „Wtłoczenie większej ilości pracy w dany okres czasu liczy się [...] jako większa ilość pracy”. [MED, t. 23, s.486]

⁸⁷⁴ „...mniejsza ilość pracy złożonej równa się większej ilości pracy prostej”. [MED, t. 23, s. 50-51]

⁸⁷⁵ „Społecznie niezbędnym czasem pracy jest czas pracy potrzebny do wytworzenia jakiejś wartości użytkowej w istniejących społecznie normalnych warunkach produkcji i przy społecznie przeciętnym stopniu umiejętności i

wytworzenia/dostarczenia danej wartości użytkowej w technicznych realiach danej – pozadomowej bądź domowej – części *konkretnego* gospodarstwa, przy „przeciętnym społecznie stopniu umiejętności i intensywności pracy”). Metoda ta jest „sprawiedliwa” i „niesprawiedliwa” zarazem. Sprawiedliwa dlatego, że nikt nie traci (ani też nie zyskuje) na tym, że w jednej sferze panują mniej korzystne realia techniczne, niż w drugiej. Z tego samego jednakże powodu jest ona niesprawiedliwa – nie premiuje bowiem postępu produktywności, osiągniętego w jednej, bądź drugiej sferze. Choćby dzięki jakimś innowacjom praca pozadomowa podwoiła ilość wytwarzanego produktu, nie będzie to miało wpływu na wielkość indywidualnych wkładów zatrudnionych w niej osób. Wkład można tu zwiększyć intensywnością, ale nie innowacjami – chyba że łączą się one z zastępowaniem pracy prostej pracą złożoną.

Otóż, niezależnie od zastosowanej metody pomiaru, „czasowej” czy „użytecznościowej”, wymiana między mężem i żoną w monogamicznym sposobie produkcji (ujętym całościowo) jest nieekwiwalentna na korzyść męża (czyli: wkład żony jest większy) w sytuacji, gdy kobieta rzeczywiście pracuje na dwóch etatach. Nie wystarczy, że pracuje ona i w jednej sferze, i w drugiej – musimy dodatkowo założyć, że jej etat w sferze produkcyjnej jest etatem pełnowymiarowym: kobieta pracuje w sferze produkcji tak samo i tyle samo, co mężczyzna. (A więc na przykład: kiedy mężczyzna pracuje w gospodarstwie, kobieta pracuje wraz z nim, robiąc dokładnie to samo, co on, natomiast kiedy mężczyzna odpoczywa – kobieta organizuje jego konsumpcję). W takich okolicznościach, wszystko, co wypracuje żona w sferze organizacji konsumpcji, stanowi *nadwyżkę*. Czy jest to jednak założenie realistyczne? Czy nie należałoby raczej przyjąć, iż żona i mąż poświęcają pracy tyle samo czasu „zegarowego” (czyli prawie cały dzień), tyle, że mężczyzna zużywa cały ten czas na pracę w gospodarstwie rolnym, a żona rozkłada go na dwa gospodarstwa, a zatem, jej praca w gospodarstwie rolnym jest faktycznie pracą na pół etatu? Przy założeniu, iż obydwójce wkładają w jednostkę czasu tyle samo „społecznie niezbędnej” pracy prostej, wymiana jest ekwiwalentna – ale tylko wówczas, gdy stosujemy „czasową” metodę pomiaru. Przy metodzie „użytecznościowej” (która jest metodą czysto hipotetyczną), może się okazać, iż wkład żony jest jednak mniejszy od wkładu męża. Wszystkie rozważone tu sytuacje są oczywiście sytuacjami sztucznymi, modelowymi. W szczególności, założenie, iż kobieta

intensywności pracy. [...] // A więc tylko ilość społecznie niezbędnej pracy, czyli czas pracy społecznie niezbędny do wytworzenia jakiejś wartości użytkowej, określa wielkość jej wartości”. [MED, t. 23, s. 44]

pracuje równie intensywnie (wkłada w jednostkę czasu tyle samo niezbędnej pracy prostej) nie uwzględnia okoliczności, iż rozmaite czynności domowe nie mogą być wykonywane równie intensywnie, jak (niektóre przynajmniej) prace polowe. Zarazem, nie rozstrzygnięty pozostaje problem pomiaru samej intensywności pracy: czy chodzi o intensywność zrelatywizowaną do jakiejś uniwersalnej przeciętnej, czy też każda płeć posiada własny „rachunek” intensywności, uwzględniający jej fizyczną specyfikę? Czy zatem, kobieta, pracująca dokładnie tak samo jak mężczyzna, dostarcza tyle samo, co on, niezbędnej pracy prostej, czy też więcej (dzięki niżej zawieszanej poprzeczce)?

Problemów „przeliczeniowych” jest znacznie więcej. Możemy się jednak uchylić od ich rozstrzygnięcia, przyjmując, iż o istocie monogamicznego sposobu produkcji nie stanowi w ogóle nadmierna eksploatacja żony. Do istoty tego sposobu produkcji należy przewaga męża nad żoną (kierownicza rola męża w gospodarstwie rolnym i służebny status pracy domowej kobiety) – ale bazą tej przewagi nie jest (ewentualna) nierówność indywidualnych wkładów pracy na korzyść „pana” i „kierownika” – czyli ekonomiczny wyzysk „służącej” i pracowniczki „szeregowej”. W tej kwestii możemy, jak sądzę, przyznać rację Engelsowi, twierzącemu, iż nadmierne przeciążenie kobiet pracą nie stanowi przestanki ich niższej pozycji społecznej:

„...opowiadania podróżników i misjonarzy o przeciążeniu kobiet nadmierną pracą u ludów dzikich i barbarzyńskich bynajmniej nie przeczą temu, co wyżej powiedzieliśmy. Podział pracy pomiędzy obu płciami jest uzależniony od zupełnie innych przyczyn niż pozycja kobiety w społeczeństwie. Ludy, u których kobiety muszą pracować znacznie więcej, niżby powinny według naszych pojęć, mają często więcej prawdziwego szacunku dla kobiet niż nasi Europejczycy. Dama cywilizacji, otoczona pozornymi hołdami, wolna od wszelkiej rzeczywistej pracy, zajmuje w rzeczywistości znacznie niższą pozycję w społeczeństwie niż ciężko pracująca kobieta okresu barbarzyństwa, która wśród swego ludu uważana była za prawdziwą damę (lady, frowa, Frau = pani) i była nią istotnie zgodnie ze swą faktyczną pozycją”⁸⁷⁶.

Nie ma podstaw do twierdzenia, iż kobieta haruje w monogamicznym sposobie produkcji ciężiej, niż w matriarchacie – i że to jest właśnie przyczyną jej społecznej degradacji. Odrzucając „mit”, którego ofiarą paść miał Engels, Delphy stwierdza: „ważność ekonomiczna

⁸⁷⁶ MED, t. 21, s. 59-60

produkcji wykonywanych przez kobiety lub przez mężczyzn nie ma związku z wyższością społeczną jednej lub drugiej płci”. Obowiązuje natomiast „relacja odwrotna”: „klasy dominujące powodują wykonywane pracy produkcyjnej przez klasy, które trzymają w swej mocy”. Ale relacja ta byłaby rzeczywiście „odwrotna” jedynie wówczas, gdyby „ważność ekonomiczna” prac kobiecych była wyższa, niż „ważność ekonomiczna” prac męskich. Delphy jednakże ani tego nie wykazuje, ani też nie twierdzi, iż jest to warunek możliwości niewolniczego stosunku produkcji (między mężem i żoną). Możemy jej jednakże przypisać tezę, iż bycie niewolnicą mężczyzny oznacza: wykonywanie (na jego rzecz) „ważnej ekonomicznie” pracy. Intuicja Engelsa zmierza tymczasem w kierunku przeciwnym: wbrew – obowiązującej w relacjach między klasami wyzyskującymi i wyzyskiwanymi – regule, że *uciskany pracuje na uciskającego*, w stosunkach męsko-damskich panuje zasada: *kto więcej pracuje, ten rządzi*. Dlatego też przytłoczona pracą kobieta matriarchatu zajmowała wyższą pozycję, niż „dama cywilizacji”.

Ewentualny błąd Engelsa polega natomiast na niedocenieniu bezpośredniego wkładu kobiety w „produkcję społeczną” (w monogamicznym sposobie produkcji). Innymi słowy, Engels nie ma racji, gdy sugeruje, iż żona jest w monogamicznym sposobie produkcji tylko służącą. Kobieta nie tylko umożliwia mężczyźnie wytwarzanie produktów (dzięki temu, iż organizuje mu konsumpcję): substancję produktu gospodarstwa rolnego (tego, który przybiera „formę bytu”, dzięki czemu może być konsumowany zarówno w rodzinie, jak i na zewnątrz) współtworzą pracę obojga małżonków.

7. „Kierownicza” rola mężczyzny w gospodarce monogamicznej

Otwarte pozostaje jednak pytanie o genezę kierowniczej roli mężczyzny w gospodarstwie rolnym (która, jak przypuszczamy, stanowi zarazem „bazę” jego „panowania w domu”, czyli jednocześnie: usługobnienia usługowej pracy domowej). Gdyby mężczyzna pracował w gospodarstwie rolnym samodzielnie, byłby niewątpliwie swoim własnym „kierownikiem” – i sprawa ta nie wymagałaby dalszych wyjaśnień. Założenie to jednak uchylamy. Pytanie brzmi, dlaczego to akurat mąż, a nie żona, jest „kierownikiem” gospodarstwa rolnego w monogamicznym sposobie produkcji?

Nie zadowala nas odpowiedź „własnościowa”: własność prywatna trafiła się w sektorze męskim, i od tej pory mężowie przewodzili rodzinom jako „właściciele prywatni” (a żony dostarczały im w tym czasie spadkobierców).

Standardowe wyjaśnienie tego problemu sprowadza się ogólnie rzecz biorąc do tego, iż przemiany w sferze sił wytwórczych, które nastąpiły u zarania monogamicznego sposobu produkcji, nadały większe znaczenie przewadze fizycznej mężczyzny. Chodzi w szczególności o przejście od rolnictwa kopieniackiego do pługowego z orką sprzężajną, i od prymitywnej gospodarki hodowlanej do pasterstwa *sensu stricte*: „Zarówno orka, jak i pasterstwo, wymagające większych sił fizycznych, stają się niepodzielną działalnością gospodarczą mężczyzny. Zmniejszenie znaczenia wkładu produkcyjnego kobiety, zmniejszenie znaczenia ekonomicznego jej pracy w gospodarstwie domowym, wokół zagrody, staje się więc przesłanką upadku jej pozycji społecznej, odbiera jej przodujące miejsce...”⁸⁷⁷. Jak pisze z kolei Koswien: „Podział pracy między płciami ukształtował się i istniał [...] już w matriarchacie. Obecnie, podział ów uległ zdecydowanemu pogłębieniu i nabrał nieporównanie większego znaczenia ekonomicznego i społecznego. [...] Ogólne przemiany ekonomiczne doprowadziły do wyodrębnienia – w charakterze szczególnej gałęzi produkcji – gospodarstwa domowego, które stało się zasadniczym obszarem pracy kobiet”⁸⁷⁸. W świetle tej ostatniej wypowiedzi, diagnoza Engelsa, iż kobiety ograniczały się do pracy domowej, wydaje się trafna, aczkolwiek jedynie w odniesieniu do monogamicznego sposobu produkcji. Dopiero wówczas kształtuje się bowiem wyraźny podział na kobiecą gospodarkę domową i męską gospodarkę rolniczą/pasterską. Wbrew sugestii Engelsa, iż „ta sama przyczyna”, czyli ograniczanie się kobiet do pracy domowej, daje w matriarchacie panowanie kobiet (w domu), a po jego obaleniu – panowanie mężczyzn (w domu), proces monogamizacji (przechodzenia do monogamicznego sposobu produkcji) mógłby zostać ujęty jako proces kształtowania się samej „przyczyny”, tj. gospodarki domowej (jako odrębnej dziedziny gospodarki), i wypierania kobiet z prac pozadomowych.

Nakreślony tu obraz sytuacji wymaga jednakże dwóch korekt. Po pierwsze, jeżeli chodzi o gospodarkę rolniczo-zbożową, której powstanie zbiega się mniej więcej z

⁸⁷⁷ St. Ehrlich, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Warszawa 1979. Podkreślenie – FN

⁸⁷⁸ M. O. Koswien, *Pieriechod ot matriarchata k patriarchatu*, w: *Rodowoje obszczestwo*, ТИЭ, t. XIV, Moskwa 1951, s. 85

powstaniem samego, monogamicznego sposobu produkcji⁸⁷⁹, fizyczna przewaga mężczyzny posiada istotne znaczenie przede wszystkim w odniesieniu do orki, która jest tylko jednym z wielu ogniw rocznego cyklu prac rolniczych. (Dodajmy, iż również w matriarchalnym rolnictwie kopieniackim, określone prace, wymagające większej siły fizycznej, w szczególności związane z przygotowaniem gruntu, wykonywane były przez mężczyzn. W niektórych wariantach kopieniactwa, mężczyźni wykonywali także prace będące kopieniackim odpowiednikiem późniejszej orki.) Niemniej jednak, orka sprzężajna posiada – w gospodarstwie zbożowym – znaczenie niewątpliwie strategiczne, czyniąc jej wykonawcą „głową” całego gospodarstwa. Nie oznacza to jednak bynajmniej, iż mężczyzna monopolizuje całą produkcję rolną, a przynajmniej: całą produkcję zbożową. Różne czynności związane ściśle z produkcją zboża (nie mówiąc o innych uprawach roślinnych) wykonywane są przez kobiety, nie ograniczające się przy tym do asystowania mężczyznom (tzn. do czynności pomocniczych). Nie należy zatem ulegać sugestii, iż kierownicza rola mężczyzny w gospodarce rolnej wynika z faktu, iż – dzięki swej sile fizycznej – zmonopolizował on prawie całą produkcję rolniczą, degradując kobietę do roli asystentki (relacja rycerz-giermek). Po drugie, badacze mówiący o ukształtowaniu się gospodarki domowej, jako zasadniczej sfery pracy kobiecej, zaliczają do niej faktycznie rozmaite prace typowo rolnicze, wykonywane nie tyle w domu, ile w gospodarstwie przyzagrodowym. Innymi słowy, stwierdzenia konstatujące wtłoczenie kobiety wiejskiej w granice gospodarki domowej mogą być niezwykle mylące, zwłaszcza wówczas, gdy operujemy „zmodernizowanym” pojęciem gospodarstwa domowego. Przed tego typu modernizacją przestrzegał radziecki badacz M. A. Korostowcew, zwracający uwagę na okoliczność, iż: „W czasach starożytnych, ‘gospodarstwo domowe’ obejmowało szeroki kompleks procesów produkcyjnych, z wyłączeniem jedynie prac ściśle polowych. Do takich prac ‘domowych’ należały: młócka, przemiał ziarna, dogładanie bydła, przygotowywanie produktów mlecznych, noszenie wody, organizowanie opału, tkactwo, przędzenie, wytwarzanie produktów ceramicznych itp. Wszystkie te roboty w drobnym

⁸⁷⁹ „W epoce poprzedzającej gospodarkę rolniczo-zbożową trudności w zdobywaniu pożywienia podtrzymywały zespołową organizację pracy [...] Postęp w metodach uprawy ziemi oraz sam typ narzędzi pracy wpłynęły na zmianę organizacji produkcji w kierunku powstawania gospodarstwa rodzinnego, w którym pojedyncza rodzina chłopska stała się najniższą komórką ekonomiczną i społeczną. Proces powstawania gospodarki rodzinnej nie da się ściśle określić w czasie, był on długi i złożony, trwał co najmniej przez kilkanaście pokoleń. Inaczej przebiegał w Europie, inaczej w Azji i Afryce. [...] Wszędzie jednak powstanie gospodarki rolniczo-zbożowej prowadziło prędzej czy później do wytwarzania się wspólnot terytorialnych w miejsce dawnych wspólnot rodowych, a następnie do kształtowania się rodzinnego gospodarstwa chłopskiego jako podstawowej jednostki produkcyjnej”. [E. Kaczyńska, K. Piesowicz, *Wykłady z powszechnej historii gospodarczej (od schyłku średniowiecza do I wojny światowej)*, Warszawa 1977, s. 15. Podkreślenie – FN]

gospodarstwie miały pierwszorzędne znaczenie, nijak nie mniejsze, niż roboty polowe”. Korostowcew, jako badacz niewolnictwa, sprzeciwiał się sprowadzaniu niewolnictwa domowego do tzw. usług domowych – nie wpływających na „produkcyjne życie społeczeństwa”⁸⁸⁰. Jego argumentacja na rzecz tezy o doniosłym ekonomicznie znaczeniu niewolnictwa domowego, zachowuje swój walor także w odniesieniu do „domowej niewoli kobiety” (w monogamicznym sposobie produkcji).

Nie wchodząc w szczegóły męsko-damskiego podziału pracy w gospodarce wiejskiej, możemy stwierdzić, iż „kierownicza” rola mężczyzny (w gospodarstwie rolnym), „uzasadniona” jego rolą w orce sprzężajnej, może być rozpatrywana jako źródło jego „brutalności” w stosunku do żony (jako osoby wykonującej, jego zdaniem, prace o mniejszym ciężarze gatunkowym, a przez to mniej ważnej) – czyniącej *stricte* domową pracę żony w sferze organizacji konsumpcji pracą służebną. Możemy dzięki temu pominąć – fikcyjne w odniesieniu do rodziny chłopskiej – ogniwo w postaci „prywatnej własności” chłopa.

8. Monogamiczny sposób produkcji w perspektywie diachronicznej

W części pierwszej rozpatrywaliśmy diachronię formacji monogamicznej wyłącznie z perspektywy górnego „piętra” nad monogamicznym sposobem produkcji, tzn. jako historię form wyzysku rodziny chłopskiej – dochodząc do konkluzji, iż nie sposób stwierdzić w tym zakresie jakiejś koniecznej tendencji rozwojowej. Formacja monogamiczna stanowi arenę walki rodziny chłopskiej o wolność od wyzysku i własność (podstawowego warunku produkcji). Cel ten (czyli czysto-monogamiczny sposób produkcji) może być realizowany zarówno u zarania formacji monogamicznej, jak i u jej schyłku. Poddaliśmy w wątpliwość tezę, iż monogamiczno-feudalny system ekonomiczny stanowi konieczne ogniwo rozwojowe, a zarazem jedyną furtkę do wyższej formacji fabrycznej.

Nie podjęliśmy natomiast problemu ewentualnej diachronii samego monogamicznego sposobu produkcji i jego podstawowego stosunku – stosunku między mężem i żoną. Czy możemy stwierdzić w tym zakresie jakiś wyraźny – jednokierunkowy – trend rozwojowy, np. stopniową emancypację kobiet?

⁸⁸⁰ M. A. Korostowcew, *Rabowladielniczeskaja formacija w swietie istoriczeskogo matierializma*, w: *Problemy socjalno-ekonomicznych formacij. Istoriko-tipologiczeskije issledowanija*, Moskwa 1975, s. 81

Engels wyróżnia trzy odmiany panowania mężów nad żonami w rodzinie monogamicznej (przed kapitalizmem): ateńską, rzymską i germańską. Odmiana ateńska jest formą (z punktu widzenia kobiet) najsurowszą, germańska – najłagodniejszą.

„Nowa forma rodziny występuje w całej swej surowości u Greków”⁸⁸¹. W monogamicznej rodzinie ateńskiej, żona jest niemal całkowicie ubezwłasnowolniona, a niezwykle istotną rolę odgrywa heteryzm – jako forma zapośredniczająca stosunek męża do żony. Już „w okresie bohaterskim widzimy kobietę poniżoną przez panowanie mężczyzn i przez konkurencję niewolnic”⁸⁸². Od żony wymagano, żeby godziła się na sprowadzanie do domu brank, „sama natomiast zachowała bezwzględną czystość i wierność małżeńską”:

„Wprawdzie kobieta grecka w okresie bohaterskim cieszyła się większą powagą niż w okresie cywilizacji, ale ostatecznie jest ona dla męża tylko matką jego ślubnych dzieci-spadkobierców, główną gospodynią jego domu dozorującą niewolnice, z których mąż według upodobania może robić sobie nałożnice [...] Istnienie obok monogamii niewolnictwa, obecność młodych, pięknych niewolnic, które należały do *mężczyzny* wraz ze wszystkim, co posiadały, nadawało właśnie monogamii od samego jej początku specyficzny charakter, czyniąc z niej monogamię *tylko dla kobiety*, a nie dla mężczyzny. I ten charakter zachowała ona po dziś dzień”⁸⁸³.

U Jonów, „dla których Ateny stanowią przypadek typowy”, kobiety trzymane „niemal w zupełnym zamknięciu”⁸⁸⁴, i w izolacji od mężczyzn.

„Kobiety wychodziły tylko w towarzystwie niewolnicy, w domu zaś były formalnie strzeżone. [...] w oczach Ateńczyków – poza rodzeniem dzieci – nie mogła ona [żona – przyp. FN] spełniać innych funkcji niż starszej służącej. [...] sam fakt, że trzeba było zostać wprawdzie heterą, by stać się kobietą, jest najsurowszym potępieniem rodziny ateńskiej”⁸⁸⁵.

⁸⁸¹ MED, t. 21, s. 73

⁸⁸² MED, t. 21, s. 73

⁸⁸³ MED, t. 21, s. 73-74

⁸⁸⁴ MED, t. 21, s. 74

⁸⁸⁵ MED, t. 21, s. 75

Monogamia ateńska nie miała nic wspólnego z „indywidualną miłością płciową”. Dla Greków byłoby ujmą „zdradzić się z miłością dla swych żon”⁸⁸⁶. „Panowanie mężczyzny w rodzinie i płodzenie dzieci, które byłyby niewątpliwie jego dziećmi i które miały dziedziczyć po nim majątek – oto wyłączny cel małżeństwa monogamicznego, jak to bez ogródek przyznawali Grecy. Poza tym, uważali je za ciężar...”⁸⁸⁷.

Rezultatem tak radykalnego poniżenia kobiet okazał się moralny upadek mężczyzn: „Poniżenie kobiet mściło się jednak na mężczyznach i poniżało również ich samych, aż pograżyli się w ohydzie pederastii, a bogów swych i siebie samych zbezczęścili mitem o Ganimedzie”⁸⁸⁸.

O odmianie rzymskiej mówi Engels, co następuje:

„Zresztą rodzina pojedyncza bynajmniej nie wszędzie i nie zawsze występuje w tej klasycznie surowej formie, jaką miała u Greków. U Rzymian [...] kobieta cieszyła się większą swobodą i poważaniem. Rzymianin sądził, że prawo życia i śmierci, jakie posiadał nad swoją żoną, dostatecznie zapewnia wierność małżeńską. W Rzymie kobieta mogła też tak samo jak mężczyzna z własnej woli rozwiązać małżeństwo”⁸⁸⁹.

I wreszcie, forma germańska – nadająca władzy mężczyzn „łagodniejsze formy”, jak również – jeśli wierzyć Tacytowi (który miał pewne powody, by idealizować germańskie obyczaje) – wolna od „heteryzmu”: „zadowolają się oni [Germanie – przyp. FN] jedną żoną, kobiety żyją chronione przez czystość”, a małżeństwo uważają za „rzecz świętą”⁸⁹⁰. Przytoczmy dłuższy fragment z Engelsa o rodzinie germańskiej:

„Ale największy postęp w rozwoju małżeństwa pojedynczej pary dokonał się niewątpliwie wraz z wkroczeniem do historii Germanów, a to dlatego, że u nich, zapewne wskutek ich ubóstwa, monogamia wówczas, jak się zdaje, nie wyzwoliła się jeszcze całkowicie małżeństwa parzystego. [...] Po drugie, przejście od prawa macierzystego do ojcowskiego mogło się dokonać na krótko przedtem [...] I po trzecie, kobiety u Germanów cieszyły się

⁸⁸⁶ MED, t. 21, s. 75

⁸⁸⁷ MED, t. 21, s. 76

⁸⁸⁸ MED, t. 21, s. 75

⁸⁸⁹ MED, t. 21, s. 79

⁸⁹⁰ MED, t. 21, s. 79

wielkim poważaniem i miały duży wpływ na sprawy publiczne, co nie daje się pogodzić z charakterystyczną dla monogamii supremacją mężczyzn. W tym wszystkim Germanowie nie różnią się od Spartan, u których również, jak widzieliśmy, małżeństwo parzyste nie zanikło jeszcze całkowicie. Tak więc i pod tym względem wraz z Germanami zdobył panowanie w świecie całkiem nowy element. Nowa monogamia, która, wskutek pomieszania się ludów, powstała na gruzach świata rzymskiego, nadała władzy mężczyźni łagodniejsze formy i pozostawiła kobietom, pozornie przynajmniej, więcej swobody i bardziej poważane stanowisko niż kiedykolwiek w starożytności klasycznej. Dzięki temu dopiero powstały warunki, w których z monogamii – w niej, obok niej, wbrew niej, zależnie od okoliczności – mógł się rozwinąć największy postęp moralny, jaki jej zawdzięczamy – współczesna indywidualna miłość płciowa nie znana całemu dawniejszemu światu.

Postęp ten jednak niewątpliwie wynikał z tej okoliczności, że Germanowie żyli jeszcze w rodzinie parzystej i, o ile to było możliwe, zaszczyli monogamii pozycję kobiety odpowiadającą tej rodzinie. Nie wynikał on bynajmniej z jakiejś wrodzonej Germanom legendarnej, cudownej czystości obyczajów, która w istocie sprowadza się do tego, że małżeństwo parzyste rzeczywiście nie obraca się w tych ostrych sprzecznościach moralnych co monogamia⁸⁹¹.

Engels twierdzi zatem, iż emancypacja kobiet (czyli w tym kontekście: osłabienie władzy mężczyzn) idzie w parze z indywidualną miłością płciową. Jest to zarazem wielki postęp moralny – przeciwstawiający germańską Europę kulturze antycznej, ale także epoce społeczeństwa pierwotnego. Postęp ten dokonał się nie dzięki monogamii, ale wbrew niej – aczkolwiek również ona, jak wynika z wywodów Engelsa, była tu istotnym warunkiem narodzin nowego zjawiska w relacjach międzypłciowych: „...ze wszystkich znanych form rodziny monogamia była tą jedyną, przy której mogła się rozwinąć współczesna miłość płciowa...”⁸⁹². Chodzi bowiem, jak możemy się domyślać, nie o powrót Europy do rodziny parzystej, ale raczej o syntezę elementów właściwych dwóm różnym stadiom rozwoju rodziny. Rodzina parzysta wnosi tu (relatywnie) *wysoką pozycję kobiet*. Wkładem monogamii jest zaś najwyraźniej sama *trwałość małżeństwa* (jest to, jak sądzę, jedyna spośród

⁸⁹¹ MED, t. 21, s. 79-80

⁸⁹² MED, t. 21, s. 81

wymienianych przez Engelsa właściwości rodziny monogamicznej, która może sprzyjać miłości – wszystkie pozostałe zdają się ją uniemożliwiać).

Dopiero połączenie tych dwóch elementów, które mogły się spotkać jedynie dzięki „odmłodzeniu” Europy przez Germanów, wydało owoc w postaci miłości małżeńskiej. Spotkanie, do którego tu doszło, było zderzeniem dwóch – radykalnie przez Engelsa przeciwstawianych – typów społeczeństwa: ustroju rodowego i „cywilizacji”. „Jakież to – pyta Engels – był tajemniczy środek czarodziejski, przy pomocy którego Germanowie tchnęli nowe życie w umierającą Europę?”. I odpowiada: „nie ich specyficzne właściwości narodowe odmłodziły Europę, lecz po prostu – ich barbarzyństwo, ich ustrój rodowy”.

„Ich osobista dzielność i odwaga, ich umiłowanie swobody i instynkt demokratyczny, który we wszystkich sprawach publicznych widział swą własną sprawę, krótko mówiąc, wszystkie te właściwości, które Rzymianie utracili, a które jedynie potrafiły z mułu świata rzymskiego tworzyć nowe państwa i rozwijać nowe narodowości – czymże one były, jeśli nie charakterystycznymi rysami barbarzyńców wyższego stopnia, owocem ich ustroju rodowego?

Jeśli Germanowie przekształcili starożytną formę monogamii, złagodzili panowanie mężczyzn w rodzinie, nadali kobiecie stanowisko wyższe od tego, jakie znał kiedykolwiek świat klasyczny, cóż uczyniło ich zdolnymi do tego, jeśli nie ich barbarzyństwo, ich zwyczaje rodowe, ich żywe jeszcze dziedzictwo z czasów prawa macierzystego?”⁸⁹³.

I dalej:

„Wszystko żywotne i życiodajne, co Germanowie zaszczepili światu rzymskiego, było barbarzyństwem. W rzeczywistości tylko barbarzyńcy zdolni są odmłodzić świat cierpiący na zmierzch cywilizacji. A wyższy stopień barbarzyństwa, na który wznieśli się Germanowie przed wędrówką ludów, był właśnie stopniem najbardziej sprzyjającym temu procesowi. – To wyjaśnia wszystko”⁸⁹⁴.

⁸⁹³ MED, t. 21, s. 170

⁸⁹⁴ MED, t. 21, s. 171

Podążmy dalej tropem warunków możliwości rozwoju miłości. Miłość płciowa mogła się rozwinąć wyłącznie w monogamii – ale „nie znaczy to, by ta rozwijała się w niej wyłącznie lub przeważnie jako miłość małżonków pomiędzy sobą. Wykluczała to sama natura ścisłej monogamii pod panowaniem męża”. „Pierwsza historycznie występująca forma miłości płciowej jako namiętności, i to namiętności dostępnej każdemu człowiekowi (przynajmniej z klas panujących), jako najwyższej formy popędu płciowego, co stanowi właśnie jej specyficzny charakter, ta pierwsza jej forma – rycerska miłość średniowiecza – bynajmniej nie była miłością małżeńską”⁸⁹⁵. Czym różnią się w interesującym nas zakresie klasy panujące i klasy uciśnione? „...miłość płciowa staje się i może stać się regułą w stosunku do kobiety jedynie wśród klas uciśnionych”⁸⁹⁶, natomiast u klas panujących małżeństwo pozostaje tym, czym było powszechnie w czasach rodziny parzystej „rzeczą konwenansu aranżowaną przez rodziców”⁸⁹⁷. Zbierzmy to wszystko w jedną całość:

- miłość między małżonkami wymaga trwałości małżeństwa (z drugiej jednakże strony: wymaga ona prawa do rozwodu);
- panowanie męża wyklucza miłość między małżonkami;
- w epoce „cywilizacji”, tylko u klas uciśnionych miłość stanowić może kryterium wyboru małżonka.

O ile klasy panujące poszukują miłości poza małżeństwem, klasy uciśnione zdają się jak gdyby skazane na miłość małżeńską – żeby ta mogła się jednak zjawić, nastąpić musi rozdzielenie dwóch elementów, które w świetle narracji Engelsa powstały równocześnie, wskutek działania tej samej przyczyny (męskiej własności prywatnej): a więc *trwałości małżeństwa* i *panowania męża*. Powiązanie tych elementów wyjaśnia Engels w sposób następujący:

„Rodzina monogamiczna różni się od rodziny parzystej znacznie większą trwałością związku małżeńskiego, który już nie może być teraz zerwany po prostu na życzenie każdej ze stron. Z reguły zerwać małżeństwo i porzucić żonę może teraz tylko mąż [jako ten, który panuje – przyp. FN]”⁸⁹⁸.

⁸⁹⁵ MED, t. 21, s. 81

⁸⁹⁶ MED, t. 21, s. 83

⁸⁹⁷ MED, t. 21, s. 81

⁸⁹⁸ MED, t. 21, s. 72. Podkreślenie – FN

„Przy tym z całą pewnością odpadną od monogamii [po obaleniu kapitalizmu – przyp. FN] te wszystkie cechy charakterystyczne, które zostały na niej wryte na skutek jej pochodzenia ze stosunków własności: po pierwsze, przewaga mężczyzny, po wtóre, nierozzerwalność małżeństwa. [...] Nierozzerwalność małżeństwa jest po części skutkiem sytuacji ekonomicznej, w której powstała monogamia, po części tradycją z czasów, gdy związek między tą sytuacją a monogamią nie był jeszcze jasno rozumiany i przez religię wypaczony”⁸⁹⁹.

Powiązanie to musi zostać rozbite (chodzi o „złagodzenie” panowania męża, czyli podniesienie pozycji żony, przy zachowaniu trwałości małżeństwa) – i do tego właśnie potrzebna była interwencja Germanów. Dzięki Germanom – monogamiczna gospodarka średniowiecznej Europy opierała się na bardziej partnerskich relacjach w rodzinie (żona była tu nie tylko *służącą*, jak w czystej monogamii, ale także *partnerką*), co – jak można się domyślać – musiało sprzyjać miłości w obrębie podstawowej jednostki produkcyjnej.

Do tej pory porządkowaliśmy jedynie koncepcję Engelsa, wypełniając naszymi domysłami występujące w niej luki. Ale być może w rozumowaniu Engelsa tkwi pewien błąd – a interwencja Germanów była w gruncie rzeczy do niczego niepotrzebna. W ujęciu Engelsa, w historii „cywilizacji” dokonał się pewien postęp moralny, a było to możliwe dzięki – mniej czy bardziej przypadkowemu – spotkaniu „cywilizacji” z ustrojem rodowym. Ale cała ta koncepcja opiera się na założeniu, iż uniwersalnym punktem wyjścia epoki „cywilizacji” jest pewien model rodziny monogamicznej, którego właściwości determinuje instytucja męskiej własności prywatnej. Aby mógł dokonać się „postęp moralny” – model ten musi zostać przekształcony. W istocie, „cywilizacja” zna dwa, równoległe modele (typy) rodziny monogamicznej, które utrzymują się w gruncie rzeczy aż do epoki kapitalizmu – jeden dla klas panujących, drugi dla producentów/producentek monogamicznego sposobu produkcji, czyli przede wszystkim chłopów. Model dla klas panujących obejmuje „wszystkie cechy charakterystyczne, które zostały na niej [monogamii – przyp. FN] wryte na skutek jej pochodzenia ze stosunków własności”. W rodzinie tego typu, współpraca między mężem i żoną sprowadza się do tego, że żona dostarcza mężowi spadkobierców. Własność, o której przekazanie tu chodzi, nie powstaje w rodzinie: mąż zapewnia ją sobie i pielęgnuje na własną rękę. Miłość małżeńska nie posiada tu żadnej „bazy” – a przeto mąż umila sobie czas „heteryzmem”, a żona rewanżuje mu się „wiarołomstwem”. Miłość nie stanowi tu kryterium

⁸⁹⁹ MED, t. 21, s. 94. Podkreślenie – FN

wyboru małżonka – małżeństwa są albo rzeczą konwenansu, albo małżeństwami z wyrachowania. Model drugi obejmuje z kolei cechy charakterystyczne, które zostały na monogamii „wryte na skutek jej pochodzenia” nie ze stosunków własności, ale z monogamicznych stosunków produkcji. Relacje małżeńskie opierają się tu na codziennej współpracy małżonków w heroicznej walce o przetrwanie, utrzymanie, reprodukcję. Choć do pewnego stopnia, żona jest tu także *służącą* – jest ona zarazem rzeczywistą partnerką swego męża, i to nawet wówczas, gdy jej praca ogranicza się tylko do sfery organizacji konsumpcji (służebny charakter pracy żony w tej sferze nie wyklucza tego, iż mamy tu do czynienia z rzeczywistym podziałem pracy, którego celem jest wspólna reprodukcja).

Prowadzi nas do konkluzji, iż podstawowy stosunek produkcji formacji monogamicznej nie ma własnej diachronii.

Rozdział XII. Różnica płciowa w kapitalizmie

Fabryka – zastępująca rodzinę monogamiczną (w charakterze podstawowej jednostki produkcyjnej) – nadaje różnicy między kobietami i mężczyznami – w sferze produkcji – charakter ilościowy. Różnica między kobietą i mężczyzną w sferze życia domowego pozostaje tymczasem różnicą jakościową, różnicą *pana i służącej*. Z uwagi na jedną i drugą różnicę, kobiety pozostają w kapitalistycznym stadium formacji fabrycznej płcią uciemżoną, a ich ucisk może być zestawiany z uciskiem klasowym czy narodowym:

„Nie może być, nie ma i nie będzie prawdziwej ‘wolności’, dopóki kobieta nie będzie wolna od przywilejów, jakie prawo przyznaje mężczyźnie [...]

A my mówimy robotnikom i chłopom: zrywajcie maskę z tych kłamców, otwierajcie oczy tym ślepcom. Pytajcie:

- Równość jakiej płci z jaką płcią?
- Jakiego narodu z jakim narodem?
- *Jakiej klasy z jaką klasą?*⁹⁰⁰

„Precz z tym kłamstwem! Precz z kłamcami, którzy prawią o wolności i równości *dla wszystkich*, dopóki istnieje uciskana płeć, dopóki istnieją uciskające klasy [...]

Wolność i równość dla uciskanej płci!

Wolność i równość dla robotnika, dla pracującego chłopca!

Walka z ciemżcami, walka z kapitalistami, walka z kułakiem spekulantem!”⁹⁰¹

Przedmiotem niniejszego rozdziału jest *obecność (sposób zagospodarowania) różnicy płciowej w systemie kapitalistycznym*. Tematem przewodnim naszych rozważań będzie prywatne gospodarstwo domowe. Przyjrzymy mu się z trzech różnych punktów widzenia. W podrozdziale pierwszym, interesować nas będzie możliwość „doliczenia” wykonywanej w nim pracy do Marksowskiego schematu reprodukcji prostej, opartego na teorii wartości dodatkowej. Zwrócimy zarazem uwagę na istotne ograniczenia teorio-wartościowego modelu kapitalizmu – z interesującej nas perspektywy, a mianowicie: perspektywy płciowej.

⁹⁰⁰ Lenin, *Władza radziecka a sytuacja kobiety*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 275

⁹⁰¹ Lenin, *Władza radziecka a sytuacja kobiety*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 276

W podrozdziale drugim, posiłkując się wypowiedziami klasyków marksizmu, rozważać będziemy samą pracę domową i kryjący się za nią stosunek służebności – zastanawiając się także nad naturą związków, łączących niewolę domową kobiety z systemem kapitalistycznym. W podrozdziale trzecim spróbujemy włączyć historię gospodarstwa domowego w historię gospodarki kapitalistycznej – szukając powiązań między „strategiami” kapitału a długością pracy domowej. W podrozdziale czwartym przeniesiemy się na krótko do fabryki, czyniąc przedmiotem naszych rozważań ilościową różnicę między płciowymi odmianami bezpłciowego producenta fabrycznego.

1. Praca domowa jako praca reprodukcyjna

W rozdziale poświęconym monogamicznemu sposobowi produkcji, rozpatrywaliśmy pracę domową kobiet jako pracę w sferze organizacji konsumpcji – oddzieloną pojęciowo od pracy (kobiecej i męskiej) w gospodarstwie rolnym, polegającej na wytwarzaniu produktów. Tak rozumiana praca domowa obejmuje jedynie część prac, zaliczanych zazwyczaj do wiejskiej (kobiecej) gospodarki domowej. Wykonywane przez kobietę w domu bądź w jego pobliżu prace związane z wytwarzaniem produktów „przesunęliśmy” zatem do działu produkcji rolnej, zawężając pracę domową do prac „usługowych”. Wyjątek poczyniliśmy dla gotowania. Choć jest to w istocie finalne ogniwo procesu produkcyjnej obróbki wytworów pracy rolniczej, zaliczyliśmy je do sfery organizacji konsumpcji. Uzasadniając ten punkt widzenia, moglibyśmy powołać się na – właściwą tej formie aktywności – „wewnętrzność” (łączącą gotowanie z pracami usługowymi). Gotowanie uzdatnia określone produkty do natychmiastowej konsumpcji (w ściśle określonym czasie i miejscu) – wykluczając tym samym ich zastosowanie „zewnętrzne”. Wykonywane w gospodarstwie rodziny pojedynczej – jest ono z założenia pracą podwójnie prywatną. (Dodajmy na marginesie, iż „wewnętrzny” charakter ma również szycie „na miarę”, tj. dla określonej osoby z rodziny, jak również zaszywanie czy też łatanie zniszczonych ubrań poszczególnych członków/członkiń rodziny.)

Obecnie możemy podkreślić następujący walor takiego ujęcia. Sprowadzenie wiejskiej pracy domowej do pracy w sferze organizacji konsumpcji (czyli „modernizacja” gospodarstwa domowego), oznacza zarazem zawężenie jej do takich prac, które również w kapitalizmie pozostają pracami domowymi (sprzątanie, gotowanie, opieka nad dziećmi). „Zmodernizowane” pojęcie pracy domowej (jako pracy organizującej konsumpcję i

konserwującej jej miejsce) okazuje się więc pojęciem uniwersalnym, stosującym się zarówno do społeczeństw epoki przedfabrycznej, jak i do społeczeństwa kapitalistycznego.

W fabrycznym społeczeństwie kapitalistycznym, prywatna praca domowa – wcześniej, przenikająca się z „publiczną” produkcją rolną – zostaje wyraźnie odgródzona od „produkcji publicznej”: wszystkie prace w „produkcji publicznej” są teraz wynagradzane pieniądze, podczas gdy prace domowe (żon) wykonywane są (zawsze) „darmowo”. Podział na pracę domową i pozadomową pokrywa się z podziałem na pracę nienajemną i najemną. O ile w odniesieniu do monogamicznego sposobu produkcji, pojęciowe oddzielenie sfery organizacji konsumpcji od sfery produkcji (tzn. podział gospodarstwa rodzinnego na gospodarstwo domowe i produkcyjne) jest w gruncie rzeczy jedynie postulatem teoretycznym, skoro wszystkie możliwe prace wykonywane są w ramach jednej komórki organizacyjnej (rodziny pojedynczej), o tyle społeczeństwo kapitalistyczne „oficjalnie” oddziela obydwie sfery dwiema „grubymi kreskami”:

1. prace obydwu rodzajów wykonywane są tu w odrębnych jednostkach organizacyjnych (rodzina vs fabryka);
2. jedne są zawsze opłacane, drugie – zawsze nieodpłatne.

Ale to nie jedyne *novum*. Fabryczne społeczeństwo kapitalistyczne przekształca siłę roboczą w towar – a każdy towar musi być wyprodukowany. W teorio-wartościowym modelu kapitalizmu, produkcja tego szczególnego towaru utożsamiona zostaje z konsumpcją towarów zwykłych. Robotnik reprodukuje swoją siłę roboczą, konsumując towary (które nabył na rynku za płacę roboczą). Jeżeli jednak wzbogacimy ten model o założenie, iż konsumpcja ta musi być jeszcze zorganizowana, tzn. wymaga pewnej pracy, będącej takim samym – jak praca w fabryce – *wydatkowaniem sił fizycznych i duchowych organizmu ludzkiego*, domowa praca kobiety okaże się *pracą reprodukcyjną* (reprodukującą siłę roboczą) i dlatego właśnie: *produkcyjną* – reprodukcja siły roboczej jest bowiem jej produkcją, i jak każda produkcja, konsumuje ona (produkcyjnie) jakieś środki produkcji. Środki utrzymania, nabywane za płacę roboczą, okazuje się *środkami produkcji siły roboczej*, konsumowanymi nie bezpośrednio (przez konsumenta ostatecznego), ale *konsumowanymi produkcyjnie* przez samą pracę domową, w dokładnie taki sam sposób, w jaki praca fabryczna konsumuje maszyny, narzędzia, surowce, materiały pomocnicze. Robotnik nie tylko wytwarza towary, ale i sam jest wytwarzany jako towar, przez własną żonę. Teza, iż kobieta powstała z żebra mężczyzny, wydaje się – z tego punktu widzenia – podwójnie

nieściła. Po pierwsze, to mężczyzna powstaje z kobiety, po drugie, powstaje on nie tyle z jej żebra, ile z pracy jej rąk.

Rozważmy relację między pojęciem pracy domowej jako pracy reprodukcyjnej a Marksowskim modelem gospodarki kapitalistycznej, opartym na teorii wartości dodatkowej. Z jednej strony, ujęcie pracy domowej jako pracy reprodukcyjnej, stanowi teoretyczną konsekwencję tego modelu – o ile operuje on pojęciem *wartości siły roboczej*: w procesie reprodukcji kapitału, siła robocza musi być tak samo zreprodukowana, jak wszystkie środki produkcji, w które wciela się kapitał stały – dlatego też, podobnie jak środki produkcji, posiada ona *wartość*, mierzoną pracą niezbędną do jej wytworzenia. Zwróćmy przy tym uwagę na istotną różnicę między teorio-wartościowym modelem prostej gospodarki towarowej i teorio-wartościowym modelem rozwiniętej, czyli kapitalistycznej, gospodarki towarowej. W modelu prostej gospodarki towarowej, opisującym przedkapitalistyczną produkcję towarową, zanurzoną jeszcze w oceanie gospodarki naturalnej (której produkty nie wstępują do procesu cyrkulacji), pojęcie reprodukcji siły roboczej jest całkowicie zbędne – model ten nie ustanawia żadnej relacji między rynkowym dochodem producenta towarów, a wartością jego środków utrzymania. Zakłada się zatem, iż reprodukcja siły roboczej odbywa się zasadniczo poza sferą ekonomii. Natomiast w teorio-wartościowym modelu kapitalizmu, reprodukcja siły roboczej staje się istotną „rubryką” procesu reprodukcji kapitału. Gospodarka kapitalistyczna musi wytworzyć określony wolumen środków reprodukcji siły roboczej. Co więcej, zakłada się istnienie koniecznej relacji między pieniężnym dochodem producenta a wartością środków reprodukcji jego siły roboczej.

Z drugiej strony, model Marksowski sprowadza reprodukcję siły roboczej do konsumpcji towarów, zakupionych na rynku za płacę roboczą, stanowiącą ekwiwalent wartości siły roboczej. A zatem, wartość siły roboczej zostaje włączona do systemu ekonomicznego, ale sam proces reprodukcji tejże siły roboczej nadal znajduje się poza właściwą sferą ekonomii – należy bowiem do sfery konsumpcji, a gdzie zaczyna się finalna konsumpcja, tam kończy się ekonomia.

Innymi słowy: model teorio-wartościowy stawia problem reprodukcji siły roboczej, ale ignoruje samą pracę reprodukcyjną, albo też utożsamia ją z pracą II działu gospodarki kapitalistycznej (wytworzącego środki utrzymania, m.in. dla klasy robotniczej). Praca domowa nie jest tu w ogóle rozpatrywana jako wydatkowanie *abstrakcyjnej pracy ludzkiej*, jest to raczej część pozaekonomicznego procesu konsumpcji.

Z powyższych względów, model teorio-wartościowy nie stanowi wyczerpującej charakterystyki społecznej rzeczywistości kapitalizmu. Wyjściowe cegiełki, z których jest budowany (kategorie ekonomii politycznej) już w punkcie wyjścia redukują sferę stosunków ekonomicznych do sfery stosunków rynkowych. Pole sporu wytycza więc przeciwnik – ekonomia burżuazyjna. Cel Marksa sprowadza się do wykazania, iż

- w obrębie tak określonego pola (zredukowanego do sfery stosunków rynkowych) robotnik przemysłowy jest wyzyskiwany;
- na tym elementarnym fakcie można zbudować skonkretyzowany model gospodarki kapitalistycznej, obejmujący wszystkie – najbardziej skomplikowane – kategorie ekonomiczne; model, dodajmy, ilościowo domknięty; wszystkie szczegółowe zjawiska, które bada w taki czy inny sposób ekonomia polityczna, mogą być wyprowadzone i opisane w oparciu o założenie wyzysku robotnika przez kapitał; rozmaite kategorie szczegółowe (procent, zysk przedsiębiorcy itd.) są tylko odgałęzieniami wartości dodatkowej, wytworzonej przez robotnika w fabryce.

Ale to oznacza, że potrzebna jest jeszcze druga krytyka ekonomii politycznej. Warunkiem możliwości wszelkiej działalności ekonomicznej, jest darmowa praca przyrody. Ekonomia polityczna zakłada ową przyrodę, ale jej nie bada. Ogranicza się do wytyczenia granicy między ekonomią i przyrodą. Granica ta jest wytyczona w taki sposób, że darmowa praca domowa kobiet zaliczona zostaje do sfery przyrody. Darmowa praca kobiet jest częścią darmowej pracy przyrody. Ekonomia burżuazyjna i ekonomia Marksowska nie liczą tej pracy. Ale praca ta nie jest zwykłą konsumpcją – kryje się za nią określony stosunek społeczny (między mężem i żoną), odmienny od stosunków zawiązujących się w sferze produkcji przemysłowej. Gdyby przyjąć, iż teoria wartości dodatkowej stanowi wyczerpującą teorię „bazy” społeczeństwa kapitalistycznego, musielibyśmy dojść do konkluzji, iż „baza” nie wyjaśnia wszystkich istotnych stosunków społeczeństwa kapitalistycznego.

Punktem wyjścia monumentalnego gmachu Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej jest prawo wartości. Otóż, żeby odkryć prawo wartości, żeby dojść do pojęcia „pracy ludzkiej w ogóle”, trzeba abstrahować od naturalnych różnic między producentami, od naturalnej określoności ich prac. Sama możliwość takiego abstrahowania jest, jak twierdzi Marks, możliwością historycznie uwarunkowaną – stwarza ją dopiero nowoczesne społeczeństwo burżuazyjne, wytwarzające „obojętność” względem wszelkiej pracy określonej. Marksowi chodzi w szczególności o możliwość abstrahowania od naturalnej

określoności prac, dajmy na to, szewca i krawca. Marks twierdzi, iż Arystoteles nie był w stanie odkryć wspólnej substancji pracy szewca i krawca („jednakowej pracy ludzkiej”), ponieważ „naturalną podstawą” jego własnego społeczeństwa była „nierówność ludzi i ich sił roboczych”⁹⁰². Paradygmat Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej możemy zatem potraktować jako biegunowe przeciwieństwo Arystotelesowskiej ojkonomiki. Według Arystotelesa, prawdziwa ekonomia antyczna – czyli „nauka o gospodarstwie domowym” – jest właśnie nauką o stosunkach wynikających z trzech różnic „naturalnych”: między panem i niewolnikiem, między starszym i młodszym, i między mężczyzną i kobietą. Rozpada się więc na trzy działy: „stosunek pana do niewolników”, „stosunek ojca do rodziny”, stosunek „męża do żony”⁹⁰³, albo: „naukę o prawie władania” (pana nad niewolnikiem), naukę „o prawie małżeńskim” i naukę o „prawie ojcowskim”⁹⁰⁴.

Ojkonomika wywodzi więc stosunki ekonomiczne z różnic naturalnych, albo po prostu, rozpatruje stosunki ekonomiczne jako stosunki naturalne. W przeciwieństwie do niej, ekonomia Marksa każe abstrahować od różnic naturalnych i zagospodarowujących je stosunków. Do naturalnych różnic, od których abstrahuje ekonomia Marksa, wypada zaliczyć – obok różnicy między pracami dwóch mężczyzn, reprezentującymi odrębne grupy zawodowe – także naturalną różnicę między pracami mężczyzny i kobiety. Różnica między pracującym mężem i pracującą żoną nie należy do przedmiotu Marksowskiej ekonomii, ponieważ, praca żony albo nie ma charakteru towarowego (nie jest więc w ogóle pracą w sensie ekonomicznym), albo też jest ona pracą towarową, tzn. pracą polegającą na wydatkowaniu abstrakcyjnej (czyli bezpłciowej) pracy ludzkiej – i jako taka nie różni się niczym od pracy męża, albo różni się od niej jedynie ilościowo (kobieca siła robocza jest słabsza od męskiej).

Umiejętność teoretyczna, której zabrakło Arystotelesowi, możliwa jest – historycznie – dopiero w epoce, która zakłada praktyczną „obojętność wobec określonego rodzaju pracy”,

⁹⁰² „...Arystoteles nie mógł z samej formy wartości wyczytać, że w formie wartości towarów wszystkie prace są wyrażone jako jednakowa praca ludzka, a więc jako praca równoznaczna, gdyż społeczeństwo greckie opierało się na pracy niewolników, a więc naturalną jego podstawą była nierówność ludzi i ich sił roboczych. Tajemnicę wyrazu wartości, jednakowość i równoznaczność wszystkich prac, dlatego, że są i o ile są pracą ludzką w ogóle, można przeniknąć dopiero wtedy, kiedy pojęcie równości ludzi nabrało już siły przesądu ludowego. A to jest możliwe dopiero w społeczeństwie, w którym forma towarowa stała się powszechną formą produktu pracy [...] Geniusz Arystotelesa jaśnieje właśnie w tym, że w wyrazie wartości towarów odkrył stosunek równości. Tylko historycznie uwarunkowany widok krąg społeczeństwa, w którym żył, przeszkodził mu w znalezieniu tego, co ‘rzeczywiście’ jest treścią tego stosunku równości”. [MED, t. 23, s. 69]

⁹⁰³ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 31

⁹⁰⁴ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 9

a więc wtedy, gdy praca staje się „nie tylko w kategorii, ale w rzeczywistości środkiem wytwarzania bogactwa w ogóle”, kiedy więc „abstrakcja kategorii ‘praca’, ‘praca w ogóle’ [...] staje się praktycznie prawdziwa”⁹⁰⁵. Ponieważ dzieje się to dopiero w Stanach Zjednoczonych, Arystoteles nie mógł zostać odkrywcą „Marksowskiego prawa wartości” – panującego „od początku wymiany przekształcającej produkty w towary aż po piętnaste stulecie naszej ery”, a więc „przez okres pięciu do siedmiu tysięcy lat”⁹⁰⁶.

Wspomniana umiejętność, to oczywiście umiejętność abstrahowania od „naturalnych” różnic między ludźmi. Ale to, co z perspektywy Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej jest (niezawinionym, bo historycznie zdeterminowanym) brakiem pewnej umiejętności, w materialistycznym pojmowaniu dziejów może być cnotą.

Określając przedmiot nauki o gospodarstwie domowym, Arystoteles określa precyzyjnie te stosunki, od których abstrahuje „Marksowskie prawo wartości”, a od których nie może abstrahować materialistyczne pojmowanie dziejów: do czasu bowiem ostatecznej likwidacji gospodarstwa domowego w społeczeństwie komunistycznym, a więc przez cały okres „prehistorii społeczeństwa ludzkiego”, o ekonomia stanowi sferę najbardziej fundamentalnych, materialnych, niezależnych od ludzkiej woli „stosunków, stosunków produkcji”, w które „ludzie wchodzi z sobą” „w społecznym wytwarzaniu swego życia”⁹⁰⁷. Nie ma, jak się zdaje, żadnych powodów po temu, by usługową pracę żony w sferze o ekonomii wyłączać z procesu „wytwarzania” życia. „Błąd” Arystotelesa polega jedynie na tym, że interpretuje stosunki o ekonomii jako stosunki naturalne: „Tak jest również z rodzajem męskim i żeńskim, z których pierwszy jest z natury silniejszy, drugi słabszy; toteż ten panuje, a tamten mu podlega”⁹⁰⁸. „Mężczyzna bowiem z natury jest więcej uzdolniony do władania aniżeli kobieta, o ile wbrew naturze nie zajdzie wyjątek w tym względzie, podobnie jak więcej jest do tego uzdolniony człowiek starszy i dojrzały niż młody i niedojrzały”⁹⁰⁹.

Ponieważ w stosunkach tych nie ma w istocie ani grama „natury” (o czym możemy się przekonać, zgłębiając teorię matriarchatu), materialistyczne pojmowanie dziejów musi być

⁹⁰⁵ MED, t. 13, s. 726. „Tak więc najprostsza abstrakcja, którą nowoczesna ekonomia wysuwa na czoło i która wyraża stosunek prastary i obowiązujący we wszystkich formach społecznych, okazuje się jednak praktycznie prawdziwa w tej abstrakcji tylko jako kategoria nowoczesnego społeczeństwa”. [MED, t. 13, s. 726-727]

⁹⁰⁶ MED, t. 25, cz. II, s. 682

⁹⁰⁷ MED, t. 13, s. 9

⁹⁰⁸ Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 13

⁹⁰⁹ Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 31

właśnie (m.in.) krytykę naturalistycznie pojmowanej *oekonomiki*, krytyczną teorią „domu” – podobnie jak Marksowski *Kapitał* stanowi krytykę burżuazyjnie pojmowanej *ekonomii politycznej*.

Powróćmy obecnie do zasadniczego nurtu naszych rozważań. Wskazując na ograniczenia Marksowskiego paradygmatu teorio-wartościowego, stwierdziliśmy, iż praca kobiety w sferze organizacji konsumpcji należy do procesu *wytwarzania życia* – którego stosunkami (i ich nadbudowami) powinno interesować się materialistyczne pojmowanie dziejów. Stwierdzenie to implikuje konkluzję, iż paradygmat teorio-wartościowy jest niewystarczający (także w odniesieniu do społeczeństwa kapitalistycznego), że konieczna jest kompleksowa, materialistyczna analiza społeczeństwa kapitalistycznego, uwzględniająca całą wykonywaną w nim *pracę* (a nie tylko tę część pracy, która uprzedmiotawia się w towarach „zwykłych”), tzn. czyniąca swym przedmiotem stosunki społeczne kryjące się za wszelkimi rodzajami pracy. Obecnie zastanowimy się nad możliwością przeobrażenia samego modelu teorio-wartościowego – tak by uwzględniał on również sferę pracy domowej – wypartą (przez ekonomię burżuazyjną) do pozaekonomicznego świata „natury” (co stanowiło – niedostrzeżony przez Marksa – przejaw „fetyszyzmu towarowego”). Byłaby to właśnie druga krytyka ekonomii politycznej (pierwszą przeprowadził sam Marks), dotycząca tym razem samego jej przedmiotu, który został fałszywie „wykrojony” (aczkolwiek, jak przekonuje Marek Siemek, również krytyka pierwsza była, w pewnym sensie, krytyką dotychczasowego przedmiotu ekonomii politycznej⁹¹⁰). Wyjściowe założenie drugiej krytyki głosi, iż praca kobiety w sferze organizacji konsumpcji jest nie tylko „wytwarzaniem życia”, ale ponadto: takim samym wydatkowaniem sił fizycznych i duchowych organizmu ludzkiego, jak wszelka inna praca – co oznacza, iż można ją objąć tą samą miarą, którą mierzy się (w modelu Marksa) całą pracę produkcyjną – miarą czasu. Cała gospodarka kapitalistyczna da się – jak

⁹¹⁰ „...w ujęciu Marksa krytyka ekonomii politycznej jest czymś innym niż sama krytykowana przez nią ekonomia. Nie idzie tu tylko i po prostu o jakąś ulepszającą kontynuację [...] Krytyka oznacza tu przede wszystkim moment radykalnego dystansu wobec samej ekonomii, wobec całej problematyki i metody tej nauki jako takiej, a zarazem wobec badanego przez nią obszaru przedmiotowości. Krótko mówiąc, *Kapitał* Marksa **nie jest** dziełem z zakresu ekonomii politycznej, i to właśnie mówi nam jego podtytuł. W dziele tym krytykujące myślenie operuje na zupełnie innym poziomie teorii niż krytykowana przez nie ekonomia. [...] w stosunku do całej ekonomicznej *episteme* – czyli tego, co bezpośrednio głosi ekonomia polityczna jako nauka – myślenie Marksowskie nie jest epistemiczne, lecz epistemologiczne. // [...] nowy poziom teoretyczny, jaki w pojęciu tym od początku jest obecny, z konieczności wprowadza problematykę społeczeństwa i uspołecznienia w samo centrum istotnych pytań myślenia filozoficznego”. [M. J. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, w: M. J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 108]

wykazał Marks – policzyć w jednostkach czasu pracy. W tych samych jednostkach można policzyć pracę wydatkowaną na reprodukcję siły roboczej.

W Marksowskich schematach reprodukcji kapitału, reprodukcja siły roboczej liczona jest w jednostkach czasu pracy – tyle, że są to roboczogodziny wydatkowane przez robotników produkcyjnych działu II. Obydwa działy – I. produkcja środków produkcji i II. produkcja środków konsumpcji – doskonale się bilansują, rozwiązując problem reprodukcji siły roboczej robotników obydwu działów. Aby „odemknąć” ten zamknięty model, i wprowadzić doń dodatkowe liczby, reprezentujące pracę domową kobiet (abstrahujemy tu od problemu opłaconej pracy nieprodukcyjnej), musimy odrzucić jedno z jego fundamentalnych założeń.

Ofiarą krytyki musi paść założenie, że płaca stanowi pieniężny ekwiwalent wartości siły roboczej. Należy przyjąć, że wartość siły roboczej = wartość środków konsumpcji (ujętych jako środki produkcji siły roboczej) + wartość, którą dodaje praca domowa kobiety. Płaca robocza stanowi ekwiwalent jedynie tej pierwszej kategorii. Przy założeniu, że robotnik pracuje w fabryce tyle samo, co kobieta w domu (przy czym, kobieta pracuje wyłącznie w domu, a mężczyzna – wyłącznie w fabryce), czyli np. 8 godzin, i przy założeniu, że robotnik odtwarza równowartość swojej płacy roboczej w przeciągu 4 godzin (a w ciągu czterech pozostałych wytwarza wartość dodatkową), wartość siły roboczej odpowiadałaby 12 godzinom, a zatem udział płacy męża (w odtwarzaniu wartości siły roboczej) wynosiłby nie 100% jak zakłada Marks, ale tylko 1/3. Reprodukacja siły roboczej w 2/3 byłaby więc rezultatem pracy żony. Zakładamy, że mówiąc o wartości siły roboczej, mamy na względzie reprodukcję całej rodziny⁹¹¹, która – aby spełnić wymóg reprodukcji prostej – powinna obejmować 4 osoby: robotnika, jego żonę i dwójkę dzieci, tak by w nowym pokoleniu było tyle samo robotników i ich żon, co w pierwszym. Przy założeniu, iż jednostkowa reprodukcja osób pracujących (do których zaliczamy robotnika i jego żonę) jest dwukrotnie droższa, niż reprodukcja osób niepracujących (dzieci), otrzymujemy prosty układ równań, w którym iksem jest koszt jednostkowej reprodukcji osoby dorosłej, a igrekiem – koszt jednostkowej reprodukcji dziecka:

$$2x + 2y = 12 \text{ i } x = 2y$$

⁹¹¹ „Wartość siły roboczej określał nie tylko czas pracy potrzebny do utrzymania indywidualnego robotnika dorosłego, lecz także czas pracy potrzebny do utrzymania rodziny robotniczej”. [MED, t. 23, s. 468]

$$6y = 12$$

$$y = 2$$

$$x = 4$$

Jednostkowa reprodukcja robotnika = 4

Jednostkowa reprodukcja żony robotnika = 4

Jednostkowa reprodukcja 1 dziecka = 2

Jednostkowa reprodukcja 2 dziecka = 2

Praca męża dzieli się na pracę niezbędną (4h) i pracę dodatkową (4h), ale tylko ta pierwsza, odpowiadająca (przy przyjętych przez nas proporcjach) kosztom jednostkowej reprodukcji męża, uczestniczy w reprodukcji rodziny robotniczej. Praca żony dzieli się również na pracę niezbędną (4h), odpowiadającą kosztom jednostkowej reprodukcji żony, i pracę dodatkową (4h). Obydwie części czasu pracy kobiety uczestniczą w reprodukcji rodziny robotniczej.

Schematycznie rzecz ujmując:

- 4 h pracy niezbędnej męża reprodukuje męża;
- 4 h pracy niezbędnej żony reprodukuje żonę;
- 4 h pracy dodatkowej żony reprodukuje dzieci⁹¹².

Cóż się okazuje? Żona robotnika jest dokładnie w tej samej sytuacji, co jej małżonek. Oboje pracują po 8 godzin, i oboje – w przeciągu połowy tego czasu (4h) – odtwarzają równowartość swoich jednostkowych sił roboczych.

Jak włączyć pracę domową kobiety do modelu reprodukcji gospodarki kapitalistycznej?

⁹¹² Gwoli uniknięcia możliwych nieporozumień wyjaśniamy, iż powyższy schemat ilościowy nie jest schematem „substancjalnym”. W istocie, praca niezbędna męża – wcielająca się w środki pracy reprodukcyjnej, konsumowane produkcyjnie przez żonę – uczestniczy „substancjalnie” w reprodukcji wszystkich członków/członkiń rodziny. Z drugiej zaś strony, w reprodukcji męża uczestniczy „substancjalnie” praca żony. Przy założeniu, iż reprodukcja dziecka pochłania dwa razy mniej środków pracy reprodukcyjnej, niż reprodukcja osoby dorosłej, podział pracy domowej żony na pracę niezbędną i dodatkową przedstawia się – z „substancjalnego” punktu widzenia – następująco: $1/3 \cdot 8$ h przypada na pracę niezbędną, a $2/3 \cdot 8$ h – na pracę dodatkową. Z „substancjalnego” punktu widzenia:

- w reprodukcji dwójki dzieci uczestniczą $4/3$ h pracy niezbędnej męża i $8/3$ h pracy żony;
- w reprodukcji żony uczestniczą $4/3$ h pracy niezbędnej męża i $8/3$ h pracy żony;
- w reprodukcji męża uczestniczą $4/3$ h pracy niezbędnej męża i $8/3$ h pracy żony.

Za punkt wyjścia posłużą nam Marksowski model reprodukcji prostej z II tomu *Kapitału*⁹¹³. Zachowujemy przyjęte przez Marksa proporcje międzydziałowe, i przyjmujemy, co następuje:

- Klasa robotnicza obejmuje 375 robotników.
- Dział I zatrudnia 250 robotników.
- Dział II zatrudnia 125 robotników.
- Wszyscy pracują 8 godzin dziennie.
- Rok obejmuje 365 dni roboczych.
- 1 godzina pracy wytwarza wartość odpowiadającą $1/365$ zł.
- Każdy robotnik wytwarza rocznie wartość 8 zł ($8 \text{ h} \cdot 365 \text{ dni roboczych}$), a jego roczna płaca wynosi 4 zł; każdy robotnik wytwarza zatem w ciągu roku wartość dodatkową = 4 zł.

Dział	Kapitał stały	Kapitał zmienny	Wartość dodatkowa	Wartość masy towarowej	Wartość nowo wytworzona	Stopa Wartości dodatkowej
I	4000c	+ 1000v	+ 1000m	= 6000	2000	1
II	2000c	+ 500v	+ 500m	= 3000	1000	1

- Kapitałiści działu I posiadają na początku roku kapitał o wartości 5000 zł, z czego 4000 zł w środkach produkcji, a 1000 zł w gotówce, która zostanie wydana na płace dla robotników działu I ($250 \text{ robotników} \cdot 4 \text{ zł} = 1000 \text{ zł}$). Robotnicy tegoż działu wytworzą w ciągu roku wartość dodatkową = 1000 zł.
- Kapitałiści działu II posiadają na początku roku kapitał o wartości 2500 zł, z czego 2000 zł w środkach produkcji, a 500 zł w gotówce, która zostanie wydana na płace dla robotników działu II ($125 \text{ robotników} \cdot 4 \text{ zł} = 500 \text{ zł}$). Robotnicy tegoż działu wytworzą w ciągu roku wartość dodatkową = 500 zł.
- Dział I wytwarza w ciągu roku środki produkcji o wartości 6000 zł, które zostaną zakupione w roku bieżącym, a zużyte w roku następnym: część o wartości 4000 zł

⁹¹³ Por. MED, t. 24, s. 490

przez dział I, część o wartości 2000 zł przez dział II. Środki produkcji zużyte przez obydwa działy zostaną zatem (w całości) odtworzone. Dlatego: $II(c) = I(v + m)$

- Dział II wytwarza w ciągu roku środki konsumpcji o wartości 3000 zł, które zostaną zakupione i zużyte w roku bieżącym: część o wartości 1500 zł przez kapitalistów (obydwu działów), część o wartości 1500 zł przez robotników (obydwu działów). Dlatego: $II(c + v + m) = I(v + m) + II(v + m)$
- Po przeprowadzeniu wszystkich transakcji, kapitaliści działu I dysponują środkami produkcji o wartości 4000zł i gotówką w wysokości 1000zł, a kapitaliści działu II – środkami produkcji o wartości 2000 zł i gotówką w wysokości 500 zł. Dzięki temu, w roku następnym cały proces może zostać powtórzony w identycznej skali.

Dodajmy do tego schematu pracę domową kobiet jako nieoficjalny dział III.

Zakładamy obecnie, że:

- Klasa robotnicza składa się z 375 (4-osobowych) rodzin.
- Mężowie (375 osób) pracują wyłącznie w fabrykach, żony (375 osób) – wyłącznie w domach, dzieci (750 osób) – nie pracują. Wszyscy (mężowie i żony) pracują 8 godzin dziennie.
- Dział I zatrudnia 250 mężczyzn.
- Dział II zatrudnia 125 mężczyzn.
- Dział III zatrudnia 375 kobiet.

Dział	Kapitał stały	Kapitał zmienny	Wartość dodatkowa	Wartość masy towarowej	Wartość nowo wytworzona	Stopa Wartości dodatkowej
I	4000c	+ 1000v	+ 1000m	= 6000	2000	1
II	2000c	+ 500v	+ 500m	= 3000	1000	1

III (nieoficjalny)	(1500c)	+ 3000	(wartość dołączona przez pracę domową kobiet)	= 4500	3000	-
-----------------------	---------	--------	---	--------	------	---

Zastanówmy się nad relacją między nieoficjalnym działem III, a oficjalną gospodarką kapitalistyczną. Reprodukacja prosta kapitału globalnego będzie ponawiana w nieskończoność tylko pod warunkiem, iż pokolenie rodziców zostanie w przyszłości zastąpione równie licznym pokoleniem (obecnych) dzieci. Dlatego założyliśmy, iż rodzina robotnicza obejmuje 4 osoby (dwójka dzieci zastąpi dwójkę dorosłych). Nieskończona reprodukcja prosta kapitału globalnego jest więc możliwa tylko dzięki temu, iż wszystkie kobiety, oprócz pracy niezbędnej, wykonują także pracę dodatkową, której celem jest reprodukcja dzieci, czyli przyszłych robotników (dostawców wartości dodatkowej) i ich żon. Jeżeli 4 h pracy dodatkowej męża wciela się w aktualną wartość dodatkową (tzn. realizowaną w tym samym roku), to 4 h pracy dodatkowej kobiety stanowi „inwestycję” w przyszłą wartość dodatkową. System kapitalistyczny ponosi koszt tej inwestycji – o ile płaca męża stanowi ekwiwalent środków produkcji, służących żonie do odtworzenia w toku pracy domowej całej 4-osobowej rodziny. W proponowanym tu modelu, relacją konieczną jest relacja ekwiwalentności między płacą męża a wartością środków pracy domowej (niezbędnych do reprodukcji całej rodziny), a nie relacja ekwiwalentności między płacą męża a wartością jego indywidualnej siły roboczej. Ta ostatnia równość stanowi konsekwencję przyjętego przez nas (przypadkowego) założenia, iż żona pracuje w domu tak samo długo i tak samo intensywnie, jak jej mąż w fabryce, a dzieci są dwukrotnie „tańsze” od rodziców.

Wyzysk żony przez męża byłby możliwy wówczas, gdyby żona wkładała w pracę domową więcej abstrakcyjnej pracy ludzkiej, niż mąż wkłada w pracę fabryczną. Ponieważ jednak, równie możliwy wydaje się odchył w drugą stronę, możemy przyjąć, iż wyzysk żony przez męża nie jest założony w samej strukturze 3-działowego systemu kapitalistycznego. Z inną sytuacją mielibyśmy do czynienia wówczas, gdybyśmy przyjęli, iż sytuację typową stanowi praca żony na dwóch etatach, przy czym etat fabryczny kosztuje żonę tyle samo pracy, ile wydatkuje na swoim (fabrycznym) etacie mąż. Wyzysk męża przez żonę można by w takich okolicznościach usunąć jedynie zmuszając męża do wykonywania pracy domowej, tak by każde z małżonków pracowało na półtora etatu. Trzeba by jednak uchylić założenie, iż płaca męża odpowiada wartości środków pracy reprodukcyjnej (dla rodziny 4-osobowej), i przyjąć, że wartości tej odpowiada suma płac żony i męża.

Dochodzimy do wniosku, iż doliczenie pracy domowej do ogólnego rachunku reprodukcji kapitału globalnego nic nam nie powie o społecznej naturze stosunku, kryjącego się za pracą domową. W naszym rozszerzonym schemacie przedstawia on bowiem zwykły

(sprawiedliwy) podział pracy. Stosunek między mężem i żoną zostaje tu niejako upodobniony do stosunku między robotnikiem działu I i robotnikiem działu II. Tak samo, jak robotnik działu I dostarcza robotnikowi działu II środki produkcji, by ten – za ich pomocą – zreprodukował i siebie i jego (wytwarzając niezbędne po temu środki konsumpcji), tak też mąż dostarcza żonie jej środki produkcji (czyli środki konsumpcji zakupione z jego płacy roboczej) – by ta mogła za ich pomocą zreprodukować i siebie i jego. Ale za pierwszym stosunkiem nie kryje się żaden ucisk, a za drugim, jak podejrzewamy – kryje się.

Konkludując. Możliwy jest logicznie teorio-wartościowy model kapitalizmu, interpretujący pracę domową żony jako pracę reprodukcyjną, czyli wytwarzającą szczególne towary (siły robocze), bez których działu I i II nie byłyby w stanie funkcjonować, a konsumującą w tym celu (produkcyjnie) część produktu działu II, przeznaczoną dla klasy robotniczej, a odpowiadającą ilościowo sumie kapitałów zmiennych działów I i II (innymi słowy, uchylenie równania: płaca = wartość siły roboczej nie obala teorii wartości dodatkowej) – ale z modelu tego nie wynika nic, co mogłoby nas zainteresować.

Z perspektywy teorio-wartościowego modelu kapitalizmu, praca domowa kobiet manifestuje swą obecność jedynie w sposób negatywny, od strony konsekwencji jej niewykonywania – do czego może doprowadzić nadmierna eksploatacja kobiet w produkcji fabrycznej. Konsekwencją jest oczywiście zawężona reprodukcja siły roboczej⁹¹⁴. Sytuacja tego typu wydaje się – z tej perspektywy – analogiczna do sytuacji, w której nadmierna eksploatacja przyrody przez system kapitalistyczny powoduje katastrofy ekologiczne i doprowadza przez to do zawężenia możliwości wytwarzania wartości dodatkowej.

2. Stosunek społeczny kryjący się za pracą domową

⁹¹⁴ „Urzędowa ankieta lekarska w 1861 r. stwierdziła, że, pomijając okoliczności lokalne, wysoka stopa śmiertelności jest przeważnie następstwem pracy matek poza domem i wynikającego stąd zaniedbania i złego traktowania dzieci [...] Do tego dodać należy przeciwny naturze brak przywiązania matek do dzieci, czego następstwem jest umyślne głodzenie i trucie dzieci. Natomiast w okręgach rolniczych, ‘w których kobiety zatrudnia się w minimalnych rozmiarach, stopa śmiertelności jest najniższa’”. [MED, t. 23, s. 471-472]. Tezę tę znacznie dobitniej formułuje młody Engels: „Że ogólna śmiertelność małych dzieci wzrasta również wskutek pracy matek, rozumie się samo przez się i zostało potwierdzone faktami ponad wszelką wątpliwość. Kobiety często już w trzy lub cztery dni po porodzie wracają do fabryki, zostawiając naturalnie swe niemowlęta w domu; podczas przerwy w pracy muszą śpiesznie biec do domu, by nakarmić dziecko i samej coś przy tym zjeść – jakie to już może być karmienie, łatwo sobie wyobrazić. [...] // [...] Zatrudnianie kobiety w fabryce nieuchronnie powoduje zupełny rozkład rodziny [...] Matka, która nie ma czasu zatroszczyć się o swe dziecko ani darzyć go w pierwszych latach najzwyczajniejszymi dowodami miłości macierzyńskiej, matka, która rzadko tylko widuje swoje dziecko, nie może być dla tego dziecka matką...”. [MED, t. 2, s. 436-437]

Klasyki marksizmu sformowali jednakże – poza teorio-wartościowym modelem kapitalizmu – pewne tezy dotyczące domowej pracy kobiet, które powinny zostać uwzględnione w materialistycznej teorii społeczeństwa kapitalistycznego.

Dwie pierwsze należą do Marksa i Engelsa. Z pierwszą z nich zdążyliśmy się już zapoznać:

- kobieta pracująca w domu (także żona burżua) jest „niewolnicą”, albo „narzędziem” mężczyzny; jest traktowana przez męża jak „zwykłe narzędzie produkcji”; „Współczesna rodzina monogamiczna opiera się na jawnej lub zamaskowanej niewoli domowej kobiety [...] Mąż musi obecnie w większości wypadków być tym, który zarabkuje, który żywi rodzinę, przynajmniej wśród klas posiadających, a to zapewnia mu panujące stanowisko, które nie wymaga żadnego prawnego uprzywilejowania. W rodzinie jest on burżua, a żona reprezentuje proletariat”⁹¹⁵. „Burżua widzi w swej żonie zwykłe narzędzie produkcji. Słyszy, że narzędzia produkcji mają być wspólnie użytkowane, i naturalnie nie może sobie wyobrazić nic innego niż to, że ten sam los spotka także kobiety. // Nie domyśla się, że chodzi właśnie o to, by znieść taką sytuację kobiety, w której jest ona zwykłym narzędziem produkcji”⁹¹⁶.

- praca domowa kobiet jest pracą wykwalifikowaną; zdobycie kwalifikacji gospodyni domowej jest trudniejsze, niż zdobycie kwalifikacji do pracy fabrycznej: „...dziewczyna, która od dziewiątego roku życia pracowała w fabryce, nie miała możliwości zaznajomić się z zajęciami domowymi, i dlatego wszystkie robotnice fabryczne są w tej dziedzinie całkiem niedoświadczone i nie nadają się zupełnie na gospodynie domowe. Nie potrafią ani szyć, ani cerować, ani gotować, ani prać, nie znają najzwyklejszych czynności gospodyni domu, a o tym, jak należy obchodzić się z małymi dziećmi – nie mają w ogóle pojęcia”⁹¹⁷.

Do tego dodajemy następującą tezę Lenina:

- praca domowa jest pracą najbardziej uciążliwą i wyniszczającą; kobiety „są ‘niewolnicami domowymi’, gdyż przytłacza je najbardziej monotonna, najczarniejsza, najcięższa i najbardziej odepiająca człowieka praca w kuchni i w ogóle w odizolowanym rodzinnym gospodarstwie domowym”⁹¹⁸. „Kobieta jest jeszcze wciąż *niewolnicą domową*, mimo wszystkich wyzwalających ją ustaw, ponieważ przytłacza ją, dusi, ogłupia, poniża *drobne gospodarstwo domowe*, które przykuwa ją do garnków i pieluch, trwoni jej wysiłek na pracę

⁹¹⁵ MED, t. 21, s. 85

⁹¹⁶ MED, t. 4, s. 532

⁹¹⁷ MED, t. 2, s. 440

⁹¹⁸ Lenin, *Międzynarodowy dzień robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 42, Warszawa 1988, s. 356

wręcz barbarzyńsko nieprodukcyjną, drobną, denerwującą, oślepiającą, ogłupiającą”⁹¹⁹. „To gospodarstwo domowe jest zazwyczaj najbardziej nieproduktywną, najbardziej barbarzyńską, najcięższą pracą, wykonywaną przez kobiety. Jest to praca nadzwyczaj żmudna, nie zawierająca w sobie niczego, co by choć trochę przyczyniało się do rozwoju kobiety”⁹²⁰

Wypada jeszcze zasygnalizować – problematyczną – tezę młodego Engelsa, sformułowaną w 1845 roku (Engels miał wówczas 25 lat), w pracy *Położenie klasy robotniczej w Anglii*:

- Zamiana ról, polegająca na tym, że kobieta pracuje w fabryce, a mężczyzna wykonuje prace domową, stanowi patologię, „poniża” obie płcie. „W wielu wypadkach praca kobiety nie rozbija wprawdzie rodziny całkowicie, ale stawia ją zgoła na głowie. Kobieta żywi rodzinę, mężczyzna siedzi w domu, pilnuje dzieci, zamiata izby i gotuje. [...] Można sobie wyobrazić, jakie słuszne oburzenie wywołuje u robotników ta faktyczna kastracja...”⁹²¹. „...ten stan, który pozbawia mężczyznę męskości, a kobietę kobiecości, nie mogąc nadać mężczyźnie rzeczywistej kobiecości, a kobiecie rzeczywistej męskości – ten stan poniżający w sposób najbardziej haniebny obie płci, a w nich ludzkość, to ostateczny rezultat naszej chlubnej cywilizacji...”⁹²².

Stanowi ona komentarz do interesującego listu robotnika angielskiego, Roberta Poundera (Engels podaje jego dokładny adres, na wypadek, gdyby burżuazja zechciała go odszukać – najwyraźniej po to, by przekonać się, do czego prowadzą jej rządy) do niejakiego Oastlera. Pounder opowiada o tym, jak inny robotnik spotkał swojego starego przyjaciela. „...naiwność jego – zapowiada Engels – mogę oddać tylko w połowie”⁹²³. A oto fragment owego, intrygującego listu:

„I jak muj biedny przyjaciel wszed to biedny jack siedział pszy ogniu na drzewie i Co On robił myśli pan? siedział i cerował swojej żonie pończochy igłom do Cerowania a jak tylko zobaczył swojego starego przyjaciela pszy drzwiach to starał się to ukryć. Ale Joe tak nazywa się Muj

⁹¹⁹ Lenin, *Wielka inicjatywa (o bohaterstwie robotników na zapleczu. Z okazji „komunistycznych subotników”*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 22

⁹²⁰ Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezpartyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 193

⁹²¹ MED, t. 2, s. 437

⁹²² MED, t. 2, s. 439

⁹²³ MED, t. 2, s. 437-438

znajomy, zobaczył to jednak i powiedział Jack do dyabła co tyż ty robisz gdzie jest twoja żona czy to ma być twoja robota biedny Jack wstydził się i powiedział nie ja wiem że to niedla mnie Robota ale moja biedna żona jestna fabryce ona musi iść o ½ 6 godzinie i pracuje do 8 wieczur i ona jest tag zmordowana że nie może nic robić jak pszechodzi do domu to ja musze wszystko zanią robić co moge bo ja nie mam pracy i nie miałem od więcej jak 3 lata ja juz jej nie dostane do końca Życia, a potem płakał grubymi łzami nie Joe muwił jest dosyć pracy dla kobit i dzieci tutaj w okolicy ale nie ma dla menszczyzn można prendziej znaleźć na ulicy sto funtów jak prace ale ja bym nie wieżył że ty albo kto inny będzie widział mnie że ja cerował mojej żonie pończochy, bo to jest zła robota ale ona nie może prawie stać na nogach boję sie że całkiem zachoruje i wtedy ja niewiem co sie z nami stanie bo ona jest juz długo menszczyzną w domu a ja kobitą to jest zła robota Joe i płakał goszko i muwił że tak nie było zawsze. Nie Jack powiedział Joe jak ty nie miałeś pracy cały czas to jak ty uczymywałeś się przy życiu powiem ci Joe tak jak można było ale było dosyć źle ty Wiesz jak ja sie ożeniłem to ja miałem dosyć roboty i ty wiesz że ja niebyłem leniwy nie ty nie byleś leniwy I my mieliśmy dobrze umeblowany dom i Mary nie poczebowała pracować ja mogłem dla nas obu pracować ale teraz jest pszewrucony świat Mary musi pracować a ja musze tubyć pilnować dzieci, zamiatać i prać piec i cerować bo jak ta biedna żona przychodzi do domu wieczur to jest zmenczona i sharowana ty wiesz Joe że to jest straszne dlatego co był znaczy zwyczajny Joe powiedział Tak stary it is Hard i wtedy zaczął Jack znów płakać i on wolał żeby sie nigdy nie ożenił i żeby sie nigdy nie narodził ale on nigdy nie myślał jak sie żenił z Mary że mu tak pujdzie ja nie raz płakałem nad tym muwił Jack to proszę pana jak Joe to słyszał to mi powiedział że on pszekłół fabryki fabrykantów i rząd wszystkimi pszekleństwami kturych się nauczył na fabryce ot młodości”⁹²⁴.

Engels przyznaje rację Jackowi, iż trudno wyobrazić sobie „bardziej zwariowany, bardziej idiotyczny stan rzeczy”⁹²⁵. Najciekawszy jest jednak ciąg dalszy (Engels nie ma jeszcze wówczas pojęcia o matriarchacie):

„...musimy przyznać, że takie całkowite odwrócenie pozycji społecznej mogło nastąpić tylko dlatego, że ten stosunek był od początku niewłaściwy. Jeżeli panowanie kobiety nad

⁹²⁴ MED, t. 2, s. 438-439

⁹²⁵ MED, t. 2, s. 439

mężczyzną – wywołane siłą rzeczy przez system fabryczny – jest nieludzkie, to nieludzkie musiało być również pierwotne panowanie mężczyzny nad kobietą. Jeżeli obecnie kobieta, tak jak dawniej mężczyzna, może opierać swoje panowanie na tym, że do rodzinnej wspólnoty majątkowej ona wnosi więcej, ba, nawet wszystko, to wynika z tego nieuchronnie, że ta wspólnota majątkowa nie jest wspólnotą prawdziwą, rozsądną, skoro wciąż jeden z członków rodziny może jeszcze chełpić się swoim większym wkładem. Gdy rodzina w obecnym społeczeństwie ulega rozkładowi, okazuje się właśnie dzięki temu rozkładowi, że w gruncie rzeczy więzią ją spajającą była nie miłość rodzinna, lecz interes osobisty, kryjący się siłą rzeczy za tą niby wspólnotą majątkową. Taki sam jest też stosunek dzieci, które utrzymują swych bezrobotnych rodziców [...] Podobnie jak kobieta w poprzednim wypadku, tak w tym wypadku panami domu są dzieci;”⁹²⁶

Stosunek przeciwny do tego, opisanego w liście, jest więc równie niewłaściwy, a nawet nierozsądny.

Wypowiedź ta zawiera klarowną odpowiedź na pytanie o przyczynę panowania męża nad żoną w rodzinie proletariackiej. Cztery dekady później, w *Pochodzeniu rodziny...*, Engels ujmie tę kwestię w sposób następujący:

„[U proletariuszy – przyp. FN]usunięte zostały wszelkie podstawy klasycznej monogamii. Nie ma tu żadnej własności, dla której zachowania i przekazania w spadku właśnie została wprowadzona monogamia i panowanie mężczyzn, nie ma tu więc żadnej pobudki do utrzymywania w mocy panowania mężczyzny. [...] prawo burżuazyjne, stojące na straży panowania mężczyzny, istnieje tylko dla klas posiadających [...] odkąd wielki przemysł przeniósł kobietę z domu na rynek pracy i do fabryki, czyniąc ją często żywicielką rodziny, ostatnia pozostałość panowania mężczyzny traci wszelki grunt w domu proletariusza – oprócz pewnej jeszcze brutalności w stosunku do kobiet, która się zjawiała w rodzinie od czasu wprowadzenia monogamii”⁹²⁷.

W rodzinie proletariackiej brakuje mocnej przesłanki panowania męża nad żoną w postaci własności prywatnej. Możliwa jest natomiast, jak możemy dopowiedzieć, *ślabsza*

⁹²⁶ MED, t. 2, s. 439-440

⁹²⁷ MED, t. 21, s. 83

przesłanka owego panowania: występowanie męża w charakterze jedyne go żywiciela rodziny (albo żywiciela głównego – gdy oboje pracują poza domem, ale mąż zarabia więcej). Kiedy jednak i tej przesłanki zabraknie (a więc w sytuacji, gdy żywicielką rodziny staje się żona) „ostatnia pozostałość panowania mężczyzny traci wszelki grunt w domu proletariusza – oprócz pewnej jeszcze brutalności...”, którą możemy najwyraźniej traktować jako zjawisko reliktowe.

W *Położeniu klasy robotniczej w Anglii* sprawa postawiona zostaje na ostrzu noża: w rodzinie proletariackiej panuje jedyny żywiciel/jedyna żywicielka. Tytułem do panowania – odpowiednikiem własności prywatnej – okazuje się „większy wkład”, czyli... marna płaca robocza. Choć Engels wspomina tu o „męskości” i „kobiecości”, panowanie w rodzinie nie ma nic wspólnego z płcią (ani z wiekiem). W rodzinie może panować każdy/każda: mąż, żona, syn, córka – aby zdobyć władzę, wystarczy być jedyną osobą (w rodzinie) pracującą w fabryce. Wielowiekowa tradycja panowania mężczyzny nie ma tu nic do rzeczy. Mimo kilku tysięcy lat patriarchy, Jack stracił panowanie natychmiast po tym, jak jedyną żywicielką rodziny została Mary.

Ujęcie z *Pochodzenia rodziny...* jest znacznie ostrożniejsze: panowanie mężczyzny może utrzymywać się – w formie „brutalności” – nawet przy braku jakichkolwiek przesłanek ekonomicznych. Engels najwyraźniej nie pamięta już o smutnym losie Jacka.

W świetle naszej hipotezy, stosunek społeczny kryjący się za pracą w sferze organizacji konsumpcji jest w społeczeństwie kapitalistycznym dokładnie tym samym stosunkiem, który panował (w tej sferze) w epoce monogamicznego sposobu produkcji. Jak pamiętamy, monogamiczny sposób produkcji obejmuje naszym zdaniem dwa odrębne stosunki społeczne między mężem i żoną, odnoszące się do dwóch sfer pracy kobiecej. Praca kobiety w domowym gospodarstwie konsumpcyjnym uwikłana jest w stosunek służebności. Jako gospodyni domowa – kobieta jest służącą (niewolnicą) swego małżonka. Ale we właściwym gospodarstwie rolnym, kobieta pracuje jako jego partnerka/współpracowniczka. Kapitalistyczna produkcja fabryczna znosi rodzinę jako jednostkę produkcji „publicznej”. Znosi więc również stosunek kooperacji między mężem i żoną w sferze produkcji. Zachowuje natomiast prywatne gospodarstwo domowe i panujący w nim stosunek służebności. Wbrew koncepcji Delphy, która głosi, iż rodzinny sposób produkcji w środowisku proletariackim (obejmujący niewolniczą pracę domową żon) stanowi kontynuację dawniejszego, wiejskiego, rodzinnego sposobu produkcji, twierdzimy, iż w społeczeństwie kapitalistycznym (jeśli

pominąć sektor gospodarki chłopskiej) utrzymuje się jedynie połowa – z punktu widzenia kobiet: gorsza połowa – monogamicznego sposobu produkcji.

Pytanie brzmi: czy kapitalizm wytwarza stosunek służebności na nowo (gdyż ten jest mu do czegoś potrzebny), czy też zachowuje go, gdyż... nie bardzo jest w stanie cokolwiek z nim zrobić?

Przyjęliśmy wcześniej, iż bazą „brutalności”, czyniącej kobiecą pracę w sferze organizacji konsumpcji *służbą*, może być kierownicza rola męża/oracza w gospodarstwie rolnym. Kapitalizm likwiduje tę bazę. Mąż i żona nie mogą już współpracować w sferze produkcji, a przeto mąż nie być już „kierownikiem”, „brygadziwą” – nawet jeżeli oboje pracują w tej samej fabryce. Nowym tytułem do traktowania żony jako służącej może być – jak sugeruje zwłaszcza młody Engels – dochód z pracy najemnej. Mąż musi występować jako jedyny żywiciel rodziny. Co jednak w sytuacji, gdy również żona pracuje w fabryce? Podtrzymywaniu przewagi męża (i służebnej kondycji żony) może sprzyjać ilościowa różnica między pracą męża i żony w fabryce. Męska siła robocza, jako zdolna do wydatkowania w danej jednostce czasu większej ilości abstrakcyjnej pracy prostej, w porównaniu z kobiecą siłą roboczą – jest z reguły wyżej wynagradzana. Jak pisze młody Engels: „jeden z członków rodziny może jeszcze chełpić się swoim większym wkładem”.

Problem możemy jednak ująć od innej strony. Jak wynika z ustaleń młodego Engelsa: strona uciskana (bez względu na płeć) wykonuje pracę domową. W rodzinie Jacka i Mary, Mary panuje, bo zarabia w fabryce, a Jack musi... cerować jej pończochy, pilnować dzieci, prać, piec, zamiatać itd. Mary jest w rodzinie mężczyzną, Jack – tylko kobietą. Ale, niestety, ani Jack nie może być prawdziwą kobietą, ani Mary – prawdziwym mężczyzną. Okoliczność, iż sytuacja ta przeczy ogólnie obowiązującej normie, stanowi najwyraźniej przyczynę dodatkowych cierpień Jacka, jako służącego – od których wolna byłaby (na jego miejscu) Mary – jako służąca z natury (?). W percepcji młodego Engelsa, praca domowa jest zawsze – we wszelkich możliwych okolicznościach – pracą służebną. Engels nie dopuszcza tu sytuacji, w której – zmuszony do wykonywania obowiązków domowych – mężczyzna może utrzymać swą władzę. Młody Engels nie słyszał bowiem o matriarchacie, w którym wykonawczynie pracy domowej nie były wcale służącymi (zanim do władzy doszła Mary, co było możliwe dopiero w kapitalizmie, w rodzinach panowali od zarania dziejów mężczyźni – co było jednak równie „nierozsądne”). Intuicję młodego Engelsa moglibyśmy sformułować w postaci tezy, nawiązującej do konstrukcji pojęciowych Engelsa starego: wraz z prywatyzacją gospodarstwa

domowego, praca domowa została trwale i na wieki skażona, tzn. usługobniona. Na pracy tej ciąży nieusuwalne piętno służebności – kto się jej dotknie, musi zostać służącym/służącą. Otóż, skoro mamy do czynienia z regułą, iż (przynajmniej od czasu obalenia matriarchatu) praca domowa jest zawsze zarezerwowana dla uciskanych/służących, za warunek możliwości panowania jednego małżonka nad drugim wypada uznać samo *istnienie prywatnego gospodarstwa domowego*. Ergo: warunkiem realnej (a nie tylko formalnej) równości płci jest likwidacja/uspołecznienie gospodarstwa domowego. Wniosek taki wysuwa Engels, a jeszcze dobitniej, Lenin. U Engelsa czytamy w tej kwestii:

„...pierwszym warunkiem wyzwolenia kobiety jest wprowadzenie na powrót rodzaju kobiecego do produkcji społecznej [...] wymaga to z kolei pozbawienia rodziny pojedynczej cech gospodarczej jednostki społeczeństwa”⁹²⁸.

„...sytuacja kobiet, *wszystkich* kobiet, również ulegnie poważnej zmianie. Wraz z przejściem środków produkcji na własność społeczną pojedyncza rodzina przestaje być gospodarczą jednostką społeczeństwa. Prywatne gospodarstwo domowe przekształca się w przemysł społeczny. Opieka nad dziećmi i ich wychowanie stanie się sprawą publiczną: społeczeństwo będzie się opiekować wszystkimi dziećmi jednakowo – zarówno ślubnymi jak nieślubnymi”⁹²⁹.

Lenin zapowiada z kolei:

„Prawdziwe wyzwolenie kobiety, prawdziwy komunizm rozpocznie się dopiero tam i dopiero wtedy, gdzie i kiedy rozpocznie się masowa walka (kierowana przez posiadający władzę państwową proletariata) z tym drobnym gospodarstwem domowym lub ściślej jego *masowa przebudowa* w wielkie socjalistyczne gospodarstwo”⁹³⁰.

„Kobiety ruch robotniczy stawia sobie za główne zadanie walkę o ekonomiczną i społeczną równość kobiety, a nie tylko o jej równość formalną. Wciągnąć kobietę do społecznej pracy produkcyjnej, wyrwać ją z ‘niewoli domowej’, wyzwolić ją od otepiałej i upokarzającej zależności od ciągłego i wyłącznego zajmowania się kuchnią i dziećmi – oto główne zadanie.

⁹²⁸ MED, t. 21, s. 86

⁹²⁹ MED, t. 21, s. 87

⁹³⁰ Lenin, *Wielka inicjatywa (o bohaterstwie robotników na zapleczu. Z okazji „komunistycznych subotników”)*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 22

// Jest to walka długotrwała, wymaga ona gruntowanych przeobrażeń zarówno techniki społeczeństwa, jak i obyczajów”⁹³¹.

„Drugim i najważniejszym krokiem [do wyzwolenia kobiety – przyp. FN] jest zniesienie prywatnej własności ziemi, fabryk, zakładów przemysłowych. To i tylko to otwiera drogę do całkowitego i rzeczywistego wyzwolenia kobiety, wyzwolenia jej z ‘niewoli domowej’ poprzez przejście od drobnego odizolowanego gospodarstwa domowego do wielkiego gospodarstwa uspołecznionego”⁹³².

„Tworzymy wzorcowe instytucje, stołówki, żłobki, które mają wyzwolić kobietę od gospodarstwa domowego. [...] obecnie mamy w Rosji bardzo mało takich instytucji, które by pomagały kobiecie wydostać się z sytuacji niewolnicy domowej. [...] A jednak należy stwierdzić, że te instytucje, dzięki którym kobieta przestaje być niewolnicą domową, powstają wszędzie, gdzie istnieje choćby najmniejsza po temu możliwość”⁹³³.

W wypowiedziach Lenina dotyczących wpływu prywatnego gospodarstwa domowego na los – pracującej w nim – kobiety zaznaczają się dwa zasadnicze wątki. Po pierwsze, kobietę pracującą w gospodarstwie domowym „ujarzmia jej położenie gospodarcze, odmienne od położenia mężczyzny”. Praca w domu sprawia, iż kobieta zajmuje niższą pozycję społeczną, niż mężczyzna, nie może być równa mężczyźnie:

„Pozycja kobiety, dopóki zajmuje się ona gospodarstwem domowym, jest nadal ograniczona. Do całkowitego wyzwolenia kobiety i jej rzeczywistej równości z mężczyzną potrzeba, aby istniała gospodarka społeczna i aby kobieta uczestniczyła we wspólnej pracy produkcyjnej. Wówczas kobieta będzie zajmowała taką samą pozycję jak i mężczyzna.

Rzecz jasna, chodzi tu nie o to, aby zrównać kobietę z mężczyzną pod względem wydajności pracy, zakresu pracy, długości czasu pracy, warunków pracy itd., lecz o to, żeby kobiety nie ujarzmiało jej położenie gospodarcze, odmienne od położenia mężczyzny”⁹³⁴.

⁹³¹ Lenin, *Z okazji międzynarodowego dnia robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1988, t. 40, s. 182

⁹³² Lenin, *Międzynarodowy dzień robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 42, Warszawa 1988, s. 357

⁹³³ Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezpartyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 194

⁹³⁴ Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezpartyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 193. Podkreślenie – FN

Różnicę położenia kobiety i mężczyzny (trudniejsze położenie kobiety) „wykorzystuje” burżuazyjne ustawodawstwo rodzinne, stawiające kobiety w sytuacji wręcz poniżającej:

„Z ustaw, które upośledzały kobietę, nie pozostał kamień na kamieniu. Mówię o tych właśnie ustawach, które szczególnie wykorzystywały trudniejsze położenie kobiety, stawiając ją w sytuacji nierównoprawnej, a częstokroć nawet poniżającej, tzn. o ustawach o rozwodzie i dziecku nieślubnym, o prawie kobiety do powództwa wobec ojca dziecka w sprawach zabezpieczenia bytu dziecka.

Należy zaznaczyć, że właśnie w tej dziedzinie ustawodawstwo burżuazyjne, nawet w najbardziej przodujących krajach, wykorzystuje trudniejsze położenie kobiety, upośledzając ją pod względem prawnym i poniżając. [...] prócz Rosji Radzieckiej nie ma świecie ani jednego kraju, w którym istniałoby pełne równouprawnienie kobiet i gdzie kobieta nie znajdowałaby się w sytuacji poniżającej, szczególnie silnie dającej się we znaki w życiu codziennym, rodzinnym”⁹³⁵.

Wątek drugi dotyczy natomiast materialnej treści pracy domowej. Kobietę ciemieży i wyniszcza, fizycznie i duchowo, sama „materia” pracy domowej. Nie chodzi tu więc o wpływ pracy domowej na pozycję żony względem męża, ale o *destrukcyjny* charakter tej pracy.

„...budowa społeczeństwa socjalistycznego rozpocznie się dopiero wówczas, kiedy osiągnąwszy całkowitą równość przystąpimy do nowej pracy wspólnie z kobietą, wyzwoloną z tej żmudnej, otepiałej, nieproduktywnej roboty. Pracy tej starczy nam na wiele, wiele lat”⁹³⁶.

„Wszystkim wam wiadomo, że nawet w warunkach pełnego równouprawnienia trwa nadal mimo wszystko to faktyczne uciemnienie kobiety, ponieważ na nią zwała się całe gospodarstwo domowe. To gospodarstwo domowe jest zazwyczaj najbardziej nieproduktywną, najbardziej barbarzyńską, najcięższą pracą, wykonywaną przez kobietę. Jest

⁹³⁵ Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezpartyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 191-192. Podkreślenie – FN

⁹³⁶ Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezpartyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 193-194. Podkreślenie – FN

to praca nadzwyczaj żmudna, nie zawierająca w sobie niczego, co by choć trochę przyczyniało się do rozwoju kobiety⁹³⁷.

Kobieta jest więc niewolnicą domową w sensie dwojakim: jako służąca męża, i jako niewolnica (= ofiara) samej pracy domowej. Możemy zatem rozróżnić:

- społeczne uciemięzenie kobiety (z powodu wykonywania przez nią pracy domowej);
- „fizyczne” uciemięzenie kobiety (w samym procesie wykonywania pracy domowej).

Istotne pytanie teoretyczne, jakie się tu nasuwa brzmi: czy uspołecznienie prywatnej pracy domowej (wyprowadzenie jej poza rodzinę) wymaga obalenia kapitalizmu? Albo: czy kapitalizm potrzebuje prywatnej pracy domowej, czy kapitałowi globalnemu opłaca się, by pracę reprodukcyjną wykonywały żony, a nie np. kapitalistyczne przedsiębiorstwa, zatrudniające pracowniczki i pracowników najemnych? Jednym słowem, czy kapitalizm samodzielnie reprodukuje patriarchalny ucisk domowy, czy też jest to w gruncie rzeczy relikw po monogamicznym sposobie produkcji, którego utrzymywanie się możliwe jest wskutek jakiejś „opieszności” systemu kapitalistycznego, który nie zdołał jeszcze przeorać – i podporządkować sobie – wszystkich sfer życia. A może patriarchyat domowy, choć niepotrzebny klasie kapitalistycznej, ma tak trwałe (i niezależne od panującego ustroju ekonomicznego) podstawy, że kapitalizm – przy najlepszych chęciach – nie jest w stanie nic z tym zrobić?

Odpowiedź Lenina byłaby następująca: kapitalizm stwarza materialne środki uspołecznienia pracy domowej, ale natura kapitalistycznych stosunków produkcji wyklucza ich masowe zastosowanie w celu wyzwolenia kobiet:

„Jadłodajnie publiczne, żłobki, przedszkola [...] oto owe proste, powszednie środki, które [...] mogą *faktycznie wyzwolić kobietę*, mogą faktycznie zmniejszyć i znieść nierówność między nią a mężczyzną pod względem jej roli w produkcji społecznej i w życiu społecznym. Środki te nie są nowe. Stworzył je (jak zresztą wszystkie materialne przesłanki socjalizmu) wielki kapitalizm, ale w kapitalizmie były one, po pierwsze, rzadkością, a po drugie – co jest

⁹³⁷ Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezpartyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 193. Podkreślenie – FN

szczególnie ważne – były albo przedsiębiorstwami *handlarskimi*, ze wszystkimi najgorszymi stronami spekulacji, pogoni za zyskiem, oszustwa, fałszerstwa, albo też ‘akrobacją burżuazyjnej dobroczynności’, do której najlepsi spośród robotników słusznie żywili nienawiść i pogardę”⁹³⁸.

W tym miejscu wypada poczynić krótką dygresję, dotyczącą poglądów Lenina na związek między kapitalizmem a uciskiem kobiet. Żadna, nawet najbardziej postępową republiką burżuazyjną, nie dała kobiecie równych praw z mężczyzną, nie zapewniła jej „wolności od kurateli i ucisku mężczyzny”⁹³⁹. Ustawodawstwo burżuazyjne „wykorzystuje” odmienne (= trudniejsze) położenie ekonomiczne kobiety (czyli obciążenie pracą domową), by pognębić ją dodatkowo w płaszczyźnie prawa rodzinnego. Wypada zapytać, jaki burżuazja ma w tym interes? I czy jest to po prostu interes ekonomiczny?

Za „niesłuchanie podłymi, odrażającymi i wstrętnymi, bestialskimi i brutalnymi ustawami o nierówności kobiety na mocy ustaw o prawie małżeńskim i o rozwodzie, o nierówności między dzieckiem nieślubnym i dzieckiem z ‘prawego łoża’, o przywilejach mężczyzn, o poniżaniu i upokarzaniu kobiet” kryją się: „Jarzmo kapitału, ucisk ‘świętej własności prywatnej’, despotyzm mieszczańskiej tępoty, chciwości drobnego właściciela”⁹⁴⁰. Władza radziecka, jako jedyna na świecie, „zniosła wszystkie związane z własnością przywileje mężczyzny, które zachowały się w prawie rodzinnym wszystkich, nawet najbardziej demokratycznych republik burżuazyjnych”. „Tam, gdzie są obszarnicy, kapitaliści, kupcy, nie może być równości między kobietą a mężczyzną, nawet wobec prawa”⁹⁴¹. „Tam,

⁹³⁸ Lenin, *Wielka inicjatywa (o bohaterstwie robotników na zapleczu. Z okazji „komunistycznych subotników”)*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 23

⁹³⁹ „W republice burżuazyjnej [...] choćby to była republika najbardziej demokratyczna, sytuacja kobiety *nigdzie w świecie, w żadnym, nawet najbardziej przodującym kraju*, nie była całkowicie równoprawna. I dzieje się tak, mimo że od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej (burżuazyjno-demokratycznej) minęło już przeszło 1¼ wieku”. [Lenin, *Władza radziecka a sytuacja kobiety*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 274] „W rzeczywistości żadna, nawet najbardziej przodująca republika burżuazyjna *nie dała* żeńskiej połowie rodzaju ludzkiego ani całkowitej prawnej równości z mężczyzną, ani wolności od kurateli i ucisku mężczyzny”. [Lenin, *Władza radziecka a sytuacja kobiety*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 275] „Kapitalizm łączy formalną równość z nierównością ekonomiczną, a co za tym idzie – społeczną. Na tym polega jedna z podstawowych cech szczególnych kapitalizmu, obłudnie maskowana przez zwolenników burżuazji [...] // Ale nawet gdy chodzi o równość formalną (równość wobec prawa, ‘równość’ sytego i głodnego, właściciela i nieposiadającego), kapitalizm *nie może* być konsekwentny. Jednym z krzyczących przejawów tej niekonsekwencji jest *brak równouprawnienia* kobiety z mężczyzną. Całkowitego równouprawnienia nie dało żadne, nawet najbardziej postępowe republikańskie, demokratyczne państwo burżuazyjne”. [Lenin, *Z okazji międzynarodowego dnia robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 40, Warszawa 1988, s. 181]

⁹⁴⁰ Lenin, *Władza radziecka a sytuacja kobiety*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 276

⁹⁴¹ Lenin, *Do kobiet robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 40, Warszawa 1988, s. 150

gdzie nie ma obszarników, kapitalistów, kupców [...] kobieta i mężczyzna są równi wobec prawa”⁹⁴². Równość praw „to dopiero pierwszy krok do wyzwolenia kobiety. Ale żadna z republik burżuazyjnych, choćby najbardziej demokratycznych, nie odważyła się uczynić nawet tego pierwszego kroku. Nie odważyła się ze strachu przed ‘świętą własnością prywatną’”⁹⁴³. Żadna z republik burżuazyjnych nie ruszyła „starych ustaw, które stawiały kobietę w nierównoprawnej sytuacji wobec mężczyzny”⁹⁴⁴, gdyż tam, „gdzie utrzymuje się władza kapitału, uprzywilejowani pozostaną mężczyźni”⁹⁴⁵.

W powyższych wypowiedziach dominują wskazania na własność prywatną (przywileje prawne mężczyzny wynikają z własności prywatnej + chciwość drobnego właściciela) i strach przed nią, władzę kapitału itd. Pojawia się jednak również motyw kulturowy: „despotyzm mieszczańskiej tępoty”. Lenin – w rozmaitych wypowiedziach – przypisuje burżuazji i spokrewnionym z nią żywiołom *obłudę* i *ciasnotę* (w szeroko rozumianych kwestiach płciowych). Lenin zwraca też uwagę na zależność między sytuacją prawną kobiety a poziomem kultury: „Mówi się, że poziom kultury najbardziej charakteryzuje sytuacja prawna kobiety. W powiedzeniu tym tkwi ziarno głębokiej prawdy. Z tego też punktu widzenia jedynie dyktatura proletariatu, jedynie państwo socjalistyczne mogło osiągnąć i osiągnęło wyższy poziom kultury”⁹⁴⁶. Niski poziom kultury stanowi istotną przeszkodę na drodze wyzwolenie kobiety. Lenin wspomina o ludowej „tępocie”, dopuszczającej „wleczenie żon za włosy”: „‘Ludowe’ pojmowanie bozi i boskości jest ‘ludową’ tępotą, zahukaniem, ciemnotą zupełnie taką samą jak ‘ludowe wyobrażenie’ o carze, o leśnym diable, o wleczeniu żon za włosy. Absolutnie nie rozumiem, jak możecie Wy ‘ludowe wyobrażenie’ o bogu nazywać ‘demokratycznym’”⁹⁴⁷. W jednej z wypowiedzi, Lenin stwierdza *explicite*, iż odejście od pojedynczego gospodarstwa domowego, jego uspołecznienie, utrudniają „zaskorupiałe”, uświęcone obyczajem „porządki”: „Przejście to [wyzwolenie kobiety z ‘niewoli domowej’ poprzez przejście od drobnego odizolowanego gospodarstwa domowego do wielkiego gospodarstwa uspołecznionego – przyp. FN] jest trudne, chodzi tu bowiem o przeobrażenie

⁹⁴² Lenin, *Do kobiet robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 40, Warszawa 1988, s. 150

⁹⁴³ Lenin, *Międzynarodowy dzień robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 42, Warszawa 1988, s. 357

⁹⁴⁴ Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezparyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 190

⁹⁴⁵ Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezparyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 191

⁹⁴⁶ Lenin, *Z okazji międzynarodowego dnia robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 40, Warszawa 1988, s. 181

⁹⁴⁷ List Lenina do Gorkiego, listopad 1913, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 48, Warszawa 1989, s. 228

najbardziej zakorzenionych, wynikających z przyzwyczajęń, zaskorupałych, skostniałych ‘porządków’ (prawdę mówiąc – skandali i barbarzyństwa, a nie ‘porządków’)”⁹⁴⁸.

Wracamy tym samym do naszego zasadniczego problemu: likwidacja gospodarstwa domowego wymaga... rewolucji kulturalnej. Zarówno „despotyzm mieszczańskiej tępoty”, jak i tępota samego ludu sprzyjają utrzymaniu prywatnego gospodarstwa domowego – niezależnie od tego, czy odpowiada ono interesom kapitalizmu „czystego”.

Czy kapitalizm – korzystając z uroków patriarchalnego niewolnictwa domowego – może być jednak zainteresowany wydłużaniem pracy domowej kobiet? Czy wydłużanie albo intensyfikacja tej pracy może być – z punktu widzenia kapitału globalnego – źródłem jakichś oszczędności?

3. Praca domowa a „strategia” kapitału

Spróbujmy zilustrować schematycznie sytuację, w której kapitał globalny zarabia na eksternalizacji kosztów reprodukcji siły roboczej (tzn. kapitałiści obciążają nimi żony, w dodatku cudze). Odwołamy się do następującego założenia: „W pracy reprodukcyjnej nie wykorzystuje się jedynie środków i przedmiotów pracy reprodukcyjnej, które przyjęły formę towarów, lecz również bogactwo natury. To pozwala na zdobycie środków i przedmiotów pracy bez ich zakupu”⁹⁴⁹. Kapitał może więc zarobić na obniżeniu płac – poniżej poziomu „normalnego”, który, w świetle naszych założeń, wyznacza wartość środków (ŚPR) i przedmiotów (PPR) pracy reprodukcyjnej, niezbędnych do reprodukcji rodziny – nie obawiając się, iż doprowadzi to do zawężenia skali reprodukcji siły roboczej. Brakującą część PPR pozyska sama żona, eksploatując bezpośrednio przyrodę – w ramach dodatkowej pracy reprodukcyjnej (DPR).

Porównajmy sytuację sprzed i po obniżce.

Założenia stosujące się do obydwu sytuacji:

- Klasa robotnicza składa się z 375 (4-osobowych) rodzin.

⁹⁴⁸ Lenin, *Międzynarodowy dzień robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 42, Warszawa 1988, s. 357

⁹⁴⁹ K. Król, *Produkcja i reprodukcja*, (niepublikowany) materiał, przygotowany w ramach projektu badawczego *Praca, klasa, płęć*, 2012

- Mężowie (375 osób) pracują wyłącznie w fabrykach, żony (375 osób) – wyłącznie w domach, dzieci (750 osób) – nie pracują. Wszyscy (mężowie i żony) pracują (co najmniej) 8 godzin dziennie – 365 dni w roku.

- Dział I zatrudnia 250 mężczyzn.

- Dział II zatrudnia 125 mężczyzn.

- Dział III zatrudnia 375 kobiet.

- 1 godzina pracy wytwarza wartość odpowiadającą 1/365 zł (dotyczy wyłącznie pracy społecznie niezbędnej w danych realiach technicznych; nie dotyczy zatem DPR).

I. Sytuacja wyjściowa. Roczny fundusz płac roboczych = 4 zł · 375 pokrywa cały kapitał stały nieoficjalnego działu III, obejmujący ŚPR = 2 zł · 375 oraz PPR = 2 zł · 375.

Dział	Kapitał stały	Kapitał zmienny	Wartość dodatkowa	Wartość masy towarowej	Wartość nowo wytworzona	Stopa Wartości dodatkowej
I	4000c	+ 1000v	+ 1000m	= 6000	2000 zł – kosztem 2000 · 365h	1
II	2000c	+ 500v	+ 500m	= 3000	1000 zł – kosztem 1000 · 365h	1

III (nie oficjalny)	750c ŚPR (nabyte na rynku) + 750c PPR (nabyte na rynku) = 1500c	+ 3000 (wartość dołączona przez pracę domową kobiet w toku przetwarzania PPR przy pomocy ŚPR – kosztem 3000h)	= 4500	3000 zł – kosztem 3000 · 365h	-
------------------------	---	---	--------	--	---

II. Sytuacja po eksternalizacji 1/4 kosztów reprodukcji siły roboczej (obniżka płacy rocznej z 4 do 3 zł). Roczny fundusz płac roboczych = 3 zł · 375 pokrywa 75% kapitału stałego działu III: cały fundusz ŚPR = 2 zł · 375 oraz połowę funduszu PPR = 1 zł · 375.

Zakładamy, iż kobieta przyjmuje następującą strategię: po dawnemu zakupuje na rynku cały fundusz ŚPR (2 zł), ale tylko połowę funduszu PPR (1 zł). Resztę PPR o wartości 1 zł pozyskuje ona bezpośrednio od NATURY, wykonując DPR. Innymi słowy, aby osiągnąć tę samą, co w sytuacji pierwszej, skalę reprodukcji, do 8 h pracy polegającej na przetwarzaniu PPR za pomocą ŚPR, kobieta musi dołączyć DPR, polegającą na uzupełnianiu funduszu PPR. Zakładamy, że przemysł wytwarza PPR o wartości x zł kosztem $x \cdot 365$ roboczogodzin. Kobieta pozyskuje od natury PPR o wartości x zł 2-krotnie większym nakładem pracy, tj. kosztem $2x \cdot 365$ roboczogodzin. (Gospodarstwo domowe posiada ŚPR służące do przetwarzania PPR, nie dysponuje jednak środkami wytwarzania PPR, którymi dysponuje przemysł; kobieta wytwarza więc brakujące PPR „gołymi rękami” – i dlatego kosztuje ją to więcej roboczogodzin.)

Dział	Kapitał stały	Kapitał zmienny	Wartość dodatkowa	Wartość masy towarowej	Wartość nowo wytworzona	Stopa Wartości dodatkowej
I	4000c	+ 750v	+ 1250m	= 6000	2000 zł – kosztem 2000 · 365h	1 + 2/3
II	2000c	+ 375v	+ 625m	= 3000	1000 zł – kosztem 1000 · 365h	1 + 2/3

III	750c ŚPR (nabyte na rynku) + 375c PPR (nabyte na rynku) + 375c PPR (pozyskane przez kobiety od NATURY kosztem DPR = 750h) =	+ 3000 (wartość dołączona przez pracę domową kobiet w toku przetwarzania PPR przy pomocy ŚPR – kosztem 3000h)	= 4500	3375 zł – kosztem 3750 · 365h	-	
-----	---	---	--------	--	---	--

	1500c				
--	-------	--	--	--	--

Wnioski: przy niezmienionej wartości masy towarowej każdego działu i niezmienionej puli kapitału stałego we wszystkich trzech działach

- wzrasta globalna wartość dodatkowa z 1500 zł do 1875 zł (w naszym modelu – którego punkt wyjścia stanowi Marksowski schemat reprodukcji prostej – zwiększa się więc konsumpcja burżuazji, która nabywa dodatkowe PPR, niewykupione przez gospodarstwa robotnicze)
- wzrasta stopa wartości dodatkowej z 1 do $1 + \frac{2}{3}$
- wzrasta wartość nowo wytworzona przez dział III z 3000 zł do 3375 zł
- wzrasta całkowita praca działu III z $3000 \cdot 365h$ do $3750 \cdot 365h$

Globalna wartość dodatkowa wzrasta o taką samą wielkość absolutną (375 zł) o jaką wzrasta wartość nowo wytworzona działu III. Praca działu III wzrasta o 25%, tj. dwukrotnie więcej, niż wzrasta wartość nowo wytworzona działu III (12,5%) – co wynika z faktu, iż na wytworzenie PPR o wartości 375 zł nieoficjalny dział III wydatkuje dwukrotnie więcej roboczogodzin, niż przewiduje społecznie niezbędny czas pracy.

Dzień roboczy jednej kobiety dzieli się na następujące części:

- 8 godzin niezbędnej pracy reprodukcyjnej: przetwarzanie PPR za pomocą ŚPR;
- 2 godziny dodatkowej pracy reprodukcyjnej: uzupełnianie (dziennego) funduszu PPR;
 - 1 godzina: społecznie niezbędny czas pracy na wytworzenie brakującej (dziennej) części PPR;
 - 1 godzina: nadwyżka ponad społecznie niezbędny czas pracy, konieczna wskutek nieuzbrojenia technicznego gospodarstwa domowego (niewyposażenia go w przemysłowe środki wytwarzania PPR).

Powyższy schemat przewiduje pracę kobiety na jednym tylko – a mianowicie domowym – etacie, który może być wydłużany, stosownie do aktualnej żarłoczności burżuazji.

Należy jednak zapytać, jakiego typu sytuację powinniśmy uznać za typową dla kapitalizmu „realnego”: pracę kobiety na jednym etacie (domowym), czy też jej pracę na dwóch etatach (domowym i fabrycznym)?

Engels twierdzi, iż

- Praca kobiety na dwóch etatach jest niemożliwa. „Dopiero wielki przemysł naszych czasów znów otworzył kobiecie – i to tylko proletariuszce – drogę do produkcji społecznej. Ale dzieje się to w ten sposób, że jeśli spełnia ona swe obowiązki w prywatnej służbie rodziny, pozostaje wyłączona z produkcji publicznej, nie może niczego zarobić. Jeśli zaś kobieta chce uczestniczyć w produkcji społecznej i samodzielnie zarobkować, to nie jest w stanie spełniać obowiązków rodzinnych. Takie samo jak w fabryce jest położenie kobiety we wszystkich dziedzinach działalności aż po medycynę i adwokaturę”⁹⁵⁰.

Teza ta łączy się u Engelsa z diagnozą (którą podziela również Marks), iż praca kobiety w kapitalistycznym przemyśle „nieuchronnie powoduje zupełny rozkład rodziny” (u proletariuszy). W *Manifeście komunistycznym*, obaj autorzy wyraźnie przeciwstawiają sytuację rodzinną proletariuszy („przymusowy brak rodziny u proletariuszy”) stosunkom panującym w rodzinie burżuazyjnej:

„Zatrudnianie kobiety w fabryce nieuchronnie powoduje zupełny rozkład rodziny [...] Matka, która nie ma czasu zatroszczyć się o swe dziecko ani darzyć go w pierwszych latach najzwyczajniejszymi dowodami miłości macierzyńskiej, matka, która rzadko tylko widuje swoje dziecko, nie może być dla tego dziecka matką...”⁹⁵¹.

„Na czym się opiera współczesna, burżuazyjna rodzina? Na kapitale, na prywatnym dorobku. W pełni rozwinięta rodzina istnieje tylko dla burżuazji; ale jej uzupełnieniem jest przymusowy brak rodziny u proletariuszy i publiczna prostytutka”⁹⁵².

„Burżuazyjne frazesy o rodzinie i wychowaniu, o tkliwym stosunku między rodzicami a dziećmi stają się tym wstrętniejsze, im bardziej rozwój wielkiego przemysłu niszczy w środowisku proletariuszy wszelkie więzi rodzinne, a dzieci stają się zwykłym przedmiotem handlu i narzędziami pracy”⁹⁵³.

„...wielki przemysł wraz z podstawą ekonomiczną dawnej rodziny i odpowiadającą jej pracą rodzinną rozkłada też same dawne stosunki rodzinne”⁹⁵⁴.

⁹⁵⁰ MED, t. 21, s. 85

⁹⁵¹ MED, t. 2, s. 436-437

⁹⁵² MED, t. 4, s. 532

⁹⁵³ MED, t. 4, s. 532

⁹⁵⁴ MED, t. 23, s. 582

Teza o niemożności pogodzenia przez kobietę pracy w fabryce z pracą domową, jest, podobnie jak diagnoza o przymusowym braku rodziny (wśród proletariatu), nieprawdziwa – w odniesieniu do współczesnego systemu kapitalistycznego. Jest ona jednakże interesująca, ponieważ potwierdza, iż usługowa praca domowa jest pracą niezwykle obciążającą – wymagającą nie tylko kwalifikacji, ale również *czasu* i *siły*. Pracy tej nie można np. „ścisnąć” w jednej godzinie, wymaga ona wielu godzin i kosztuje organizm sporo „sił fizycznych i duchowych”. Zużycie tych sił w fabryce, wyklucza ich zastosowanie (tego samego dnia) w domu. Nie istnieje więc „materialna” różnica między pracą domową i fabryczną, a o ile istnieje, to polega ona – wbrew temu, co głosi światopogląd potoczny – na tym, iż praca domowa wymaga kwalifikacji, których nabywanie jest wieloletnim procesem, podczas gdy kwalifikacje fabryczne można wykształcić w stosunkowo krótkim czasie.

Inaczej ocenia sytuację Lenin, wedle którego

„...kobieca połowa rodzaju ludzkiego cierpi w kapitalizmie ucisk podwójny. Robotnica i chłopka są uciskane przez kapitał, a ponadto, nawet w najbardziej demokratycznych republikach burżuazyjnych, są one, po pierwsze, pozbawione pełni praw, gdyż prawo nie przyznaje im równości z mężczyzną; po wtóre – i to jest najważniejsze – pozostają one w ‘niewoli domowej’, są ‘niewolnicami domowymi’, gdyż przytłacza je najbardziej monotonna, najczarniejsza, najcięższa i najbardziej otępiająca człowieka praca w kuchni i w ogóle w odizolowanym rodzinnym gospodarstwie domowym”⁹⁵⁵.

„Władza radziecka dążyła do osiągnięcia tego, by ludzie pracy kształtowali swoje życie [...] bez tej prywatnej własności, która wszędzie, na całym świecie, nawet w warunkach pełnej wolności politycznej [...] postawiła faktycznie ludzi pracy w sytuacji najemnego niewolnictwa i nędzy, a kobiety w sytuacji podwójnego niewolnictwa”⁹⁵⁶.

Podwójny ucisk jednej i tej samej kobiety jest więc w kapitalizmie normą. Praca w przemyśle (wbrew temu, co sugeruje Engels) nie „uwalnia” kobiety od harówki domowej, od spełniania „obowiązków rodzinnych”.

⁹⁵⁵ Lenin, *Międzynarodowy dzień robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 42, Warszawa 1988, s. 356. Podkreślenie – FN

⁹⁵⁶ Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezparyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 191

Leninowska koncepcja podwójnego – dwuetatowego – niewolnictwa kobiety odpowiada realiom kapitalizmu współczesnego, w którym łączenie (przez kobietę) pracy domowej z pracą zarobkową wydaje się normą – jakkolwiek nie każda pracownica domowa pracuje dodatkowo na etacie pozadomowym, żadna robotnica nie jest zwolniona z pracy domowej. Alternatywa autora *Pochodzenia rodziny...* – praca domowa albo praca fabryczna – odnosi się (w ujęciu samego Engelsa) do jednej terażniejszości historycznej. Ale praca kobiety na etacie fabrycznym, wykluczająca spełnianie przez nią obowiązków rodzinnych – drugi człon alternatywy – odpowiada przede wszystkim kapitalizmowi wczesnemu – kapitalizmowi z okresu pogoni za wartością dodatkową bezwzględną, kiedy to, jak pisze Marks w *Kapitale*: „Przymusowa praca [wszystkich członków rodziny robotniczej, bez różnicy płci i wieku – przyp. FN] na rzecz kapitalisty uzurpowała sobie nie tylko czas zabaw dziecięcych, lecz także czas wolnej pracy we własnym domu, w granicach ustalonych przez zwyczaj, na rzecz samej rodziny”⁹⁵⁷. Engels opisał bestialstwa tego systemu – w jego angielskim mateczniku – jeszcze w latach 40-tych. Natomiast praca kobiety na jednym etacie domowym – pierwszy człon alternatywy – może być reprezentatywna (przynajmniej w świetle niektórych teorii) dla późniejszej (środkowej) fazy rozwoju kapitalizmu.

W świetle ustaleń niektórych badaczy (Harry Cleaver, Krzysztof Król), przejście od pierwszego do drugiego członu alternatywy Engelsa zajął się ze zmianą strategii kapitału – wymuszoną zwycięskimi walkami klasy robotniczej o skrócenie czasu pracy.

„Sukces klasy robotniczej w redukcji pracy spowodował – czytamy u Cleavera – poważny kryzys kapitału i zmusił go do poszukiwania nowych strategii. Jedną z reakcji na zmniejszenie ilości nieopłaconej pracy w fabryce było wydłużenie czasu nienajemnej pracy poza fabryką. Analiza fabryki społecznej pokazała, w jaki sposób skracanie czasu pracy oraz wykluczenie kobiet i dzieci z pracy w fabryce – co zaczęło się już po napisaniu *Kapitału* – zostało częściowo zrównoważone przez kapitał poprzez wydłużenie pracy wykonywanej w domu i szkole, utrzymującej albo ulepszającej jakość siły roboczej. Biorąc jednak pod uwagę, że nie mogło to w pełni zrekompensować skrócenia czasu pracy w fabryce, potrzebne były dalsze zmiany. Innym zasadniczym sposobem, jaki odkrył kapitał, próbując utrzymać, zwiększyć i rozszerzyć swoją kontrolę, było, jak widzieliśmy wyżej, zastępowanie siły roboczej maszynami tak, żeby pomimo zmniejszenia pracy ludzkiej, wytwarzała ona tyle samo albo

⁹⁵⁷ MED, t. 23, s. 467

więcej. Istotne jest żeby zrozumieć, iż próby zwiększenia wydajności nie były po prostu cechą kapitalistycznego wyzysku, ale *zmianą w strategicznych planach kapitału, wymuszoną wzrostem siły robotników*⁹⁵⁸.

Kapitał „przerzucił się” do wytwarzania wartości dodatkowej względnej: „...z chwilą więc, gdy raz na zawsze ustała możliwość zwiększania produkcji wartości dodatkowej przez przedłużanie dnia roboczego – od tej chwili kapitał z całą mocą i z pełną świadomością przerzucił się do wytwarzania wartości dodatkowej względnej przez przyśpieszony rozwój systemu maszynowego”⁹⁵⁹.

Koncepcję Harrego Cleavera rozwinął Krzysztof Król. Okres pogoni za wartością dodatkową bezwzględną był czasem „niedorozwoju pracy reprodukcyjnej w stosunku do okresu przedkapitalistycznego”. Żony pracowały w fabrykach na równi z mężczyznami, co (przy bardzo długim – dla obu płci – czasie pracy) oznaczało „skrócenie czasu pracy reprodukcyjnej [...] do minimum wymaganego do odtworzenia podstawowych zdolności siły roboczej”. W efekcie, następował „proces przyśpieszonego zużycia siły roboczej”. Ponieważ siła robocza nie była (w wystarczającej skali) reprodukowana w ramach samego systemu kapitalistycznego, kapitalizm musiał korzystać z zewnętrznego zaplecza reprodukcyjnego w postaci niekapitalistycznej wsi. Zmiana strategii kapitału (orientacja na wartość dodatkową względną) owocuje wydłużeniem pracy reprodukcyjnej wykonywanej przez żony robotników – zwolnione z udziału w produkcji. Prowadzi to do wydłużenia czasu użyteczności siły roboczej i podniesienia jej jakości. Jak pisze Król, orientacja na wartość dodatkową względną oznacza „wydłużenie niezbędnego czasu reprodukcji (kapitał wymaga siły roboczej posiadającej większą wartość użytkową), co powoduje, iż kapitał dąży do przekształcenia czasu spędzanego poza miejscem pracy w czas reprodukcji siły roboczej, a pracownik dąży do przekształcenia czasu spędzanego poza miejscem pracy w czas rozporządzalny”. Obniżeniu wartości wymiennej siły roboczej (w związku z obniżaniem wartości konsumowanych przez klasę robotniczą towarów) towarzyszy wzrost jej wartości użytkowej (stosownie do wydłużenia pracy reprodukcyjnej) – co było niemożliwe (i czym kapitał nie był zainteresowany) w czasach orientacji na wartość dodatkową bezwzględną.

⁹⁵⁸ H. Cleaver, *Polityczne czytanie „Kapitału”*, tłum. I. Czyż, Poznań 2011, s. 119

⁹⁵⁹ MED, t. 23, s. 486

Według Króla, „stosunek długości pracy reprodukcyjnej i reprodukcyjnej [...] w perspektywie historycznej zmienia się w sposób wahadłowy”⁹⁶⁰. Uniwersalna prawidłowość kapitalizmu polega na tym, że ograniczanie (domowej) pracy reprodukcyjnej prowadzi do obniżenia wartości użytkowej siły roboczej – chyba, że jest równoważone wzrostem dostępności towarów, albo rozwojem pozarodzinnych instytucji, świadczących usługi reprodukcyjne.

Chociaż nie wiemy, jaka sytuacja w najwyższym stopniu odpowiadałaby kapitalizmowi „czystemu”, możemy – przyjmując, iż samo *istnienie prywatnego gospodarstwa domowego, „zatrudniającego” żonę*, jest faktem niezależnym od „woli” kapitalizmu (a obalenie tego gospodarstwa wymaga socjalistyczno-oświeceniowej rewolucji kulturalnej) – rozpatrywać długość czasu pracy domowej żony jako funkcję strategii „kapitału” (uwarunkowanej jednakże przebiegiem walki klasowej). Po pierwsze, kapitał może wydłużyć pracę domową – o dodatkową pracę reprodukcyjną – obniżając poziom płac realnych. Po drugie, kapitał może wydłużać pracę reprodukcyjną, zgłaszając zapotrzebowanie na siłę roboczą o wyższej wartości użytkowej⁹⁶¹ (przy czym, wydłużenie to może być podzielone pomiędzy sektor domowy i pozadomowy sektor reprodukcyjny). Po trzecie, i jest to okoliczność, na którą dotychczas nie zwróciliśmy uwagi, na długość i intensywność pracy domowej wpływa struktura asortymentowa produkcji kapitalistycznej, adresowanej do gospodarstw domowych. Określone wynalazki (pralka, robot kuchenny, kuchenka gazowa, odkurzacz, mop) zdają się wyraźnie skracać czas wykonywania kluczowych czynności domowych, co nie wyklucza oczywiście możliwości równoczesnego wydłużania czasu pracy domowej (pod wpływem innych czynników, związanych również z systemem kapitalistycznym).

Uwzględniając wszystkie ww. kanały determinacji, możemy wyrazić przypuszczenie, iż klasa kapitalistyczna, kontrolująca bezpośrednio wyłącznie proces produkcji, jest w stanie pośrednio „planować” sferę organizacji konsumpcji, czyli pracę reprodukcyjną. Od „woli” klasy kapitalistycznej może również zależeć podział pracy reprodukcyjnej, pomiędzy sektorami domowym i pozadomowym. Ale system kapitalistyczny – najwyraźniej – nie jest

⁹⁶⁰ K. Król, *Produkcja i reprodukcja*, (niepublikowany) materiał, przygotowany w ramach projektu badawczego *Praca, klasa, płęć*, 2012

⁹⁶¹ Sygnalizujemy jednakże problematyczność założenia, iż rozwój systemu maszynowego, w którym wyraża się orientacja kapitału na wartość dodatkową względną, wymaga podnoszenia wartości użytkowej siły roboczej. Wzrost wartości użytkowej siły roboczej może być po prostu wynikiem samej walki klasowej robotników o skrócenie czasu pracy i podniesienie płac realnych.

zainteresowany bezpośrednią kontrolą nad sferą reprodukcji siły roboczej; nie dąży do pełnego uspołecznienia pracy reprodukcyjnej, tj. wyprowadzenia jej poza rodzinę (być może, pewną rolę odgrywa tu „despotyzm mieszczańskiej tępoty”). Uspołecznia on jedynie niewielką część tej pracy – a czyni to na dwa sposoby:

- finansując z podatków rozmaite instytucje publiczne (jak chociażby system edukacji);
- oferując na zasadach komercyjnych rozmaite usługi (zakłady gastronomiczne, firmy sprzątające, prywatne przedszkola/żłobki).

Każda czynność domowa żony (sprzątanie, gotowanie, prasowanie, opieka nad dziećmi) może zostać zastąpiona zakupioną na rynku usługą. Z możliwości tej korzysta jednak przede wszystkim burżuazja. Ponieważ klasy robotniczej nie stać na zakup tego typu usług, sama ich dostępność nie ma większego wpływu na sposób reprodukcji (robotniczej) siły roboczej dla gospodarki kapitalistycznej. Zarazem jednak, istnienie rynku usług zastępujących usługi żon, powoduje, iż kobiety z biedniejszych warstw społecznych (zatrudniające się w rodzinach burżuazyjnych jako niańki, gospodynie itd.) muszą pracować na reprodukcję co najmniej dwóch rodzin – własnej i obcej.

W części pierwszej, rozpatrywaliśmy historyczny rozwój kapitalizmu (czyli *transformację monogamicznego sposobu produkcji w system komunistyczny*) jako rozwój uspołecznienia. Z perspektywy „lotu ptaka”, uspołecznienie produkcji (przejście do produkcji społecznej, czyli fabrycznej, oraz intensyfikacja jej społecznego charakteru + uspołecznienie własności) i uspołecznienie organizacji konsumpcji (wyprowadzenie jej poza rodzinę + zorganizowanie jej na zasadach komunistycznych), to tylko dwie strony jednego procesu. Z perspektywy nieco bliższej, należy stwierdzić, iż – w kapitalistycznym stadium formacji fabrycznej – uspołecznienie organizacji konsumpcji wyraźnie nie nadąża za wciąż postępującym, a przy tym nieodwracalnym, procesem uspołecznienia produkcji. Gorsza (z punktu widzenia kobiet) połowa monogamicznego sposobu produkcji ma się więc świetnie.

4. Różnica płciowa w produkcji fabrycznej

Porzucamy obecnie wiodący temat niniejszego rozdziału, a mianowicie pracę domową kobiet, by przynieść się do fabryki. Produkcja fabryczna stwarza, jak twierdziliśmy w części pierwszej, producenta bezpłciowego, a produkcja fabryczna w formie kapitalistycznej

– bezpłatnego dostawcy abstrakcyjnej pracy ludzkiej (czyli bezpłatnej). Kooperacja fabryczna nie opiera się na męsko-damskim podziale pracy.

Dopuszciliśmy jednak możliwość występowania różnicy ilościowej między męskimi i kobiecymi dostawcami/dostawcami pracy bezpłatnej. Mężczyzna dostarcza – w jednostce czasu zegarowego – większą ilość abstrakcyjnej pracy bezpłatnej. O ile w odniesieniu do realiów monogamicznego sposobu produkcji, opartego na męsko-damskim podziale pracy, mogliśmy dopuszczać – przy ewentualnym przeliczaniu pracy kobiecej na męską – istnienie płciowych miar (społecznie przeciętnej) intensywności pracy, o tyle kapitalistyczna produkcja fabryczna wyklucza z góry taką możliwość. Mężczyzna i kobieta muszą być oceniani jedną – tzn. niekorzystną dla kobiet – miarą. Kobieta jest więc *de facto* gorszym (a przeto: gorzej opłacanym) mężczyzną. Kobieta nawiązuje w fabryce taki sam, jak mężczyzna, stosunek ekonomiczny z kapitalistą – aczkolwiek zdaje się ona dysponować znacznie mniejszą (niż mężczyzna) siłą oporu, w obliczu (uosabianej przez kapitalistę) przemocy ekonomicznej. Można jej zatem płacić mniej, niż mężczyźnie – również za taką samą porcję pracy abstrakcyjnej. Jak pisze W. Swietłow:

„Z pojawieniem się kapitalizmu i wprowadzeniem maszyn, do produkcji zostały włączone kobiety i dzieci. Stało się możliwe ‘...zatrudnienie robotników pozbawionych silnych mięśni albo niedojrzałych pod względem rozwoju cielesnego, lecz o bardziej zwinnych członkach’⁹⁶². Kobieta musiała iść do kapitalistycznej fabryki dlatego, że płaca robocza jej męża ledwie starczała na wykarmienie jego samego. Dzięki temu stopień wyzysku robotników przez kapitalistów zwiększył się, burżua zmusił do pracy dla siebie całą rodzinę robotniczą. Z wprowadzeniem maszyn, przedsiębiorcy zaczęli chętniej zatrudniać kobiety, niż ich mężów – dlatego, że kobieca praca wyceniana była znacznie taniej, niż męska. Kobieta otrzymuje w kapitalistycznym przedsiębiorstwie, za pracę równą pracy mężczyzny, mniejszą płacę. Tańsza praca kobiety stała się środkiem obniżania płacy pracującego mężczyzny, a nawet przyczyną bezrobocia jej męża i brata”⁹⁶³.

Choć kooperacja fabryczna nie opiera się na męsko-damskim podziale pracy, elementy tego podziału mogą się utrzymywać, zarówno w obrębie fabryki (podział na męskie

⁹⁶² Swietłow cytuje tu Marksa: MED, t. 23, s. 467

⁹⁶³ W. Swietłow, *Brak i siemia pri kapitalizmie i socjalizmie*, Moskwa 1939, s. 39. Podkreślenie – FN

i kobiece stanowiska pracy), jak i w obrębie gospodarki jako całości (podział na kobiece i męskie gałęzie przemysłu).

Rozmaici autorzy marksistowscy podkreślają, iż „sam fakt wciągnięcia kobiet – w kapitalizmie – do produkcji społecznej, jest zjawiskiem bezwzględnie postępowym, ponieważ kobieta zostaje tą drogą włączona w życie społeczne”. „Włączenie kobiety w produkcję społeczną doprowadziło do zmiany położenia kobiety w rodzinie”⁹⁶⁴.

„Jakkolwiek przerażający i odrażający jest – czytamy u Marksa – obraz rozkładu dawnej rodziny w systemie kapitalistycznym, to przecież wielki przemysł, wyznaczając kobietom, młodocianym i dzieciom obojga płci tak przemożną rolę w społecznie zorganizowanym procesie produkcji poza sferą życia domowego, stwarza tym samym nową ekonomiczną podstawę dla wyższej formy wzajemnego stosunku płci”⁹⁶⁵.

W ujęciu Lenina, praca kobiet w fabrykach jest postępową, gdyż burzy „patriarchalny układ życia”:

„...wciągnięcie do produkcji kobiet i młodocianych jest zjawiskiem w istocie swej postępowym. [...] dążenia do całkowitego zakazu w przemyśle pracy kobiet i młodocianych lub do umocnienia tego patriarchalnego układu życia, który wykluczał taką pracę, byłyby reakcyjne i utopijne. Wielki przemysł maszynowy, burząc patriarchalne odosobnienie tych kategorii ludności, które przedtem nie przekraczały wąskiego kręgu stosunków domowych, rodzinnych, przyciągając je do bezpośredniego udziału w produkcji społecznej, pobudza ich rozwój, zwiększa ich samodzielność, tj. stwarza takie warunki życia, które reprezentują bez porównania wyższy poziom od patriarchalnego bezruchu stosunków kapitalistycznych”⁹⁶⁶.

„Całkowicie słuszny jest wniosek pana Charizomienowa: przemysł likwiduje ‘zależność gospodarczą kobiety od rodziny [...] i od mężczyzny [...] W obcej fabryce kobieta zrównuje się z mężczyzną – jest to równość proletariusza [...] ukapitalistycznienie przemysłu odgrywa wybitną rolę w walce kobiety o jej samodzielność rodzinie’. ‘Przemysł udostępnia kobiecie nowe i całkowicie niezależne od rodziny i męża stanowisko’ [...] Sytuacja robotnicy w

⁹⁶⁴ W. Swietłow, *Brak i siemia pri kapitalizmie i socjalizmie*, Moskwa 1939, s. 39

⁹⁶⁵ MED, t. 23, s. 583

⁹⁶⁶ Lenin, *Rozwój kapitalizmu w Rosji*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1984, s. 502

produkcji maszynowej opisana jest [w 'Zbiorze informacji statystycznych z guberni moskiewskiej' z r. 1882 – przyp. FN] w sposób następujący: '...Mamy już przed sobą dziewczynę wolną, nie skrępowaną żadnymi ograniczeniami, która emancypowała się od rodziny i od wszystkiego, co składa się na warunki egzystencji kobiety chłopki, dziewczynę, która w każdej chwili może się przenosić z miejsca na miejsce, od przedsiębiorcy do przedsiębiorcy, i w każdej chwili może znaleźć się bez pracy, bez kawałka chleba [...]'⁹⁶⁷.

W ujęciu Marksa i Lenina, fabryka włącza kobietę w życie społeczne, zarezerwowane dotąd dla mężczyzn. Pracująca poza domem kobietą nie może być taką samą niewolnicą domową, jak „zahukana” chłopka – patriarchalna zależność kobiety od męża musi zostać poluzowana. Stosunek służebności (niewola domowa) – wskutek naruszenia „patriarchalnego układu życia” – zostaje, jeśli nie zniesiony (co zdają się sugerować niektóre – cytowane przez Lenina – stwierdzenia), to przynajmniej (*ilościowo*) złagodzony (przy zachowaniu jego ogólnej treści). Sprawa ta ma jednakże drugi aspekt, na który zwracają uwagę Nicoel Cox i Silvia Federici – twierdzące, iż „każdy nowy poziom organizacji” pracy kobiecej musi się zwrócić przeciwko nim, „w formie dalszego wyzysku”. Kobieta, która pracując w domu, i tak pracuje już dla gospodarki kapitalistycznej, powinna odmówić „socjalizacji przez fabrykę” i zażądać płacy za pracę domową:

„Lopate zakłada, że nie jesteśmy w stanie zorganizować się, dopóki nie zostaniemy wcześniej zorganizowane przez kapitał. Równocześnie, ponieważ zaprzecza ona temu, że kapitał już zdołał nas zorganizować [autorki twierdzą: 'wykonywana przez nas praca w domu należy do sfery produkcji kapitalistycznej' – przyp. FN], zaprzecza ona istnieniu walki. W każdym bądź razie, mylenie kapitalistycznej organizacji naszej pracy, czy to w kuchni czy to w fabryce – z organizacją naszej walki, jest najkrótszą i najpewniejszą drogą do klęski. Po pierwsze, walka o pracę jest już porażką, co więcej, każdy nowy poziom organizacji naszej pracy zwróci się przeciwko nam, w formie dalszego wyzysku i izolacji. [...]

W przeciwieństwie do tych podziałów, przez które nas zorganizowano, musimy sami się organizować zgodnie z naszymi potrzebami. W tym sensie, żądanie płacy za pracę

⁹⁶⁷ Lenin, *Rozwój kapitalizmu w Rosji*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1984, s. 502-503

domową jest zarazem odmową socjalizacji przez fabrykę, jak i sprzeciwem wobec kapitalistycznej racjonalizacji i socjalizacji domowej⁹⁶⁸.

Przekraczając próg fabryki, kobieta staje się – zgodnie z formułą Lenina – niewolnicą podwójną. Korzyść płynąca z socjalizacji nie musi być aż tak doniosła, skoro gospodynie domowe mogą się socjalizować w ramach własnych walk klasowych, takich jak te, które miały miejsce np. we Włoszech w latach 70-tych⁹⁶⁹.

Czy jest jednak prawdą, że w „obcej fabryce kobieta zrównuje się z mężczyzną” – swym kolegą z pracy?

Produkcja fabryczna, sama z siebie, nie stwarza międzypłciowej „równości proletariusza”. Rzeczywistej równości robotnicy i robotnika nie gwarantuje też samo uspołecznienie fabryki. Kobiety muszą dopiero „dogonić” mężczyzn, nadrabiając zaległości z okresu niewoli domowej. Dlatego też Lenin musi postulować, co następuje:

„Równość wobec prawa nie jest jeszcze równością w życiu.

Trzeba, aby kobieta robotnica zdobyła nie tylko wobec prawa, ale również w życiu, równość z mężczyzną robotnikiem. W tym celu trzeba, by kobiety robotnice coraz aktywniej uczestniczyły w zarządzaniu przedsiębiorstwami społecznymi i w rządzeniu państwem.

Zarządzając kobiety szybko się nauczą i dogonią mężczyzn⁹⁷⁰.

Zrównanie kobiety i mężczyzny w samej fabryce, czy ogólniej, w sferze pracy, jest więc dopiero postulatem ruchu komunistycznego.

⁹⁶⁸ N. Cox, S. Federici, *Kontrofensywa z kuchni. Płaca za pracę domową. Spojrzenie na kapitał i lewicę*, tłum. K. Rakowska, materiał przygotowany w ramach projektu badawczego *Praca, klasa, płęć* (2012)

⁹⁶⁹ Por.: B. Ramirez, *Samoobniżka cen – obrona przed wzrostem kosztów utrzymania*, tłum. P. M. Bartolik, WWW.rozbrat.org/publicystyka/walka-klas/2924-samoobnizka-cen-obrona-przed-wzrostem-kosztow-utrzymania

⁹⁷⁰ Lenin, *Do kobiet robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 40, Warszawa 1988, s. 150

Część czwarta. Społeczne znaczenie różnicy płciowej

Rozdział XIII. Odmiany marksistowskiego konstruktywizmu

Ostatnią część niniejszej pracy poświęcamy problematyce relacji między *naturą* i *społeczeństwem* – w interesującym nas aspekcie stosunków międzypłciowych. Interesować nas zatem będzie *różnica płciowa* – jej obecność (a zarazem możliwa *nieobecność*) w życiu społecznym. Czy – i w jakim zakresie – naturalna różnica między kobietami i mężczyznami ogranicza *historyczną plastyczność* stosunków społecznych w płaszczyźnie międzypłciowej?

Podając problem historycznej plastyczności stosunków społecznych powinniśmy rozróżnić dwa rodzaje możliwości: możliwość historyczną i możliwość antropologiczną. *Możliwość historyczną* określonego ustroju społecznego relatywizujemy do pewnego momentu w dziejach ludzkości. *Możliwość antropologiczna* (danego ustroju społecznego) nie jest tymczasem zrelatywizowana do określonego momentu historycznego. Chodzi tu bowiem o zgodność (określonego ustroju) z uniwersalnymi właściwościami gatunkowymi *Homo sapiens*, nazywanymi „naturą ludzką”. Każdy spośród występujących w historii ludzkości ustrojów społecznych (cechujący się pewną trwałością) musiał być antropologicznie możliwy.

Marksizm twierdzi, iż rozwój kapitalizmu stwarza historyczną możliwość/konieczność komunizmu. Przeciwno takiej prognozie wysuwa się jednak zarzut, iż ustrój komunistyczny (przewidujący zniesienie własności prywatnej) jest sprzeczny z „naturą ludzką”, a przeto – niemożliwy antropologicznie. Riposta marksizmu brzmi następująco: ustrój komunistyczny jest możliwy antropologicznie, ponieważ pierwszą w dziejach ludzkości formacją społeczno-ekonomiczną była właśnie formacja komunistyczna.

Analogiczny spór toczy się na odcinku płciowym. Ustrój komunistyczny – w ujęciu Marksa, Engelsa i Lenina – przewiduje nie tylko zniesienie własności prywatnej, ale również obalenie patriarchy, czyli społecznej supremacji mężczyzn. obrońcy *status quo* twierdzą, iż również zniesienie patriarchy (emancypacja kobiet) jest zamysłem sprzecznym z „naturą ludzką”. Riposta marksizmu brzmi tu następująco: wyzwolenie kobiet jest (antropologicznie) możliwe, ponieważ cała pierwotna ludzkość żyła w ustroju matriarchalnym.

W ujęciu badaczy/badaczek radzieckich, uznających tezę o *pryncypialnym* (na gruncie marksizmu) znaczeniu teorii patriarchy, a przeto: reakcyjnym charakterze koncepcji

podważających istnienie epoki matriarchalnej, nawet tych, formułowanych z pozycji marksistowskich (a określanych – swego czasu – jako „socjal-faszystowskie”), istnienie w odległej przeszłości ustroju matriarchalnego stanowi niezbity dowód na rzecz historyczności patriarchy, *ergo*: dowód na rzecz możliwości jego obalenia (w teraźniejszości). Innymi słowy, teoria matriarchatu, kwestionująca (zakorzenioną w światopoglądzie potocznym, a ponadto znajdującą oparcie w nauce krajów kapitalistycznych) wiarę w odwieczność, „naturalność” patriarchy, potwierdza antropologiczną możliwość realizacji wysuniętego – w teorii przez Engelsa, a w praktyce przez rewolucję październikową – programu emancypacji kobiet, przewidującego likwidację niewolącego kobietę gospodarstwa domowego i włączenie kobiet – na zasadach pełnej równoprawności – do wszystkich sfer aktywności, zdominowanych dotychczas przez mężczyzn.

Teoria matriarchatu (przy założeniu, iż jest prawdziwa) potwierdza niewątpliwie tezę o antropologicznej możliwości obalenia patriarchy. Skoro możliwy jest ustrój, w którym kobiety zajmują dominującą pozycję w społeczeństwie („matriarchat rozwinięty” według Koswiena), tym bardziej możliwy wydaje się mniej radykalny (tzn. mniej odbiegający od patriarchalnej „normy”) ustrój, oparty na społecznej równości płci. Zwróćmy jednakże uwagę na okoliczność, iż matriarchat (taki, jakim odmalowuje go nauka radziecka) był ustrojem społecznym opartym na międzypłciowym podziale pracy. Każda płęć miała w nim swoją własną „domenę”, a częścią „domeny” kobiecej była tzw. gospodarka domowa – której likwidacja stanowić ma – według Engelsa i Lenina – warunek wyzwolenia kobiet. Był to więc *matriarchat różnicy*. Jakkolwiek matriarchat opierał się na różnicy, przyszłe wyzwolenie kobiet wymagać będzie jej zniesienia. Engels zdaje sobie sprawę z tego paradoksu, twierdząc, iż „ta sama przyczyna, która dawniej zapewniała kobiecie panowanie w domu” – czyli określona forma międzypłciowego podziału pracy – „obecnie” – czyli w patriarchacie – „zapewniała panowanie mężczyzn w domu”. Aby wyzwolenie kobiet było możliwe – „przyczyna” matriarchatu (będąca również przyczyną patriarchy) musi zostać zniesiona.

Innymi słowy: postulowany przez klasyków ustrój równościowy jest zupełnie innym projektem antropologicznym, niż ewentualny powrót do matriarchatu: *neomatriarchat różnicy*, zakładający społeczną przewagę kobiet przy zachowaniu podziału na męskie i żeńskie role społeczne. Równościowy komunizm byłby pierwszym w historii ludzkości ustrojem społecznym, ignorującym różnicę płciową.

Obydwa przeciwstawne warianty formacji rodowej, matriarchat i patriarchat (w tym kontekście: ustrój rodowo-patriarchalny), jak również monogamiczny sposób produkcji, mają tę wspólną cechę, iż – na różne sposoby – zagospodarowują różnicę płciową: podział płciowy jest w każdym z trzech wypadków kluczowym podziałem społecznym. W formacji rodowej, instytucją określającą strukturę podstawowych jednostek produkcyjnych jest ród (egzogamiczny), który może być albo matrylinearny albo patrylinearny (nie może być więc „neutralny”; abstrahujemy tu od rozwiązań przejściowych w rodzaju filiacji podwójnej bądź przemiennej). Strukturę tę współkonstruuje również forma lokalizacji małżeństwa, która może być albo matrylokalna albo patrylokalna (abstrahujemy od rozwiązań przejściowych w rodzaju bilokalizmu). W formacji monogamicznej, podstawową jednostką produkcyjną stanowi rodzina monogamiczna, oparta na kierowniczej roli męża i podziale pracy między małżonkami. Fabryka jest pierwszą w historii – potencjalnie – bezpłciową (podstawową) jednostką produkcyjną. Ale kapitalistyczna fabryka jest bezpłciowa jedynie „jakościowo” (tzn. zachowuje ona rozmaite różnice ilościowe między męskimi i kobiecymi siłami roboczymi), co więcej – jej personel wytwarzają gospodarstwa domowe, oparte na jakościowej różnicy między żoną i mężem: w społeczeństwie kapitalistycznym utrzymuje się bowiem „połowa” monogamicznego sposobu produkcji (który – choć nie wytwarza już produktów – monopolizuje sferę organizacji konsumpcji). Komunizm powinien znieść zarówno ilościową różnicę między producentami/producentkami męskimi i żeńskimi w fabrykach, jak również jakościową różnicę między mężami i żonami w rodzinnych (konsumpcyjnych) gospodarstwach domowych – na drodze ich likwidacji, albo też poprzez wprowadzenie równego podziału obowiązków domowych między kobietami i mężczyznami. Komunizm byłby pierwszym w historii ludzkości systemem społecznym, który w żaden sposób nie zagospodarowuje różnicy płciowej. Komunizm czyniący zadość temu warunkowi określać będziemy w toku dalszych rozważań jako *komunizm indyferentny*.

Czy zignorowanie różnicy płciowej nie jest z – „naturalnego” punktu widzenia – przedsięwzięciem o wiele trudniejszym, niż ewentualny powrót do matriarchatu (czyli – wspomniany wcześniej – neomatriarchat różnicy), który, chociaż (wbrew patriarchalnie rozumianej „naturze”) daje przewagę płci „słabszej”, to jednak bynajmniej nie lekceważy naturalnej różnicy między kobietami i mężczyznami? Czy – z punktu widzenia „natury” – łatwiej powierzyć władzę „kucharkom”, niż zlikwidować (albo radykalnie zreformować) samą kuchnię: centralny warsztat reprodukcji społecznej różnicy między płciami? Istnienie w

przeszłości matriarchatu różnicy nie podważa antropologicznego założenia obrońców patriarchatu (ale także niektórych apologetek matriarchatu), iż określone role społeczne (rola „kucharki”, rola opiekunki dzieci itd.) stanowią naturalne przedłużenie macierzyństwa – uzasadniającego dominującą pozycję mężczyzn w, oddalonych od macierzyństwa, sferach aktywności społecznej. Podważa je natomiast komunizm indyferentny, nie uznający społecznego zróżnicowania ról/czynności/pozycji wedle płci.

Niezależnie od tego, która z opcji stanowi większy „gwałt” na „naturze” (tej, która z pro-patriarchalnego punktu widzenia stanowi „naturę” pierwszą i jedyną, a z marksistowskiego – „naturę” historycznie skonstruowaną): równość płci poprzez społeczne zignorowanie różnicy płciowej, czyli całkowite zniesienie międzypłciowego podziału pracy, czy też ewentualna zmiana na stanowisku kierowniczym (powrót do matriarchatu) przy zachowaniu „naturalnego” podziału pracy – istotnym wyzwaniem teoretycznym, od którego marksizm nie może się uchylać, wydaje się problem relacji między naturalnymi i społecznymi różnicami między kobietami i mężczyznami.

W ramach opozycji naturalistyczny esencjalizm – społeczny konstruktywizm, marksizm sytuuje się zdecydowanie po stronie konstruktywizmu: „natura” nie wyznacza kobietom i mężczyznom określonych pól aktywności społecznej; zróżnicowanie ról/czynności/pozycji wedle płci nie wynika z „natury”, ale z historii. Tak rozumiany konstruktywizm wypływa niewątpliwie z historyczystycznego „ducha” teorii marksistowskiej (skoro marksizm historyzuje czyli denaturalizuje wszystkie stosunki społeczne, dlaczegożby miałby nie historyzować/denaturalizować stosunków międzypłciowych?). Jest on jednakże raczej postulatem, niż określoną teorią.

Marksistowska literatura dotycząca zagadnień płciowych oscyluje, w mojej interpretacji, między trzema wariantami konstruktywizmu, a tym samym: trzema projektami rozwiązania kwestii kobiecej. Aby usytuować wspomniane projekty w ramach jednej matrycy, wprowadzimy dwie opozycje pojęciowe:

- różnica naturalna vs różnica społeczna;
- różnica uniwersalna vs różnica historyczna.

W ramach każdego z trzech stanowisk, pojęcia różnicy *naturalnej*, *społecznej*, *uniwersalnej* i *historycznej* będą mieć jednakową konotację, ale niekoniecznie jednakową denotację.

Przez różnicę naturalną rozumiemy różnicę dotyczącą psychofizycznej konstytucji mężczyzn i kobiet. Różnica społeczna dotyczy natomiast miejsca w społecznym podziale pracy i władzy. Jedną z różnic naturalnych polega na tym, iż to kobiety (a nie mężczyźni) rodzą dzieci. Ale różnica polegająca na tym, iż to kobiety (a nie mężczyźni) opiekują się małoletnimi dziećmi, nie jest już różnicą naturalną, ale społeczną – różnicą miejsca w społecznym podziale pracy, podobnie jak różnica polegająca na tym, iż to kobiety (a nie mężczyźni) zajmują się organizacją konsumpcji dzieci i dorosłych. Fizyczna przewaga mężczyzny nad kobietą stanowi różnicę naturalną, ale monopol mężczyzn na wykonywanie prac wymagających większej siły fizycznej jest już różnicą społeczną.

Przez różnicę uniwersalną rozumiemy różnicę „obowiązującą” na przestrzeni całej historii (przeszłej i przyszłej) gatunku ludzkiego, przez różnicę historyczną – różnicę występującą jedynie w określonych ustrojach społecznych. Według niektórych autorów/autorek, fizyczna przewaga mężczyzn nad kobietami stanowi „zdobycz” ustroju patriarchalnego. Byłaby to zatem różnica historyczna, a zarazem naturalna (dotycząca psychofizycznej konstytucji kobiet i mężczyzn). Różnica dotycząca rodzenia dzieci byłaby natomiast prawdopodobnie (prawdopodobnie: gdyż nie znamy jeszcze przyszłości) uniwersalną różnicą naturalną.

Krzyżując obydwie opozycje pojęciowe – różnica naturalna vs społeczna i różnica uniwersalna vs historyczna – uzyskujemy cztery pojęcia:

- uniwersalnej różnicy naturalnej (URN);
- uniwersalnej różnicy społecznej (URS);
- historycznej różnicy naturalnej (HRN);
- historycznej różnicy społecznej (HRS).

Korzystając z powyższego zestawu pojęć, możemy wytyczyć trzy linie sporu. Spór pierwszy dotyczyłby denotacji RN (abstrahujemy na razie od podziału RN na URN i HRN). Do RN należą niewątpliwie: różnica dotycząca rodzenia dzieci (M – od macierzyństwo) i różnica sił fizycznych (F). Kontrowersja dotyczyć może natomiast ewentualnej różnicy intelektualnej między mężczyznami i kobietami (I). Możemy wyróżnić cztery stanowiska w tej kwestii:

- różnica naturalna I nie istnieje (ani jako URN, ani jako HRN);
- różnica naturalna I istnieje na korzyść mężczyzn;
- różnica naturalna I istnieje na korzyść kobiet;
- różnica naturalna I istnieje, ale obydwa jej człony są równorzędne.

Wypada zaznaczyć, iż negowanie istnienia różnicy naturalnej I nie implikuje bynajmniej negowania istnienia w patriarchacie różnicy społecznej I', polegającej na tym, iż mężczyźni monopolizują „zawody” intelektualne (a przeto mają – w patriarchacie – większe osiągnięcia intelektualne). Patriarchat blokuje intelektualną aktywność kobiet (poprzez odmienne wychowanie i niedopuszczanie kobiet do określonych zawodów), ale nie osłabia nijak ich „wyjściowych” możliwości intelektualnych. Stanowisko drugie mogłoby z kolei głosić, iż patriarchat zdołał wytworzyć naturalną (biologiczną) różnicę możliwości intelektualnych na korzyść mężczyzn, *ergo*: zniesienie różnicy społecznej I' wymaga rewolucji biologicznej, znoszącej różnicę naturalną I.

Spór drugi dotyczyłby podziału RN na URN i HRN. Szczególnie istotny wydaje się spór o charakter różnicy F. Stanowisko pierwsze głosi, iż różnica sił fizycznych ma charakter uniwersalny: mężczyzna zawsze przeważał fizycznie nad kobietą. Stanowisko drugie głosi, iż różnica F powstała dopiero w ustroju patriarchalnym (*ergo*: może być zniesiona po upadku patriarchatu). Analogiczny spór dotyczyłby różnicy I – przy założeniu oczywiście, iż należy ona do zbioru RN.

Spór trzeci dotyczy natomiast relacji między RS i RN. Stanowisko pierwsze głosiłoby, iż RN determinują RS: z określonej RN wynika określona RS. Z różnicy naturalnej M wynika różnica społeczna M', polegająca na tym, iż opieka nad małoletnimi dziećmi stanowi zadanie kobiet (a nie mężczyzn). Z różnicy naturalnej F wynika różnica społeczna F', polegająca na tym, iż mężczyźni monopolizują prace wymagające większej siły fizycznej. Stanowisko drugie głosiłoby tymczasem, iż RS jedynie *zagospodarowują* RN. Podziały społeczne „korzystają” z określonych podziałów naturalnych – w tym wypadku, z podziału ludzkości na dwie płcie. Analogiczna sytuacja dotyczy innego podziału naturalnego, a mianowicie podziału na grupy wiekowe. Istnienie różnic naturalnych (między kobietami i mężczyznami, jak również między starszymi i młodszymi) umożliwia różnicowanie czynności/ról/pozycji/statusów wedle kategorii naturalnych. Ale z faktu, iż dany ustrój przyporządkowuje określonej grupie naturalnej (np. młodym mężczyznom) określone zadania i właściwości społeczne nie wynika jeszcze, iż to właśnie naturalne właściwości tych grup determinują określone role społeczne. Różnice naturalne mogą legitymizować określone różnice społeczne, M może legitymizować M', a F może legitymizować F' – nie oznacza to jednak, iż istnienie (między kobietami i mężczyznami) różnic M' i F' – przy istnieniu różnic M i F – jest po prostu zdeterminowane samym istnieniem M i F. Istnienie M i F stanowi co najwyżej warunek możliwości (warunek

konieczny, ale niewystarczający) społecznego rozwiązania przewidującego istnienie M' i F'. Innymi słowy, możliwe jest nieistnienie M' i F' – przy istnieniu M i F.

Obecnie możemy zaprezentować trzy warianty konstruktywizmu (będące, jak już sygnalizowaliśmy, trzema projektami rozwiązania kwestii kobiecej), wokół których oscyluje marksistowska refleksja dotycząca zagadnień płciowych.

Wariant najbardziej umiarkowany przewiduje likwidację HRS przy zachowaniu URS. Przyjmijmy (w ramach tegoż wariantu), iż likwidując HRS, likwidujemy po prostu władzę mężczyzn nad kobietami, wprowadzamy *społeczną równość* płci. Zarazem jednak zachowujemy URS, które – jak zakładamy w ramach tego stanowiska – są zdeterminowane przez URN. Dopuszczamy zatem np. utrzymywanie się w komunizmie różnic społecznych M' i F'. W komunizmie, w którym obowiązywać będzie zasada od każdego/każdej wedle możliwości, każdemu/każdej wedle potrzeb, nie będzie istniał problem niesprawiedliwego wynagradzania prac kobiecych i męskich. Może się natomiast utrzymywać różnica w zakresie *możliwości* świadczenia pracy pozadomowej. Każda płeć będzie pracowała (poza domem) wedle możliwości, ale możliwości kobiet będą skromniejsze, ponieważ będą one w dalszym ciągu obciążone pracą w rodzinnym gospodarstwie domowym – relikcie po monogamicznym sposobie produkcji. Taki model komunizmu jest bez wątpienia sprzeczny z wizją Engelsa i Lenina. Pytanie brzmi: czy jest on w ogóle *możliwy antropologicznie*? Na pierwszy rzut oka, jest on możliwy z uwagi na swoje konserwatywne założenia (zachowanie rodzinnego gospodarstwa domowego – z żoną jako jego główną pracowniczką). Czy możliwe jest jednak pogodzenie pracy domowej, wykonywanej przede wszystkim przez kobiety (ograniczającej ich możliwości świadczenia pracy pozadomowej) z – zakładaną tu – społeczną równością płci? Czy ten umiarkowany komunizm nie jest ustrojem obciążonym wewnętrzną sprzecznością logiczną? Inny model takiego umiarkowanego komunizmu (przewidującego zachowanie URS) mógłby polegać na tym, iż rodzinne gospodarstwo domowe zostaje zlikwidowane, ale w gospodarce społecznej utrzymuje się „żywiolowy” męsko-damski podział pracy, np. między (mniej prestiżowymi) zawodami kobiecymi i (bardziej prestiżowymi) zawodami męskimi – którego społeczeństwo nie usiłowałoby niwelować, uznając jego racjonalność (z uwagi na istnienie określonych różnic naturalnych, np. F i I). Ale również taki ustrój obciążony byłby wadą logiczną: jak bowiem pogodzić dominację mężczyzn w zawodach prestiżowych ze społeczną równością płci?

Wariant drugi jest zdecydowanie bardziej radykalny. Przewiduje on likwidację wszystkich RS oraz „uprzywatnienie” RN (uczynienie ich „sprawą prywatną”⁹⁷¹). W ustroju tym nie ma rodzinnego gospodarstwa domowego (ewentualnie: może ono istnieć pod warunkiem równego podziału obowiązków między płciami w jego obrębie). Kobiety wykonują dokładnie takie same prace jak mężczyźni, i w tym samym, co oni, stopniu udzielają się w życiu publicznym. Utrzymują się jednak różnice naturalne, np. różnica F. Kobiety są nadal słabsze fizycznie od mężczyzn. A zatem, albo cała praca fizyczna jest – dzięki automatyzacji – na tyle lekka, że różnica F traci wszelkie znaczenie, albo też – kobiety i mężczyźni, świadcząc (przeciętnie) taką samą (pod względem długości i intensywności) pracę, wkładają w nią nierówny wysiłek. (Sygnalizujemy w tym miejscu możliwość trzecią, stanowiącą pewne odstępstwo od założeń omawianego wariantu drugiego w postaci „czystej”: kobiety pracują nieco krócej, bądź nieco łżej, niż mężczyźni: „Rzecz jasna, chodzi tu – twierdzi Lenin – nie o to, aby zrównać kobietę z mężczyzną pod względem wydajności pracy, zakresu pracy, długości czasu pracy, warunków pracy itd., lecz o to, żeby kobiety nie ujarzmiło jej położenie gospodarcze, odmienne od położenia mężczyzny. Wszystkim wam wiadomo, że nawet w warunkach pełnego równouprawnienia trwa nadal mimo wszystko to uciemiężenie kobiety, ponieważ na nią zwala się całe gospodarstwo domowe”⁹⁷².) Może się również utrzymywać różnica I (o ile zakładamy, iż jest ona RN), która nie musi być bynajmniej różnicą na korzyść mężczyzn – a przeto jedna z płci musi wkładać większy wysiłek w pracę intelektualną, niż druga (choć obydwie wykonują tyle samo pracy intelektualnej). Utrzymujące się różnice naturalne są „uprzywatnione” w tym sensie, iż pozostają wyłącznie prywatną sprawą poszczególnych jednostek (w szczególności: społeczeństwo nie udziela kobietom – jako płci „słabszej” fizycznie – żadnych przywilejów, wynagradzających ich „większy wysiłek”, ani też nie zakazuje kobietom wykonywania prac ciężkich). Ponieważ nie istnieje jakakolwiek forma społecznego zróżnicowania czynności/ról/pozycji/praw wedle płci – różnice te nie są nijak zagospodarowywane społecznie (aczkolwiek istnieją).

⁹⁷¹ Nawiązujemy do następującego sformułowania Engelsa z pracy *Zasady komunizmu*: „Nada on [komunistyczny ustrój społeczny – przyp. FN] stosunkowi obu płci charakter stosunku czysto prywatnego, który obchodzić będzie wyłącznie tylko zainteresowane osoby i do którego społeczeństwo nie powinno się mieszać. Będzie to możliwe, ponieważ w komunistycznym ustroju społecznym własność prywatna została zniesiona, a dzieci wychowywane są przez społeczeństwo. Dzięki temu usunięte zostają obie podstawy dotychczasowego małżeństwa, związane z własnością prywatną – zależność żony od męża i dzieci od rodziców”. [MED, t. 4, s. 416]

⁹⁷² Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezpartyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988, s. 193.

Wreszcie wariant trzeci – najbardziej radykalny. Przewiduje on nie tylko likwidację wszystkich RS, ale ponadto: likwidację wszystkich RN zaliczonych do zbioru HRN. URN zostają tymczasem „uprywatnione”. Możemy założyć, iż jedyne URN stanowią: różnica M, polegająca na tym, że to kobieta (a nie mężczyzna) rodzi oraz różnica PP, polegająca na tym, iż mężczyźni mają penisy, a kobiety pochwy. Wszystkie pozostałe RN są HRN, a przeto muszą zostać zniesione.

Wariant pierwszy nazwiemy konstruktywizmem umiarkowanym. Jakkolwiek to historia (a nie „natura”) konstruuje ustroje społeczne typu matriarchat, patriarchat czy też równościowy komunizm (o tyle też możemy w ogóle mówić o konstruktywizmie), to jednak istnieją również takie stosunki (różnice) społeczne (między płciami), które wynikają bezpośrednio z uniwersalnych różnic naturalnych, a przeto nie podlegają historycznym przekształceniom. Historia może zlikwidować międzyplciowy podział władzy – nie może znieść jednak międzyplciowego podziału pracy.

Wariant drugi wypada określić jako konstruktywizm radykalny. Zakłada się tu bowiem możliwość całkowitego „zawieszenia” przez ustrój społeczny (wszystkich) różnic naturalnych.

Obydwa warianty mają tę wspólną cechę, iż przedmiotem historycznego „konstruowania” pozostaje na gruncie ich założeń wyłącznie sfera stosunków (i różnic) społecznych. Chodzi zatem o „samokonstruowanie się” społeczeństwa, o jego *suwerenność* względem determinacji naturalnych. Konstruktywizm umiarkowany zakłada suwerenność ograniczoną (niektóre RN do końca świata podtrzymywać będą określone RS), a konstruktywizm radykalny – suwerenność absolutną: każda RN może zostać „uprywatniona” i w tym sensie „zawieszona” (choć nie zlikwidowana), a zatem: każda RS może zostać zlikwidowana. Konstruktywizm umiarkowany dzieli zbiór R na: URN, HRS i URS. Konstruktywizm radykalny dzieli zbiór R na: URN i HRS. Nie istnieją zatem ani historyczne różnice naturalne (HRN), ani też uniwersalne różnice społeczne. Chociaż żadna różnica naturalna nie może zostać zlikwidowana, zlikwidowana może być każda różnica społeczna.

Wspólnym mianownikiem konstruktywizmów radykalnego i umiarkowanego jest nie uznawanie HRN (a różnica między nimi dotyczy kategorii URS – którą konstruktywizm radykalny odrzuca, a konstruktywizm umiarkowany zakłada). W przeciwieństwie do nich, wariant trzeci zakłada istnienie HRN, a przeto znacząco zubaża zbiór URN. I już sama ta okoliczność sprawia, iż mamy tu do czynienia z konstruktywizmem innego rodzaju. Nie chodzi tu o suwerenność (pełną czy ograniczoną) społeczeństwa względem determinacji

przyrodniczych, ale o niesuwerenność biologii względem socjologii. Historycznym przekształceniom podlega nie tylko sfera stosunków (różnic) społecznych, ale również sfera różnic naturalnych, czyli biologia. Stanowisko to powinniśmy zatem określić jako *biokonstruktywizm*.

Wszystkie trzy warianty uznają antropologiczną możliwość matriarchatu (różnicy). W świetle każdego z trzech stanowisk, przejście od matriarchatu do patriarchatu oznacza zastąpienie pewnych HRS innymi HRS. Wszystkie trzy warianty uznają także antropologiczną możliwość komunizmu równościowego, tzn. opartego na społecznej równości kobiet i mężczyzn (przy czym propozycja konstruktywizmu umiarkowanego w tym zakresie wydaje się logicznie wadliwa). Ale tylko dwa warianty, a mianowicie konstruktywizm radykalny i biokonstruktywizm, uznają antropologiczną możliwość *równościowego komunizmu indyferentnego*, a więc takiego, który oprócz społecznej równości płci przewiduje także zniesienie wszelkich RS. Obydwa te warianty odrzucają (wbrew konstruktywizmowi umiarkowanemu) istnienie URS: wszystkie RS są HRS, *ergo*: wszystkie one powinny zostać zniesione w ustroju komunistycznym. Na pytanie: *dlatego powinny?*, konstruktywizm radykalny i biokonstruktywizm mogłyby odpowiedzieć: ano dlatego, że komunizm równościowy możliwy jest tylko jako komunizm indyferentny. Społeczna równość kobiet i mężczyzn wymaga likwidacji RS.

Możemy przyjąć, iż konstruktywizm radykalny i biokonstruktywizm mają wspólny cel: autentyczną równość społeczną, możliwą jedynie dzięki zniesieniu wszelkich różnic społecznych – różni je zaś metoda osiągnięcia tego celu. Konstruktywizm radykalny głosi możliwość likwidacji różnic społecznych środkami czysto społecznymi (zmiana stosunków produkcji, rewolucja w systemie wychowania, propaganda, wprowadzenie do systemu politycznego na okres przejściowy zasady parytetu itd.) i bez ingerowania w naturę: społeczne różnice mogą zostać zniesione przy zachowaniu różnic naturalnych. Skoro matriarchat mógł istnieć przy tych samych RN, które istniały następnie w patriarchacie (np. przy różnicy F na korzyść mężczyzn), znaczy to, iż RN niczego w istocie nie determinują, *ergo*: przejście do ustroju indyferentnego nie wymaga ingerowania w RN. Biokonstruktywizm głosi tymczasem likwidację RS na bazie likwidacji wszystkich – dających się zlikwidować – RN, czyli wszystkich HRN. Biokonstruktywizm postuluje więc ingerowanie w naturę – przy użyciu zarówno środków społecznych (np. dyskryminacja określonych typów społecznych prowadząca do ich wykluczenia z udziału w rozrodzie: *selekcja hodowlana*), jak i środków

biologicznych (np. zastosowanie hormonu powstrzymującego miesiączkowanie i ujawnianie się drugorzędowych – wedle typologii trzystopniowej: trzeciorzędowych – cech płciowych).

Za stanowisko ortodoksyjnie marksistowskie wypada uznać konstruktywizm radykalny, postulujący eliminację kluczowych RS: M', F' i I' (bez ingerowania w „naturę”). Do tego celu prowadzi zapowiadana przez Engelsa i Lenina likwidacja rodzinnego gospodarstwa domowego (w połączeniu z uspołecznieniem procesu wychowania), jak również: zasada równego podziału obowiązków domowych, postulowana wyraźnie przez Lenina:

„Niestety, pod adresem wielu naszych towarzyszy można jeszcze powiedzieć: ‘poskrobcie komunistę – a wyjdzie filister’. Oczywiście, trzeba poskrobać czuły punkt – jego psychologię w zakresie stosunku do kobiety. I czy na potwierdzenie tego istnieje bardziej naoczny dowód, jak okoliczność, że mężczyźni spokojnie patrzą, jak kobiety niszczą się przy pracy miałkiej, monotonnej, nużącej, pochłaniającej czas i siły, przy pracy w gospodarstwie domowym; na to, jak zawężają się ich horyzonty, umysł śniedzieje, serce bije coraz ospalej, wola słabnie? Nie mówię oczywiście o burżuazyjnych damach [...] To, o czym mówię, odnosi się do ogromnej większości kobiet, w tej liczbie i żon robotników, nawet jeśli owe żony cały dzień spędzają w fabryce i samodzielnie zarobkują.

– Bardzo nieliczni mężowie, nawet spośród proletariuszy, myślą o tym, jak bardzo mogliby ulżyć kobietom i zmniejszyć ich troski, albo nawet całkiem je od nich uwolnić, gdyby tylko zechcieli pomóc im w ‘pracach kobiecych’. Ale nie, wszak jest to przeciwne ‘prawu i godności męża’. Wymaga on wypoczynku i komfortu. Domowe życie kobiety – to codzienne składanie siebie w ofierze tysiącom drobiazgow. Stare prawo panowania męża obowiązuje dalej, w zakamuflowanej formie”⁹⁷³.

Obydwa środki: likwidacja gospodarstwa domowego (czy minimalizacja jego ciężaru gatunkowego) oraz równy podział obowiązków domowych (nieodzowny w okresie przejściowym, albo nawet w komunizmie – przy założeniu, że rodzinne gospodarstwo domowe – jako miejsce organizacji konsumpcji i wychowywania dzieci – nie zostanie zlikwidowane w całości, a jedynie „okrojone”), mają sprzyjać włączeniu kobiet do wszystkich dziedzin aktywności publicznej (od pracy fabrycznej po politykę i kulturę) na zasadzie pełnej równoprawności, co implikuje oczywiście zniesienie podziału pracy między

⁹⁷³ K. Zetkin, *Iz zapisnoj kniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955, s. 57

zawodami/stanowiskami męskimi i kobiecymi. Nie chodzi więc tylko o to, by kobiety – na masową skalę – zaczęły pracować i „udzielać się” poza domem, ale także o to, by w sferze aktywności pozadomowej nie występowały jakiegokolwiek różnice między kobietami i mężczyznami. O ile utrzymywać się będzie podział na prace niewykwalifikowane i wykwalifikowane, jak również podział na stanowiska wykonawcze i kierownicze (obydwa podziały, dodajmy, powinny się w społeczeństwie komunistycznym zacierać, podobnie jak podział na pracę fizyczną i umysłową oraz podział między pracami wiejskimi i miejskimi), obydwie płcie powinny być równo reprezentowane we wszystkich kategoriach. Dotyczy to również, jak pamiętamy, polityki.

„Równość wobec prawa nie jest jeszcze równością w życiu.

Trzeba, aby kobieta robotnica zdobyła nie tylko wobec prawa, ale również w życiu, równość z mężczyzną robotnikiem. W tym celu trzeba, by kobiety robotnice coraz aktywniej uczestniczyły w zarządzaniu przedsiębiorstwami społecznymi i w rządzeniu państwem.

Zarządzając kobiety szybko się nauczą i dogonią mężczyzn.

Wybierajcie przeto do Rady więcej kobiet robotnic, zarówno komunistek, jak bezpartyjnych. [...]

Proletariat nie może osiągnąć całkowitej wolności, jeżeli nie wywalczy całkowitej wolności dla kobiet”⁹⁷⁴.

Przyjmijmy, iż rewolucja przewidująca likwidację „domowej niewoli kobiety” oraz „dogonienie” mężczyzn (przez kobiety) w sferze pozadomowej byłaby równoznaczna z likwidacją trzech kluczowych różnic społecznych: F', I' i M', a zatem realizacją celu konstruktywizmu radykalnego.

Czy rewolucja tego typu jest jednakże możliwa antropologicznie? Czy możliwe jest – zakładane tu – „uprywatnienie” różnic naturalnych? Wspólnym problemem konstruktywizmu radykalnego i biokonstruktywizmu jest „uprywatnienie” różnicy naturalnej M, czyli likwidacja różnicy społecznej M'. Wyróżnikiem konstruktywizmu radykalnego jest tymczasem postulat „uprywatnienia” różnic naturalnych F i I (przy założeniu, iż ta ostatnia rzeczywiście istnieje). Biokonstruktywizm wybiera rozwiązanie technicznie trudniejsze, ale filozoficznie prostsze: zamierza je po prostu zlikwidować, a konstruktywizm umiarkowany nie

⁹⁷⁴ Lenin, *Do kobiet robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 40, Warszawa 1988, s. 150-151

musi postulować „uprywatnienia” tych różnic (dopuszcza on bowiem zachowanie różnic społecznych, nie kolidujących, w jego ujęciu, ze społeczną równością płci). Jeżeli w przypadku konstruktywizmu umiarkowanego, problem polega na pogodzeniu URS ze społeczną równością płci, problemem konstruktywizmu radykalnego jest pogodzenie postulatu zniesienia RS z zachowaniem odpowiednich – tj. zagospodarowywanych przez nie – RN. RN mają być „uprywatnione”, tzn. „zejść z oficjalnego repertuaru życia społecznego”:

„We wszystkich instytucjach społecznych zachowałyby się w ten sposób tylko ogólnoludzkie wartości obu płci. Kultura ludzka przestałaby się dzielić na dwie grupy płciowe, stając się ponadpłciową jednością [...] Zaś funkcje i cechy płciowe – jak i wszystkie inne cechy i funkcje fizjologiczne – przy takim przebiegu ewolucji społecznej stałyby się wyłączną, intymną sprawą zainteresowanych jednostek i raz na zawsze zeszyłyby z oficjalnego repertuaru życia społecznego. Funkcje płciowe jednostek interesowałyby społeczeństwo nie więcej jak czyjeś trawienie lub wydalanie ekskrementów. Przy prawidłowym przebiegu równouprawnienia kobiet wszelka płciowość znalazłaby się poza orbitą życia społecznego”⁹⁷⁵.

Ale czy równościowy ustrój społeczny może tak po prostu abstrahować od istniejących w społeczeństwie różnic naturalnych? Czy zachowanie różnic naturalnych (ich „uprywatnienie” zamiast, postulowanej przez biokonstruktywizm, likwidacji) nie implikuje – skoro celem jest społeczna równość płci – konieczności wprowadzenia pewnych społecznych mechanizmów wyrównawczych (na korzyść płci mniej hojnie obdarzonej przez „naturę”)? Czy mechanizmy tego typu nie przekreślają z kolei postulatu likwidacji RS? Czy nie istnieje zatem konflikt między postulatem społecznej równości a postulatem likwidacji RS?

Wykroczmy na chwilę poza płaszczyznę międzypłciową, i zastanówmy się nad – przewidywanym przez klasyków – stosunkiem komunistycznego ustroju społecznego do różnic naturalnych – F i I – występujących między poszczególnymi jednostkami (bez względu na ich płeć). Jak pisze Marks w *Krytyce programu gotajskiego*, przy obowiązywaniu zasady: *równa płaca za równą pracę* („poszczególne wytwórcy otrzymuje – po dokonaniu potrąceń – dokładnie tyle, ile dał społeczeństwu”⁹⁷⁶)

⁹⁷⁵ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 301

⁹⁷⁶ MED., t. 19, s. 22

„równość polega na tym, że stosuje się *jednakowy miernik* – pracę. Ale jeden człowiek, pod względem fizycznym lub umysłowym, przewyższa drugiego, dostarcza przeto w tym samym czasie więcej pracy albo potrafi pracować w ciągu dłuższego czasu; [...] To *równe* prawo jest nierównym prawem dla nierównej pracy. Nie uznaje ono żadnych różnic klasowych, gdyż każdy jest tylko pracownikiem jak inni; ale uznaje milcząco nierówne osobiste uzdolnienia pracownika, a zatem i nierówną zdolność do pracy, jako przywileje naturalne. Jest więc, z treści swej, *prawem nierówności, jak wszelkie prawo*”⁹⁷⁷.

Nierówność ta zniknie – twierdzi Marks – dopiero w wyższej fazie społeczeństwa komunistycznego, kiedy to „społeczeństwo będzie mogło wypisać na swym sztandarze: Każdy według swych zdolności, każdemu według jego potrzeb!”⁹⁷⁸.

Postulowana przez Marksa – a przypominiana przez Lenina w pracy *Państwo a rewolucja* – koncepcja równości postuluje „zawieszenie” *przywilejów naturalnych* (bez ich likwidowania) poprzez wprowadzenie *przywilejów społecznych* – oczywiście dla tych, których „natura” uprzywilejowała negatywnie. Przywilej społeczny polega tu na tym, iż osoby słabsze pod względem fizycznym i umysłowym mogą pracować krócej bądź mniej wydajnie (niż pozostali) – niczego zarazem nie tracąc, tzn. zachowując prawo do konsumowania na miarę swych indywidualnych potrzeb. Zamiast – pozornie równościowej – zasady równego miernika, obowiązuje zatem – autentycznie równościowa – zasada równego wysiłku.

Zastosowanie do wszystkich osób, bez względu na dzielące je różnice naturalne, jednakowego miernika – konieczne w pierwszej fazie społeczeństwa komunistycznego – oznaczałoby właśnie „uprzywilejowanie” tych różnic. Mielibyśmy wówczas do czynienia z likwidacją różnic społecznych (F' i I'), ale i... brakiem społecznej równości między ludźmi (nie sposób mówić o społecznej równości w sytuacji, gdy jedna część społeczeństwa musi wkładać w pracę większy wysiłek, niż druga). Różnice naturalne (F i I) byłyby zachowane, ale nie uwzględnione (przez ustrój społeczny). Koncepcja Marksa i Lenina nie domaga się ani likwidacji RN, ani też ich „uprzywilejowania”, ale, przeciwnie, ich *uwzględnienia* – na korzyść poszkodowanych przez „naturę”. Postuluje więc równość społeczną poprzez zastąpienie dawnych różnic społecznych różnicami społecznymi nowego typu – *różnicami wyrównawczymi*. Różnice społeczne tego typu mają charakter nieoficjalny: z formalnego

⁹⁷⁷ MED., t. 19, s. 23-24

⁹⁷⁸ MED., t. 19, s. 24

punktu widzenia, wszystkie osoby korzystają z identycznego prawa do pracowania wedle możliwości a konsumowania wedle potrzeb. (Wizję Marksa i Lenina przeciwstawiliśmy tu postulatowi „uprzywatnienia” różnic naturalnych; możliwa jest jednak interpretacja alternatywna: to właśnie wyrównawcze przywileje społeczne gwarantują faktyczne „uprzywatnienie” różnic naturalnych.)

Nie ma powodu, by zakładać, iż w społeczeństwie komunistycznym – między „statystyczną” kobietą i „statystycznym” mężczyzną – występować będzie różnica naturalna I. O ile jednak wykluczamy rozwiązanie biokonstruktivistyczne, musimy dopuścić utrzymywanie się (między kobietami i mężczyznami) różnicy naturalnej F. Zakładając, iż w gospodarce komunistycznej nie będzie występował (żywiolowy, bądź planowy) podział zawodów na męskie i kobiece, różnica F (między kobietami i mężczyznami) zostanie najpierw „uprzywatniona” (niższa faza społeczeństwa komunistycznego), a następnie zagospodarowana (wyższa faza). Przy obowiązywaniu zasady: równa płaca za równą pracę, społeczeństwo ignorować będzie okoliczność, iż uzyskanie wynagrodzenia o określonej wysokości kosztować będzie przeciętną, pracującą fizycznie kobietę więcej wysiłku, niż przeciętnego, pracującego fizycznie mężczyznę. Sytuacja zmieni się w wyższej fazie społeczeństwa komunistycznego: kobiety będą bowiem dominowały liczebnie w grupie (pracujących fizycznie) osób obdarzonych wyrównawczym przywilejem społecznym (adresowanym jednakże nie tyle do kobiet, ile do wszystkich osób słabszych fizycznie). Będzie to – drobne – odstępstwo od pryncypiów konstruktywizmu radykalnego, nieznaczny ukłon w stronę konstruktywizmu umiarkowanego. Jeżeli prawdziwą równością społeczną jest ta równość, którą zapewnia dopiero wyższa faza komunizmu; jeżeli społeczna równość płci opiera się na tej samej zasadzie, na jakiej opiera się społeczna równość między ludźmi w ogóle (tzn. bez względu na ich płeć) – między zasadą społecznej równości płci a dążeniem do likwidacji RS występuje drobne napięcie. Społeczną równość płci urzeczywistnia najpełniej zasada równego wysiłku (od każdego wedle możliwości), ale postulatowi likwidacji różnic społecznych czyni zadość zasada równego miernika (każdemu wedle jego pracy).

Z poważniejszym odstępstwem od założeń konstruktywizmu radykalnego mielibyśmy do czynienia w przypadku ukształtowania się w społeczeństwie komunistycznym podziału na zawody zdominowane przez kobiety i zawody zdominowane przez mężczyzn, związanego z występowaniem (między przeciętną kobietą i przeciętnym mężczyzną) różnicy naturalnej F.

W tym kontekście wypada zasygnalizować istotny problem teoretyczny. Otóż, tradycyjnym postulatem ruchu robotniczego jest prawna ochrona pracy kobiet-robotnic, przewidująca zarówno przywileje w rodzaju urlopów macierzyńskich i krótszego czasu pracy, jak i zakazy zatrudniania kobiet przy określonych rodzajach prac. Zastanówmy się nad teoretycznym uzasadnieniem takich przywilejów/zakazów. Postulując specjalne przywileje/zakazy dla kobiet, wskazuje się oczywiście na występowanie między kobietami i mężczyznami różnic naturalnych. Chodzi przede wszystkim o różnicę naturalną M. Z uwagi na tę różnicę, postuluje się zasadnie urlopy dla kobiet w okresie przed- i poporodowym, jak również zakaz zatrudniania wszystkich kobiet (jako potencjalnych matek) przy pracach zagrażających ich zdolnościom rozrodczym. Ochrona tego typu jest kwestią czysto zdrowotną. Ale do takiej czysto zdrowotnej ochrony macierzyństwa „dokleja się” niekiedy ochronę macierzyństwa, rozumianego jako opieka nad (małoletnimi) dziećmi. Ochrona tego typu nie jest ochroną z uwagi na różnicę naturalną M, ale ochroną z uwagi na różnicę społeczną M'. Jest to zatem ochrona kobiecego obowiązku (społecznego) opieki nad dzieckiem. Obydwa rodzaje ochrony mogą być stosunkowo łatwo rozgraniczone – zarówno w teorii, jak i w praktyce. Czysto zdrowotna ochrona kobiet z uwagi na różnicę naturalną M może się natomiast krzyżować z ochroną z uwagi na różnicę naturalną F. Ta ostatnia postulowałaby zakaz zatrudniania kobiet przy pracach szczególnie ciężkich, nadwyrężających siły życiowe organizmu przeciętnej kobiety (a przeto – szkodliwych dla organizmu). Mówimy tu o krzyżowaniu się, ponieważ te same prace mogą być jednocześnie zbyt ciężkie dla organizmu kobiety, i szkodliwe dla jej zdrowia reprodukcyjnego. Sytuację komplikuje dodatkowo czwarty rodzaj ochrony – ochrona kobiet, odwołująca się do takich kategorii jak „cześć kobieca”. Chodzi tu – w naszej interpretacji – o ochronę z uwagi na różnicę społeczną PP', zagospodarowującą różnicę naturalną PP (penis-pochwa). Kobieta ma być chroniona przed degeneracją moralną, grożącą jej w sytuacji wykonywania przez nią prac sprzecznych z socjo-kulturowym etosem kobiecości, konstruowanym społecznie jako przeciwieństwo socjo-kulturowego etosu męskości. Ochronę kobiet przed pracami niewskazanymi „ze względów moralnych”, zdaje się przewidywać Marks, w *Krytyce Programu Gotajskiego*: „Unormowanie dnia roboczego musi już zarazem obejmować i ograniczenie pracy kobiet pod względem długości dnia roboczego, przerw w pracy itd.; poza tym może ono oznaczać jedynie zakaz pracy kobiet w gałęziach pracy szczególnie szkodliwych dla organizmu kobiecego lub

niewskazanych dla kobiet ze względów moralnych. Jeśli to właśnie miało się na myśli, należało to powiedzieć⁹⁷⁹.

Wszystkie wyszczególnione tu rodzaje ochrony pracy kobiet (z uwagi na: M, M', F i PP') – aczkolwiek nie rozgraniczone pojęciowo – uwzględnione są w pracy Augusta Bebla, *Kobieta i socjalizm*, uchodzącej za „klasyczny” wykład marksistowskiego stanowiska w kwestii kobiecej.

„Cyniczni żartownisie powiadają: ‘Ależ wystawcie sobie kobietę ciężarną w parlamencie! Jakież to nieestetyczne!’ Cisami panowie uważają jednak za rzecz naturalną, aby kobiety ciężarne pracowały w najmniej estetycznych zawodach, podkopujących godność kobiecą, zdrowie i przyzwoitość”⁹⁸⁰.

„Prawdziwie, niezbyt pięknym jest widok kobiet, i to kobiet ciężarnych, ciągnących przy budowie kolei ciężko obciążone taczki narówni z mężczyznami; niemniej przykrym jest widok kobiet przyrządzających i podających wapno i cement, dźwigających kamienie itd. Obdziera się wtedy kobietę z jej kobiecości, trąci się tę kobiecość, podczas, gdy z drugiej strony, przez wiele innych zajęć uwłacza się cechom mężczyzny. Takie oto są skutki wyzysku społecznego i walki społecznej. Zepsute nasze stosunki społeczne przewracają wszystko do góry nogami”⁹⁸¹.

„Poza tem, kobiety z proletariatu szczególnie są zainteresowane w walce [...] o wszystkie prawne instytucje i środki ochronne, broniące kobiety od fizycznej i moralnej degeneracji, oraz zapewniające jej siłę do życia i zdolności konieczne dla rodzicielki i pierwszej wychowawczyni dziecka”⁹⁸².

„Niewątpliwem jest jednak, że wskutek coraz większego stosowania pracy kobiet w rolnictwie, przemyśle i rzemiosłach, życie rodzinne robotnika zostaje zakłócone, a zwyrodnienie kobiet pod podwójnym jarzmem: pracy dla zarobku i obowiązków domowych — coraz szybsze czyni postępy. Stąd staranie, by prawnie nie dopuścić kobiety do gałęzi pracy szczególnie szkodliwych dla jej organizmu i by zapewnić jej prawną opiekę jako matce i wychowawczyni przyszłych pokoleń”⁹⁸³.

⁹⁷⁹ MED, t. 19, s. 37

⁹⁸⁰ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 200. Podkreślenie – FN

⁹⁸¹ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 156. Podkreślenia – FN

⁹⁸² A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 4. Podkreślenie – FN

⁹⁸³ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 77. Podkreślenie – FN

„Cisami mężczyźni, którzy nie sprzeciwiają się temu, by kobieta prowadziła prace zawodowe, częstokroć nadzwyczaj męczące, często niebezpieczne, zagrażające ich czci kobiecej i obrażające w sposób najjaskrawszy jej obowiązki macierzyńskie — cisami mężczyźni chcą wyłączyć kobietę z zawodów, które nie przedstawiają takich przeszkód i niebezpieczeństw, a odpowiadają znacznie lepiej delikatniejszemu ustrojowi kobiety”⁹⁸⁴.

Ochrona z uwagi na M nie budzi poważniejszych zastrzeżeń o charakterze pryncypialnym. Engels pisze w tej kwestii:

„Wydaje mi się czymś oczywistym, że kobieta pracująca wymaga ze względu na swe szczególne funkcje fizjologiczne szczególnej ochrony przed wyczerpaniem kapitałistycznym. Angielskie bojowniczkę o formalne prawo kobiet do tego, by kapitalistom wolno było je wyczerpywać równie gruntownie jak mężczyzn, są też przeważnie bezpośrednio lub pośrednio zainteresowane w wyczerpaniu kapitałistycznym obojga płci”⁹⁸⁵.

Nieco bardziej kontrowersyjną wydaje się kwestia ochrony z uwagi na F. Broniąc tego rodzaju ochrony można by wskazać na okoliczność, iż przewiduje ją faktycznie komunistyczna zasada: od każdego wedle możliwości. Ochrona z uwagi na M i ochrona z uwagi na F mają tę wspólną – i przemawiającą na ich korzyść – cechę, że dotyczą one różnic naturalnych – w przeciwieństwie do ochrony z uwagi na M' i ochrony z uwagi na PP'. Ochronę z uwagi na różnicę społeczną M' (aczkolwiek mówi się w tym kontekście o *prawach kobiety* jako matki) można uzasadnić jedynie realiami społeczeństwa kapitałistycznego, a zatem: dobrem dziecka, które – bez takiej ochrony – znalazłoby się (w tychże realiach) bez opieki. Postulowanie takiej ochrony w odniesieniu do realiów społeczeństwa komunistycznego wymagałoby natomiast uzasadnienia antropologicznego – w duchu konstruktywizmu umiarkowanego. Najtwardszy orzech do zgryzienia przedstawia ochrona z uwagi na różnicę społeczną PP'. Czy z punktu widzenia marksizmu, różnica ta może przedstawiać jakąkolwiek wartość?

⁹⁸⁴ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 163. Podkreślenia – FN

⁹⁸⁵ List Engelsa do Gertrudy Guillaume-Schack, ok. 5 lipca 1885, MED., t. 36, s. 401

Ku twierdzącej odpowiedzi na to pytanie zdaje się skłaniać radziecka badaczka feminizmu, E. Je. Nowikowa, w pracy *Staryj i nowyj feminizm o rawnoprawii polow (Stary i nowy feminizm o równości płci)*:

„Marksistowskie rozwiązanie kwestii faktycznej równości kobiet z mężczyznami wychodzi od zrozumienia dialektyki ogólnego, szczególnego i jednostkowego. Ignorowanie szczególnego, specyficznego prowadzi do tego, że zubaża się, zatracą istotne cechy i granice nie tylko jednostkowego (w danym wypadku: każda kobieta i mężczyzna), ale także ogólnego (ludzkości, społeczeństwo jako całość). Kobieta może swobodnie i harmonijnie rozwijać się w zgodzie z własną naturą: **‘Żadna atoli płeć – pisał w tej kwestii A. Bebel – nie przekroczy granic nałożonych jej przez naturę, w tym bowiem razie zniszczyłaby cel swego życia’**⁹⁸⁶. Oddzielenie ogólnoludzkiego od specyficznie kobiecego zubaża osobowość kobiety i prowadzi do nienaturalnego oderwania płci od człowieka. Z drugiej strony, absolutyzacja specyficznie kobiecego przekształca kobietę w istotę cząstkową. Tylko harmonia ogólnoludzkiego i kobiecego sprzyja utwierdzeniu indywidualności osobowości kobiety. Równość nie oznacza równego podziału między kobietą i mężczyzną praw i obowiązków, ale równe możliwości wyboru.

Główną przesłanką obiektywną pełnego rozwiązania kwestii kobiecej jest stworzenie optymalnych warunków dla harmonijnego godzenia przez kobietę jej obowiązków zawodowych i rodzinno-bytowych. Najważniejszą przesłanką subiektywną rozwiązania kwestii kobiecej jest uformowanie się u kobiety świadomości godności ludzkiej, samostanowienie [*samoutwierżdienije*] jej osobowości [*licznosti*]. Tymczasem problem połączenia zawodowych i rodzinno-bytowych ról kobiety jest w warunkach kapitalizmu zasadniczo nierozwiązywalny⁹⁸⁷.

Konieczność obrony „specyficznie kobiecego” wynika uniwersalnych różnic naturalnych:

⁹⁸⁶ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 167

⁹⁸⁷ Por.: E. Je. Nowikowa, *Staryj i nowyj feminizm o rawnoprawii polow*, w: *Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dwiženija*, Moskwa 1981, s. 149

„Ogólnie, w proponowanych przez teoretyczki neofeminizmu koncepcjach rozwiązania problemów kobiet, równouprawnienie pojmuje się w sposób uproszczony, jako tożsamość, identyczność. Przy tym, nie uwzględnia się naturalnych różnic między płciami, a za wzór przyjmuje się sytuację mężczyzny, jego prawa. Ignoruje się także różnice indywidualno-psychologiczne i społeczno-zawodowe, społeczno-psychologiczne formy postępowania mężczyzn i kobiet, których podstawę stanowią właściwości organizmu kobiety i jej struktury neuropsychologicznej, a także tradycyjnie odmienne od męskich role społeczne, spełniane przez kobietę w społeczeństwie”⁹⁸⁸.

Innymi słowy, URN – o których stanowią „właściwości organizmu kobiety i jej struktury neuropsychologicznej”, jak również „funkcje macierzyńskie” – determinują URS, tj. różnice „społeczno-zawodowe”, „społeczno-psychologiczne formy postępowania mężczyzn i kobiet” i „tradycyjnie odmienne od męskich role społeczne, spełniane przez kobietę w społeczeństwie”. Różnice społeczne chodzą parami, a nawet trójkami. Postulat zachowania PP' (kobiecości) łączy się logicznie z postulatem zachowania F' (różnice „społeczno-zawodowe”; radziecka autorka sprzeciwia się m.in. postulatowi wprowadzenia konstytucyjnych gwarancji równego udziału kobiet i mężczyzn we wszystkich gałęziach gospodarki i grupach zawodowych⁹⁸⁹), jak również M'. Postulat zachowania M' wywodzi Nowikowa z ogólnej, marksistowsko-leninowskiej teorii równości (od każdego wedle możliwości):

„Pełna równość w rozumieniu marksistowskim, to przede wszystkim likwidacja klas, jednakowy stosunek wszystkich ludzi do środków produkcji, praw obywatelskich i obowiązków (równoprawne położenie społeczne), równa możliwość pracy wedle możliwości i otrzymywania wedle potrzeb, równa możliwość korzystania ze wszystkich wytworzonych przez społeczeństwo materialnych i duchowych wartości. Kwestia równości mężczyzn i kobiet jest nieodłączną częścią ogólnej marksistowsko-leninowskiej teorii równości społecznej. '...gdy socjaliści mówią o równości, – pisał W. I. Lenin, – to zawsze rozumieją przez to równość *społeczną*, równość położenia społecznego, w żadnym razie równość

⁹⁸⁸ E. Je. Nowikowa, *Staryj i nowyj feminizm o rawnoprawii polow*, w: *Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dwiženija*, Moskwa 1981, s. 148

⁹⁸⁹ Por.: E. Je. Nowikowa, *Staryj i nowyj feminizm o rawnoprawii polow*, w: *Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dwiženija*, Moskwa 1981, s. 149

fizycznych i duchowych zdolności poszczególnych jednostek⁹⁹⁰. Dlatego osiągnięcie równości mężczyzn i kobiet możliwe jest jedynie przy uwzględnieniu ich naturalnych różnic, tego, że kobiety wypełniają funkcje macierzyńskie. W związku z tym staje się zrozumiałe, dlaczego marksiści zawsze podkreślali konieczność przyjęcia specjalnych praw, chroniących prawa kobiet jako matek i wychowawczyń dzieci⁹⁹¹.

Co więcej, Nowikowa „dokleja” do kobiecego obowiązku opieki nad dziećmi kobiecy obowiązek organizacji konsumpcji całej rodziny – skoro mowa o „obowiązках rodzinno-bytowych” (różnica społeczna M’).

Nowikowa dystansuje się jednakże od stereotypów „męskiej aktywności i kobiecej pasywności”, „męskiego praktycyzmu i kobiecej emocjonalności”⁹⁹², sympatyzuje z feministycznymi postulatami „przewartościowania pojęć męskości i kobiecości z pozycji wartości ogólnoludzkich, likwidacji etyki i ideologii męskiej dominacji”, wprowadzenia „nowej moralności” i „jednolitych” – dla obu płci – „norm społecznych”, opowiada się za zwalczaniem „ideologii seksizmu”, której teoretyczną bazę stanowi – jej zdaniem – nauka Freuda.

„Główna teza ideologii ‘seksizmu’ głosi, że w odróżnieniu od innych grup ludzkich, los kobiet determinuje biologia, i kobieta jakoby na mocy swej natury nie może pretendować do osiągnięcia takich wyżyn w działalności politycznej, intelektualnej czy artystycznej, do jakich zdolny jest mężczyzna. W sferze pracy społecznej, zgodnie z twierdzeniami ‘seksizmu’, kobiecie pozostawia się te dziedziny, które uznaje się za odpowiednie dla niej, tj. niskopłatne, mało prestiżowe, ich możliwości zawęża się do niektórych kategorii urzędniczych i odcinków produkcji. Prawie wszędzie dla kobiet ustanowiony jest pułap w zakresie awansu służbowego”⁹⁹³.

⁹⁹⁰ Lenin, *Liberalny profesor o równości*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 24, Warszawa 1987, s. 350

⁹⁹¹ E. Je. Nowikowa, *Staryj i nowyj feminizm o rawnoprawii polow*, w: *Idejno-politiczeskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dwiženija*, Moskwa 1981, s. 148

⁹⁹² Por.: E. Je. Nowikowa, *Staryj i nowyj feminizm o rawnoprawii polow*, w: *Idejno-politiczeskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dwiženija*, Moskwa 1981, s. 153-154

⁹⁹³ E. Je. Nowikowa, *Staryj i nowyj feminizm o rawnoprawii polow*, w: *Idejno-politiczeskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dwiženija*, Moskwa 1981, s. 153

Seksizmem jest więc – zdaniem Nowikowej – uznawanie istnienia różnicy naturalnej I (a przeto: popieranie różnicy społecznej I'). Różnica naturalna I nie istnieje: „biologia” w żadnym stopniu nie utrudnia kobietom osiągnięcia „wyżyn w działalności politycznej, intelektualnej czy artystycznej” (ewentualne utrudnienia w tym zakresie mogą mieć więc charakter czysto społeczny).

Obrona różnicy społecznej PP' – obrona „specyficznie kobiecego” – jest więc obroną F', M' i M'' (ale nie I') – interpretowanych jako URS.

Kobieta powinna żyć w zgodzie ze swą (specyficznie kobiecą) naturą, a jednocześnie – realizować się jako człowiek. Zadaniem komunizmu jest ustanowienie – nieznanego społeczeństwu kapitalistycznemu – harmonii między „zawodowymi” i „rodzinno-bytowymi” obowiązkami kobiety. Pracując „zawodowo”, kobieta występuje jako istota ogólnoludzka (choć należy pamiętać o różnicach „społeczno-zawodowych”), wypełniając zaś obowiązki „rodzinno-bytowe” – realizuje się jako kobieta.

Cała ta konstrukcja jest oczywiście negacją rewolucyjnej koncepcji Lenina, postulującej likwidację „prac kobiecych”, albo udostępnienie ich – na zasadach pełnej równoprawności – mężczyznom. Znamienne, że Nowikowa, powołując się na leninowską teorię równości (której sam Lenin nie odnosił do płaszczyzny międzyplciowej), nie cytuje żadnych wypowiedzi Lenina dotyczących kwestii kobiecej – tak, jakby poglądy Lenina na zagadnienia płciowe trzeba było dopiero wywodzić z ogólnej definicji komunistycznej zasady podziału, albo... z dialektyki Hegla.

Propozycja teoretyczna Nowikowej jest więc próbą dyskretnego zastąpienia konstruktywizmu radykalnego konstruktywizmem umiarkowanym. A konstruktywizm umiarkowany jest zarazem umiarkowanym esencjalizmem, broniącym „specyficznie kobiecego” (esencji kobiecości), aczkolwiek w wersji okrojonej. Obronie – przynajmniej w świetle deklaracji – podlegać mają tylko te aspekty „kobiecości”, które nie kłócą się z postulatem społecznej równości płci⁹⁹⁴.

⁹⁹⁴ O ile potępiany przez Nowikową seksizm usiłuje bronić wszystkich – znanych społeczeństwu patriarchalnemu – różnic społecznych, o tyle Nowikowa postuluje oddzielenie URS, wynikających z URN, od specyficznie patriarchalnych RS (czyli HRS). Spór z seksizmem dotyczyłby w szczególności różnicy społecznej I', którą seksizm interpretuje jako URS, a Nowikowa, jako HRS. Jest to, nawiasem mówiąc, ważne ogniwo ideologicznego sporu między komunizmem i kapitalizmem. Kapitalizm o wiele chętniej dopuszczał kobiety do ciężkiej („męskiej”) pracy fizycznej, niż do zawodów intelektualnych. Utrudniając kobietom dostęp do zawodów intelektualnych i studiów wyższych, powoływano się na naturalne różnice między kobietami i mężczyznami – o różnicach tych zapomniano jednak wówczas, gdy chodziło o wyzysk taniej siły roboczej kobiet proletariuszek. Jednym słowem, kapitalizm chętnie powoływał się na – problematyczną – różnicę naturalną I, „zapominając”

Właśnie z pozycji konstruktywizmu umiarkowanego (tj. umiarkowanego esencjalizmu) nauka radziecka występowała przeciwko koncepcji rozwiązania kwestii kobiecej, realizowanej w maoistowskich Chinach w okresie rewolucji kulturalnej.

Maoizmowi i maoistowskiemu ruchowi kobiecemu (Ogólnochińskiej Federacji Kobiet) zarzucano, co następuje:

1. nie uznawanie różnicy naturalnej F;
2. awanturczą walkę z różnicą społeczną PP’;
3. awanturczą walkę przeciwko różnicom społecznym M’ i M’’
4. niesłuszne uznawanie różnicy naturalnej I na korzyść kobiet.

Maoizm miał nie uznawać różnicy naturalnej F w odniesieniu do kobiet chińskich, którym przypisywano wyjątkowe właściwości:

„Próby rewidowania marksistowskiego ujęcia kwestii kobiecej nosiły początkowo formę ‘twórczego stosowania’ marksizmu-leninizmu w specyficznych warunkach Chin. [...] Podejście to posłużyło jako teoretyczne uzasadnienie maoistowskiej tezy o wyjątkowości chińskich kobiet, o ich unikalnej roli w rewolucji chińskiej. Trudności życiowe i bytowe niekończącej się, 20-letniej rewolucji i wojny stwarzały bazę dla ideologicznej koncepcji tego czasu, głoszącej, że ‘kobiety niczym nie różnią się od mężczyzn’”⁹⁹⁵.

Nie uznawano zatem istnienia jakichkolwiek prac, przekraczających fizyczne możliwości kobiet:

„Jednak i teraz, po rozgromieniu tej grupy [grupy Ciang Cing – przyp. FN], podstawowe tezy ideologii maoizmu w ruchu kobiecym pozostają w mocy i realizowane są w praktyce. Główną

przy tym o ewidentnej różnicy naturalnej F (a przypominając sobie o niej jedynie w chwili wypłaty). Ruch robotniczy walczył o prawo kobiet do studiowania na uniwersytetach i wykonywania zawodów intelektualnych – pomimo, iż sprawa ta nie dotyczyła bezpośrednio kobiet ze środowiska proletariackiego. Kobiety – pisał Bebel – nie tylko „zmierzyć się chcą siłami z mężczyzną na polu przemysłowym, nie tylko zająć stanowisko swobodniejsze i samodzielniejsze w rodzinie, ale zużytkować chcą zdolności swoje umysłowe na wyższych szczeblach życia. Ulubionym na to zarzutem jest ten, że sama natura wyposażyła je niedostatecznymi w danym kierunku zdolnościami. Kwestya wyższej pracy zawodowej dla kobiet obchodzi przedewszystkiem małą tylko garstkę kobiet, ma jednak doniosłość zasadniczą. Większość mężczyzn sądzi istotnie, że i pod względem umysłowym kobieta musi być zawsze poddaną mężczyźnie, że więc nie ma prawa do zajmowania równych z nim stanowisk. Tak tedy większość mężczyzn jest przeciwna dążeniom niewieścim”. [A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 162-163]

⁹⁹⁵ G. F. Saltykow, *Maoizm i żeński wopros, w: Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy żeńskiego dwiżenija*, Moskwa 1981, s. 113. Podkreślenie – FN

tezą po dawnemu pozostaje stwierdzenie Mao: ‘Z czym poradzi sobie mężczyzna, uda się również kobiecie’, albo ‘Chińskie kobiety wszystko mogą’. Stosownie do tych maoistowskich tez, kobiety pracują jako kowale, górnicy, [...] hutnicy przy prymitywnych piecach, rybacy, kamieniarze itd. Co więcej, jak głosi chińska propaganda, chińskie kobiety są w takich pracach ‘pilniejsze, niż mężczyźni’, bez szemrania ‘poświęcają swoje zdrowie i życie’”⁹⁹⁶.

Negowanie różnicy naturalnej F stanowiło również teoretyczne uzasadnienie masowej militaryzacji kobiet – godzącej zarazem w różnicę społeczną PP’. Już sam fakt, iż kobiety walczą na równi z mężczyznami, stanowi pogwałcenie kulturowego etosu kobiecości – ale skutkiem militaryzacji jest również zniesienie różnicy społecznej (między mężczyznami i kobietami) w zakresie ubioru⁹⁹⁷. Kobiety chińskie, twierdził Mao, mają „wspaniałe dążenia: nie lubią się stroić, lubią się zbroić”⁹⁹⁸. Było to jedno z głównych haseł maoistowskiej propagandy. Ofiarą walki przeciwko PP’ padały także „kobiece” ozdoby i fryzury („Od ścinania warkoczy napotkanym kobietom, niszczenia kokardek i innych ozdób, hunwejbinki przeszły do organizowania własnych ‘kobięcych oddziałów’ zbrojnych...”⁹⁹⁹). Ostrzyżona dziewczyna już w latach 20-tych stała się w Chinach „symbolem nowej kobiety-rewolucjonistki. Nieprzypadkowo, po pogromie komuny w Kantonie zabijano wszystkie kobiety z ostrzyżonymi włosami...”¹⁰⁰⁰.

W okresie „wielkiego skoku”, różnice społeczne M’ i M’’ miały zostać zniesione w ramach koncepcji „kolektywnego życia” – realizowanej przez komuny ludowe:

„Maoiści sądzili, że komuna stanie się uniwersalną komórką produkcyjnego, bytowego i osobistego życia każdego Chińczyka, opartą na całkowitym rozpuszczeniu jednostki i rodziny w życiu i działalności kolektywu. Kampanie ‘na rzecz wyzwolenia kobiet’ i ‘na rzecz

⁹⁹⁶ G. F. Saltykow, *Maoizm i ženskij wopros, w: Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dviženija*, Moskwa 1981, s. 121. Podkreślenia – FN

⁹⁹⁷ „Kobiety nie tylko brały udział w walkach na równi z mężczyznami... nosiły jednakową odzież itd., ale i całkowicie szczerze wierzyły, że na tym właśnie polega ‘włączenie się kobiet do rewolucji’. Wmawiano im stale, że tylko kobiety chińskie zdolne są do takich wyczynów”. [G. F. Saltykow, *Maoizm i ženskij wopros, w: Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dviženija*, Moskwa 1981, s. 113]

⁹⁹⁸ G. F. Saltykow, *Maoizm i ženskij wopros, w: Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dviženija*, Moskwa 1981, s. 127

⁹⁹⁹ G. F. Saltykow, *Maoizm i ženskij wopros, w: Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dviženija*, Moskwa 1981, s. 120

¹⁰⁰⁰ G. F. Saltykow, *Maoizm i ženskij wopros, w: Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dviženija*, Moskwa 1981, s. 108

przezwyciężenia wąskich ram rodziny' przygotowywały tzw. całkowitą emancypację kobiet na drodze likwidacji gospodarstwa domowego, rodziny i życia osobistego. Oto, co pisały na ten temat chińskie gazety: 'Kolektywne życie całkowicie wyzwala kobietę, a tym samym likwiduje rodzinę jako ekonomiczną komórkę społeczeństwa'. I jeszcze: 'Dzieci należy oddawać na wychowanie komunie, jak tylko będzie je można oddzielić od matki'¹⁰⁰¹.

W okresie kampanii przeciwko Konfucjuszowi, obiektem krytyki uczyniono normatywne ideały „kobiecości”, pojęcia „cnotliwej żony” i „cnotliwej matki”.

„Dalszy rozwój ideologii maoizmu nastąpił w okresie 'krytyki Konfucjusza'. [...] Prowadząc ostrą kampanię, mającą na celu zniszczenie tradycyjnej kultury, grupa lewaków usiłowała zastąpić – ukształtowane od wieków – wyobrażenie o roli kobiety w społeczeństwie ultralewacką, zwulgaryzowaną interpretacją pojęcia emancypacji kobiet. Już w 1973 r. Ogólnochińska Federacja Kobiet wysunęła następujący program: zapomnieć o pojęciu 'cnotliwa żona' i 'cnotliwa matka'; brać udział w kampaniach politycznych; włączać się 'do pracy w produkcji'. [...] Od krytyki takich pojęć, jak 'szacunek rodzicom, wierność mężowi', ogłoszonych 'środkami niewolenia kobiet', nastąpiło przejście do krytyki pojęcia 'całe życie z jednym mężczyzną'¹⁰⁰².

Interesującym momentem maoistowskiego ujęcia kwestii kobiecej, jest założenie, iż dziewczynki/kobiety mają intelektualną, w szczególności ideologiczną przewagę nad chłopcami/mężczyznami. Założenie to uzasadniało postulat kierowniczej roli kobiet w społeczeństwie komunistycznym, czyli postulat powrotu do matriarchatu.

„Od idei równości kobiety i mężczyzny, poprzez teoretyczną tezę 'kobiety są takimi samymi żołnierzami [jak mężczyźni – przyp. FN]' ideologia [chińskiego – przyp. FN] ruchu kobiecego przeszła do koncepcji, że 'kobieta jest bardziej postępową i lepszą od mężczyzny'.

Już na początku 'rewolucji kulturalnej' wśród hunwejbínów rozpowszechniała się teoria: 'kobiety są bardziej rewolucyjne od mężczyzn'. W potocznym odbiorze wyglądało to

¹⁰⁰¹ G. F. Saltykow, *Maoizm i żeński wóproś, w: Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy żeńskiego dwiżenija*, Moskwa 1981, s. 116

¹⁰⁰² G. F. Saltykow, *Maoizm i żeński wóproś, w: Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy żeńskiego dwiżenija*, Moskwa 1981, s. 120-121

tak: dziewczynki przyswajają sobie prace przewodniczącego Mao lepiej, szybciej i trwalej, niż chłopcy – do nich powinno więc należeć przewodnictwo; u dziewczynek, myśli szybciej natrafiają na właściwą drogę itd.

Egzaltacja hunwejbinek podczas mityngów i demonstracji, histeria, fanatyzm i krzykliwość rzeczywiście niekiedy przerastały ‘starania’ chłopców, ale większa ‘rewolucyjność’ kobiet wyrażała się nie tylko w awanturach ulicznych. Wedle planów skrajnie lewackiego skrzydła w kierownictwie maoistowskim, miała do nich należeć kluczowa rola w dalszej ‘maoizacji’ kraju. [...]

Dalszy rozwój ideologii maoizmu nastąpił w okresie ‘krytyki Konfucjusza’. Pod hasłem krytyki konfucjanizmu wysunięto tezę o wiodącej roli kobiety w polityce i w produkcji. [...] Krytykując wulgarnie interpretowane sentencje Konfucjusza, typu ‘mężczyzna – gospodarzem, kobieta – służącą’, [...] maoiści po prostu zamienili miejscami kobiety i mężczyzn, i teraz ich teoria dowodziła ‘zacofania mężczyzn’. ‘Kobiety powinny rozkazywać, mężczyźni – być posłusznymi’ – hasło to stało się sztandarem ruchu kobiecego, znajdującego się pod wpływem ortodoksyjnych maoistów.

Ideologowie chińskiego ruchu kobiecego nie tylko wzywali, by mężczyźni oddali władzę kobietom. Usiłowali oni ponadto zinterpretować na swój sposób walkę klas, twierdząc, że ‘kobiety stanowią podstawową siłę w sferze produkcji’. ‘W ustroju rodowym – mówili – głową rodziny była kobieta; dzięki rozwojowi sił wytwórczych w przyszłości kobiety będą rządzić państwem’; do tego prowadzi jakoby rozwój walki klasowej”¹⁰⁰³.

W radzieckiej krytyce koncepcji maoistowskich możemy wyróżnić dwa momenty: taktyczny i pryncypialny. Moment taktyczny sprowadza się do krytyki awanturniczych metod realizacji programu emancypacji kobiet. Awanturnictwo polega zarówno na stosowaniu przemocy, jak i na sztucznym „przeskakiwaniu etapów”. Forsując ultraradykalne postulaty, maoiści – zdaniem radzieckich krytyków – nie zatroszczyli się w ogóle o realizację zadań elementarnych. Włączając kobiety – na masową skalę – do produkcji społecznej, nie byli w stanie ani „ucywilizować” panujących w niej warunków pracy (tak by były one „przyjazne” kobietom), ani zrealizować socjalistycznej zasady równa płaca za równą pracę, ani nawet zbudować instytucji, realnie i trwale odciążających kobiety na odcinku opieki nad dziećmi.

¹⁰⁰³ G. F. Saltykow, *Maoizm i żeński wóproś, w: Idejno-politiczeskaja borba i niekotoryje problemy żeńskiego dwiżenija*, Moskwa 1981, s. 120-121

Prowadząc bezlitosną krucjatę przeciwko patriarchalnej kulturze konfucjańskiej, maoiści nie byli w stanie wyeliminować – ze świadomości społecznej mas – patriarchalnych wyobrażeń o kobiecie. Odgórną krytykę kultury patriarchalnej nie towarzyszyła efektywna walka z patriarchalnymi przesądami „na dole”.

Momentem pryncypialnym – radzieckiej krytyki maoistowskich rozwiązań w kwestii kobiecej – jest natomiast sprzeciw wobec – głoszonej i realizowanej przez maoistów – koncepcji „identyczności” kobiet i mężczyzn. Autorzy radzieccy sprzeciwiali się *ascetyczno-koszarowej* wizji emancypacji kobiet, postulującej likwidację kobiecości poprzez:

- masową militaryzację kobiet,
- zmuszanie ich do wykonywania najcięższych i najbardziej wyniszczających prac fizycznych (bez elementarnych środków ochronnych, traktowanych – przez same kobiety z maoistowskiego ruchu kobiecego – jak „burżuazyjne” wymysły),
- likwidację życia prywatnego.

W ujęciu cytowanej wcześniej autorki radzieckiej, celem komunizmu nie jest „identyczność” kobiet i mężczyzn, ale osiągnięcie stanu naturalnej równowagi między specyficznie-kobiecy a ogólnoludzkim wymiarem życia kobiety. W myśl tej koncepcji, istnieją dwa stany nienaturalnej nierównowagi:

- „oderwanie płci od człowieka”;
- przekształcenie kobiety w „istotę cząstkową”.

Ponieważ kapitalizm nie jest w stanie harmonijnie pogodzić specyficznie-kobiecego z ogólnoludzkim, obowiązków rodzinno-bytowych kobiety z jej obowiązkami zawodowymi – kobiety kapitalizmu skazane są na któryś z dwóch – nienaturalnych – stanów nierównowagi. Pierwszy z nich jest udziałem proletariuszek, drugi – niepracujących (poza domem) żon robotników i żon kapitalistów. Historystyczny (konstruktywistyczny) moment tej koncepcji sprowadza się do założenia, iż to od uwarunkowanego historycznie ustroju społecznego zależy, czy kobieta żyje w stanie naturalnej harmonii, czy też skazana jest na nierównowagę: egzystencję „cząstkową”, bądź utratę wymiaru płciowego. Koncepcja ta jest jednak ahistorystyczna (esencjalistyczna), o ile zakłada, że istnieje jeden – uniwersalny – model naturalnej harmonii. Model ten wynika z samej „natury”. Mamy tu więc do czynienia z paradygmatem naturalistycznym, naśladującym równie naturalistyczny paradygmat patriarchalny (aczkolwiek posiadającym odmienne cele). Zamiast dowodzić, iż historia toruje drogę plastycznemu „królestwu wolności”, abstrahującemu od praw „natury”, a nawet

swobodnie modyfikującemu owe prawa, twierdzi się tu, iż jedynie komunizm jest w stanie urzeczywistnić „naturę”, poprawnie zinterpretować jej „postulaty”. Przeciwnik twierdzi, iż komunizm zadaje gwałt „naturze”. Marksistowski naturalizm odwraca ten argument tak, by raził on samego autora: to właśnie społeczeństwo klasowe gwałci „naturę”, a komunizm ją „przywraca”.

Rozdział XIV. Naturalistyczny paradygmat Bebla

W poprzednim rozdziale, naturalistyczny wątek w marksizmie powiązaliśmy z konstruktywizmem umiarkowanym (zinterpretowanym jako umiarkowany esencjalizm). Konstruktywizm umiarkowany nie może się obyć bez argumentacji naturalistycznej: postulat zachowania pewnych RS (a mianowicie tych, uznawanych za URS) można – przy jednoczesnym dążeniu do pełnej równości społecznej – uzasadnić jedynie tezą, iż owe RS (czyli URS) „wynikają” z URN, czyli... z „natury” (awanturnicze – siłą rzeczy – próby zniesienia tychże URS musiałyby – w myśl tego stanowiska – zaszkodzić sprawie równości; pod szyldem emancypacji kobiet prowadzono by w istocie brutalną walkę przeciwko kobietom – poddanym opresyjnej inżynierii społecznej). Ale naturalistyczna argumentacja może również wspierać konstruktywizm radykalny (który może twierdzić, iż – rzekomo – uniwersalne różnice społeczne są faktycznie nienaturalne, ponieważ hamują społeczną aktywność jednej z płci – a przeto nie pozwalają na pełne wykorzystanie „naturalnego” potencjału naszego gatunku), a nawet – paradoksalnie – biokonstruktywizm (który może twierdzić, iż natura aktualna nie jest prawdziwą naturą naszego gatunku, ale naturą „zdegenerowaną”)¹⁰⁰⁴.

Ojcem naturalistycznego wątku (w marksizmie) – całkowicie obcego zarówno staremu Engelsowi (z *Pochodzenia rodziny...*), jak i Leninowi – jest niewątpliwie Bebel.

Bebel zgadza się „zupełnie z Fr. Ratzelem, który powiada: ‘Człowiek nie powinien się uważać za wyjątek z pod praw przyrody: powinien zabrać się wreszcie do szukania prawidłowości w swoich czynnościach i myślach i do tych praw się stosować. Dojdzie on do tego, że ukształtuje swoje pożycie z ludźmi, t. j. rodzinę i państwo nie według prawideł dawnych wieków, lecz według rozumnych, zasad przyrodoznawstwa... Politykę, moralność, prawo, zasilane dziś jeszcze ze wszelkich możliwych źródeł, trzeba będzie ukształtować zgodnie z prawami przyrody — i tylko z niemi. Życie, godne człowieka, o którym baje się od tysięcy lat, wreszcie stanie się prawdą’”¹⁰⁰⁵. Zdaniem Bebla, stanem naturalnym, a przeto

¹⁰⁰⁴ Biokonstruktywizm może twierdzić, iż różnice naturalne wytworzone przez patriariat (HRN) są różnicami nienaturalnymi, w tym sensie, iż pozostają one w sprzeczności z biologicznymi interesami gatunku: stanowią one formę biologicznej degeneracji *Homo sapiens*, której należy się stanowczo przeciwstawić. Nienaturalne stosunki (różnice) społeczne generują niekorzystne dla gatunku zmiany biologiczne, i jedynie powrót do stosunków naturalnych może uzdrowić naszą schorowaną biologię: schorowany fenotyp można uzdrowić w oparciu o zdrowy genotyp, skrywający naszą prawidłową „naturę” – „naturę” naszych (zdrowych) przodków/przodkiń.

¹⁰⁰⁵ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 301-302

korzystnym, jest (u obu płci) równowaga między rozwojem duchowym i fizycznym, a także – daleko posunięta – koedukacja.

„Świat starożytny, pomimo nieznamości nowoczesnych nauk przyrodniczych, pod wielu względami daleko rozsądniejsza niż my miał poglądy i, co ważniejsza, poglądy te, oparte na doświadczeniu, praktycznie stosował. Z podziwem i zachwytem chwalimy piękność i siłę mężczyzn i kobiet Grecy i, zapominamy jednak o tem, że nie klimat szczęśliwy i przecudna natura kraju, położonego nad wyrzeźbionem zatokami morzem, w ten sposób wpłynęły na charakter i rozwój ludności, lecz konsekwentne stosowanie przez państwo zasad wychowawczych, obliczonych na rozwój pięknych kształtów, siły i zręczności członków, jako też bystrości i sprężystości umysłu, które-to przymioty przechodziły na potomstwo. Pod względem wychowania umysłowego zaniedbywano kobietę już wówczas, lecz nie zaniedbywano jej pod względem wychowania fizycznego. W Sparcie, gdzie rozwój fizyczny obu płci był największym, chłopcy i dziewczęta chodzili nago aż do wieku dojrzałego, wspólnie ćwiczyli się w grach i walkach atletycznych. Nieokrywanie ciała ludzkiego oraz naturalne traktowanie rzeczy naturalnych tę przedstawia korzyść, iż nie wzbudza podrażnienia zmysłów, które powstaje dziś głównie wskutek sztucznego rozdzielania płci od dzieciństwa. Jedna płeć nie przedstawiała tajemnicy dla drugiej: nie sposób więc było tam bawić się w dwuznaczniki. Natura była naturą. Jedna płeć radowała się pięknnością drugiej. Ludzkość powinna wrócić do naturalnego stosunku płci, powinna otrząsnąć się z panujących dzisiaj niezdrowych spirytualistycznych na człowieka poglądów, stwarzając nowe metody wychowawcze, któreby odpowiadały naszemu stanowi kultury i doprowadziły do fizycznego i duchowego odrodzenia”¹⁰⁰⁶.

„Plato powiada w swem Państwie: ‘Kobiety powinny być wychowywane podobnie jak mężczyźni’; żąda on starannego doboru płciowego: znał więc dobrze jego wpływ na rozwój ludzkości. Arystoteles w Polityce broni zasady: ‘Naprzód należy wychować ciało, potem dopiero umysł’. U nas ciało jest na ostatnim planie, jeśli się wogóle o niem myśli; a jednak ono przecież dostarcza sił duchowi”¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰⁶ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 101

¹⁰⁰⁷ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 101

W niniejszym kontekście, apologia stanu, w którym „natura była naturą”, stanowi wyraźny ukłon w stronę konstruktywizmu radykalnego, a nawet, łagodnej odmiany biokonstruktywizmu. Bebel postuluje tu bowiem zniwelowanie różnicy społecznej PP', a nawet: korektę różnicy naturalnej F (w procesie ontogenetycznego rozwoju człowieka). „Natura” postuluje tu łagodzenie różnic, które w naszej kulturze (i jej naturze) osiągnęły nienaturalne rozmiary. W innym jednakże kontekście, ta sama „natura” żąda obrony różnic, którym zagraża... kapitalizm, „tratujący” kobiecość ciężkimi pracami fizycznymi.

Bebel twierdzi, iż wyobrażenie o kobiecie jako „istocie delikatnej, wyposażonej w duszę tkliwą” jest niezgodne z rzeczywistością, w szczególności z rzeczywistością kapitalizmu, zapędzającego kobiety do najbardziej męczących robót:

„Kobiety napływają jednak nie tylko do zawodów odpowiadających słabszym ich siłom fizycznym; obecny rozwój przemysłu zaprzęga je do wszystkich robót, w których praca kobieca dla współczesnego wyzysku lepsze przedstawia szanse. Są to czynności najbardziej **męczące, najnieprzyjemniejsze** i najbardziej dla zdrowia szkodliwe: **fantastyczne** więc wyobrażenie o kobiecie, jedynie jako o istocie delikatnej, wyposażonej w duszę tkliwą, wyobrażenie stworzone przez poetów i powieściopisarzy dla przyjemności mężczyzny, niezgodne jest zupełnie z rzeczywistością”¹⁰⁰⁸.

Socjalizm zapewni tymczasem – obu płciom – naturalną równowagę między rozwojem fizycznym i duchowym:

„Kobieta nowego społeczeństwa jest społecznie i ekonomicznie niezależna, nie podlega uciskowi ani wyzyskowi; równouprawniona z mężczyzną, jest panią swoich losów. Wychowanie jej różni się od męskiego tylko o tyle, o ile tego wymaga różnica płci; kobieta może rozwijać wszystkie swe fizyczne i duchowe siły i zdolności; dla swej działalności wybiera tę dziedzinę, która odpowiada jej pragnieniom, skłonnościom i uzdolnieniu, i pracuje w niej narówni z mężczyzną. Przez część dnia zatrudniona w jakiejś gałęzi przemysłu jako robotnica, może przez inną część dnia być wychowawczynią, nauczycielką, dozorczynią chorych, resztę

¹⁰⁰⁸ Por.: A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 153

dnia może poświęcić sztuce, nauce albo funkcjom administracyjnym. Oddaje się studiom, przyjemnościom i zabawom, według upodobania lub sposobności”¹⁰⁰⁹.

Kobieta będzie pracować fizycznie na równi z mężczyzną, ale jej kobiecość nie będzie „tratowana” nadmierną pracą fizyczną. W porównaniu z kapitalizmem, socjalizm będzie więc łaskawszy dla „kobiecości” robotnic – zniesie jednakże przerosty „kobiecości”, występujące w kapitalizmie u niepracujących kobiet z klas wyższych. W kwestii kobiecości, jak i w wielu innych kwestiach, „natura” postuluje złoty środek, umiar.

Bebel jest więc zwolennikiem utrzymania różnicy społecznej PP’ (socio-kulturowej opozycji „kobiecość” – „męskość”), ale w wyraźniej złagodzonej – zgodnej z „naturą” – postaci. Bebel jako pierwszy wprowadza do marksizmu zagadnienie historycznego rozwoju „kobiecości” (po upadku matriarchatu), i jako pierwszy formułuje program powrotu do „kobiecości” umiarkowanej (za sprawą socjalistycznego systemu wychowania „naturalnego”, czyli koedukacyjnego). Bebel jest więc jednocześnie umiarkowanym esencjalistą (= konstruktywistą umiarkowanym), opowiadającym się za zachowaniem URS (odpowiadających „naturze”), jak i biokonstruktywistą, zakładającym, iż określone procesy społeczne pogłębiają (bądź łagodzą) naturalne różnice między kobietami i mężczyznami.

Przyjrzyjmy się biokonstruktywistycznemu wątkowi koncepcji Bebla.

„W ogóle, w czasach pierwotnych różnice fizyczne i duchowe pomiędzy mężczyznami a kobietami znacznie były mniejsze niż wśród dzisiejszego społeczeństwa. U wszystkich prawie dzikich i barbarzyńskich ludów różnice w wadze i objętości mózgowi męskich a kobiecych znacznie są mniejsze, niż u ludów cywilizowanych. Również i pod względem sił fizycznych, oraz zręczności, kobiety niewiele ustępują mężczyznom. Przemawiają zatem nie tylko świadectwa pisarzy starożytnych o ludach matryarchalnych, lecz i amazonki Aszantiów i króla dahomejskiego, odznaczające się odwagą i dzikością”¹⁰¹⁰.

¹⁰⁰⁹ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 298

¹⁰¹⁰ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 16-17

U zarania dziejów nie występował również męsko-damski podział pracy: „Póki produkcja środków żywności znajdowała się na najniższym szczeblu rozwoju, zajęcia mężczyzny i kobiety były w głównych zarysach jednakie”¹⁰¹¹.

Innymi słowy, punktem wyjścia procesu historycznego jest stan, w którym różnice naturalne F i I – między kobietami i mężczyznami – są stosunkowo nieznaczne, natomiast różnice społeczne nie występują w ogóle. Po upadku matriarchatu, rozwój fizyczny i umysłowy kobiet jest sztucznie wstrzymywany. Istotną rolę odgrywają w tym zakresie:

- specyficznie kobiece strój, krępujący ruchy i rodzący uczucie słabości, bezsilności¹⁰¹²,
- separacja kobiet i mężczyzn w procesie wychowania i życiu towarzyskim¹⁰¹³.

Jedno i drugie sprawia, iż kobieta staje się istotą upośledzoną fizycznie, jak również „spaczoną pod względem umysłowym”. U kobiet zaczynają się kształtować specyficznie „kobiece” wady charakterologiczne: plotkarstwo, gadulstwo, powierzchowność, kokieteria¹⁰¹⁴. Nowe cechy kobiet stają się ich nową „naturą”:

„Są to przywary, powstałe pod wpływem stosunków społecznych i rozwinięte przez działanie dziedziczności, przykłądu i wychowania. Osobnik nierozsądnie wychowany nie może przecież

¹⁰¹¹ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 21

¹⁰¹² „Przeciwnie, rozwój fizyczny kobiety, zarówno jak i rozwój jej umysłowy, bywa sztucznie wstrzymywany, przyczem nierozsądny strój dużą odgrywa rolę. Ubiór współczesny przeszkadza kobiecie w swobodnym używaniu sił, upośledza fizyczny jej rozwój i budzi w niej uczucie bezsilności”. [A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 102] „Wolność kobiet za czasów matryarchalnych rozwijała ich piękność, dumę, godność i samodzielność. Sąd wszystkich starożytnych pisarzy jednogłośnie przyznaje, że cechy te charakteryzowały kobietę w czasach gynecokracji. Niewola późniejsza musiała wyrzucić wpływ szkodliwy; wyraża się ona nawet w różnych rodzajach ubioru kobiecego dwu okresów. [...] Sposób, w jaki się kobieta ubiera, jest i dziś jeszcze w stopniu daleko wyższym, niż się zdaje, oznaką jej zależności i niezaradności. Strój dzisiejszy kobiet krępuje jej ruchy, wyradza uczucie słabości i tchórzostwa, co się wreszcie przejawia w jej postawie i charakterze”. [A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 31]

¹⁰¹³ „Zupełny rozdział płci w stosunkach towarzyskich i w szkole, metoda wychowania odpowiadająca całkowicie poglądom spirytualistycznym, wszczepionym, w nas przez chrześcijaństwo, a odnoszącym się do wszystkiego, co dotyczy ludzkiej przyrody, — wszystko to również przeszkadza normalnemu rozwojowi kobiety. // Kobieta, która nie doszła do rozwoju swoich zdolności, więc spaczona pod względem umysłowym, trzymana stale w najciaśniejszym kole ideowym, stykająca się prawie tylko z osobnikami swojej płci, nie może się wznieść ponad poziom rzeczy najpowszedniejszych i najpospolitszych. Widnokrąg jej umysłowy obejmuje jedynie najbliższe otoczenie i zachodzące w niem wydarzenia, stosunki rodzinne i t. p. Ztego właśnie źródła płyną długie rozprawy o najbłahszych drobnostkach, skłonność do plotkarstwa, istniejące bowiem w kobiecie przymioty umysłowe szukają jakiegokolwiek ujścia i ćwiczenia”. [A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 102]

¹⁰¹⁴ „Dzięki opisanym powyżej stosunkom wytworzył się w kobietach szereg cech charakterystycznych, potęgujących się z pokolenia w pokolenie. Mężczyźni lubią na nie narzekać, zapominają jednak, że oni-to są cech tych przyczyną, że ich-to postępowanie przyczynia się najbardziej do rozwoju tych właściwości. Do tych często ganionych, specjalnie kobiecych przywar należy niebezpieczna ciętość języka, plotkarstwo, gadulstwo i skłonność do rozwodzenia się nad błahostkami bez żadnego znaczenia, zajmowanie się powierzchownością, upodobanie do strojów i kokieteria, oraz idące za nimi poddawanie się wszelkim kaprysom mody, wreszcie zawiść i zazdrość, tak pospolite między kobietami”. [A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 100]

wychować innych rozsądnie. By pojąć przyczyny powstawania i rozwoju przymiotów i wad płci lub całych narodów, należy podług tejsamej postępować metody, której używają nowocześni przyrodnicy, by zrozumieć powstawanie i rozwój istot podług gatunków i rodzajów z ich charakterystycznymi cechami. Istnieją prawa, które, wypływając z materialnych warunków bytu, zmuszają organizmy do przystosowania się do nich i stają się wreszcie danej istoty naturą”¹⁰¹⁵.

Dochodzi tu zatem do naturalizacji różnic społecznych, analogicznej do tej, jaka zachodzi w płaszczyźnie międzyklasowej:

„Skąd pochodzą różnice między wyglądem, budową fizyczną i pewnymi cechami umysłowości dzieci rodziców zamożniejszych i dzieci ludzi ubogich? Różnice te pochodzą z różnych w obu wypadkach warunków życia i wychowania.

Jednostronność, wynikająca z kształcenia człowieka w pewnym danym zawodzie, wyciska na nim pewne specjalne cechy. [...] Dziedziczność z jednej strony, przystosowanie się z drugiej mają moc decydującą zarówno w rozwoju ludzkim jak i zwierzęcym. Przytem zaś człowiek jest najbardziej przystosowującym się stworzeniem. Nieraz wystarczy kilka lat odmiennego trybu życia lub odmiennej pracy, aby zupełnie przeinaczyć człowieka. [...]

Najwymowniejszym przykładem wpływu różnych stosunków i różnego wychowania na człowieka są nasze okręgi przemysłowe. Robotnicy i przedsiębiorcy stanowią tam już pod względem zewnętrznym taki kontrast, jakgdyby należeli do dwóch odmiennych ras”¹⁰¹⁶.

Bebel uznaje zatem istnienie HRN, co więcej, usiłuje nawet wytyczyć granicę między HRN i URN. Do URN zalicza Bebel – psychiczne i fizjologiczne – różnice wynikające z „zadań” prokreacyjnych:

„Faktem jest, że mężczyzna i kobieta są osobnikami różnej płci, że więc posiadają odpowiednie płci swojej narządy i że na podstawie zadań, jakie spełnić musi każda płeć dla osiągnięcia swego przyrodzonego celu, tkwi w mężczyźnie i kobiecie szereg dalszych psychicznych i fizjologicznych różnic. Są to fakty, którym nikt zaprzeczyć nie może, nikt

¹⁰¹⁵ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 101. Podkreślenie – FN

¹⁰¹⁶ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 164-165

zaprzeczać nie będzie, lecz nie uzasadniają one różnicy w prawach społecznych i politycznych”¹⁰¹⁷.

„Na podstawie wyjaśnień, udzielonych [...] przez znajomego lekarza” szkicuje Bebel „najważniejsze fizyczne i duchowe różnice między mężczyzną i kobietą. Wyjaśnienia te oparte są na poglądach wybitnych powag lekarskich”¹⁰¹⁸. Szczególnie interesujące wydają się różnice duchowe (psychiczne):

- „takt kobiecy, prędkie orientowanie się w gmatwaninie asocjacji”¹⁰¹⁹.

- „psychiczna równowaga kobiety jest mniej stała niż u mężczyzny”¹⁰²⁰.

- „większe uzdolnienie kobiet wogóle, z drugiej zaś strony zmienność ich usposobienia i większą skłonność do złudzeń i halucynacji. Naruszenie równowagi między korą a pniem mózgowym staje się normą podczas menstruacji, ciąży, porodu i w latach przełomowych. Wskutek fizycznej swojej organizacji kobieta jest skłonniejszą od mężczyzny do melancholii i do pomieszania zmysłów; natomiast wśród mężczyzn spotyka się więcej wypadków manii wielkości”¹⁰²¹.

Bebel twierdzi, iż niepodobna zmienić różnic „opierających się na istocie różnic płciowych”. Są to więc URN. Natomiast HRN zależą od „sposobu życia”:

„O ile wymienione różnice opierają się na istocie różnic płciowych, o tyle, rozumie się, zmienić ich niepodobna. Niepodobna też ze stanowczością określić, o ile zmodyfikować-by można różnice w składzie krwi i mózgu przez inny sposób życia (odżywianie się, gimnastykę fizyczną i umysłową, charakter zajęć itp.). **Zdaje się być rzeczą pewną i na podstawie społecznego rozwoju ostatnich 1.000— 1.500 lat aż nadto do wytlómaczenia łatwą, że kobieta dzisiejsza zróżniczkowała się bardziej w stosunku do mężczyzny niż kobieta pierwotna lub kobiety ludów nieucywilizowanych**”¹⁰²².

¹⁰¹⁷ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 167. Podkreślenie – FN

¹⁰¹⁸ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 167-168. Podkreślenie – FN

¹⁰¹⁹ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 169. Podkreślenie – FN

¹⁰²⁰ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 169. Podkreślenie – FN

¹⁰²¹ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 169-170. Podkreślenia – FN

¹⁰²² A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 170

Specyficzne, *uniwersalne* (naturalne) właściwości psychiki kobiet nie są – same w sobie – wadami. Wadami (bądź zaletami) stają się one jedynie w ściśle określonych kontekstach społecznych. Warunki społeczne mogą także prowadzić do ich – niekorzystnego – wyolbrzymienia¹⁰²³. Wadami są natomiast te właściwości, które ukształtowały się *historycznie*, na bazie warunków społecznych krępujących psychofizyczny rozwój kobiet.

„...z wagi mózgu wnioskować nie można o jego zdolnościach umysłowych. [...] Idzie więc prawdopodobnie **nietylko** o wagę mózgu, ale w znacznie większym stopniu o **organizację mózgu a również o gimnastykę i stosowanie sił mózgowych**.

Mózg, który ma rozwijać swoje zdolności, musi, podobnie jak każdy inny narząd, podlegać pilnej gimnastyce i zużywać odpowiednie pożywienie; jeżeli mu tego brak, lub jeżeli kształci się go w niewłaściwym kierunku, otrzymuje się rozwój tych części, które mieszczą wyobraźnię, nie zaś tych, które są siedzibą rozumu. Natenczas następuje **nietylko wstrzymanie** rozwoju, ale prosto **okaleczenie** mózgu; **rozwija się jeden kierunek kosztem drugiego**.

Ktokolwiek zna historię rozwoju kobiety nie zaprzeczy, że pod tym ostatnim względem od wielu tysiącleci dopuszczano się ciężkich grzechów na kobiecie i że dopuszczamy się ich dzisiaj jeszcze. Jeżeli więc prof. Bischoff twierdzi, że kobieta mogła narówni z mężczyzną rozwijać mózg swój i inteligencję, to mniemanie takie dowodzi wprost gorszącego i niesłychanego nieuctwa co do danego przedmiotu. Przedstawione tu przez nas dzieje położenia kobiety w ciągu rozwoju naszej cywilizacji wyjaśniają dostatecznie, że trwające przez tysiące lat panowanie mężczyzn nad kobietami wywołało owe wielkie różnice między duchowym i fizycznym rozwojem mężczyzny a kobiety¹⁰²⁴.

¹⁰²³ „Skądinąd, kobieta z natury bardziej jest impulsywną od mężczyzny, mniej od niego ma refleksyi, mniej jest samolubną, naiwniejszą, i dlatego bardziej powoduje się namiętnością. Objawia się to w prawdziwie heroicznym poświęceniu, gdy idzie o obronę dziecka, o opiekę nad krewnymi, o pielęgnowanie chorych. Natomiast zaś w furji gniewu to powodowanie się namiętnościami w najwstrętniejszy wyraża się sposób. Lecz na przymioty, jak i na przywary, mężczyzn lub kobiet wpływają przedewszystkiem stosunki społeczne; one-to tamują lub przyśpieszają ich rozwój, one zmieniają ich znaczenie. Tensam popęd, przedstawiający się w warunkach niekorzystnych jako wada, może w innych stać się źródłem szczęścia dla danej osoby i jej otoczenia. Jest to zasługą Fouriera, że dowiódł, w świetny sposób, jak różne są skutki tych samych popędów w rozmaitych warunkach. // Obok wpływu fałszywego umysłowego wychowania zaznaczyć trzeba rezultaty fałszywego lub niedostatecznego wychowania fizycznego w stosunku do przeznaczenia naturalnego kobiety”. [A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 103]

¹⁰²⁴ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 171. Podkreślenie – FN

Historia społeczna może oddziaływać na „formację mózgu” (poszczególnych płci) na mocy tych samych „zasad ewolucyjnych” („praw rozwoju, dziedziczności, przystosowania”), które rządzą rozwojem całej przyrody¹⁰²⁵.

„Formacja mózgu u różnych płci w swym rozwoju zależała przeto od różnego ich wychowania, jeżeli wogóle wychowaniem kobiet nazwać można to, co było tresurą. Fyzyologowie utrzymują zgodnie, że części mózgu wpływające na rozum ludzki znajdują się w przednich płatach mózgu, te zaś, które przeważnie wpływają na życie uczuciowe, mają swoje siedlisko w środkowej części czaszki. U mężczyzny więcej rozwiniętą jest przednia część, u kobiety — więcej środkowa część głowy. **Stosownie do tego rozwinęło się pojęcie estetyczne co do mężczyzny i kobiety.** Według pojęcia estetycznego Greków, które i dziś jeszcze jest miarodajnym, **kobieta powinna mieć czoło wąskie, mężczyzna natomiast — czoło wysokie i szerokie.** Zaś w kobiety nasze wpojono tak silnie to pojęcie estetyczne, będące wyrazem poniżenia, że uważają czoło, które wyższe jest ponad miarę przeciętną, za rzecz szpetną, i usiłują zapomocą sztuki poprawić naturę w ten sposób, że włosami zakrywają, a więc pozornie skracają, czoło”¹⁰²⁶.

Bebel nie ma wątpliwości, co do tego, iż „płeć żeńska dziś stoi umysłowo przeciętnie niżej niż męska”. Uznaje więc istnienie różnicy naturalnej I. Jest to jednakże HRN: „**kobieta jest tem, co z niej mężczyzna jako jej pan zrobił**”¹⁰²⁷. Wychowanie kobiet zmierzało do rozwoju uczuciowości kosztem zdolności umysłowych. Kobieta cierpi więc na „hipertrofię uczuciowości”, i „jest aż nadto przystępną dla wszelakiego rodzaju zabobonów i kuglarskich cudów, staje się powolnym narzędziem wszelkiej reakcji”¹⁰²⁸.

¹⁰²⁵ „Przyrodnicy nasi powinni by uznać, że prawa ich nauki stosują się też do ludzi i ich ewolucji. Prawa rozwoju, dziedziczności, przystosowania się zachowują moc swoją zarówno dla człowieka jak dla każdej istoty. Jeżeli więc człowiek nie jest wyjątkiem w przyrodzie, należy i do niego stosować zasady ewolucyjne, które czynią jasnym jak słońce to, co bez nich jest mglistym i ciemnym, co tedy staje się przedmiotem naukowej mistyki i mistycznej nauki”. [A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 171]

¹⁰²⁶ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 171-172

¹⁰²⁷ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 97

¹⁰²⁸ „Podstawy wykształcenia mężczyzny dążą do rozwoju rozsądku, zaostrenia władz umysłowych, rozszerzenia rzeczywistej wiedzy i wzmocnienia siły woli, słowem, do wykształcenia funkcji umysłu. Przeciwnie wykształcenie kobiet z wyższej sfery stara się pogłębiać jej uczucia, dać jej formalne wykształcenie dyletanckie, które jedynie powiększa jej drażliwość nerwową i potęguje wyobraźnię. Tak działa muzyka, beletrystyka, sztuka, poezja. Jest to system jaknajbłędniejszy i całkiem niezdrowy. [...] Nie chodzi bowiem o to, by rozwijać życie uczuciowe i fantazję kobiety, co jedynie wzmaga jej nerwowość, by sprowadzać jej wykształcenie do granic powierzchownego dyletantyzmu, lecz by również rozwijać w niej władze rozumowe i zaznajamiać ją ze

Z kolei różnicę naturalną F pogłębia w społeczeństwie współczesnym permanentne niedożywienie kobiet.

„...kobiety i dziewczęta żywią się gorzej i gorzej są żywione od mężczyzn i chłopców. Był przecież czas, kiedy należało do dobrego tonu, aby kobieta jadła jaknajmniej, ażeby miała wygląd możliwie ‘etryczny’. W pojęciu estetycznym naszych sfer wykwintnych ‘gminnem’ jest, jeżeli młoda dziewczyna lub młoda kobieta posiada cerę kwitnącą, rumiane policzki i barczystą budowę ciała. Ponadto, znaną jest rzeczą, że niezliczona ilość kobiet odżywia się **gorzej** od mężczyzn w tychsamych warunkach społecznych. [...] Takie jednak zaniedbywanie fizycznego odżywiania się, trwające przez wiele pokoleń u jednej płci, pociąga za sobą skutki jak najgorsze...”¹⁰²⁹.

Kobiety stały się więc płcią nie tyle słabą, ile anemiczną¹⁰³⁰. Anemiczno-etryczny typ kobiety jest typem chorobliwym. Cieleśna degradacja kobiet w zdecydowanie mniejszym stopniu dotknęła kobiety wiejskie, wiodące „normalny” (czyli, jak się domyślamy, zgodny z „naturą”) tryb życia: „Zdrowe silne wiejskie dziewczyny, wzrosłe na świeżym powietrzu wśród ciężkiej pracy fizycznej, dojrzewają później znacznie niż nasze źle odżywiane, zdenerwowane, rozpieszczone, eteryczne panienki wielkowiejskie. Na wsi rozwój ten

zjawiskami życia praktycznego. Nader byłoby pożądane dla obu płci, aby kobieta, zamiast zbyt, często szkodliwej uczuciowości, posiadała trochę rozsądku i umiejętność ścisłego myślenia, aby zamiast nadwzręczonych nerwów i zbyt skromności miała moc charakteru i fizyczną odwagę, a na miejsce wiedzy dyletanckiej, o ile ją wogóle posiada — znajomość świata, ludzi i sił przyrody. // Faktem jest, że to, co nazywają życiem uczuciowym i życiem duszy, rozwijano dotychczas u kobiety nad miarę, wstrzymując, zaniedbując i gnębiąc jej rozwój umysłowy. Dlatego kobieta cierpi wskutek nadmiaru na rzeczywistą hipertrofię uczuciowości i jest aż nadto przystępną dla wszelakiego rodzaju zabobonów i kuglarskich cudów, staje się powolnym narzędziem wszelkiej reakcji”. [A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 97-98]

¹⁰²⁹ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 168

¹⁰³⁰ „Anemia (blednica) i nerwowość rozpowszechnione są wśród kobiet w takim stopniu, że stały się klęską społeczną. Groziłaby ona zagładą rodowi naszemu, gdyby przez pokoleń jeszcze parę istnieć miała bez zmiany warunków społecznej naszej organizacji na inną, pozwalającą na normalny rozwój ludzkości. // Organizm kobiety wobec swego przeznaczenia wymaga szczególnej opieki: dobrego odżywiania, w pewnych zaś okresach specjalnej pieczy. Dla znacznej większości kobiet, szczególnie w miastach i okręgach przemysłowych, warunki te nie istnieją i nie dadzą się wytworzyć w dzisiejszych stosunkach. Kobieta też przyzwyczaiła się tak do zadawania się byle czym, że żony bardzo często uważają za obowiązek małżeński oddawanie mężowi najlepszych kęsków. Często też chłopcy lepiej są odżywiani od dziewcząt. Rozpowszechnione jest mniemanie, że kobiecie wystarczy nie tylko mniej obfite, ale i gorsze pożywienie. Stąd smutny obraz, jaki przedstawiają, szczególnie dla lekarzy, nasze młode dziewczęta. Większość ich to istoty słabe fizycznie, niedokrwiste, wysoce nerwowe. Skutkami tego są nieprawidłowe menstruacje, choroby organów płciowych, pociągające za sobą niepłodność i niemożność karmienia dzieci, lub zagrażające życiu kobiety w razie pełnienia tych funkcji. [...] Zamiast zdrowej, wesolej towarzyski, umiejącej pełnić swe obowiązki matki i żony, mąż ma w domu chorą, nerwową kobietę, niemogącą się obyć bez lekarza, nieznoszącą przeciągów, hałasów i t. d.” [A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 105]

odbywa się normalnie; w mieście zaś normalny rozwój jest wyjątkiem; występują najrozmaitsze chorobliwe objawy, doprowadzające często do rozpaczny lekarzy”¹⁰³¹.

Biokonstruktywistyczne ujęcie dotychczasowej historii kobiecości łączy się u Bebla z biokonstruktywistycznymi postulatami odnośnie socjalistycznej przyszłości. Bebel opowiada się w tej kwestii za świadomym zastosowaniem darwinizmu, odcinając się jednocześnie od takich darwinistów, jak Lombroso i Ferrero, którzy usiłując wyjaśnić – uniwersalną jakoby – „niższość” kobiet, „sprowadzają wszystko do psychologicznych i fizyologicznych przyczyn, nie biorąc wcale pod uwagę czynników społecznych i ekonomicznych, najsilniej wpływających na rozwój kobiety”¹⁰³².

„Jeżeli więc niepomyślne warunki bytu ludzkiego — wady stosunków społecznych — są powodem niedostatecznego indywidualnego rozwoju, **wynika z tego, że przez zmianę warunków bytu ludzie sami zmieniają się**. Idzie więc o takie urządzenie stosunków społecznych, by każdy człowiek miał możliwość zupełnego rozwinięcia swojej istoty, aby prawa rozwoju i przystosowania się, znane pod nazwą darwinizmu, świadomie stosowano dla dobra całej ludzkości. Lecz jest to możliwe jedynie w ustroju socjalistycznym”¹⁰³³.

Praktyczna realizacja tego zamierzenia wymaga jedynie zmiany „warunków życia i wychowania”:

„Bynajmniej więc nie jest rzeczą dowiedzioną, że kobiety, skutkiem swej masy mózgowej ustępują mężczyznom, nie można się jednak dziwić, że stoją pod względem umysłowym tak jak obecnie. [...] rzecz ta przedstawiałaby się zupełnie inaczej, gdyby przez szereg pokoleń wychowywano kobiety i mężczyzn równomiernie i ćwiczone w tychsamych sztukach i naukach. Kobieta jest przeciętnie słabszą i fizycznie od mężczyzny, czego jednak nie spotykamy u wielu ludów dzikich. Ile jednak ćwiczenie i wychowywanie młodzieży pod tym względem mogą zmienić, widzimy na damach cyrkowych i akrobatkach, które pod względem odwagi, zręczności i siły fizycznej cudów dokazują. Ponieważ rozwój taki zależy od warunków życia i wychowania, czyli wyrażając się z brutalnością przyrodnika — od ‘chowu’, to można

¹⁰³¹ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 117

¹⁰³² A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 107

¹⁰³³ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 174-175

uznać za pewnik, że zastosowanie tych praw do fizycznego i duchowego życia człowieka doprowadziłoby do najpiękniejszych rezultatów, gdyby człowiek zajął się stosowaniem ich ze świadomą celowością¹⁰³⁴.

W ostatniej instancji – i najogólniej rzecz ujmując – wszystko sprowadza się do *zdrowych* stosunków społecznych, czyli takich, które umożliwiają harmonijny – fizyczny i duchowy – rozwój wszystkich jednostek: „Czem dla rośliny jest dobra ziemia, światło i powietrze, tem są dla człowieka zdrowe stosunki społeczne, sprzyjające rozwojowi jego zdolności. [...] Jeżeli zaś warunki rozwoju są dla obu płci jednakie, jeżeli ani mężczyzna, ani kobieta dla rozwoju swego nie napotykają przeszkód; jeżeli w społeczeństwie panują warunki zdrowe, — **to i kobieta wznosi się do takiej doskonałości, o jakiej dotychczas nie mamy zupełnego wyobrażenia...**”¹⁰³⁵. „Zdrowe” stosunki społeczne wymagają powrotu do „naturalnych” stosunków między płciami, polegających na ścisłej koedukacji i nieukrywaniu różnic naturalnych (występujących między chłopcami i dziewczętami), bo właśnie – jak wynika z rozważań Bebla – separacja płci i zatajanie przed młodzieżą znaczenia podstawowych i biologicznie koniecznych różnic naturalnych sprzyja wytwarzaniu różnic szkodliwych:

„Wszystkie te powierzchowne argumenty przeciwko publicznej działalności kobiet byłyby niemożliwymi, gdyby stosunek obu płci był naturalnym i gdyby nie rozdzielał ich sztucznie wytworzony antagonizm, związany ze stanowiskiem władcem z jednej a niewolniczem z drugiej strony. Rozdział między mężczyzną i kobietą ustanawiają od najwcześniejszej młodości życie towarzyskie i wychowanie. Ów antagonizm zwłaszcza, który jest wpływem chrześcijaństwa, utrzymuje obie płcie zdała od siebie, wyradza to, że jedna nie zna i nie rozumie drugiej, uniemożliwia swobodne towarzyskie obcowanie, wzajemną ufność i zobopólne uzupełnianie przymiotów charakteru.

Jednym z pierwszych i najważniejszych zadań rozumnie zorganizowanego społeczeństwa musi być zniesienie tego nieszczęsnego rozdwojenia i wprowadzenie stosunków naturalnych. Nienaturalne stosunki zaczynają się już w szkole. Składają się na nie

¹⁰³⁴ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 174

¹⁰³⁵ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 165

rozdzielenie chłopców i dziewcząt, oraz utrzymywanie w nieświadomości co do strony płciowej człowieka”¹⁰³⁶.

Koncepcję Bebla interpretujemy jako łagodną odmianę stanowiska biokonstruktywistycznego. Historia, ani dotychczasowa, ani ta, która dopiero nastąpi, nie ingeruje w naturę zbyt gwałtownie. Historyczne ingerencje w „naturę” nie sięgają poziomu tzw. drugorzędowych cech płciowych (wedle typologii trzystopniowej – trzeciorzędowych). Do osiągnięcia stanu zgodnego z postulatami „natury” wystarczy właściwie odrobina gimnastyki – fizycznej i mózgowej.

¹⁰³⁶ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 201-202. Podkreślenia – FN

Rozdział XV. Biokonstruktivistyczny naturalizm Szantera

Na obrzeżach marksizmu pojawiła się jednak znacznie bardziej radykalna koncepcja biokonstruktivistyczna, sformułowana przez Stanisława Szantera (1910-1991), autora *Socjologii kobiety*. Dzieło Szantera, opublikowane w 1948 roku, zadziwia swoim radykalizmem, rodząc u czytelnika obawę, czy cała wyłożona w nim teoria nie jest przypadkiem żartem, tudzież prowokacją, mającą na celu ośmieszenie marksizmu (Szanter, zadeklarowany komunista, choć nie jest marksistą, często powołuje się bowiem na klasyków marksizmu i ustalenia nauki radzieckiej). Czy ultra-postępowe konstrukcje teoretyczne Szantera nie są przypadkiem „reakcyjną bzdurą”, albo „rozrywką typu półpornograficznego”? – jak sugerował recenzent książki Szantera, Jerzy Jelski, uważający dopuszczenie do wydanie *Socjologii kobiety* za skandal:

„Wolno panu Szanterowi [...] cenne swe myśli opowiadać ku zgorszeniu starych ciotek w kawiarniach. Ale nawet wydawca prywatny musi mieć świadomość funkcji społecznej i społecznego stanowiska księgarza. A jeżeli tej świadomości nie posiada, to musi istnieć czynnik państwowy, który nie dopuści do anarchii wydawniczej na rynku, której objawem jest wydanie tego rodzaju książki. Bo książka Szantera nie jest po prostu dziełem maniaka; dzięki swej pseudonaukowej formie jest ona zjawiskiem niebezpiecznym. Często powoływaniem się na dzieła klasyków marksizmu i osiągnięcia Związku Radzieckiego, autor usiłuje nadać tej reakcyjnej bzdurze charakter postępowego i wartościowego dzieła. [...] ‘Socjologia kobiety’ ma tylko jedną wielką zaletę: cena tego wydawnictwa gwarantuje, że dostanie się ono wyłącznie w ręce inicjatywy prywatnej, wszelkiego rodzaju kupców i spekulantów, dla których stanowi pikantną, pochlebiającą snobistycznym instynktom rozrywkę typu półpornograficznego”¹⁰³⁷.

Reakcyjność dzieła Szantera może polegać na tym, iż deklarując ultraradykalne poglądy na kwestię kobiecą w przyszłości (postulując powrót do matriarchatu), podziela on ultramizoginiczne wyobrażenia na temat kobiety teraźniejszej, w niektórych sformułowaniach prześcigając nawet Otto Weininger, co nie przeszkadza mu jednocześnie

¹⁰³⁷ J. Jelski, *Nauka czy pornografia*, w: *Po prostu*, nr 4(53), 1949

twierdzić, iż to kobieta jest z natury „ptcją silniejszą”. W przeciwieństwie do dawnych kobiet matriarchalnych i przyszłych kobiet neomatriarchalnych, kobieta współczesna – zatruta toksynami menstruacyjnymi – jest „sztuczną kaleką”, patologicznym tworem „selekcji społeczno-hodowlanej ustroju patriarchalnego”¹⁰³⁸. Szanterowi nie należy jednakże stawiać zarzutu mizoginii. Znacznie trafniejszy byłby zarzut mizantropii. Mizoginię Szantera równoważy bowiem – a nawet bije na głowę! – jego fanatyczna mizoandria. O ile kobieta jest z natury istotą genialną, o tyle mężczyzna jest zawsze – niezależnie od ustroju społecznego – postacią na wskroś żalostną. W interesie ludzkości leży więc, by powrócił on do swojej drugoplanowej roli, którą przewidziała dla niego „natura”. Budowa cywilizacji i rządzenie ludźmi, to naturalne odgałęzienia macierzyństwa, jego integralne funkcje. Sytuacja w której to mężczyźni „matkują” ludzkości – a tak właśnie dzieje się w patriarchacie – jest więc zupełną patologią, gwałtem na „naturze”. Za sprzeczne z „naturą” rozdzielenie „czarnej roboty” macierzyństwa (którą pozostawiono kobietom) od jego aspektów kierowniczo-cywilizacyjnych (zawłaszczonych przez mężczyzn), ludzkość zapłaciła straszliwą cenę.

Jedna z zasadniczych tez Szantera głosi, iż zjawisko miesiączkowania u kobiet jest – podobnie jak długi fallus u mężczyzny – historycznym wynalazkiem ustroju patriarchalnego („Menstruacja nie jest bynajmniej stanem fizjologicznym – lecz zwykłą chorobą socjalną, której można zapobiegać przez odpowiednie reformy społeczne”¹⁰³⁹). Miesiączkowanie zaniknie w – postulowanym przez Szantera – neomatriarchacie (wspomniany zaś fallus ulegnie skróceniu), dzięki czemu zanikną również inne – skorelowane z miesiączką – chorobliwe właściwości psychofizyczne „kobiety”, wyhodowanej przez patriarchat na gruzach dawnego, matriarchalnego typu fizycznego „samicy ludzkiej”.

Kobieta (czy raczej samica) matriarchalna „w żadnej dziedzinie sprawności fizycznej lub psychicznej nie tylko nie ustępowała mężczyźnie, ale nawet go przewyższała swoją wytrzymałością na głód, chłód, uszkodzenia ciała etc.”¹⁰⁴⁰. Kobieta przewyższała mężczyznę inteligencją: „Inteligencja jest pierwszorzędą cechą rozrodczą samicy, która to cecha przez dziedziczność udziela się mężczyznom”¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁸ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 147

¹⁰³⁹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 83

¹⁰⁴⁰ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 46

¹⁰⁴¹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 193

Matriarchat był ustrojem całkowicie aseksualnym, gdyż całą energią życiową ówczesnych ludzi angażowała wytężona praca cywilizacyjna. Kobiety kopulowały z mężczyznami jedynie raz w roku, w okresie rui (słoneczny cykl rujowy):

„...ruja występowała raz do roku na wiosnę podczas najdłuższych dni, a obie płci łączyły się jedynie według zdrowego głosu instynktu, według naturalnego doboru partnerów – gdyż wynalazek małżeństwa był jeszcze nieznan. Taka krzyżówka dawała najlepszy typ potomstwa, skutkiem czego pierwotna ludzkość stawała się coraz doskonalsza. Słoneczny cykl rujowy był podstawą zdrowia, hartu, siły, inteligencji, dzielności, radości, urody i szczęścia kobiety tego naturalnego okresu dziejów”¹⁰⁴².

Kobieta, taka, jaką znamy dzisiaj, uformowała się w ciągu „długich wieków patriarchy na drodze skomplikowanych procesów bio-socjologicznych. Po upadku matriarchatu kobieta pod naciskiem nowych warunków społecznych i przy zastosowaniu ścisłej selekcji hodowlanej całkowicie zmieniła pierwotną naturę swego organizmu fizycznego, popadając w stałą ruję i menstruację, których przed tym nie znała”¹⁰⁴³. „Wskutek społecznej degradacji kobiety, energia twórcza jej organizmu skierowała się na narządy rozrodcze – i wywołała ich nadczynność...”¹⁰⁴⁴. Fizyczna i psychiczna natura kobiety plastycznie dostosowała się do nowego układu stosunków społecznych:

„Drogą doboru sztucznego i przystosowania wytworzył się zupełnie nowy typ kobiety: tzw. ‘płeć słaba’. [...] Słabość tej nowej kobiety, której dalszą kontynuację stanowi kobieta dzisiejsza, rozwinęła się na podłożu chorobliwych zmian fizjologicznych, jakie zaszły w jej organizmie wskutek ograniczenia wolności i zahamowania twórczości w ciasnych ramach nowego ustroju patriarchalnego. Mając tutaj dozwolony tylko jeden – seksualny – sposób i kierunek wyżycia się, bogaty organizm kobiecy skierował tędy całą ogromną obfitość swojej energii, zahamowanej na innych polach dotychczasowej twórczości – co spowodowało patologiczny przerost funkcji płciowych u kobiet i wpędziło je w stan bezustannej rui, przebiegającej już nie w cyklu słonecznym, ale w księżycowym, i wywołującej szkodliwe

¹⁰⁴² St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 45

¹⁰⁴³ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 30

¹⁰⁴⁴ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 120

krwawienie menstruacyjne, które całkowicie osłabiło organizm i wyniszczyło twórcze siły psychiczne bujnej ongiś natury kobiecej. W związku z tym wyolbrzymiał popęd seksualny kobiety, a psychika jej uległa silnej erotyzacji”¹⁰⁴⁵.

Na gruzach „zdrowej i pięknej” natury kobiety matriarchalnej wytworzyła się „pokraczna ‘druga natura’ kobiety (patriarchalnej)”. „Pierwotna zdrowa natura kobiety, nie mając miejsca w ustroju patriarchalnym, niejako przyczaiła się: zesła z fenotypu do genotypu, z pozycji czynnej do utajonej – ale nie uległa całkowitemu wykorzenieniu. Bo ilekroć złożą się przypadkowo warunki społeczne, zbliżone do matriarchalnych, wnet w tej czy innej dziewczynie ujawnia się ukryty geniusz macierzyński kobiety”. „Chociaż teolodzy i lekarze uważają tę ‘drugą naturę’ kobiety za pierwotną i ostateczną, [...] i chociaż są ‘uczeni’, którzy nawet nie uznają istnienia epoki matriarchatu – to jednak moje 23 tysiące ankiet – zapewnia Szanter – wykazały, że i dzisiaj, ilekroć kobieta znajdzie się w warunkach społecznych, zbliżonych do ustroju matriarchalnego (np. nasze młode wdowy wiejskie z dziećmi), zaraz traci menstruację i po krótkich zaburzeniach przechodzi na roczny cykl rujowy, zyskując dużo zdrowia i sił. Takie kobiety w wieku 55 lat rodzą zdrowe dzieci”¹⁰⁴⁶. Nielicznych kobiet, które wybiły się w patriarchacie, nie należy nazywać „genialnymi, lecz naturalnymi, bowiem genialność jest najistotniejszą cechą pranatury kobiecej, utajoną w genotypie. Natomiast te miliony kobiet, które dziś powszechnie uchodzą za naturalne, są sztucznymi kalekami. Stanowią one sztuczny produkt odpowiednio celowej selekcji społeczno-hodowlanej ustroju patriarchalnego”¹⁰⁴⁷.

Szanter twierdzi, iż nawet dziś, „przez kaprys atawizmu”, trafiają się dziewczyny „o matriarchalnym typie fizycznym”¹⁰⁴⁸. Wspomniane 23 tysiące ankiet pozwoliły ujawnić 37 takich przypadków. Kobiety te nie miesiączkowały, co nijak nie ograniczało ich zdolności rozrodczych (28 spośród nich było matkami i normalnie karmiło piersią). „...popęd płciowy budził się u nich tylko na wiosnę (maj-czerwiec)! W innych okresach spółkowanie nie sprawiało im żadnej rozkoszy, a często ‘było przykrym zabiegiem’, narzuconym przez mężczyznę”. U starszych z nich Szanter stwierdził brak „klimakterium i patologicznych jego

¹⁰⁴⁵ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 25

¹⁰⁴⁶ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 83

¹⁰⁴⁷ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 147

¹⁰⁴⁸ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 354

skutków”. „2 kobiety niemiesiączkujące normalnie rodziły i karmiły zdrowe potomstwo (chłopców) w wieku 55 i 57 lat”¹⁰⁴⁹.

„...kobiety niemiesiączkujące pod każdym względem przewyższają mężczyzn ze swego środowiska: są od nich zdrowsze, silniejsze, zręczniejsze, inteligentniejsze i w ogóle szlachetniejsze. W ciągu swego rozwoju psychofizycznego nie ulegają żadnym zakłóceniom ‘przejściowym’; dojrzałość płciowa następuje u nich niepostrzeżenie i objawia się w formie dobroczynnej rui (której tylko u 6-ciu kobiet towarzyszyło lekkie krwawienie śluzowate bez żadnych bólów). Kobiety nie miesiączkujące wolne są od tuszy i wszelkich zniekształceń ciała, którymi tak charakterystycznie bywają napiętnowane kobiety miesiączkujące. Przemiana materii odbywa się u nich w sposób idealny. Muskulatura ogólna silnie rozwinięta; u wszystkich 28, które rodziły, porody odbywały się prawie bez bólu i trwały bardzo krótko – dzięki potężnej muskulaturze macicy, nie wyniszczonej miesiączkowymi zmianami chorobowymi. Wszystkie mają wspaniałą postawę i ładną sylwetkę ciała – czemu harmonijnie towarzyszy bystry, twórczy umysł, przedsiębiorczość i niezwykła odwaga życiowa. Wiele z tych kobiet odznaczyło się w nauce, literaturze, sztuce i w pracy zawodowej”¹⁰⁵⁰.

Choć kobiety o matriarchalnym typie fizycznym są najzupełniej zdrowe, a nawet znacznie zdrowsze od kobiet „normalnych”, otoczenie uważa je za chore i anormalne. Szanter opowiada historię jednej z takich kobiet:

„Np. pewna niezwykle zdolna lecz ‘deskowata’ studentka prawa ‘miesiączkowała’ raz do roku; tylko w tym okresie nabrzmiwały jej gruczoły piersiowe, rozrastały się uda, pośladki i biodra – skutkiem działania hormonów rujowych i odkładania się tkanki tłuszczowej (jako przezorna rezerwa organizmu dla żywienia oczekiwanego i spodziewanego płodu). Lecz skoro nie następowała ciąża, ta idealnie kobieca krągłość i kształtność ciała po dwóch miesiącach całkowicie zniknęła – i przez dalsze dziewięć miesięcy dziewczyna znów była ‘płaska’ jak mężczyzna, poczym następował miesięczny okres przejściowy coś w rodzaju skróconego procesu dojrzewania, podczas którego pączki piersiowe, cofnięte do stanu

¹⁰⁴⁹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 135

¹⁰⁵⁰ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 135-136

‘zanikowego’, gwałtownie rozwijały się w bujne gruczoły mleczne. W okresie tego rujowego przyływu kobiecości, przed tym zimna i obojętna dla mężczyzn studentka nagle stawała się romantyczna, kochliwa i namiętna; na mężczyzn działała wtedy o wiele silniej niż ‘normalne’ kobiety, więc szaleli za nią wszyscy koledzy. Ale gdy zaręczyła się z pewnym młodym lekarzem, ten potrafił jej wmówić, że jest ‘chora’ i ‘anormalna’ – więc odbyła odpowiednią kurację, dzięki której zaczęła ‘normalnie’ miesiączkować, zarzuciła studia, wyszła za mąż i świetnie i zapowiadającą się karierę naukową skończyła między kuchnią i życiem towarzyskim drobnomieszczańskiego lekarza”¹⁰⁵¹.

W świetle ustaleń Szantera, zjawiskiem chorobliwym są także tzw. kształty kobiece. Przerost funkcji seksualnych (który nastąpił wskutek społecznej degradacji kobiety, zahamowania jej energii witalnej „na wszystkich polach dotychczasowej twórczości”) pociągnął za sobą „odpowiednie zmiany w budowie ciała kobiety (przerost piersi, bioder, ud, przysadki mózgowej, jajników, tkanki tłuszczowej etc.).”¹⁰⁵² „Ogólne organa ciała, wykształcone w ciągu wielowiekowej ewolucji, a służące dla celów rozrodczych tylko pośrednio (dzięki swej specjalizacji) jak muskulatura, mózg, nerwy etc., zaczęły teraz zanikać na rzecz rozrostu organów i znamion wyłącznie płciowych”¹⁰⁵³. Kobięce kształty (nie wyłączając piersi) są więc wyrazem sztucznej – wytworzonej przez patriariat – erotyzacji kobiet, skorelowanej silnie z jej – równie sztuczną – słabością fizyczną.

Szanter rozróżnia dwie „natury” kobiety, matriarchalną i patriarchalną, ale tylko natura matriarchalna jest „naturą” *sensu stricte*. W świetle naszej terminologii, Szanter uznaje istnienie historycznych (wytworzonych przez patriariat) różnic naturalnych (HRN). Taką (historyczną) różnicą naturalną byłaby np. różnica naturalna MIES, polegająca na tym, że kobiety miesiączkują (co nie zdarza się mężczyznom). Ale w świetle terminologii samego Szantera, miesiączkowanie nie jest zjawiskiem naturalnym, w takim sensie, w jakim zjawiskiem naturalnym jest oddychanie czy trawienie. Miesiączka „nie jest naturalną, lecz cywilizacyjno-społeczną cechą kobiety. Dowodzą tego właśnie wyjątki. Bez miesiączkowania żyją, zachodzą w ciążę i rodzą niektóre kobiety. Ale bez trawienia czy oddychania żadna kobieta nie tylko rodzić, ale i żyć nie może”. „...naturalne funkcje organizmu przebiegają

¹⁰⁵¹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 354-355

¹⁰⁵² St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 141

¹⁰⁵³ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 106

według stałego, niezmiennego typu objawów u wszystkich osobników danego gatunku”¹⁰⁵⁴. Innymi słowy, natura nie zna wyjątków. A wyjątki w tej kwestii, to nie tylko 37 przypadków z ankiet Szantera, ale także (m.in.) współczesne kobiety z krajów zimnych:

„...solidni uczeni stwierdzają, że w zimnych krajach (gdzie organizm dużo swej energii witalnej wyładowuje na zewnątrz przez promieniowanie) kobiety albo wcale nie miesiączkują albo miesiączkują tylko w najcieplejszej porze roku. Mimo to są zdrowe i normalnie zachodzą w ciążę. Klimat polarny sprawia, że nawet dzisiejsze patriarchalne eskimoski zaczynają miesiączkować bardzo późno (19-20 lat), chociaż znacznie wcześniej dojrzewają płciowo tj. owulują i zachodzą w ciążę. [...] U kocujących kobiet Komi za kołem podbiegunowym regularna menstruacja wcale nie występuje. A piersi zjawiają się u nich tylko w okresie rui, podczas ciąży i karmienia.

Wreszcie lekarze stwierdzają, że w okresie głodu (kiedy cała energia organizmu pochłonięta jest sprawą utrzymania go przy życiu) kobiety nie miesiączkują wcale. Błona śluzowa macicy nie ulega wtedy żadnym periodycznym zmianom. A mimo to kobiety normalnie zachodzą w ciążę i rodzą dzieci.

Podobny wpływ wywiera intensywna praca i głęboka troska o byt (co pochłania wszelki nadmiar energii życiowej, odprowadza ją od sfery genitalnej). Badania kliniczne we wszystkich krajach nad kobietami pracującymi w okresie pierwszej wielkiej wojny stwierdziły, że ‘menstruacje’ ich stały się rzadkie i skąpe, a w ogromnej większości przypadków zupełnie ustały [...] u kobiet tych nastąpiło jakby anatomiczne cofnięcie się do danych stosunków matriarchalnych. Rozrosłe przedtem do zbyt wybujałych rozmiarów narządy płciowe zaczęły gwałtownie zmniejszać się...”¹⁰⁵⁵.

Jeżeli natura nie zna wyjątków, równie nienaturalny (jak miesiączkowanie) charakter mają także inne różnice naturalne, które w świetle naszej terminologii należałoby (przy założeniu, iż mają one charakter historyczny) zaliczyć do grona HRN. Otóż, „wszystkie specyficzne cechy fizjologiczne, które kobietę odróżniają od innych samic ssaków, oraz wszystkie swoiste cechy psychiczne, pod względem których ona różni się od mężczyzny – nie mają absolutnie nic wspólnego z naturą kobiety, lecz są jedynie wielowiekowym sztucznym

¹⁰⁵⁴ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 130

¹⁰⁵⁵ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 115

wytworem sztucznych warunków społecznych”. „Gdyby te rozmaite rzekomo ‘naturalne’ cechy rzeczywiście leżały w **naturze** kobiety, nie byłoby wśród nich wyjątków. Bo w naturze wyjątków nie ma”. „...tysiące kobiet żyją bez swoich rzekomo ‘naturalnych’ funkcji organicznych – tak samo jak miliony ich żyją bez reumatyzmu i grypy”¹⁰⁵⁶. Jak stąd wynika, również fizyczna „słabość” kobiet, czyli różnica naturalna F (*naturalna*, w świetle naszej terminologii), uznawana przez Bebla i Szantera za właściwość/różnicę historyczną, jest zgodnie z terminologią Szantera właściwością/różnicą nie naturalną, lecz społeczną. (Nawiasem mówiąc, nie sposób zakładać, iż „słabość” fizyczna jest konieczną i uniwersalną właściwością kobiet.) Na tej samej zasadzie, właściwością społeczną, a nie naturalną, są tzw. kształty kobiece (piersi, zaokrąglone biodra itd.). Nienaturalny charakter mają wreszcie – co Szanter stwierdza *explicite* – specyficznie kobiece cechy psychiczne.

Wątek terminologiczny rozwijamy tu nieprzypadkowo. Interesuje nas bowiem koncepcja „natury”, na której opiera się cała historiozoficzna narracja Szantera dotycząca matriarchatu, patriarchatu i przyszłego neomatriarchatu. Tak jak „druga natura” kobiety nie jest naturą w sensie ścisłym (ale gwałtem na naturze prawdziwej), tak też ustroj patriarchalny nie jest „naturalnym” stadium historycznej ewolucji ludzkości, ale historyczną aberracją, wynikiem pewnej uzurpacji, nieporozumieniem, absurdem itd. Ujęcie to jest oczywiście sprzeczne z intuicjami marksizmu, w świetle których patriarchyat uznaje się za konieczną fazę historycznego rozwoju ludzkości (co Szanterowi, zwolennikowi filozofii pragmatyzmu, najwyraźniej nie przeszkadza). Marksizm nie uznaje w ogóle ustrojów nienaturalnych, tak samo jak nie uznaje statycznej natury ludzkiej. Jeżeli przez naturę ludzką rozumieć pewien typ mentalności (a tak rozumieją ją – *de facto* – zwolennicy tezy, iż komunizm jest sprzeczny z naturą ludzką) – to, w świetle elementarnych intuicji marksizmu, każdy sposób produkcji wytwarza sobie własną naturę ludzką. Jeżeli zaś przez naturę ludzką rozumieć morfologiczne, psychofizyczne właściwości człowieka (tudzież morfologiczne właściwości każdej płci) – to tak rozumianą naturę ludzką marksizm (klasyczny) się po prostu nie interesuje, wychodząc z założenia, iż jest ona generalnie *constans*, podczas gdy stosunki społeczne znajdują się w ciągłym ruchu: na bazie tej samej natury ludzkiej historia może kreować najrozmaitsze ustroje społeczne (innymi słowy, z tak rozumianej natury nie wynika żaden, ściśle określony porządek społeczny). Marksizm klasyków (do których grona nie zaliczamy Bebla) nie interesuje się ani biologicznymi determinantami rozwoju historycznego

¹⁰⁵⁶ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 117

(hipotetyczną zgodnością/niezgodnością poszczególnych ustrojów społecznych z „postulatami” ludzkiej biologii), ani też oddziaływaniem procesów historycznych na biologiczną ewolucję *Homo sapiens* (zainteresowanie Engelsa biologiczną ewolucją ludzkości kończy się w na etapie antropogenezy). Naturalistyczny wątek (zainteresowanie historycznością ludzkiej *physis* i *psyche*) wprowadza do marksizmu dopiero Bebel. Jeżeli koncepcja Szantera nie jest koncepcją *serio*, ale naukowym żartem, jest ona niewątpliwie żartem z Bebla.

W jakim sensie Szanterowski matriarchat może być uznany za ustrój naturalny, a patriarchat za „ustrój najbardziej sprzeczny z naturą ludzką”¹⁰⁵⁷? Mówimy o matriarchacie Szanterowskim, ponieważ przedstawiona przez autora *Socjologii kobiety* charakterystyka ustroju matriarchalnego nie znajduje oparcia w marksistowskich studiach nad matriarchatem (choć Szanter cytuje Koswienę i wzmiankuje w przypisie Jefimienkę – jego poglądy na tę fazę historycznego rozwoju ludzkości istotnie różnią się z ustaleniami wymienionych uczonych radzieckich). Otóż, z rozważań Szantera możemy wyłuskać aż pięć argumentów na rzecz tezy o „naturalności” (Szanterowskiego) matriarchatu i „nienaturalności” patriarchatu.

Po pierwsze, macierzyństwo stanowi naturalne źródło władzy. „Rządzenie jest to dalszy ciąg rodzenia, karmienia i piastowania”¹⁰⁵⁸. „Macierzyństwo było naturalnym źródłem władzy. Kto ludzi rodził – ten nimi i rządził”. „Kobieta z tytułu macierzyństwa instynktownie kierowała pierwotnym stadem ludzkim...”¹⁰⁵⁹. „Początkowo [...] tylko matka uchodziła za jedyną rodzicielkę dziecka. Ona dawała mu życie ze swojej krwi, więc miała nad nim nieograniczoną władzę. Z tych źródeł wypływało tzw. prawo macierzyńskie i panowanie społeczne kobiet czyli matriarchat. [...] A więc sankcję prawną ustrój ten czerpał z niezaprzeczalnego faktu przyrody...”¹⁰⁶⁰. „Jest oczywistą prawdą przyrodniczą, że każda samica jest naturalną, spontaniczną i automatyczną kierowniczką zrodzonego przez siebie stada młodych. [...] Skoro macierzyńskie kierownictwo jest cechą wszystkich samic – to tym bardziej, w stopniu jeszcze wyższym musi ono być cechą samicy najdoskonalszego gatunku: człowieka”¹⁰⁶¹. W patriarchacie, mężczyzna – zostawiając kobiecie „brudną robotę” macierzyństwa (rodzenie, karmienie i pielęgnację niemowląt) – przywłaszczył sobie

¹⁰⁵⁷ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 361

¹⁰⁵⁸ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 400

¹⁰⁵⁹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 48

¹⁰⁶⁰ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 37-38

¹⁰⁶¹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 46-47

„wszystkie wyższe atrybuty macierzyństwa”, stwarzając – „wbrew naturze całego świata istot żyjących” – „dziwny wyjątek”. Degradacja kobiety „wyliminowała z cywilizacji naturalną i bezpośrednią macierzyńskość kobiecą, zastępując ją surogatem nienaturalnej ‘macierzyńskości’ męskiej. Stąd wypływają wszelkie barbarzyństwa i paradoksy cywilizacji patriarchalnej...”¹⁰⁶². Męskie „matkowanie” ludzkości wtrąciło ją w „gehennę takich strasznych zwyrodnień jak np. kanibalizm, sublimacyjnie wyrażający się w wojnach, egzekucjach, więzieniach, torturach, mordach, walkach partyjnych etc. Biologicznie człowiek nic męczyznę nie kosztuje, więc też męczyzna dysponuje człowiekiem w życiu społecznym bez żadnej kontroli ze strony natury”. Gdzie „nie ma odpowiedzialności przed prawami przyrody”, tam zaczyna się bezprawie, „leżące głęboko w istocie systemu patriarchalnego”¹⁰⁶³. „Ten masowy kanibalizm uprawia człowiek dlatego, że ‘matkuje’ ludzkości samiec, który z natury swej nie ma instynktu macierzyńskiego”. Kobiety, które powrócą do władzy w neomatriarchacie, „nie zaprowadzą ludzkości na manowce – ponieważ każdy ich krok jest ściśle kierowany przez wszechwładny instynkt macierzyński”. „...życiodajny instynkt macierzyński ciepłem swoim na zawsze osuszy łzy pokrzywdzonych i krew mordowanych”¹⁰⁶⁴.

Po drugie, jedynie matriarchalny, słoneczny cykl rujowy sprzyja niezakończonemu działaniu doboru naturalnego (w interesie gatunku). „Jedynym prawem był tu bezlitosny mechanizm doboru naturalnego, działający dla dobra gatunku”¹⁰⁶⁵. „...w okresie tym panowały naturalne stosunki społeczne, które najbardziej sprzyjały mutacyjnym zmianom w genach człowieka na korzyść jego rozwoju”¹⁰⁶⁶. „Okres matriarchatu był okresem automatyzmu natury, gdy mutacje w regularnych skokach posuwały naprzód rozwój gatunku homo Faber...”¹⁰⁶⁷. Patriarchalna instytucja małżeństwa dopuściła tymczasem do rozrodu męczyzn bezwartościowych biologicznie, ale dysponujących określonymi atutami społecznymi, np. bogactwem. Nastąpiło „całkowite wypaczenie instynktu walki o samicę, który w przyrodzie spełnia bardzo ważną rolę ewolucyjną jako zasadniczy czynnik doboru płciowego”¹⁰⁶⁸. „...mężczyźni przesunęli platformę walki o samicę z obrębu swych walorów w

¹⁰⁶² St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 259

¹⁰⁶³ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 79

¹⁰⁶⁴ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 209

¹⁰⁶⁵ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 51

¹⁰⁶⁶ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 44

¹⁰⁶⁷ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 45

¹⁰⁶⁸ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 77

obręb faktów, nie mających nic wspólnego z biologią. Musiało to w rezultacie zwolnić tempo doskonalenia się naszego gatunku i pogorszyć jego jakość biologiczną. Degeneracja ta najdalej posunęła się w okresie kapitalizmu, gdy jeden zwyrodniały, opasty i brzydki właściciel fabryki, ziemi lub banku, nie mając żadnych walorów biologicznych, zwyciężał swoim bogactwem setki najwartościowszych rywali (przeważnie wycieńczonych pracą na jego rachunek)...”¹⁰⁶⁹.

Po trzecie, skoro tworzenie cywilizacji jest, jak zakłada Szanter, naturalnym przedłużeniem macierzyństwa, męskie przodownictwo cywilizacyjne w patriarchacie oznacza – z punktu widzenia „natury” – nienaturalną (po części marnotrawczą, a po części niebezpieczną) transformację twórczej energii kobiecej w energię męską. „Kobieta stworzyła cywilizację jako jeden z etapów aktu rodzenia i jedno z odgałęzień macierzyństwa. Cywilizacja jest wytworem funkcji rozrodczej, jest niejako jej dalszym ciągiem”. Dlatego też „całkiem naturalne było przodownictwo cywilizacyjne kobiety pierwotnej oraz jej wysokie stanowisko społeczne, wyrażające się w matriarchacie i ginekokracji”¹⁰⁷⁰. „W okresie matriarchatu kobieta była jedynym podmiotem twórczym cywilizacji. [...] Wiedziona tym samym co lwica instynktem rozrodczym [...] kobieta budowała gniazdo dla własnego potomstwa, ulepszając je w miarę postępującego rozwoju filogenetycznego kory mózgowej”. Kobieta poczyniła pierwsze wynalazki techniczne, z jej instynktu macierzyńskiego „zrodził się pierwszy przemysł, rzemiosło, rolnictwo i hodowla”. Kobieta „budowała swoje gniazdo macierzyńskie, rozszerzając je poza obręb ścian i stwarzając pierwsze społeczeństwo istot żyjących, oparte na mózgowo-korowym czynniku świadomości”. Każda samica ma „instynkt spontanicznego pożerania obcych gatunków. U kobiet instynkt ten wyraził się w ekonomicznym podboju otaczającego świata przyrody...”¹⁰⁷¹. „...samiczy instynkt prostego napadania i pożerania obcych gatunków objawiła pierwotna kobieta pod postacią myślistwa i twórczości cywilizacyjnej, w kierunku podbijania przyrody, osvajania i eksploatacji zwierząt, zajmowania coraz nowych terenów, odkrywania i użytkowania sił natury, uprawy roli etc. Po degradacji społecznej kobiety te kulturowo-twórcze impulsy jej macierzyństwa drogą dziedziczności przejął mężczyzna. Ale dziedziczył je łącznie z fizjologicznymi skutkami tejże degradacji, które obciążły go pod względem seksualnym, erotyzując jego mózg i życie

¹⁰⁶⁹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 77-78

¹⁰⁷⁰ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 193

¹⁰⁷¹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 258

intelektualne”¹⁰⁷². Dlatego też mężczyzna wplótł instynkt podboju przyrody „do swego hiperseksualnego kanibalizmu wojennego, skierowując jego niszczycielskie nastawienie przeciw własnemu gatunkowi”¹⁰⁷³. „Co prawda mężczyzna część tej macierzyńskiej energii podboju świata, którą odziedziczył po zdegradowanej kobiecie, zużywa na twórcze cele cywilizacyjne, istotnie podbijając przyrodę i dokonując cudów techniki. Jednakże większą jej ilość obraca na niszczycielskie i kanibalistyczne wyczyny wojenne...”¹⁰⁷⁴. „...męska twórczość cywilizacyjna była procesem sztucznym, oderwanym od natury; wypływała z ujemnego uczucia małowartościowości i z **ambicji osobnika, nie zaś z instynktu zachowania gatunku**. Dla kobiety tworzenie cywilizacji było dalszym ciągiem rodzenia, dla mężczyzny – sztuczną spekulacją. Twórczość cywilizacyjna kobiety przynosiła zawsze korzyść gatunkowi – jako naturalne ulepszenia gniazda rozrodczego. Natomiast efektowne wyczyny zarozumialca mężczyzny nieraz niosły gatunkowi zniszczenie i grozę zagłady”¹⁰⁷⁵. Szanter w interesujący sposób ujmuje mechanizm „transformacji i translacji” żeńskiej energii twórczej na energię męską za pośrednictwem seksualizmu i miłości. Otóż, cała męska twórczość epoki patriarchalnej – literatura, sztuka, nauka i technika – czerpała „soki” dla swojego rozkwitu „z miłości czyli seksualizmu”. „Wspaniała twórczość natury kobiecej, zahamowana w bezpośredniej zdrowej postaci, wyraża się ubocznie w chorobliwym zjawisku miłości, niejako rikoszetem, za pośrednictwem mężczyzny – i mimo to daje tak bogate jeszcze rezultaty, że podziwiamy ‘geniusz’ płci męskiej”. Innymi słowy, zdegradowana społecznie kobieta przetwarza swoją energię twórczą w energię miłosną, ta zaś napędza twórczość mężczyzny. Tym sposobem, „mężczyzna niejako zrabował i przywłaszczył sobie geniusz macierzyńskiej kobiety”¹⁰⁷⁶. Oczywiście, nie cały. „Podczas tej transformacji i translacji energii twórczej dużo jej zginęło po drodze na zasadzie prawa entropii”¹⁰⁷⁷. Męska twórczość, napędzana zrabowaną energią kobiecą, jest więc – z punktu widzenia ekonomii „natury” – czystym marnotrawstwem. Aby stworzyć geniusz mężczyzny, trzeba zniszczyć o wiele większy geniusz kobiety. „Natura” obdarowała inteligencją samicę, a nie samca. Jeżeli to samiec ma być geniuszem, część powstałej w przyrodzie inteligencji twórczej musi ulec bezsensownemu

¹⁰⁷² St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 255

¹⁰⁷³ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 258

¹⁰⁷⁴ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 258

¹⁰⁷⁵ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 194

¹⁰⁷⁶ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 97

¹⁰⁷⁷ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 98

rozproszeniu, a część – znaleźć ujście w działaniach niszczycielskich. Męską twórczość cywilizacyjną cechuje bowiem sprzeczność między „rozpędem budowania i niszczenia”¹⁰⁷⁸.

Po czwarte, ustrój matriarchalny, w którym, zdaniem Szantera, nie występowało społeczne zróżnicowanie czynności według płci (teza ta jest absolutnie sprzeczna z całą radziecką tradycją badań nad matriarchatem), odpowiada najpełniej biologii ssaków (z którą sprzeczny jest patriarchalny podział pracy według płci). Według Szantera, „w epoce naturalnego matriarchatu do wszystkich prac obok mężczyzny stawała kobieta”. Podział pracy między płciami polegał jedynie na tym, iż kobieta była „właściwą kierowniczką prac – a mężczyzna wykonywał jej zlecenia”¹⁰⁷⁹. Na tej podstawie Szanter twierdzi, iż matriarchat Irokezów i Huronów, oparty na małżeństwie między „wytwórczynią kukurydzy a myśliwym”¹⁰⁸⁰, nie był matriarchatem naturalnym, ale stanowił „modyfikację, wynikłą z patriarchalnego już podziału pracy według płci”. Forma ta „mało ma wspólnego z matriarchatem pierwotnym, który został tu skażony wyodrębnieniem zajęć tzw. męskich”¹⁰⁸¹. Ssaki „nie uznają różniczkowania czynności osobniczych między płciami. Specjalizacja istnieje u nich tylko w zakresie czynności gatunkowych czyli rozrodczych...”. Natomiast człowiek, „od czasu degradacji społecznej kobiety nie uznaje tych elementarnych praw przyrody i usiłuje dyktować jej swoje prawa”¹⁰⁸². „...ssaki nie specjalizują swych czynności osobniczych dlatego, że taka specjalizacja sprzeczna jest z tendencjami mechanizmu ewolucji gatunku. Bowiem przez specjalizację czynności ze względu na płeć – wytwarza się nabyta zmienność typu zarówno męskiego jak i żeńskiego. Ta zmienność, a raczej sprzeczność, musi być wyrównana i pogodzona ze sobą przez ortotropizm plazmy w każdorazowym akcie dziedziczenia [...] aby gatunek zachował swoją jednolitą linię rozwoju, nie ulegając wpływowi odmiennych cech, sztucznie nabytych przez poszczególne osobniki męskie lub żeńskie”¹⁰⁸³. Jest to – z punktu widzenia „natury” – czyste marnotrawstwo energii. „Ta automatyczna redukcja zbytecznych dla gatunku różnic osobniczych, [...] odchyłeń od głównej linii ewolucji gatunku – pochłania tym więcej energii biologicznej zarodka, im bardziej rodzice jego różnili się między sobą, szczególnie pod względem cech nabytych”. „Wyrównywanie różnic rodzicielskich kosztuje zarodek tak dużo energii, że mu

¹⁰⁷⁸ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 258

¹⁰⁷⁹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 40

¹⁰⁸⁰ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 39

¹⁰⁸¹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 40

¹⁰⁸² St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 321

¹⁰⁸³ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 320

niekiedy brak jej nawet na normalny rozwój fizyczny”. Ludność wiejska wydaje najwartościowsze potomstwo właśnie dlatego, że na wsi, „ten sam rodzaj zajęć dla mężczyzn i kobiet nie wytwarza w rodzicach dwóch różnych typów ludzkich...”¹⁰⁸⁴.

Po piąte, stanem „naturalnym” dla gatunku ludzkiego, tzn. odpowiadającym jego progresywnej tendencji rozwojowej, jego gatunkowej „doskonałości”, jest (matriarchalny) aseksualizm – cywilizacja patriarchalna skażona jest tymczasem patologicznym seksualizmem, wyniszczającym zarówno kobiety, jak i mężczyzn. Okoliczność, iż „u ludzi epoki patriarchalnej podniecenie płciowe stało się stanem stałym i normalnym”¹⁰⁸⁵, że na porządku dziennym jest w patriarchacie obcowanie seksualne dla przyjemności (a nie w celu zapłodnienia), świadczy o katastrofalnym regresie ludzkości (po upadku matriarchatu). Zwierzęta nie znają erotyzmu ani nawet seksualizmu, „a cała ich ‘zwierzęca zmysłowość’ sprowadza się wyłącznie do genitalizmu, tj. zapłodnienia”¹⁰⁸⁶. Teza ta nie stosuje się jednakże do małpich przodków człowieka, których „próżniaczy tryb życia przy obfitości pożywienia” sprzyjał „używaniu seksualnemu”. Aby nasz protoplasta mógł stać się człowiekiem, musiał wyrzec się swojego „małpiego seksualizmu”, „zaniedbać swe dawne życie seksualne na rzecz nowego życia cywilizacyjnego” (sublimacja energii seksualno-rozplodowej w pracę i twórczość cywilizacyjną). A ponieważ natura jest – z natury – „oszczędna”, odpływowi energii z seksualnej sfery organizmu towarzyszył „odpowiedni zanik narządów, służących do jej wyładowania” („rozwojowe cofnięcie organów spółkowania”) ¹⁰⁸⁷. Penis – jako organ używany jedynie raz do roku, w okresie rui – skurczył się do minimalnych rozmiarów. Aby zapewnić każdej kobiecie przynajmniej jedną ciążę, „mądra natura” wyposażyła ją w „błonę dziewiczą z ciasnym otworem”, która, po pierwsze, „zapewniała dostateczne podrażnienie choćby najmniejszego prącia przy kopulacji, aby wywołać u mężczyzny wytrysk nasienia do pochwy”, po drugie zaś, zabezpieczała „utrzymanie tego nasienia w miejscu jego przeznaczenia”¹⁰⁸⁸, co miało niebagatelne znaczenie przy niezwykle ruchliwym i pracowitym trybie życia kobiety matriarchalnej (która od razu po zakończeniu kopulacji wyruszała na podbój przyrody). Po upadku matriarchatu i obróceniu twórczej energii kobiety w kierunku seksualnym, kobieta uległa silnej „erotyzacji”, ta zaś „prawem krzyżowego dziedziczenia”

¹⁰⁸⁴ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 321

¹⁰⁸⁵ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 20

¹⁰⁸⁶ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 20

¹⁰⁸⁷ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 42

¹⁰⁸⁸ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 44

udzieliła się również mężczyźnie. „W związku z tym w organizmie mężczyzny nastąpił silny rozwój narządów płciowych”¹⁰⁸⁹. Wydawałoby się, iż na mocy praw natury, kobieta powinna plastycznie dostosować się do tej zmiany anatomicznej mężczyzny (wzrost fallusa), i zatracić ukształtowaną ongiś błonę dziewiczą. Otóż, nie. Organizm kobiety wykazał zdumiewający konserwatyzm, zachowując ten niepotrzebny – w warunkach ustroju patriarchalnego – zbytek progresywnej tendencji, która doprowadziła niegdyś do ucłowieczenia naszych przodków. Jak wyjaśnić ten dziwny wyjątek? Zaczniemy od tego, że rozrost prącia „do rozmiarów naprawdę imponujących” nie przynosi chluby mężczyznom. „Skoro organizm mężczyzny **tak łatwo** przystosował swoje narządy do niezdrowej i nienaturalnej funkcji hiperseksualizmu – nie świadczy to dobrze o jego jakości biologicznej...”. Wszak, przystosowanie to oznaczało w istocie „cofnięcie się, zejście na niższy szczebel (małpi) ze szczebla wyższego (ludzkiego), osiągniętego z wielkim trudem...”. A zatem „plazma organizmu męskiego nie ‘pamięta’ triumfów swego gatunku i nie dąży do utrwalenia lub zachowania raz osiągniętych przezeń doskonałości”. Jedynie organizm kobiety „stał się twardo na straży jego doskonałości, zdobytej o świcie dziejów ludzkości”, a doskonałością tą jest właśnie matriarchalny aseksualizm. Organizm kobiety nie wyzbył się błony dziewiczej i „przez długie wieki znosi ból defloracji lecz mimo to nie przystosowuje się do olbrzymiejących wciąż rozmiarów męskiego phallusa, jak gdyby mając swoistą świadomość osiągniętego ongiś stopnia doskonałości gatunku, i utrzymuje bez zmian anatomiczny odpowiednik tej doskonałości”. Innymi słowy, każdy akt defloracji jest „krwawym protestem organizmu kobiety przeciw gwałtowi społecznemu, jaki mężczyzna zadał jej przez degradację społeczną...”¹⁰⁹⁰. Ciało kobiety protestuje w ten sposób także przeciwko szkodzie, jaką na skutek owego gwałtu poniósł cały gatunek ludzki. Czyniąc wyjątek od praw natury – tzn. postępując „wbrew wszelkim prawom biologicznym o przystosowaniu się anatomicznym i o celowości funkcji poszczególnych jego [organizmu – przyp. FN] narządów” – organizm kobiety staje na straży prawdziwej natury człowieka, gwałconej przez ustrój patriarchalny, co wymownie świadczy o tym, że na „dnie rzekomo bezwartościowych ruin”, leży jeszcze zdrowy „trzon kobiety przedhistorycznej”. „Błona dziewicza jest niezbitym dowodem wyższości natury kobiety” (nad naturą mężczyzny), natomiast jej uporczywe utrzymywanie się „wbrew wszelkim sztucznym i naturalnym czynnikom selekcji i ewolucji jest niejako

¹⁰⁸⁹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 141

¹⁰⁹⁰ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 143

przyrodniczą manifestacją prawa kobiety do tej pozycji społecznej, w jakiej była ona za czasów matriarchatu". Okoliczność, iż „najgłębsza natura (plazma) kobiety nie uległa wobec ucisku społecznego” jest „prawdopodobnie zapowiedzią powrotu ludzkości do tego zdrowego i naturalnego stanu biologicznego i cywilizacyjnego, w którym błona dziewicza będzie znowu celowym i potrzebnym organem...”. A będzie ona potrzebna dlatego, że w postulowanym przez Szantera neomatriarchacie „nastąpi chyba znów cofnięcie się rozwoju phallusa i zmierzch cywilizacji męskiej...”¹⁰⁹¹.

Po zapoznaniu się z powyższymi argumentami na rzecz tezy o „naturalności” matriarchatu i „nienaturalności” patriarchatu wypada zadać pytanie: jak zatem mogło dojść do upadku tak wspaniałego ustroju, jakim był matriarchat? Za upadkiem matriarchatu – podkreślmy – nie przemawiają żadne argumenty ekonomiczne. Owszem, Szanter dostrzega za Engelsem związek między rozwojem własności prywatnej a upadkiem matriarchatu – nie podziela on jednak faktycznie kluczowej przesłanki teorii Engelsa, iż upadek matriarchatu był nieuchronny i postępowy z uwagi na konieczność dalszego rozwijania sił wytwórczych (które „przerosły” ustrój komunistyczno-matriarchalny). Potrzeba rozwoju sił wytwórczych nie może być – na gruncie założeń Szantera – tą „ostatnią instancją”, która wyjaśnia genezę patriarchalnego społeczeństwa klasowego. Tworzenie cywilizacji, czyli rozwijanie sił wytwórczych, to naturalne powołanie kobiet. Społeczeństwo matriarchalne mogłoby zatem osiągnąć współczesny stan rozwoju cywilizacji znacznie mniejszym kosztem – i zachowując bezklasowe stosunki społeczno-ekonomiczne. Obyłoby się wówczas bez wojen i szkodliwej walki klasowej. Wszystko, co pisze Szanter o męskiej twórczości cywilizacyjnej doby patriarchatu dowodzi tego, iż kobiety (gdyby nie odebrano im przodownictwa) rozwijałyby cywilizację lepiej, rozumniej i oszczędniej niż mężczyźni, którzy mogą tworzyć jedynie kradnąc energię kobiet. Gdzie zatem tkwił „błąd” matriarchatu, który naraził go na upadek? Wyjaśnienie Szantera ma charakter psychoanalityczny.

Słabym punktem matriarchatu było męskie poczucie małowartościowości, na tle podświadomej zazdrości o macierzyństwo. Kobieta jako istota rodząca ludzi, była w matriarchacie „nosicielką największej tajemnicy”. Mężczyzna – otaczając kobietę czcią religijną – czuł wobec niej „swoją nicość i lęk”. „Smagany biczem tego uczucia niższości, usiłował mężczyzna okrężną drogą uzyskać kojący ekwiwalent swej wartości przez rozwijanie

¹⁰⁹¹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 144. Podkreślenia – FN

intensywnej twórczości i pomysłowości w dziedzinie cywilizacji”¹⁰⁹². W ten sposób uczestniczył jak gdyby w macierzyństwie, którego odgałęzieniem jest właśnie twórczość cywilizacyjna. O ile więc kobieta matriarchalna „miała psychikę zdrową i spokojną, była syta swojej wielkości, potęgi i znaczenia”¹⁰⁹³, psychika matriarchalnego mężczyzny skrywała negatywne impulsy, skierowane przeciwko kobietom: „Przez długie wieki mężczyzna tłumił w swej duszy dwa negatywne impulsy wrogie kobiecie: uczucie swej małowartościowości i zawiść o macierzyństwo. Ten niezdrowy stan psychiki pierwotnego mężczyzny pociągał za sobą wieczny jego niepokój, ruchliwość, głód jakichś niezwykłych wyczynów, przez które mógłby przed całym światem zaprzeczyć swej dręczącej go małowartościowości”¹⁰⁹⁴. Matriarchalny wynalazek hodowli zwierząt nasunął jednakże mężczyźnie ideę, iż również samiec ma coś wspólnego z rozrodem. Tą drogą doszło do odkrycia tajemnicy ojcostwa. „Stwierdzenie tej prawdy psychonalitycznie rozbijało całą jego nadjaźń i zwalniało go od tłumienia negatywnych uczuć względem kobiety...”. „Nowe odkrycie biologiczne wywołało rewolucję społeczną. Mógł teraz mężczyzna swobodnie popoľgować uczuciu zawiści i nienawiści – a w rezultacie rozpocząć walkę o ujarzmienie kobiety”¹⁰⁹⁵. Kobiety wolne nadal „dowolnie dobierały sobie sezonowego ‘męża’ w okresie rui”. Mężczyźni, przejęci rewolucyjnym odkryciem, zaczęli tymczasem zapładniać niewolnice w „celu uzyskania **swego** potomstwa”¹⁰⁹⁶. Zależało im bowiem na tym, by „sztucznie przedłużyć swe życie poza grób, podobnie jak to z natury czyni kobieta”, przekazująca dzieciom swój majątek i nazwisko. Mężczyzna przekazywał teraz „swoje nazwisko i majątek dzieciom swej niewolnicy, które były właśnie **jego** dziećmi, spłodzonymi wyłącznie przez niego”, uzyskując złudzenie, iż „pod każdym względem dorównywa kobiecie”. Aby zaś złudzenie to narzucić otoczeniu i duchom, wprowadził oszukańczy obyczaj kuwady: „w czasie połogu swej żony (niewolnicy) kładł się do łóżka, a gdy już nastąpiło rozwiązanie, wykonywał porodowe ruchy i głośno wydawał jęki rodzącej, zanim nie zbiegli się sąsiedzi i naocznie nie stwierdzili, że dziecko ‘naprawdę’ urodził mężczyzna”¹⁰⁹⁷. Mając swoje niewolnice, mężczyźni „nie śpieszyli w okresie rui do niezależnych i dumnych kobiet swojego rodu” (Szanter najwyraźniej nie zdaje sobie sprawy z faktu, iż ród macierzysty był instytucją egzogamiczną), „skutkiem czego pozostawały one

¹⁰⁹² St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 37

¹⁰⁹³ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 46-47

¹⁰⁹⁴ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 46

¹⁰⁹⁵ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 69

¹⁰⁹⁶ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 71

¹⁰⁹⁷ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 72

bezpłodne”¹⁰⁹⁸. Nie będziemy dalej streszczać wywodów Szantera dotyczących szczegółowego przebiegu tej smutnej rewolucji społecznej (z uwagi na ich nikłą wartość merytoryczną). Ograniczymy się jedynie do zaakcentowania ogólnej tezy Szantera, w świetle której upadek matriarchatu daje się wyjaśnić w kategoriach psychoanalitycznych: rewolucja patriarchalna dała „praktyczną folgę jawnej reakcji na długo tłumione uczucie małowartościowości własnej i zawiści o wyższość rywalki”¹⁰⁹⁹. „Z chwilą tak dokonanej degradacji kobiety – dręczące pierwotnego mężczyznę uczucie niepełnowartościowości zostało stłumione i wyparte ze świadomości na zawsze”¹¹⁰⁰.

Przenieśmy się obecnie w neomatriarchalną przeszłość. Neomatriarchat Szantera będzie ustrojem *bezpłciowym*. Stosując naszą terminologię (rozmijającą się z terminologią Szantera), możemy stwierdzić, iż w ustroju tym:

- RS między kobietami i mężczyznami (nie wyłączając PP') zostaną zlikwidowane (powstanie jednocześnie nowa RS, w związku z kierowniczą rolą kobiet),
- HRN – zlikwidowane,
- URN – „uprywatnione”.

Nie będzie to zatem Engelsowski matriarchat różnicy, oparty na międzypłciowym podziale pracy (wypada w tym miejscu podkreślić, iż wbrew tezie Szantera o braku międzypłciowego podziału pracy w matriarchacie pierwotnym, nauka radziecka skłaniała się raczej ku tezie, iż podział pracy między płciami rozwinął się albo równocześnie z przejściem od pierwotnego stada ludzkiego do ustroju wczesnomatriarchalnego, albo nawet nieco wcześniej), ale matriarchat identyczności (a więc, ogólnie rzecz biorąc, taki sam, jaki postulowali maoiści). Kobiety będą odgrywać rolę kierowniczą, ale nie będzie istnieć podział na męskie i żeńskie dziedziny aktywności. Wszelka „płciowość” znajdzie się poza orbitą życia społecznego.

„We wszystkich instytucjach społecznych zachowałyby się w ten sposób tylko ogólnoludzkie wartości obu płci. Kultura ludzka przestałaby się dzielić na dwie grupy płciowe, stając się ponadpłciową jednością [...] Zaś funkcje i cechy płciowe – jak i wszystkie inne cechy i funkcje fizjologiczne – przy takim przebiegu ewolucji społecznej stałyby się wyłączną, intymną

¹⁰⁹⁸ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 75

¹⁰⁹⁹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 47

¹¹⁰⁰ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 318

sprawą zainteresowanych jednostek i raz na zawsze zeszyłyby z oficjalnego repertuaru życia społecznego. Funkcje płciowe jednostek interesowałyby społeczeństwo nie więcej jak czyjeś trawienie lub wydalanie ekskrementów. Przy prawidłowym przebiegu równouprawnienia kobiet wszelka płciowość znalazłaby się poza orbitą życia społecznego”¹¹⁰¹.

Szanter postuluje zatem absolutną deseksualizację kultury:

„Narządy płciowe człowieka [...] należy zostawić w zupełnym spokoju, nie kojarząc ich funkcji ojcowskich czy macierzyńskich z żadnymi pojęciami społecznymi. Taka deseksualizacja kultury może nastąpić tylko przy rzeczywistym równouprawnieniu płci. Deklamacja o obowiązkach macierzyńskich oraz pogłębienie różnic płciowych przez wychowanie i obyczaje, tudzież wplatanie czynnika płciowego do życia społecznego, politycznego, do sztuki i literatury – jest zaprzeczeniem wszelkich pojęć o równouprawnieniu. Wtedy tylko kobiety będą równouprawnione, gdy nie będzie żadnych kobiecych form społecznych i kulturalnych: obyczajów, czasopism, zawodów, organizacji etc.”¹¹⁰²

Owa deseksualizacja ma przy tym swój wymiar ściśle seksualny. „Stan rui jest bardzo naturalnym zjawiskiem, gdy występuje okresowo np. raz lub dwa razy do roku. Natomiast staje się zjawiskiem nienaturalnym i patologicznym, gdy trwa ustawicznie przez całe dojrzałe życie kobiety...”¹¹⁰³. Zjawisko seksualizmu (który „powstał – wbrew naturze – jako skutek zahamowania całej energii macierzyńsko-twórczej kobiety”¹¹⁰⁴) musi zatem zostać wyeliminowane. Ludzkość powróci do „zdrowego stanu zubożenia płciowego”¹¹⁰⁵. Obcowanie seksualne, służące wyłącznie „naturalnym celom genitalnym”, nie będzie już „samoistnym źródłem rozkoszy pozarozpłodowej”. „Centrum hedoniki ludzkości przesunie się w psychice do innego ośrodka zainteresowań i przeżyć. Oglądanie wykresów motorów wielo-cylindrowych będzie sprawiało mężczyznom więcej przyjemności niż oglądanie nagich kobiet”. „Wszystko, co pało się na nienaturalnym podnieceniu płciowym człowieka, zniknie

¹¹⁰¹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 301

¹¹⁰² St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 301-302

¹¹⁰³ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 124

¹¹⁰⁴ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 113

¹¹⁰⁵ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 163

z oblicza ziemi. Zniknie przede wszystkim podniecający kontrast, sztucznie wytworzony w epoce patriarchatu między kobietą a mężczyzną¹¹⁰⁶. Nie obawiamy się jednak: „...jak te samice w okresie rui pociągają płciowo wilka czy lwa – tak i nasza nowa kobieta będzie we właściwej porze pociągała mężczyznę o wiele silniej i bardziej niż dzisiaj, ponieważ obie płci nie będą zblazowane, znudzone i znużone bezustannym spółkowaniem”. „Dopiero wtedy ludzkość odzyska prawdziwy i naturalny smak życia płciowego”¹¹⁰⁷. Zamiast „dotychczasowych podniecających znamion kobiecości, którymi były miękkie, rozrosłe pośladki, wiotkość mięśni, słabość, ataki histeryczne i głupota”, mężczyznę podniecać będą (aczkolwiek jedynie w stosownym momencie) „silne i twarde mięśnie kobiety oraz jej inteligencja, wiedza i uzdolnienia”¹¹⁰⁸.

Cechy płciowe usunięte zostaną całkowicie z przestrzeni publicznej. Przytoczmy, niepozbowiony walorów literackich, fragment polemiki Szantera z tezą Ireny Krzywickiej, iż: „proces całkowitej emancypacji dokonał się nie wówczas, kiedy pierwsza kobieta została ministrem, ale kiedy pojawił się pierwszy żołnierz z lokami”¹¹⁰⁹.

„Żołnierzy z lokami historia pamięta bardzo dużo, i to w czasach gdy nie mogło być mowy o równouprawnieniu płci – ale... ale ministra-kobiety w spodniach, w **bezpłciowym** kombinezonie roboczym za biurkiem, nie zanotowała jeszcze ani jednej. A tylko taka notatka będzie słupem granicznym dwóch epok historycznych.

Dopóki zaś milicjantki będą zdołały swoje bujne loki podpiętym paskiem służbowej czapki na posterunku, dopóki groźna kabura ich pistoletu będzie zastrzała i potęgowała oryginalność ponętnych wypukłości ich modnej spódniczki, spod której wystają kuszące nóżki w perlonach, pikantnie ‘ucięte’ cholewką męskiego buta służbowego – dopóty nie możemy nawet marzyć o prawdziwej emancypacji i równouprawnieniu, a tym bardziej o ‘nowym matriarchacie’. Bowiem w matriarchacie chodzi o ginekokrację, a nie o pornokrację. Pocóż ta wystawa loków i perlonów na służbie i w wojsku! Czyż nie lepszy wspólny uniform stroju obywatelskiego kobiet i mężczyzn, dyskretnie zacierający zewnętrzne różnice obu płci! [...] Po pracy, w domu niech każdy przywdziewa ‘powabne’ szaty według swego gustu i mody,

¹¹⁰⁶ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 401. Podkreślenie – FN

¹¹⁰⁷ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 391

¹¹⁰⁸ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 392

¹¹⁰⁹ Czasopismo „Kobieta” nr 17, Warszawa 1948, s. 18 (I. Krzywicka), cyt. za: St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 405-406

niech obleka się w najbarwniejsze kimona – to jego sprawa osobista – ale niech nie pokazuje się w tych dziwolągach na służbie społecznej. Bo tu człowiek jest narzędziem pracy, jest śrubką czy kółkiem w olbrzymim aparacie publicznym. A wszystkie narzędzia, kółka i śrubki są bezbarwne, bezpłciowe, znormalizowane i zuniformizowane. Zamiast spekulacyjnych salonów mody będą zapewne działać publiczne instytuty **normalizacji** strojów. Kobieta-minister w modnej powabnej sukni wygląda za biurkiem tak samo groteskowo i śmiesznie jak mężczyzna-ambasador we fraku z białym gorsem na przyjęciu dyplomatycznym. Oboje będą pracowali w jednakowym kombinezonie jak robotnicy fabryczni, a po pracy mogą się negliżować, aby tym silniej czarować kontrastem stroju i jego zmianą. [...] Pięknie czynili sowieccy mężowie stanu, wkładając szary mundur rewolucyjny przy załatwianiu ważnych spraw państwowych. Jeżeli Krzywicka rzeczy te przemyśli do gruntu – to na drugi raz już nie napisze, że ‘feminizm wydaje się jej komiczny’¹¹¹⁰. Dlaczego komiczny? Czyżby go źle rozumiała? Przecież symbolem jego nie są już niebieskie pończochy ‘kobiece’, lecz szary kombinezon **bezpłciowy**. Taki feminizm – to nic innego jak najczystszy **humanizm** o kobiecym podmiocie człowieczeństwa”¹¹¹¹.

Od neomatriarchatu dzieli nas jednakże kilkusetletni okres przejściowy, w którym „kobiety będą musiały niemal całkowicie wyręczać się pomocą mężczyzn, dając im złudzenie dalszego przodownictwa...”¹¹¹². „...starsi mężczyźni będą mieli wielkie powodzenie u kobiet ze względu na swe doświadczenie cywilizacyjne. Bowiem nowicjuszki-kobiety będą musiały od mężczyzn uczyć się techniki kierowania rodziną i światem [...] aby umiejętnie rządzić światem na poziomie cywilizacji nowoczesnej”¹¹¹³. Tak oto, na drodze ewolucji, mężczyźni będą tracili swój „supremat”. „Niepostrzeżenie i bezboleśnie jeden podmiot społeczny zostanie zastąpiony przez inny: sztuczny – przez naturalny”¹¹¹⁴.

Ewolucja społeczna postępować będzie stosownie do ewolucji biologicznej, znoszącej HRN, czyli „drugą naturę” kobiety. Pamiętajmy bowiem, iż w świetle teorii Szantera kobieta współczesna nie bardzo nadaje się do kierowania światem „na poziomie cywilizacji nowoczesnej”. Należy podkreślić, iż Szanter uznaje istnienie – między kobietami i

¹¹¹⁰ Czasopismo „Kobieta” nr 17, Warszawa 1948, s. 18 (I. Krzywicka), cyt. za: St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 406

¹¹¹¹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 406-407

¹¹¹² St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 399

¹¹¹³ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 398

¹¹¹⁴ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 400

mężczyznami – historycznej (wytworzonej przez patriariat) różnicy naturalnej I (w świetle naszej terminologii) – na korzyść tych ostatnich. Teza ta nie stosuje się jednak do dziewcząt („Dziewczynki – zanim rozpoczną miesiączkowanie – odznaczają się wybitną cielesną i duchową przewagą nad chłopcami”¹¹¹⁵), ale wyłącznie do kobiet dojrzałych, miesiączkujących, czyli znajdujących się „bezustannie w odurzeniu rujowo-hormonalnym”¹¹¹⁶ („...dopiero gdy dziewczęta zaczynają miesiączkować, tracą inteligencję i ustępują miejsca chłopcom”¹¹¹⁷; „Menstruacja redukuje siły fizyczne i znosi inteligencję kobiety”¹¹¹⁸). Ale nawet w odniesieniu do kobiet dojrzałych, teza ta jest u Szantera obwarowana licznymi zastrzeżeniami, wskazującymi zarówno na niską (z natury) inteligencję mężczyzn („Mężczyzna z natury jest tępszy od kobiety”¹¹¹⁹; „...u mężczyzny – z punktu widzenia interesów przyrody – wysoka inteligencja jest zbytecznym luksusem i nadzwyczajnym dodatkiem”¹¹²⁰, podczas gdy u kobiety jest ona „faktem i zarazem postulatem natury”¹¹²¹), jak też na okoliczność, iż zdrowa natura kobiety matriarchalnej nie została całkowicie wykorzeniona (i daje o sobie znać na rozmaite sposoby): „Duchowy organizm kobiety, chociaż zrujnowany, nie uległ także całkowitemu unicestwieniu w okresie patriarchatu”. Jakkolwiek ustawiczny stan rui oraz miesiączkowanie zatruwają kobietę hormonami rujowymi i toksynami procesów gnilnych menstruacji, utrudniającymi „normalne życie duchowe i wszelką twórczość intelektualną lub artystyczną”¹¹²², wrodzony nadmiar sił organizmu żeńskiego „czyni kobietę zdolną wznieść się na najwyższe szczyty wysiłku twórczego”¹¹²³.

Niemniej jednak, biokonstruktywistyczne wspomaganie postępowych przemian społecznych stanowi absolutną konieczność. Obydwa procesy – społeczny i biologiczny – przebiegać będą równolegle, wzajemnie się warunkując. Szanter zapowiada więc „spontaniczny proces ingradacji kobiety, zdążający do przywrócenia jej dawnej roli w społeczeństwie przy jednoczesnym ewolucyjnym odrodzeniu pierwotnych naturalnych jej

¹¹¹⁵ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 122

¹¹¹⁶ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 82

¹¹¹⁷ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 64

¹¹¹⁸ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 66

¹¹¹⁹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 64

¹¹²⁰ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 58

¹¹²¹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 59

¹¹²² St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 144

¹¹²³ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 144-145

cech cielesnych i duchowych, zatartych przez patriarchat..."¹¹²⁴. „Z kręgu rodzinnego władza i przewaga kobiety będzie stopniowo rozszerzała się na coraz dalsze kręgi społeczne, na coraz trudniejsze i odpowiedzialniejsze funkcje społeczne – w miarę jak organizm jej będzie powracał do pierwotnego zdrowia, wyzbywając się degenarycyjnych nabytków patriarchalnych, które czyniły ją niezdolną do wielu zajęć tzw. męskich”¹¹²⁵.

W jaki sposób może dojść do przywrócenia matriarchalnego typu fizycznego?

„Powrót kobiety do pierwotnego zdrowia fizjologicznego odbędzie się na tej samej zasadzie, na jakiej nastąpiła degeneracja: tj. przez sztuczną selekcję hodowlaną – ale skierowaną w przeciwnym celu. Społeczeństwo będzie teraz popierało kobiety o tzw. męskich cechach umysłu i charakteru, a więc stosunkowo nieznacznie odurzone hormonami bezustannej rui i na ogół mało zatrute toksynami miesiączkowania. Mężczyźni będą bardziej pożądanymi takimi kobietami o ‘małych’ lub ‘deskowatych’ piersiach, o muskularnych kończynach i niezbyt wybujałych tzw. drugorzędnych znamionach płciowych. Więc kobiety takie będą miały więcej szans na przekazanie potomstwu swych cech, pożądanym społecznie. Natomiast kobiety, które w ustroju patriarchalnym miały największe powodzenie: głupie, słabe, otyłe, miesiączkujące w bezustannej rui, intrygujące i zawistne – będą wymierały bezdzietnie jako stare panny. W wyniku takiej selekcji każde pokolenie będzie coraz mniej erotyczne – aż wreszcie dojdzie do tego, że ludzie spółkować będą tylko w okresach rui, zjawiającej się raz lub dwa razy do roku. [...] społeczeństwo neo-matriarchalne będzie eliminowało te kobiety z udziału w rozrodzie gatunku – jako typ przestarzały, nie przydatny i nie przystosowany do nowych wymagań i warunków życia ludzkości. A więc kierunek selekcji zostanie odwrócony. [...] Pojęcie ‘wiecznej kobiecości’ przejdzie do kategorii zбочeń płciowych tak samo jak dzisiejsza pederastia, nekrofilia czy sodomia”¹¹²⁶.

W innym miejscu wspomina Szanter o innej jeszcze możliwości: „wszystkie kobiety [...] mogłyby zaprzestać miesiączkowania, gdyby odkryto jakiś antyhormon, ciało czynne przeciwko przysadkowemu hormonowi krwawienia – przy jednoczesnym dopuszczeniu kobiet do wszystkich społecznych czynności męskich, aby w tych czynnościach i pracach

¹¹²⁴ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 299

¹¹²⁵ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 400

¹¹²⁶ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 400-401

mogły całkowicie wyładować swą energię macierzyńską, bez przerabiania jej w bezustanne przygotowanie organizmu do ciąży”¹¹²⁷.

¹¹²⁷ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 119

Rozdział XVI. Uwagi końcowe

Stanowiskiem teoretycznym odpowiadającym najściślej marksizmowi klasyków (Engelsa i Lenina) jest konstruktywizm radykalny, wyrażający się najpełniej w postulacie likwidacji „kobięcych” prac domowych (na drodze likwidacji prywatnego gospodarstwa domowego, albo równego podziału obowiązków domowych) i wprowadzenia kobiet do wszystkich dziedzin aktywności społecznej na zasadzie pełnej równoprawności. Społeczeństwo komunistyczne przyszłości ma być społeczeństwem abstrahującym od różnicy płciowej (ewentualny wyjątek stanowić mogą wyrównawcze przywileje społeczne, wynikające z ogólnej – nie adresowanej bezpośrednio do którejkolwiek z płci – zasady *pracy wedle możliwości*). Klasycy nie mówią nic (być może ze względów taktycznych) o istnieniu w społeczeństwie współczesnym różnicy naturalnej I (a przeto likwidacja różnicy społecznej I' nie wydaje się przedsięwzięciem szczególnie skomplikowanym), natomiast kwestia różnicy naturalnej F jest, z ich perspektywy, o tyle nieistotna, że komunizm ma przecież nie tylko ucywilizować pracę fizyczną, ale także znieść sam podział na pracę fizyczną i umysłową. U klasyków nie pojawiają się ani postulaty biokonstruktywistyczne, ani też (sprzeczne z duchem historyzmu) wątki naturalistyczne. Jedno i drugie występuje dopiero u Bebla.

Marksizm radziecki wydaje się być generalnie otwarty na perspektywę biokonstruktywistyczną. Szanter może się więc powołać na następującą opinię autorów radzieckich:

„Biolog niemiecki Lentz przewiduje proces stopniowego wyzbycia się męskości przez mężczyzn w warunkach naszej cywilizacji na skutek morfologicznego zbliżenia się mężczyzny do kobiety. Ta przemiana morfologiczna łączy się ze zmianą charakteru mężczyzny. Ale zmiana stosunków prawnych między mężczyzną i kobietą po wojnie światowej, zwłaszcza zaś w Rosji po rewolucji, może doprowadzić do tego, że raczej kobieta zmężczyźnieje; szereg bowiem sztucznie jej zaszczepionych morfologicznych i psychicznych cech płciowych w zmienionych warunkach zniknie częściowo lub całkowicie”¹¹²⁸.

¹¹²⁸ Z. Guriewicz i F. Grosser, *Małżeństwo współczesne*, Warszawa 1936, s. 21, cyt. za: St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 401-402

W pewnym momencie, w marksizmie radzieckim pojawia się Beblowski naturalizm, wspierający perspektywę konstruktywizmu umiarkowanego. Z tych właśnie pozycji atakowane są koncepcje emancypacyjne Ogólnochińskiej Federacji Kobiet (czyżby mściwa odpowiedź na ataki tej organizacji wymierzone w – popierany przez ZSRR – międzynarodowy ruch kobiecy?).

Dzieło Szantera może być interpretowane jako satyra na Beblowski naturalizm i Beblowski biokonstruktywizm, karykaturalne rozwinięcie rozmaitych wątków, również tych dotyczących seksualności, zamarkowanych w *Kobieta a socjalizm* – na zasadzie *reductio ad absurdum*. Nasza drobiazgowa prezentacja kluczowych tez Szantera nie miała jednakże służyć rozrywce. Wszystkie istotne problemy, które porusza Szanter, należą bowiem do rzeczywistego przedmiotu marksistowskiej teorii historii. Z faktu, iż klasyczny marksizm nie podjął rozmaitych, wchodzących tu w grę zagadnień, np. ze względów taktycznych, nie wynika bynajmniej, iż są to problemy „niemarksistowskie”.

Między Beblowskim i Szanterowskim naturalizmem a marksistowskim historyzmem zachodzi wyraźna sprzeczność. Materialistyczne pojmowanie dziejów broni suwerenności historii względem natury, problematyzując samo pojęcie „natury”. Zarówno u nawiązującej do Bebla Nowikowej, głoszącej naturalistyczną koncepcję harmonii między specyficznym kobiecym i ogólnoludzkim wymiarem kobiety, jak i u Szantera, dowodzącego, iż nienaturalny ustrój społeczny nie jest w stanie wykorzenić pierwotnej natury kobiety, „natura” jest w istocie niezmienna – historia może przeciwko niej grzeszyć (ustanawiając nienaturalne ustroje społeczne), nie może jej jednak zmieniać. Tymczasem nie zachodzi żadna sprzeczność między marksistowskim historyzmem a perspektywą biokonstruktywistyczną. Biokonstruktywizm nie osłabia historyzmu, ale, przeciwnie, „wzmacnia” historię przeciwko biologii.

Perspektywa Szantera, oparta na założeniu, iż *socjologia determinuje biologię*:

„Organizm ludzki jest substratem, na którym rozwija się wszelka społeczność. I tu jak w lustrze można widzieć zakrzepłe odbicia i refleksy dziejów społecznych ludzkości”¹¹²⁹; „...na plastycznym organizmie kobiety, na jej anatomii i fizjologii – są odcisnięte ślady wszystkich procesów społecznych, w których ona brała czynny lub bierny udział. Ciało dzisiejszej kobiety

¹¹²⁹ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 117-118

– to wcale nie gorsze źródło do poznania prehistorii ludzkości niż najbogatsze wykopalisko kurhanowe”¹¹³⁰;

jest perspektywą najzupełniej marksistowską, ortodoksyjnie historystyczną (o ile oczyścić ją z naturalistycznego balastu). Przeciwno włączeniu jej do marksizmu przemawiać mogą dane nauki, ale nie względy „doktrynalne”, ogólnoteoretyczne. Marksizm zawsze pryncypialnie zwalczał biologizowanie socjologii (np. socjaldarwinizm). Marksistowski recenzent zarzuca Szanterowi, co następuje: „W całej zresztą książce Szantera panuje niezdrowa tendencja przesadnego biologizowania i psychologizowania...”¹¹³¹. Ale – abstrahujemy tu od Szanterowskiego naturalizmu – trudno o bardziej chybiony zarzut: Szanter robi coś dokładnie przeciwnego, nie biologizuje socjologii, ale socjologizuje biologię. Biologizowanie polega u Szantera jedynie na tym, że zakłada on istnienie jednego „doskonałego” modelu ludzkiej biologii, wypracowanego w procesie antropogenezy – do którego należy bezwzględnie powrócić. I właśnie w tym założeniu – istotnie rozmiągającym się z elementarnymi intuicjami marksizmu – kryje się istota Szanterowskiego naturalizmu.

Zastanówmy się obecnie nad ściśle normatywnym wymiarem problematyki płciowej. Kwestią, na którą wypada zwrócić uwagę, jest ogólny stosunek marksizmu do różnic. Wychodząc z założenia, iż celem marksizmu jest równościowy komunizm indyferentny, za stan pożądany uznaje się eliminację RS, a przynajmniej tych RS, których istnienie nie daje się pogodzić z postulatem społecznej równości płci. Jeżeli eliminacja takich RS wymaga biokonstruktywistycznej eliminacji określonych RN, ta ostatnia wydaje się uzasadniona. Czy istnieje tu jakaś granica, której ludzkość – w dążeniu do eliminacji RS – nie powinna przekroczyć? Granicę tego typu usiłuje wytyczyć Bebel: „Postęp ludzkości polega na usuwaniu wszystkich czynników powodujących zależność i niewolę człowieka wobec człowieka, klasy wobec klasy, płci wobec płci. **Uprawnioną jest tylko ta nierówność, którą stworzyła przyroda w istocie jednostek, dla osiągnięcia przyrodzonego celu. Żadna atoli płeć nie przekroczy granic nałożonych jej przez naturę, w tym bowiem razie zniszczyłaby cel swego życia**”¹¹³². Innymi słowy, celem nadrzędnym, jest cel przyrody, sprowadzający się do podtrzymywania gatunku ludzkiego. Pomijając już okoliczność, iż tak abstrakcyjny cel

¹¹³⁰ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 81

¹¹³¹ J. Jelski, *Nauka czy pornografia*, w: *Po prostu*, nr 4(53), 1949

¹¹³² A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 167

wyduje się wysoce problematyczny, należy zapytać, na czym miałyby konkretnie polegać przekroczenie przez płęć „granic nałożonych jej przez naturę”. Czy granicą, której przekroczyć nie wolno są/jest:

- różnica społeczna PP' (która ma być złagodzona, ale nie usunięta)?
- drugorzędowe (w innej nomenklaturze: trzeciorzędowe) cechy płciowe?
- różnica naturalna M?

Zanik różnicy społecznej PP' postuluje *explicite* Szanter: „Zniknie przede wszystkim podniecający kontrast, sztucznie wytworzony w epoce patriarchy, między kobietą i mężczyzną”¹¹³³. Naiwnym wydaje się pogląd (który przypisujemy Beblowi jedynie hipotetycznie), iż zanik socjo-kulturowego kontrastu „kobiecości” i „męskości” zagrozi realizacji celu „przyrodzonego”. Istnieją bowiem, a właściwie istniały, kultury całkowicie pozbawione tego rodzaju różnicy między kobietami i mężczyznami. To samo dotyczy w gruncie rzeczy drugorzędowych (trzeciorzędowych) cech płciowych. Jak piszą autorzy radzieccy, których cytujemy tu za Szanterem:

„...najbardziej zróżnicowane są obie płci u niektórych ras kolorowych; trudno nieraz odróżnić u nich mężczyznę od kobiety, zwłaszcza gdy główne cechy płciowe osłonięte są ubiorem. Wedle Fehlingera u Indian północnych, u których ubiór płci jest jednakowy, kobiety odznaczają się grubymi rysami twarzy i brakiem talii; łatwo przyjąć je za mężczyzn. Odwrotnie, mężczyźni Malajowie i Indonezyjczycy łatwo mogą ująć za kobiety; zarost bowiem na twarzy i ciele mają skąpy, budowę delikatną, muskulaturę słabo rozwiniętą. W odróżnieniu od takiej nieznacznej dyferencji seksualnej, wywołanej niedorozwojem jednego (męskiego) typu płciowego, wśród wielu plemion murzyńskich, szczególnie wśród pigmejów, obie płci wykazują mały stopień zróżnicowania. Najwyższy natomiast poziom dyferencjacja płciowa osiąga u narodów zadomowionych, zwłaszcza u Europejczyków. Ujawnia się tu częściowo wpływ gospodarki i formy społecznej na stopień zróżnicowania... W klanie, w którym występuje pokrewieństwo socjalne i matriarchat, bimorfizm jest słabszy; najwybitniej zaznacza się on u plemion osiadłych, znających własność prywatną i instytucje patriarchalne”¹¹³⁴.

¹¹³³ St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 401

¹¹³⁴ Z. Guriewicz i F. Grosser, *Małżeństwo współczesne*, Warszawa 1936, s. 20-21, cyt. za: St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948, s. 92-93

Nie sposób twierdzić, iż ludy odznaczające się słabym bimorfizmem i nie uznające różnicy społecznej PP', przekraczają jakąś „granicę” gatunkową.

Przypuśćmy, iż chodzi o samą różnicę M. Czy marksizm ma prawo z góry wykluczać alternatywne („sztuczne”) formy reprodukcji gatunku, nie wymagające od przeciętnej kobiety *rodzenia*? Wytyczanie takiej granicy w imieniu marksizmu wydaje się absurdem.

Założyliśmy wcześniej, iż ustrój indyferentny, pozbawiony RS, zapewni społeczną równość płci, która wydaje się celem nadrzędnym. W imię społecznej równości płci, można złagodzić nieco orientację na eliminację RS (w sytuacji, gdy równość wymaga istnienia określonych RS, w rodzaju wyrównawczych przywilejów społecznych). Możliwe jest jednak zasadniczo odmienne podejście, oparte na założeniu, iż różnice mogą stanowić pewną wartość. „Ellis – pisze Bebel – wykazuje w swoim dziele ‘Mężczyzna i kobieta’, że właściwości kobiet i mężczyzn, jakkolwiek bardzo różnorodne, są jednak **równej wartości** – potwierdzenie wywodów Kanta, że mężczyzna i kobieta razem dopiero tworzą człowieka”¹¹³⁵. O konstruktywizmie mówiliśmy do tej pory przede wszystkim w kontekście *znoszenia* różnic społecznych zagospodarowujących różnice naturalne, ewentualnie także *znoszenia* samych różnic naturalnych, przyjmując, iż – ogólnie rzecz biorąc – między *równościami* i *różnicą* zachodzi oczywista sprzeczność: w imię równości, różnice powinny być albo likwidowane albo wyrównywane albo „uprywatniane”. Ale praktycznym celem konstruktywizmu może być również redefiniowanie starych różnic, a nawet tworzenie nowych. Opozycja konstruktywizm – esencjalizm nie jest opozycją absolutną, jeżeli przyjmujemy, iż „esencje” mogą być historycznie *konstruowane*.

Kolejną kwestią wymagającą choćby zasygnalizowania jest problem stosunku do seksualności. Klasycy marksizmu uprawiają apologię heteroseksualnych związków opartych na miłości, Engelsowskiej monogamii „w sensie etymologicznym” – zachowując ostrożność w kwestii tzw. „wolnej miłości”. Z tej perspektywy, komunizm miałby urzeczywistnić w *praktyce* to, co w społeczeństwie burżuazyjnym obowiązuje w *teorii*. Czy realizacja burżuazyjnej teorii nie jest jednakże zbyt ograniczonym celem? Obsesją Bebla jest z kolei zagadnienie patologicznych skutków abstynencji seksualnej. Socjalizm powinien się więc zatroszczyć o to, by żadna kobieta nie została starą panną, by nie istniały żadne przeszkody – demograficzne czy też społeczne – utrudniające zawieranie małżeństw. Zarazem jednak,

¹¹³⁵ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 177

„nadużywanie rozkoszy płciowych jest daleko szkodliwsze od braku tych rozkoszy. Organizm wycieńczony nadużywaniem zanika nawet i bez współdziałania choroby wenerycznej. Jako skutki nadużywania uważać należy: impotencję, bezpłodność, choroby mleczka piersiowego, idiotyzm lub stępienie umysłowe i wiele innych chorób. **Zachowanie miary** w stosunkach płciowych jest tak samo konieczne, jak zachowanie miary w jedzeniu, piciu i w zaspakajaniu innych potrzeb ludzkich. Atoli zachowanie miary wydaje się trudnym, zwłaszcza młodzieży. Stąd owa wielka liczba ‘młodych starców’, głównie w wyższych sferach społecznych. Liczba młodych i starych lowelasów jest ogromna, ponieważ zaś nadużywanie stępiło i przesyciło ich zmysły, szukają specyficznych podniet. Dlatego wielu z pośród nich uprawia stosunki przeciwne naturze, pederastyę”¹¹³⁶.

Homofobiczny wątek w marksizmie pojawia się po raz pierwszy u Engelsa. Homofobia Engelsa wypływa ze źródeł ściśle feministycznych. Homoseksualizm (męski), to kara, jaką ponoszą mężczyźni za to, że doprowadzili do społecznej degradacji kobiety. Homofobia w tekstach Engelsa ogranicza się jednakże do jednej drobniutkiej wzmianki o Zeusie i Ganimesedzie. U Bebla odnotowujemy aż trzy wzmianki o charakterze homofobicznym, motywowane po części feminizmem, po części zaś krytyką rozwiązłości seksualnej jako takiej (homoseksualizm miały stanowić skrajną formę seksualnego nieumiarkowania). Wątek homofobiczny nie występuje w ogóle u Lenina, pojawia się natomiast w późniejszym marksizmie radzieckim. Niezależnie od takich czy innych kontekstów i uzasadnień, homofobia jest na gruncie marksizmu szkodliwym absurdem.

W świetle wypowiedzi Engelsa, Lenina i Bebla, optymalną formę zaspokojenia popędu seksualnego stanowi obustronnie monogamiczne (w sensie etymologicznym) małżeństwo oparte na miłości. Klasycy nie zalecają „wolnej miłości”. Ponieważ – czytamy u Engelsa – „miłość płciowa jest z natury wyłączna – chociaż dzisiaj tę wyłączną widzimy jedynie wśród kobiet – to małżeństwo oparte na miłości płciowej jest z natury swej małżeństwem pojedynczej pary”¹¹³⁷. Wyzwolenie kobiet „przyczyni się w daleko większym stopniu do rzeczywistej monogamii mężczyzn niż do poliandrii kobiet”¹¹³⁸. Jednakże

¹¹³⁶ A. Bebel, *Kobieta i socjalizm*, Kraków 1907, s. 142

¹¹³⁷ MED., t. 21, s. 93

¹¹³⁸ MED., t. 21, s. 94

„przypuszczenia, które dzisiaj możemy robić co do układu stosunków płciowych po nadchodzącym zniesieniu produkcji kapitalistycznej, są przeważnie natury negatywnej, ograniczają się głównie do tego, co odpada. Ale co nowego dojdzie? To rozstrzygnie się wówczas, gdy wyrośnie nowe pokolenie: pokolenie mężczyzn, którym nigdy w życiu nie zdarzyło się kupić kobiety za pieniądze lub za pomocą innych społecznych środków potęgi, i pokolenie kobiet, którym nigdy nie zdarzyło oddać się mężczyźnie z jakichkolwiek innych względów niż z prawdziwej miłości ani też odmówić ukochanemu z obawy przed następstwami ekonomicznymi. Gdy ci ludzie będą już istnieli, to diablo mało będą się oni interesowali tym, co według pojęć dzisiejszych robić powinni; stworzą oni swe własne metody postępowania i odpowiednią do nich opinię publiczną co do postępowania każdej jednostki – kropka”¹¹³⁹.

Do hasła „wolnej miłości” z wyraźną rezerwą odnosił się Lenin – dając temu wyraz w swej korespondencji z działaczką bolszewicką, Inessą Armand, jak również w rozmowie z komunistką niemiecką, Clarą Zetkin (której przebieg znamy wyłącznie z jej relacji). W liście do Armand z 17 stycznia 1915 roku, Lenin wyłuszcza aż dziesięć odcieni znaczeniowych terminu „wolna miłość”:

„Co można przez to rozumieć?

1. Wyzwolenie *od* materialnych (finansowych) kalkulacji w sprawach miłości?
2. Także *od* materialnych trosk?
3. od przesądów religijnych?
4. od zakazu tatusia etc.?
5. od przesądów ‘społeczeństwa’?
6. od ograniczoności (chłopskiego czy mieszczańskiego, czy też inteligencko-burżuazyjnego) środowiska?
7. od więzów prawa, sądu i policji?
8. od tego, co poważne w miłości?
9. od rodzenia dzieci?

¹¹³⁹ MED., t. 21, s. 94-95

10. swobodę cudzołóstwa? itd.”¹¹⁴⁰

„Dla proletariatu – twierdzi Lenin – najważniejsze są nr nr 1-2, a następnie nr nr 1-7, a to właściwie nie jest ‘wolna miłość’”. Dla pozycji 1-7 „trzeba znaleźć inne określenie, gdyż wolna miłość nie wyraża dokładnie tej myśli”¹¹⁴¹. W kolejnym liście do Armand, z 24 stycznia, Lenin oponuje przeciwko sugestii, iż (pożądaną) alternatywę dla „pocałunków bez miłości” w trywialnym małżeństwie stanowi „przelotna namiętność i związek”.

„Czy logiczne jest to przeciwstawienie? Pocałunki bez miłości w trywialnym małżeństwie są *brudne*. Zgoda. Trzeba im przeciwstawić... co?... Zdawałoby się: pocałunki z *miłością*? A Wy przeciwstawiacie im ‘przelotną’ (dlaczego przelotną?) ‘namiętność’ (dlaczego nie miłość?) – z czego logicznie wynika, że pocałunki bez miłości (przelotne) są jakoby przeciwieństwem pocałunków bez miłości w małżeństwie... Dziwne. Czy w popularnej broszurze nie lepiej byłoby przeciwstawić mieszczańsko-inteligencko-chłopskie (u mnie, zdaje się, p. 6 czy p. 5) trywialne i brudne małżeństwo bez miłości – proletariackiemu cywilnemu małżeństwu z miłością (dodając, **skoro już koniecznie chcecie**, że także i przelotny związek-namiętność może być brudny, a może też być czysty)”¹¹⁴².

W rozmowie z Zetkin, Lenin występuje przeciwko – popularnej wśród komunistycznej (także bolszewickiej) młodzieży – „teorii szklanki wody”:

„Znacie zapewne słynną teorię, jakoby w społeczeństwie komunistycznym zaspokojenie popędów płciowych i potrzeby miłości miało być równie łatwe i nieznaczące, jak wypicie szklanki wody. Od tej teorii ‘szklanki wody’ młodzież nasza oszalała, dosłownie oszalała. [...] Jej zwolennicy twierdzą, że jest to teoria marksistowska. Dziękuję za taki ‘marksizm’, który wszystkie zjawiska i zmiany w ideologicznej nadbudowie społeczeństwa, wywodzi bezpośrednio, wprost i bez reszty wyłącznie z ekonomicznej bazy”¹¹⁴³.

¹¹⁴⁰ List Lenina do Inesy Armand, 17 stycznia 1915, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 49, Warszawa 1989, s. 49-50

¹¹⁴¹ List Lenina do Inesy Armand, 17 stycznia 1915, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 49, Warszawa 1989, s. 50

¹¹⁴² List Lenina do Inesy Armand, 24 stycznia 1915, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 49, Warszawa 1989, s. 54

¹¹⁴³ K. Zetkin, *Iz zapisnoj zniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955, s. 48-49

Lenin wyraża w tej rozmowie interesującą myśl, iż normy obyczajowości seksualnej nie stanowią po prostu wypadkowej (niezmiennych) determinant fizjologicznych i (historycznie zmiennych) determinant ekonomicznych. Istotną instancję stanowi w tym zakresie kultura.

„Słynną teorię ‘szklanki wody’ uważam za niemarksistowską, co więcej – za antyspołeczną. W życiu płciowym przejawia się nie tylko to, co dane przez naturę, ale i to, co wnosi kultura, bez względu na to, czy jest to wzniosłe, czy też niskie. Engels w ‘Pochodzeniu rodziny’ wskazał na to, jak ważne jest, aby miłość płciowa rozwinęła się i wysubtelniała. Stosunki między płciami nie są po prostu wyrazem gry między ekonomiką społeczną a potrzebą fizyczną. Nie byłoby marksizmem, ale racjonalizmem, dążenie do sprowadzenia bezpośrednio do ekonomicznej bazy społeczeństwa zmian w tych stosunkach samych przez się [*samich po sobie*], wydzielonych z ich ogólnego związku z całą ideologią. Oczywiście, pożądanie wymaga zaspokojenia. Ale czy normalny człowiek w normalnych warunkach kładzie się na ulicy, w błocie i pije z kałuży? [...] Ale najważniejsza jest strona społeczna. Picie wody, to rzeczywiście sprawa indywidualna. Ale w miłości uczestniczy dwoje [ludzi – przyp. FN], i powstaje trzecie, nowe życie. Tu się kryje kwestia społeczna [*obszczestwiennyj interes*], powstaje obowiązek względem społeczeństwa [*dolg po otnoszeniju k kollektiwu*]”¹¹⁴⁴.

Lenin dostrzega konieczność rewolucji w dziedzinie stosunków płciowych: „Formy małżeństwa i stosunków płciowych, w sensie burżuazyjnym, już nie satysfakcjonują. W dziedzinie małżeństwa i stosunków płciowych nadchodzi rewolucja, współbrzmiąca z rewolucją proletariacką”¹¹⁴⁵. Rewolucja proletariacka „stworzy także grunt dla rzeczywistego odnowienia warunków małżeństwa i stosunków między płciami”¹¹⁴⁶. Ale, jak wynika z rozważań Lenina, „teoria szklanki wody” nie jest wcale rewolucyjna. Jest to w istocie koncepcja burżuazyjna: „Chociaż w najmniejszym stopniu nie jestem ponurym ascetą, tak zwane ‘nowe życie płciowe’ młodzieży – a często i dorosłych – dość często wydaje mi się na wskroś burżuazyjne, wydaje się odmianą pospolitego [*dobrogo*] burżuazyjnego domu publicznego. Wszystko to nie ma nic wspólnego ze swobodą miłości, jak my komuniści ją

¹¹⁴⁴ K. Zetkin, *Iz zapisnoj zniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955, s. 49

¹¹⁴⁵ K. Zetkin, *Iz zapisnoj zniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955, s. 48

¹¹⁴⁶ K. Zetkin, *Iz zapisnoj zniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955, s. 46

pojmujemy”¹¹⁴⁷. „Niepowściągliwość w życiu płciowym jest burżuazyjna: jest oznaką rozkładu”¹¹⁴⁸.

Na czym zatem polegać będzie nadciągająca rewolucja seksualna? Lenin uchyla się od nakreślenia jej programu pozytywnego, poprzestając – podobnie zresztą jak Engels – na uwagach o charakterze negatywnym: „Nie mnich, nie Don Żuan, ale i nie niemiecki filister, jako coś pośredniego”¹¹⁴⁹. Z całą pewnością możemy jednak przyjąć, iż w optyce Lenina chodziłoby raczej o rozwój, *uszlachetnienie* miłości, niż o emancypację (relacji seksualnych) „od tego, co poważne w miłości” – a miłość wymaga dyscypliny: „Samoopanowanie, samodyscyplina, to nie niewola; są one potrzebne także w miłości”¹¹⁵⁰. Tak czy inaczej, problem przyszłej ewolucji stosunków płciowych powinien być rozważany z pozycji „żywego materializmu historycznego”¹¹⁵¹ (a nie – modnego wówczas – freudyzmu).

Ani u Engelsa, ani u Lenina nie pojawia się założenie, występujące *explicite* u Szantera, iż „moralnym celem” seksu jest prokreacja. „Celem” jest przede wszystkim *miłość*.

Dzieło Szantera skłania jednakże do refleksji, dotyczącej kierunku historycznej ewolucji seksualności w sensie ścisłym (przytoczone wyżej wypowiedzi Engelsa i Lenina dotyczą nie tyle seksualności, ile jej związków z miłością). Czy człowiek komunistyczny będzie rozwijał i wzbogacał swoje życie seksualne, tak by dostarczało mu ono jak najwięcej przyjemności, czy też emancypacja ducha ludzkiego i nieskrępowane możliwości samorealizacji twórczej komunistycznego *homo creatora* spowodują, iż zainteresowanie seksem będzie siłą rzeczy opadać? Dylemat ten nie jest pozbawiony znaczenia z uwagi na okoliczność, iż jedną ze społecznych hierarchii, dzielących ludzi na klasy wyższe, średnie i niższe, jest hierarchia atrakcyjności na tzw. rynku seksualnym. Hierarchię tego rodzaju mogłoby znieść właśnie (postulowane przez Szantera) „zobojętnienie” ludzkości na kwestie seksualne. O ile ludzie nadal dobieraliby się w pary, kryterium seksualne przestało by odgrywać istotniejszą rolę przy wyborze partnera/partnerki życiowej (na rzecz innego rodzaju kryteriów, np. wspólnych zainteresowań itd.). Przy kierunku pierwszym, ten sam cel mógłby zostać osiągnięty na drodze chirurgii plastycznej, inżynierii genetycznej, a może jakichś – trudnych do przewidzenia – metod doskonalenia życia seksualnego?

¹¹⁴⁷ K. Zetkin, *Iz zapisnoj zniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955, s. 48

¹¹⁴⁸ K. Zetkin, *Iz zapisnoj zniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955, s. 50

¹¹⁴⁹ K. Zetkin, *Iz zapisnoj zniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955, s. 50

¹¹⁵⁰ K. Zetkin, *Iz zapisnoj zniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955, s. 51

¹¹⁵¹ K. Zetkin, *Iz zapisnoj zniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955, s. 45

Nasze rozważania zakończymy podsumowującą oceną trzech stanowisk teoretycznych, które posłużyły nam tu w charakterze „typów idealnych”.

Problemem konstruktywizmu umiarkowanego jest pogodzenie postulatu zachowania pewnych różnic społecznych (interpretowanych jako URS) z postulatem społecznej równości. Zwolennicy/zwolenniczki tego stanowiska muszą się bronić przed zarzutem konserwatyizmu tudzież oportunisty, jak również wykazać, iż postulowana równość w różnicy nie jest równością papierową.

Problemem konstruktywizmu radykalnego jest z kolei „uprywatnienie” różnic naturalnych. Pojęcie „uprywatnienia”, którym się tu posłużyliśmy, jest pojęciem do pewnego stopnia wadliwym. Zakłada się tu bowiem istnienie podziału na życie społeczne i życie prywatne, tymczasem ustroje społeczne o których mówimy, gdy mamy na względzie problematykę relacji międzypłciowych, są także ustrojami życia prywatnego. Konstruktywizm radykalny, wyrażający postępowe tendencje klasyków, jest konstrukcją do pewnego stopnia chybotliwą.

Problemem biokonstruktywizmu jest tymczasem... nauka. Współzależności występujące między procesami ewolucji biologicznej i procesami ewolucji społecznej, należą do materii niezwykle skomplikowanej. Broniąc tezy o zgodności biokonstruktywizmu z marksistowskim historyzmem, nie opowiadamy się za jakąś skonkretyzowaną wersją tego stanowiska, a jedynie postulujemy otwartość marksizmu na tego rodzaju perspektywę. Co więcej, nie twierdzimy, iż celem biokonstruktywizmu może być jedynie znoszenie różnic (a nie ich wytwarzanie).

BIBLIOGRAFIA

Prace K. Marksa i F. Engelsa w układzie chronologicznym (według MED)

MED = K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, 39 tomów, Warszawa 1960-1979

Marks = K. Marks

Engels = F. Engels

Engels, *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, w: MED, t. 2

Marks, Engels, *Ideologia niemiecka*, w: MED, t. 3

Marks, *Nędza filozofii*, w: MED, t. 4

Engels, *Zasady komunizmu*, w: MED, t. 4

Marks, Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, w: MED, t. 4

Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, w: MED, t. 13

Marks, *Wprowadzenie [Do krytyki ekonomii politycznej]*, w: MED, t. 13

Marks, *Krytyka Programu Gotajskiego*, w: MED, t. 19

Marks, *[Do redakcji pisma „Otieczestwiennyje zapiski”]*, w: MED, t. 19

Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, w: MED, t. 19

Engels, *Marka*, w: MED, t. 19

Marks, *[Szkice pierwotne listu do Wiery Zasulicz]*, w: MED, t. 19

Engels, *Przyczynek do prahistorii Niemców*, w: MED, t. 19

Engels, *Czasy frankońskie. Przemiany w ustroju rolnym za Merowingów i za Karolingów*, w: MED, t. 19

Engels, *Anty-Dühring*, w: MED, t. 20

Engels, *Rola pracy w procesie ucłowieczenia małpy*, w: MED, t. 20

Engels, *Prace przygotowawcze do „Anty-Dühringa”*, w: MED, t. 20

Engels, *Uzupełnienia i zmiany dokonane przez Engelsa w części tekstu „Anty-Dühringa”, wydanej osobno jako broszura „Rozwój socjalizmu od utopii do nauki”*, w: MED, t. 20

Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, w: MED, t. 21

Engels, *Przedmowa do czwartego wydania „Pochodzenia rodziny, własności prywatnej i państwa” (z 1891 r.)*, w: MED, t. 21

Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, *Proces wytwarzania kapitału*, w: MED, t. 23

Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. II, *Proces cyrkulacji kapitału*. Wydane przez Fryderyka Engelsa, w: MED, t. 24

Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. III, *Proces produkcji kapitalistycznej jako całość. Część pierwsza*. Wydane przez Fryderyka Engelsa, w: MED, t. 25, cz. I

Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. III, *Proces produkcji kapitalistycznej jako całość. Część druga*. Wydane przez Fryderyka Engelsa, w: MED, t. 25, cz. II

Marks, *Teorie wartości dodatkowej (tom IV „Kapitału”)*. Część druga, w: MED, t. 26, cz. II

List Marksa do Engelsa, 8 marca 1855, w: MED, t. 28

List Marksa do Engelsa, 2 kwietnia 1858, w: MED, t. 29

List Engelsa do Ławrowa, 12-17 listopada 1875, MED, t. 34

List Engelsa do Marksa, 8 grudnia 1882, MED, t. 35

List Engelsa do Kautskiego, 10 lutego 1883, MED, t. 35

List Engelsa do Kautskiego, 2 marca 1883, MED, t. 35,

List Engelsa do Kautskiego, 18 września 1883, MED, t. 36

List Engelsa do Kautskiego, 26 kwietnia 1884, MED, t. 36

List Engelsa do Gertrudy Guillaume-Schack, ok. 5 lipca 1885, MED., t. 36

Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1986, tłum. Z. J. Wyrozemski

Prace rosyjskojęzyczne, nie tłumaczone na język polski (wszystkie cytaty z prac

rosyjskojęzycznych, nie tłumaczonych na język polski, wykorzystane w niniejszej pracy, w tłum. Floriana Nowickiego)

СЭ = *Sowietskaja Etnografija*

PIДО = *Problemy istorii dokapitalistycznych obszczestw*, kn. I, Moskwa 1968

ТИА = *Trudy Instituta Etnografii*

Z. A. Abramowa, *Izobraženija czelowieka w paleoliticzeskom iskusstwie ewrazii*, Moskwa-Leningrad, 1966

J. Awierkiewa, A. Perszic, L. Fajnberg, N. Czeboksarow, *Jeszcze raz o miście matierinskogo roda w istorii obszczestwa*, СЭ 1963, nr 3

W. M. Bachta, *Papuasy Nowoj Gwinei: proizwodstwo i obszczestwo*, w: PIДО

- Je. G. Bałaguszkin, *Metodologiczeskije problemy issledowanija semii*, w: *Woprosy filosofii*, 1963, nr 7
- BOLSZAJA SOWIETSKAJA ENCIKLOPEDIJA*, t. 26, Moskwa 1954
- BOLSZAJA SOWIETSKAJA ENCIKLOPEDIJA*, t. 15, Moskwa 1974
- J. W. Bromlej (red.), *Istorija pierwobytnego obszczestwa. Epocha pierwobytnoj rodowej obszcziny*, Moskwa 1986
- J. W. Bromlej (red.), *Istorija pierwobytnego obszczestwa. Epocha klassoobrazowanija*, Moskwa 1988
- N. A. Butinow, *Razdielenije truda w pierwobytnom obszczestwie*, w: ТИЭ, Moskwa-Leningrad, 1960
- N. A. Butinow, *Proischożdienije i etniczeskij sostaw koriennogo nasielienija Nowoj Gwinei*, ТИЭ, t. LXXX, Moskwa-Leningrad 1962
- N. A. Butinow, *Pierwobytnoobszczinnyj stroj (Osnownyje etapy i lokalnyje warianty)*, w: ПИДО
- A. M. Chazanow, *Prirodno-chozjajstwiennyje razliczija w kamiennom wiekie i problema pierwicznosti matierinskogo roda*, СЭ 1973, nr 1
- A. M. Chazanow, *O swiazi liniejnosti i lokalnosti s obrazom żyzni*, СЭ 1974 nr 6
- M. A. Czlenow, *Możno li szcitat „awstralkijskuju kontrowerzu” razreszennoj! Po powodu statji J. I. Siemienowa „Problema pierechoda ot matierinskogo roda k otcowskomu (opyt teoreticzeskogo analiza)”*, СЭ 1971, nr 4
- M. A. Czlenow, *Jeszcze raz o „awstralijskoj kontrowerze” i metodikie je rassmotrenija*, СЭ 1974 nr 6
- N. S. Dierżawin, *Sławianie w driewnosti*, Moskwa 1945
- L. A. Fajnberg, *O niekotorych priedposylkach wozniknowienija socjalnoj organizacii*, СЭ 1974, nr 5
- N. P. Gorbaczewa, *K woprosu o pieriesmotrie periodizacii Morgana*, СЭ 1952 nr 1
- G. P. Grigoriew, *Wierchnij paleolit*, w: *Kamiennyj wiek na territorii SSSR*, Moskwa 1970, nr 166
- G. P. Grigoriew, *Wosstanowlenije obszczestwiennogo stroja paleoliticzeskich ochotnikow i sobiratielej*, w: *Ochotniki, sobiratieli, rybołowy. Problemy socjalno-ekonomiczeskich otnoszenij w doziemliedielczeskom obszczestwie*, Leningrad 1972
- P. P. Jefimienko, *Znaczenije żeńsciny w orynjaskuju epochu*, *Izwiestija GAIMK*, t. XI, wyp. 3-4, 1931

- P. P. Jefimienko, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953
- W. R. Kabo, *Pierwobytnaja obszczina ochotników i sobiratielej (po awstralijskim materialam)*, w: PIDO
- M. A. Korostowcew, *Rabowladielniczeskaja formacija w swiecie istoriczeskiego matierializma*, w: *Problemy socjalno-ekonomiczeskich formacij. Istoriko-tipologiczeskije issledowanija*, Moskwa 1975
- M. O. Koswien, *Matriarchat*, w: *Riewoliucija prawa*, 1929, nr 6
- M. O. Koswien, *Matierinskij rod i matierinskoje prawo. Problema*, w: *Na bojewom postu*, Moskwa 1930
- M. O. Koswien, *Wnow otkrytaja forma braka*, w: *Soobszczenija GAIMK*, 1932, 3-4
- M. O. Koswien, *Matriarchat w Zapadnoj Afrikie*, CЭ 1934, 1-2
- M. O. Koswien, *Ataliczestwo*, w: CЭ 1935, nr 2
- M. O. Koswien, *Matriarchat (Etnograficzeskije materialy)*, w: *Uczienyje zapiski Moskowskogo ordena Lenina Gosudarstwiennoho uniwersitieta im. M. W. Łomonosowa*, wyp. 61, Istorija, t. II, 1940, Moskwa
- M. O. Koswien, *Obyczaj wozwraszczenija domoj*, w: *Kratkije soobszczenija Instituta Etnografii*, I, 1946
- M. O. Koswien, *Iz istorii problemy matriarchata*, CЭ 1946, nr 1
- M. O. Koswien, *Awunkulat*, CЭ 1948, nr 1
- M. O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa-Leningrad 1948
- M. O. Koswien, *Pieriechod ot matriarchata k patriarchatu*, w: *Rodowoje obszczestwo*, ТИЭ, t. XIV, Moskwa 1951
- M. O. Koswien, *O istoriczeskom sootnoszenii roda i plemieni*, CЭ 1951, nr 2
- M. O. Koswien, *O periodizacii pierwobytnogo obszczestwa*, CЭ 1952, nr 3
- M. O. Koswien, *Siemiejna obszczina i patronimija*, Moskwa 1963
- Je. Kriczewskij, *Marksizm i socjalfaszistskie izwraszczenija w woprosach istorii siemiejnych otnoszenij pierwobytnogo obszczestwa*, w: *Sbornik k piatidiesjatilietiju so dnia smierti K. Marksa*, OGIZ, Moskwa-Leningrad 1934
- M. W. Kriukow, *Dajet li sistemi bracznych klassow klucz k razgadkie „awstralijskoj kontrowerzy”?*, CЭ 1974, nr 3
- W. M. Masson, *Pierwobytnoje ziemliedielije*, w: W. D. Blawatskij, A. W. Nikitin (red.), *Wozniknowienije i razwitije ziemliedielija*, Moskwa 1967

- M. B. Mitin (red.), *Archiw Marksa i Engelsa*, t. IX, Leningrad 1941
- A. L. Mongajt, A. I. Perszic, *Niekotoryje woprosy pierwobytnoj istorii w sowietskoj literature poslewojennyx liet*, w: *Woprosy istorii*, nr 1, 1955
- E. Je. Nowikowa, *Staryj i nowyj feminizm o rawnoprawii polow*, w: *Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dwiženija*, Moskwa 1981
- A. P. Okładnikow, *Jakutija do prisojedinienija k russkomu gosudarstwu*, w: *Istorija Jakutskoj ASSR*, t. I, Moskwa-Leningrad, 1955
- D. A. Olderogge, *Iż istorii semii i braka (Sistiema lobola i razlicznyje formy kuziennogo braka w Jużnoj Afrikie)*, CЭ 1947, nr 1
- D. A. Olderogge, *Niekotoryje woprosy izuczenija sistem rodstwa*, CЭ 1958 nr 1
- A. I. Perszic, *Razwitije form sobstwiennosti w pierwobytnom obszczestwie kak osnowa periodizacji jego istorii*, w: *ТИЭ 54*, Moskwa-Leningrad 1960
- W. I. Rawdonikas, *O suszcznosti razwitija doklassowego obszczestwa*, w: *Soobszczenia GAIMK*, 1932, nr 5-6
- W. I. Rawdonikas, *Istorija pierwobytnogo obszczestwa*, cz. II, Leningrad 1947
- G. F. Saltykow, *Maoizm i ženskij wopros*, w: *Idejno-politiceskaja borba i niekotoryje problemy ženskogo dwiženija*, Moskwa 1981
- M. K. Sapożnikowa, *K woprosu o periodizacji pierwobytnoobszczinnogo stroja*, CЭ 1973, nr 5
- J. I. Siemienow, *„Proischożdienije semii, czastnoj sobstwiennosti i gosudarstwa” a sowriemiennyje dannyje etnografii*, w: *Woprosy filosofii*, w 1959 nr 7
- J. I. Siemienow, *U Istokow czielowieczestwa (osnownyje problimy antropogeneza)*, Moskwa 1964
- J. I. Siemienow, *O periodizacji pierwobytnoj istorii*, w: CЭ 1965 nr 5
- J. I. Siemienow, *Kak wozniklo czielowieczestwo*, Moskwa 1966
- J. I. Siemienow, *Problema pierechoda ot matierinskogo roda k otcowskiemu (opyt teoreticeskogo analiza)*, CЭ 1970, nr 5
- J. I. Siemienow, *Problema istoriceskogo sootnoszenija matierinskoj i otcowskoj filiacji u aborigenow Awstralii (po powodu statji M. A Czlenowa „Możno li szcitat „awstralkijskuju kontrowerzu” razreszennoj!”)*, CЭ 1971, nr 6
- J. I. Siemienow, *O matierinskom rodie i osiedlosti w poźdnem paleolite*, CЭ 1973 nr 4
- J. I. Siemienow, *Jeszcze raz o matierinskom rodie i bracznych klassach*, CЭ 1975 nr 1
- W. Swietłow, *Brak i siemia pri kapitalizmie i socjalizmie*, Moskwa 1939

- S. A. Tokariew, *K woprosu o znaczenii ženskich izobraženij epochi paleolita*, w: *Sowietskaja archieologija*, 1961, nr 2
- S. A. Tokariew, recenzja z: A. I. Perszic, A. L. Mongajt, W. P. Aleksiejew, *Istorija pierwobytnogo obszczestwa. Izdanije 2-e, pierierobotannoje i dopolniennoje*, Moskwa 1974, w: *CƏ* 1975 nr 3
- S. P. Tołstow, *K woprosu o periodizacii pierwobytnogo obszczestwa*, *CƏ* 1946, nr 1
- S. P. Tołstow, *Drewnij Chorezm*, 1948
- S. P. Tołstow, *Znaczenije trudow I. W. Stalina po woprosam jazykoznanija dla razwitija sowietskoj etnografii*, *CƏ* 1950, nr 4
- K. Zetkin, *Iz zapisnoj kniżki*, w: K. Zetkin, *Wospominanija o Leninie*, Moskwa 1955
- I. Zolotariewskaja, *Diskussija po problemie egzogamii*, *CƏ* 1947, nr 3
- I. Zolotariewskaja, *Obsużdienije rabot M. O. Koswiena*, *CƏ* 1949, nr 1
- T. A. Źdanko, *Obsużdienije nauczno-issledowatielskoj raboty Instituta Etnografii AN SSSR*, *CƏ* 1949 nr 1

Prace pozostałe

Lenin = W. I. Lenin

Stalin = J. W. Stalin

- L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964
- J. J. Bachofen, *Matriarchat*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007
- P. A. Baran, P. M. Sweezy, *Kapitał monopolistyczny*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1968
- Z. Bauman, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*, Warszawa 1964
- A. Bebel, *Kobieta i socyalizm*, Kraków 1907
- I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, Warszawa 1987
- H. Cleaver, *Polityczne czytanie „Kapitału”*, tłum. I. Czyż, Poznań 2011
- N. Cox, S. Federici, *Kontrofensywa z kuchni. Płaca za pracę domową. Spojrzenie na kapitał i lewicę*, tłum. K. Rakowska, materiał przygotowany w ramach projektu badawczego *Praca, klasa, płęć* (2012)

Ch. Delphy, *Wróg zasadniczy*, w: M. Solarska, M. Borowicz (red. i tłum.), *Francuski feminizm materialistyczny*, Poznań 2007

St. Ehrlich, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Warszawa 1979

Z. Guriewicz i F. Grosser, *Małżeństwo współczesne*, Warszawa 1936

J. Jelski, *Nauka czy pornografia*, w: *Po prostu*, nr 4(53), 1949

E. Kaczyńska, K. Piesowicz, *Wykłady z powszechnej historii gospodarczej (od schyłku średniowiecza do I wojny światowej)*, Warszawa 1977

K. Kautsky, *Pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 1950

K. Kelles-Krauz, *Ekonomiczne podstawy pierwotnych form rodziny*, w: K. Kelles-Krauz, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1962

M. O. Koswien, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, tłum. M. Brojdes

K. Król, *Produkcja i reprodukcja*, (niepublikowany) materiał, przygotowany w ramach projektu badawczego *Praca, klasa, płęć*, 2012

R. Kudliński, *O ewolucji stosunków produkcji*, w: (red.) J. Lewandowski, R. Wolniak, *Stosunki produkcji i ich ewolucja*, Warszawa 1981

J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains, compare aux moeurs des premiers temps*, 2 vls, Paris, 1724

Ch. Legobien, *Histoire des Iles Mariannes*, 2 vls, Paris, 1700-1701; vol. II

Lenin, *Rozwój kapitalizmu w Rosji*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1984

Lenin, *Jak Plechanow i ską bronią rewizjonizmu*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 17, Warszawa 1986

Lenin, *Liberalny profesor o równości*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 24, Warszawa 1987

Lenin, *Wielka inicjatywa (o bohaterstwie robotników na zapleczu. Z okazji „komunistycznych subotników”*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988

Lenin, *O państwie*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988

Lenin, *O zadaniach kobiecego ruchu robotniczego w republice radzieckiej. Przemówienie na IV Moskiewskiej Ogólnomiejskiej Bezpartyjnej Konferencji Robotnic 23 września 1919 r.*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988

Lenin, *Władza radziecka a sytuacja kobiety*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 39, Warszawa 1988

Lenin, *Do kobiet robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 40, Warszawa 1988

Lenin, *Z okazji międzynarodowego dnia robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1988, t. 40

Lenin, *Międzynarodowy dzień robotnic*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 42, Warszawa 1988

List Lenina do Gorkiego, listopad 1913, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 48, Warszawa 1989

List Lenina do Inesy Armand, 17 stycznia 1915, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 49, Warszawa 1989

List Lenina do Inesy Armand, 24 stycznia 1915, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 49, Warszawa 1989

B. Malinowski, *Zwyczaj i zbrodnia w społeczeństwie dzikich*, tłum. T. Święcka, w: B.

Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958

L. H. Morgan, *Społeczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887

A. Ochocki, *Dialektyka i historia. Człowiek i praca w twórczości Karola Marksa*, Warszawa 1980

K. Ostrowitianow, *Zarys ekonomiki formacji przedkapitalistycznych*, w: *Wykłady z ekonomii politycznej*, t. I, Warszawa 1951

B. Ramirez, *Samoobniżka cen – obrona przed wzrostem kosztów utrzymania*, tłum. P. M.

Bartolik, WWW.rozbrat.org/publicystyka/walka-klas/2924-samoobnizka-cen-obrona-przed-wzrostem-kosztow-utrzymania

M. J. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, w: M. J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982

Stalin, *Anarchizm czy socjalizm?*, w: Stalin, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1949

Stalin, *O materializmie dialektycznym i historycznym*, w: Stalin, *Zagadnienia leninizmu*, Warszawa 1950

P. M. Sweezy, *Teoria rozwoju kapitalizmu*, tłum. E. Lipiński, Warszawa 1961

St. Szanter, *Socjologia kobiety*, Warszawa 1948

G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1958

S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, tłum. M. Nowaczyk, Warszawa 1969