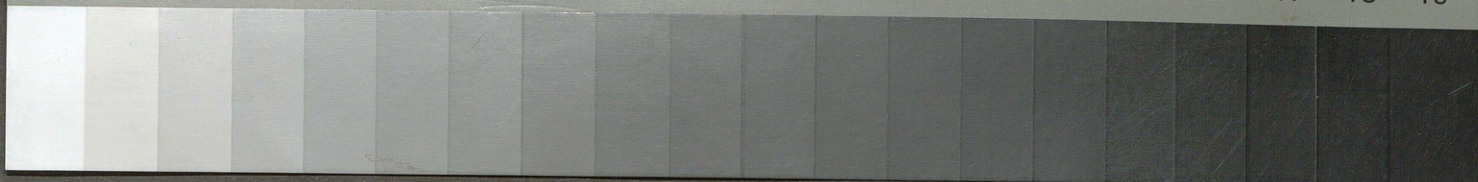


Grey Scale #13



DANES-PICTA.COM

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



STEFAN CZARNOWSKI

KULTURA



» K S I A Ź K A «

Blue

Cyan

Green

Yellow

Red

Magenta

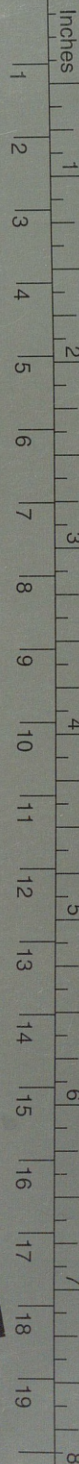
White

3/Color

Black

Colour Chart #13

Centimetres



DANES-PICTA.COM

STEFAN CZARNOWSKI

KULTURA



» K S I A Ż K A «

KULTURA

Motto:

Pożnanie kultury jest także kulturą

Stefan Czarnowski

STEFAN CZARNOWSKI

KULTURA

Przedmowę napisał
LUDWIK KRZYWICKI



XII. 1

SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA „KSIAŻKA“

1946

5105

BIBLIOTEKA AKADEMII
KSIĄŻKI
BIBLIOTEKI GŁÓWNEJ

SPÓŁDZ. WYDAW. »KSIĄŻKA« W WARSZAWIE
ODDZIAŁ W BYDGOSZCZY

DRUK:
DRUKARNIA POD ZARZ. PAŃSTWOWYM w WĄBRZEŹNIE
OPRACOWANIE GRAFICZNE:
ST. BRZĘCZKOWSKI

Przyznaję się szczerze do grzechu.

Oto prócz dużego dzieła o świątym Patryku i przyczynków do rodowodu bajki, mygłoszonych dwukrotnie na uroczystych otwarciach roku akademickiego w Wolnej Wszechnicy Polskiej, do chwili ostatniej nie miałem w ręku żadnej innej pracy śp. Stefana Czarnowskiego. Bynajmniej nie dlatego, żebym lekceważyl jego twórczość naukową, ale dla tej prostej przyczyny, iż dotrzeć do jej plodów bynajmniej nie było rzeczą łatwą. Parę z nich, jak „Idee Kierownicze Ludzkości“, jak przedmowy do nowych wydań prac Stanisława Staszica, istniały w formie książkowej. Ale inne, i to najbardziej zasadnicze, były drukowane w czasopiśmie i wydawnictwach, niekiedy całkowicie niedostępnych w Warszawie dla nie-specjalisty, bo

w publikacjach francuskich poświęconych studiom nad kulturą celtycką, w sprawozdaniach zjazdów międzynarodowych z zakresu historii religii. Czasopisma zaś, nawet miejscowe, mają to do siebie, że prace w nich ogłoszone zacieraają się niebawem w pamięci ludzkiej lub mijają niedostrzeżone. A szkoda wielka! Są to bowiem, kiedy obecnie wypadło mi się z nimi zaznajomić, niewątpliwie rzeczy wartości niepośledniej. Podnoszą moc zagadnień, nie cofają się przed szczegółami faktycznymi, których obfitość świadczy o olbrzymiej erudycji autora, i poddają przedmiot roniklowemu rozbirowi, jaki jest nieodłączny od utworów każdego wielkiego smakosza nauki. Z nowego punktu widzenia rzucają światło na stare rzeczy i zamsze zdumiewają swoim ujęciem przedmiotu. Daje się odczuwać w nich przemysłenie trmające długimi czasy, może nie zamsze dokonywane w pełni świadomości dróg, którymi kroczyło, gdyż było wypracowywane w żywołowej cerebracji — to znaczy umysł w ciągu miesięcy, a może lat był ciężarny zagadnieniem i lubował się w nim, trudił się nad nim, że tak rzekniemy pod progiem świadomości, czasami wydobywał z siebie ten lub inny wątek całości, niekiedy zapominał o nim na jakiś czas, aż wreszcie z tej lub innej okazji wyłaniała się całość w powiązaniu doskonałym i pogłębieniu zdumiewającym. Niestety, tych przyczynków nie jest wiele. Nie mogę oprzeć się wrażeniu, iż w stosunku do smoej erudycji Stefan Czarnowski pozostawił po sobie mało, nawet bardzo mało. I znomu wypada mi powiedzieć: szkoda! Wprawdzie nawet jego prace drobne są cennymi wkładami w naszvm piśmiennictwie naukowym, ale molałbym, ażeby ich było więcej.

Przy rozważaniu całokształtu tej twórczości uderza rzecz jeszcze inna.

Jest to olbrzymi zasiąg zagadnień, które pociągaly ku sobie Stefana Czarnowskiego.

Na pierwszym miejscu wymienimy jego przyczynki z zakresu dziejów kultury celtyckiej. Dajemy im pierwszeństwo i z tego powodu, że należą do tych, ku którym nie tylko badawczą myślą, ale jak gdyby nawet uczuciowo wciąż ciążył nasz badacz. Poczesne stanowisko należy się tutaj dużej pracy poświęconej czci bohaterów i warunkom społecznym, wśród których część ta się poczyna. Stefan Czarnowski zbadał ją na jednym konkretnym przykładzie: bohater narodowy Irlandii, Św. Patryk, pociągnął go ku sobie. Ręczono mi stanowczo, że działały w tym kierunku pobudki jedynie naukowe — żądza zaznajomienia się z tak ciekawą a zagadliwą przedwcześnie kulturą celtycką. Ale były to czasy (1885—1904), kiedy sympatie dla Irlandii i nawet Bretonii były w Warszawie bardzo silne. Aż cenzura musiała porwodzić ich wyraz w prasie! Możliwe, iż w tajemniczej a bezwzględnej sprawie poczynania się naszych zainteresowań te czynniki jakoś oddziaływały na różnego rodzaju młodzieńca. Do mitów celtyckich, drobniejszego już znaczenia, Stefan Czarnowski wracał kilkakrotnie. Niemalpliwie w związku z tymi wątkami pozostają bądź jego przyczynki do rozbioru porównawczego bajek, jak np. bajki o damie Nehalennia lub o kozie, kózce i milku, bądź mycieczki w świat mitów polinezyjskich, np. o bogu-stwórcy kosmogonij tamtejszych, lub nawet w sferę pierwotnej teorii poznania i jej poglądów na istotę przeszerzeni.

Drugą dziedziną jego zainteresowań były dzieje kultury.

W ciągu lat pięciu podejmuje te zagadnienia na łamach miesięcznika „Wiedza i życie”. Przyczynki te w liczbie kilkunastu wiążą się w jedno pasmo. Brak tam jednak pomiędzy pojedynczymi częściami jak gdyby ogniw pośrednich: przedwczesny skłon nie pozwolił na ich opracowanie. Już złożony śmiertelną chorobą pragnął dyktować ostatni rozdział, sroga, jak się wyrażał, „klamrę syntetycz-

na", która powiązałaby poszczególne części w spójną całość — niestety zabrakło nie chęci po temu i zrozumienia, jeno sił... Takie rozmyślania, jak nad przetwarzaniem kultury, jej przejmowaniem lub odnawianiem, nad porostawianiem norwej, miejscami dotykają najżyrotniejszych spraw chwili obecnej. Zwłaszcza w ostatnich co do czasu drgają żywo zagadnienia i bóle terażniejszości. W całości swej, szkice te są wkładem obfitującym w oryginalne ujęcia nawet zagadnień już dawniej dotykanych. Między innymi Stefan Czarnowski śmiało porusza sprawę porostawiania norwej kultury wśród warstwy robotniczej i wita z całą sympatią i uznaniem jej narodziny. (W związku z tymi przyczynkami pozostaje niewielka, ale cenna książka o ideach kierowniczych ludzkości — od czasów rzymskich do ostatniej chwili).

Istnieje jeszcze jeden dział zagadnień, który przykuł był do siebie uwagę Czarnowskiego.

Jest to rola w życiu społecznym różnych rykolejeńców — ludzi na marginesie. Temat ten podsumował on słuchaczom w swoim seminarium, często do niego wracał w rozmowach i w końcu poświęcił mu parę przyczynków. Ludziom na marginesie zarodziecza w znacznej mierze swoje zwycięstwo hitleryzm — tłumom młodzieży rykolejonej z normalnych możliwości zarobku. Nie mogę twierdzić tego stanowczo, ale mam wrażenie, iż zmarły, przecież nie tylko badacz, ale również człowiek-obywatel, w najwyższym stopniu wrażliwy na wielkie idee i wrogi czynnikom, które zmierzają ku ich zdławieniu, właśnie zastanawiając się nad rodowodami wszelakich totalizmów i nad zastępami, które zapewniły im zwycięstwo, dorobił się swoich poglądów o ludziach na marginesie. Ludźmi na marginesie zajął się ongi W. Berent w swoich „żywych kamieniach" — łązęgami rywolującymi fermentację dokoła siebie w Średniorieczu. Ujął przedmiot w opracowaniu artystycznym, ry-

surwając konkretne jednorazowe sytuacje. Stefan Czarnowski stworzył rozległe tło uogólniające pod to zagadnienie, podłożył je pod przeszłość, a co ważniejsza, rzucił silne światło na teraźniejszość.

Zaznaczyliśmy, iż Stefan Czarnowski był nie tylko uczonym, ale także wrażliwym człowiekiem-obywatelem.

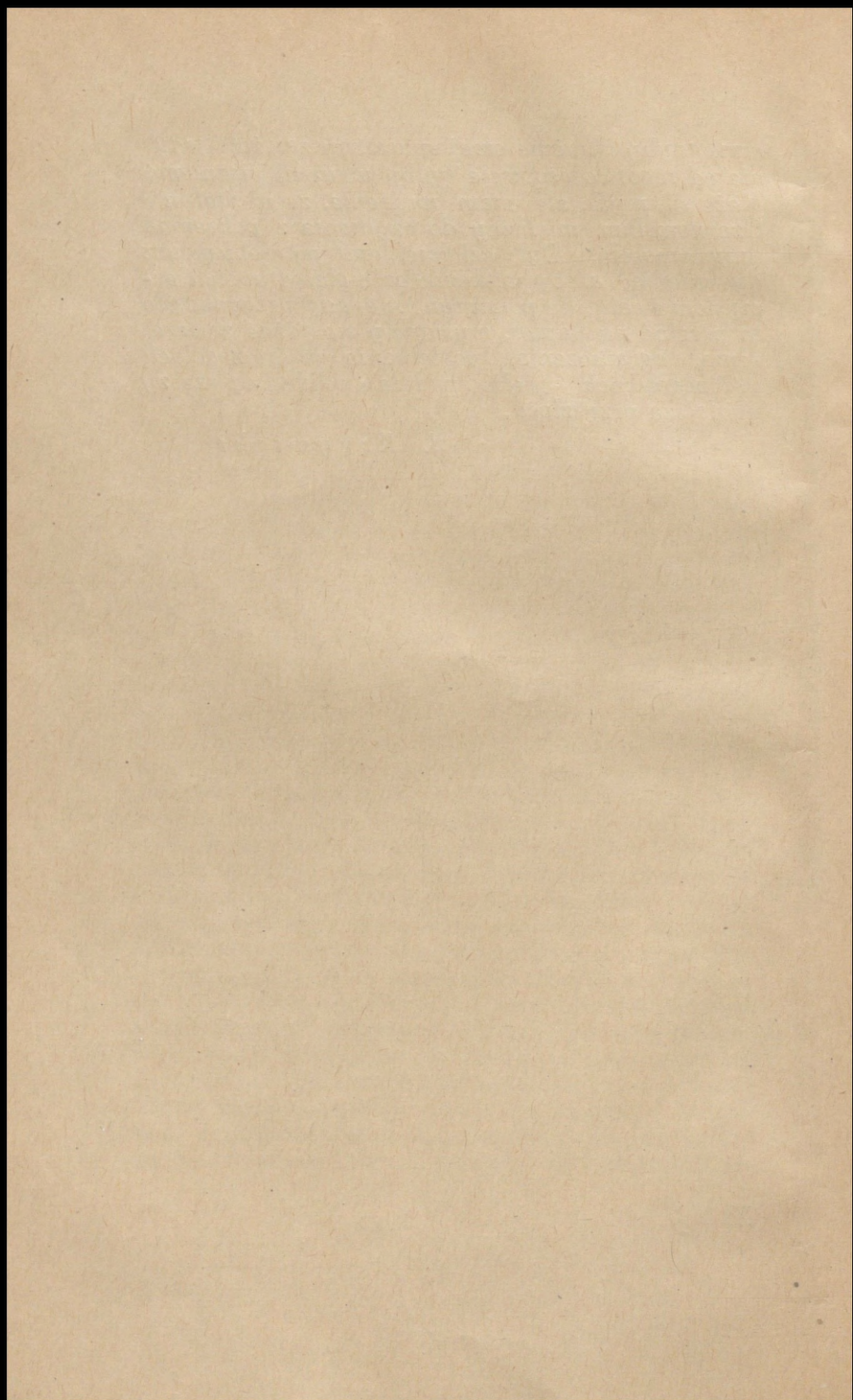
Jego rozważania nad ludźmi na marginesie, jak również niektóre z przyczynków, wchodzących do książki niniejszej, powstały w całkowitym poczuciu, iż nauka nie może przejść w milczeniu nad tym, co dzieje się w życiu społecznym nas otaczającym. Stefan Czarnowski nie należał do rzędu olimpijczyków, którzy na cierpienia ludzkie, na krzywdy społeczne mają twarz obojętną. W całej pełni był obywatelem swego kraju: w potrzebie stanął do ordynku zbrojnego o niezależność Polski, współczuł zarosze z ruchami ludowymi i gorąco przejmował się sprawą niesienia przed narodem „kaganka ośmiaty”, całą mocą swojej uczuciowości humanitarnej protestował przeciwko zającom, które pojawiać się zaczęły na widoroni naszego życia społecznego. Stanowisko jego w tym rozgłędzie było stanowcze i wyraźne. I bodaj nie myłę się, przypuszczając, iż pono poświęciłby wiele, byleby nie okupić swoim milczeniem tego, co się działo dokoła niego. W każdym razie jego żywy stosunek do tych spraw przyczynił się do skonu bądź co bądź przedwczesnego. Poetka pomiada, iż wielkie serca wielkich klęsk są przyczyną. Lecz bywa na odwrót: wielkie serca obumierają, gdy klęska zdziwienia krzewić się zaczyna dokoła nich — Stefan Czarnowski uległ atakowi serca...

Jużeśmy zaznaczyli, iż Stefan Czarnowski pozostawił po sobie niemięle, w porównaniu ze swoją olbrzymią erudycją. Niemięle rzeczy, ale cennych! Gdy rozczytuję się w jego niemięlskiej pracy o kozie i wilku, albo z zakresu celtyckiego o damie Nehalennia, odnoszę wrażenie, że tego rodzaju szkice

posiadają w ukryciu za sobą mnóstwo podobnych przyczynków i tematów nie ogłoszonych, lecz oczekujących swego następcy. Badacz, kiedy gromadzi materiał do któregoś z nich, to przecież w toku tej czynności ma do czynienia z materiałami do wielu innych podobnego rodzaju wątków. Byłoby po prostu trwonieniem wielkim sił przewertować obfitą liczbę źródeł zamierających materiał do wielu tematów, ażeby z nich wybrać tylko jakiś jeden lub dwa. Ta niemspółmierność erudycji a pozostawionej puścizny nie jest przypadkowa. Zmarły należał do typu ludzi, którzy uzyskują podniecie twórczą właśnie podczas rozmów z innymi. Snują wtedy śmiało i nieoczekiwane skojarzenia, zapładniają innych i przede wszystkim sami, że tak powiem, improwizują swoje wyrody. Właśnie dzięki tej stronie swojej umysłowości Stefan Czarnowski był nieocenionym kierownikiem, popieramy się i powiedzmy: mspółtowarzyszem uczestników swoich seminariów. Człowiek o wszechstronnej i rozległej erudycji, podniecany zapytaniami, potrzebował pewnego czasu, ażeby wdrożyć się w dane skojarzenia, nim zaczął oświecać mygłaszany mi pomysłami. A wtedy nie tylko improwizował, lecz wczuwał się także głęboko w przedmiot. Pociągał nie tylko uogólnieniami, lecz przytłaczał także drobiazgowymi faktami. Inna rzecz była z pisaniem — rzadko ujmował na papierze te swoje skojarzenia. I mimowoli nastrecza mi się jedno porównanie — z człowiekiem z dalekiej przeszłości. Nie chodzi mi o mierzenie wielkości jednego i drugiego, lecz tylko o strukturę duchową obu. Mam na myśli Sokratesa. Rzecz ciekawa, że po tym myślicielu nie pozostało ani jednego słowa przezeń napisanego. Cała jego moc tkwiła w rozmowach z innymi! Przyczynki pisarzy starożytnych od tego lub innego zagadnienia są jedynie odтворzeniem rozmów, które ten myśliciel toczył bądź z przyjaciółmi, bądź z osobami, które do niego się zwracały. Ale czy pozostałoby cokolwiek po

nim, gdyby istnienie owej spuścizny zależało jedynie od tego, co osobiście byłby utrzymał pisaniem? Może się mylę, ale mam wrażenie, że w Stefanie Czarnowskim mieliśmy do czynienia z pokrewną umysłowością. Był człowiekiem potrzebującym dyskutować, ażeby wykazać całą głębię swoich pomysłów i całą siłę powiązań. Ale, gdy przychodziło to przełożyć na papier, myślały się różne zastrzeżenia, ograniczenia, pogłębiania w szczegółach i szczegółikach — ręka opadała i odkładała rzeczy na dalszą przyszłość...

L. Kr z y m i c k i



WSTĘP

Jak powstaje kultura? Co stanowi o jej rozkwicie, przemianach, uwiądzie? W jakich warunkach zetknięcie się dwu różnych kultur daje w wyniku syntezę obu, w jakich zaś jedna z nich ulega rozkładowi? Co z niej ratuje się od rozbicia? Wreszcie, od czego zależy przenikanie pewnych elementów kulturowych do środowisk, które ich nie wytworzyły: wędrówka ich w przestrzeni i trwanie w czasie, nieraz przez tysiąclecia?

Część znaczną tych pytań rozstrzygamy w praktyce na każdym kroku i do rozstrzygnięć tych stosujemy nasze działanie, czy to, gdy np. uprawiając tak zwaną „propagandę kultury“, postanawiamy poprzeć raczej założenie kółka dramatycznego, niż spółdzielni, czy też, gdy od tubylców w krajach kolonialnych wymagamy, by nie tylko kupowali nasze wyroby

i dla nas pracowali, ale jeszcze, by nagość swą przy-
odział, by żyć zaczęli w jednożeństwie i by się na-
wracali. Nie tu miejsce na wchodzenie w słuszność
tych rozstrzygnięć i opartych na nich postanowień.
Dość stwierdzić, że wówczas nawet, gdy są rezulta-
tem filozoficznego przemyślenia przebiegu dziejo-
wego, — a przeważnie nie są tym: są tylko uogólnie-
niami, opartymi na czystej empirii — nie mogą one
rościć pretensyj do charakteru naukowego. Świado-
mie, czy podświadomie, są one określone względami
praktycznymi, uzależnione od naszej postawy wzru-
szeniowej, od naszej przynależności do tej, czy innej
społeczności, do tej, czy innej klasy, do tej, czy innej
kultury. Do takich, przez względy praktyczne pody-
ktowanych, a filozoficznie uzasadnianych uogólnień
należy zarówno pogląd Rousseau, że kultura, to wy-
nalazek gwałcicieli i oszustów, prowadzących do ze-
psucia i do utrwalenia przemocy jednych ludzi nad
drugimi, jak o sto lat młodszy pogląd Ruskina, że
postępy nauki i techniki uniemożliwiają rozwój pra-
wdziwej kultury, która, zdaniem jego, wyraża się
pięknem ducha.

Jesteśmy skromniejsi. Nie chcemy nic przesądzać.
Dążymy do odpowiedzi naukowych, tj. osiągniętych
w drodze cierpliwego, pozytywnego badania faktów
konkretnych. Przy czym od razu musimy oznajmić,
że zdajemy sobie doskonale sprawę z niemożności
dania obecnie odpowiedzi zupełnie zadawalającej na
postawione na wstępie pytania, w całej ich rozcią-
głości. Mimo ogromu nagromadzonego materiału,
daleki on jest jeszcze od tej pełni, daleki przede
wszystkim od tej krytycznej przeróbki, by socjolo-
gowie i historycy rozeznaczyć mogli coś więcej, niż
ogólne zarysy przebiegów, oraz, tu i ówdzie, jakieś
bliższe szczegóły. W wiedzy naszej jest pełno luk,
łańcuch przyczyn i skutków rwie się nieustannie,
a czyż może być mowa o naukowym poznaniu, za-
nim w drodze analiz ścisłych, zestawień, porównań
nie zdołamy wyłączyć wszystkich wpływów pobocz-
nych i nie stwierdzimy istotnej przyczyny badane-

go zjawiska? Cel ostateczny — wiedza zupełna i zupełne wyjaśnienie naukowe wszystkich zjawisk — jest w naszej dziedzinie równie nieosiągalny, jak w każdej innej. Tylko metafizyka, pomijając religię i sztukę, podaje swe rozstrzygnięcia za ostateczne. Myśmy nie poeci i nie prorocy. Spekulacji myślowej na temat „kultura“ lękamy się zarówno, jak „wczuwania się w ducha“ kultur. To, co podamy, będzie próbą. Szeregiem szkiców.

Wszelako, choć próba to tylko, i choć świadomi jesteśmy względności naszych wyników, ośmielamy się ogłosić je w tym stanie, w jakim są. Jesteś ny bowiem pewni, żeśmy wstąpili na drogę właściwą, — drogę niezawodnej metody badawczej, wspólną wszystkim dziedzinom nauki. Podobnie jak przyrodnik w laboratorium obserwuje, opisuje, porównywa zjawiska zachodzące w wypadkach wybranych, tak aby w grę wchodziły pewne z góry określone elementy doświadczenia i w drodze stopniowego wyłączania dochodzi do stwierdzenia, które z tych elementów są istotne, oraz jaki między nimi zachodzi stosunek — podobnie, wybrawszy szereg przykładów konkretnych, w których zjawiska występują szczególnie wyraziście: tak zwane „fakty krzyżowe“ — i badając fakty te historycznie i porównawczo, usiłujemy określić, jaką jest rola niektórych czynników decydujących o kulturze i na nią oddziałujących.

Tylko niektórych. Na przestudiowanie wszystkich, a nawet wielu, nie mamy ani miejsca, ani — przynajmniej to lojalnie — dostatecznej wiedzy. Mniemamy jednak, że te, które studiujemy we wzajemnym ich związku, są spośród najważniejszych, o ile nie są w ogóle istotnymi, naprawdę decydującymi. Na pierwszym miejscu stawiamy w szkicach naszych stosunek pracy — jak rozumianej, o tym niżej — w jej społecznie uwarunkowanych przemianach do innych form działalności zbiorowej w wytwarzaniu, rozwoju i fluktuacjach przestrzennych i czasowych kultury.

KULTURA

I

Kultura jest dobrem zbiorowym i zbiorowym dobrem, owocem twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń. Nie znaczy to bynajmniej, iżby odkryć, wynalazków, inowacyj nie mogły dokonywać i nie dokonywały jednostki. Inteligencja twórcza jest cechą gatunkową, biologiczną. Jest poza-społeczną. Wynalazczymi bywają nie tylko ludzie, żyjący w społeczeństwie. Bywają nimi zwierzęta. Badane przez Koehlera szympansy zdobywały się na konstruowanie sobie prawdziwych narzędzi, gdy zostały do tego podniecone. Wszelako, choć jedna z tych małp domyśliła się, że — by osiągnąć zawieszony przysmak — można przedłużyć zbyt krótki bambus, wtykając weń drugi, cieńszy; choć inna zbudowała sobie w tym samym celu rusztowanie z drewnianych pudeł — „wynalazki“, aczkolwiek

chlubnie świadczące o inteligencji małych człekokształtnych, nie mają nic wspólnego z kulturą. Przeminięły wraz z okolicznościami, które je wywołały, i nawet w tej samej klatce zamknięte inne szympansy nie przejęły ich. O kulturze mówić możemy dopiero wówczas, gdy odkrycie, czy wynalazek zostaje zachowany, gdy jest przekazywany z pokolenia na pokolenie, gdy staje się dorobkiem trwałym zbiorowości ludzkiej, nie przyzwyczajeniem poszczególnej jednostki, czy jej mniemaniem osobistym.

Co więcej, kultura — jej stan w danej chwili w danej zbiorowości — warunkuje wejście w jej skład nowego odkrycia. Czyż Leonardo da Vinci nie wynalazł był skrzydeł lotniczych przed czterema już wiekami? Pył zapomnienia okrył jego rysunki, wyliczenia i opisy prób, aż przed niespełna czterdziestu laty wynalazek silników spalinowych wywołał nowe próby i nowe odkrycia w dziedzinie zupełnie zarzuconej. Bodaj, że bardziej pouczającą jeszcze jest historia maszyny parowej. Wynaleziona w końcu w. XVII przez Dionizego Papina, potraktowana, jako dziwowisko, została zaniechana po pierwszej nieudanej próbie zastosowania jej do poruszania łodzi: kocioł pękł. Wypadło czekać lat kilkadziesiąt na wielką „Rewolucję Przemysłową“, na koncentrację przedsięwzięć i postępy maszynizmu w innych dziedzinach, na taki rozwój produkcji kapitalistycznej, by dążenie do wyzwolenia przewozu towarów od przypadkowości wiatru stało się przemożnym: silnik parowy, zastosowany do okrętów, został wówczas wynaleziony po raz drugi przez Amerykanina Fultona. A cóż rzec o odkryciu termochemii? Postępy badań chemików osiągnęły w ostatnich dziesięcioleciach w. XIX ten punkt, w którym o termochemii powiedzieć można, że choć nieznana jeszcze, była przeczuwana — „wisiła już w powietrzu“. Za twórcę jej uchodził słusznie Berthelot, bo doszedł pierwszy do sformułowania jej zasad i ogłosił je pierwszy. Ale jednocześnie z nim w heidelberskim swym laboratorium Bunsen był również w trakcie odkrywania

termochemii. Spóźnił się o kilka miesięcy i, gdyby Berthelot nie był go uprzedził, jego stawilibyśmy jako założyciela nowej gałęzi wiedzy. A każdy z tych uczonych — Francuz i Niemiec — pracował nie zależnie od drugiego, nie wiedząc o kierunku badań rywala. Jest w rozwoju kultury konieczność, która sprawia, że każdorazowy stan jej jest warunkiem stanu jej następnego. Twórczość jednostek, nawet najgenialniejszych, pomnaża lub zmienia to tylko, co było przed nimi, a kierunek jej określony jest przez to wszystko, co jako „kultura“ duchowa i materialna pozwala tymże jednostkom na rozwój ich twórczości.

Leonardo da Vinci był geniuszem, przerastającym o wiele swój czas. Niemniej był on człowiekiem Odrodzenia i rozkwit jego wszechstronnego geniuszu tłumaczy się tym okresem. O dwieście, nawet o sto lat wcześniej, nie znalazłby zrozumienia — więcej: nie rozwinąłby swoich zdolności. Geniusze wieków średnich tworzyli w innym kierunku i tworzyli inaczej. Jednostka — zresztą, jak zobaczymy, nigdy jednostka osamotniona, ale współpracująca z innymi, przeszłymi i współczesnymi — przyczynia się do budowy gmachu kultury, podobnie, jak każdy poszczególny polip koralowy przyczynia się do budowy rafy. Ale rafa nie jest jego dziełem. Jest dziełem milionów polipów, które przeminęły, a jest oparciem polipów żyjących, które przez nią, istniejącymi w niej kanałami, są z sobą w związku i dzielą się pokarmem. Śmiało rzec można, że środowisko stanowi nie sama, rozwijająca się na rafie gromada osobników, ale zarówno one, jak sama rafa, która je dzieli od siebie i od skały na morskim dnie i razem łączy jednakowością warunków życia. Nie inaczej z ludźmi. Społeczeństwo, to nie tylko zbiór jednostek. To także to wszystko, co jest za tymi jednostkami i co jest pomiędzy nimi: ta ogromna masa dóbr materialnych, praktykowanych sposobów opowania i wyzyskania przyrody, narzędzi, technik, teoryj, które człowieka dzieli od hipotetyzowanego przez myślicieli wieku XVII i XVIII „stanu natury“. To

por. z po-
lipami
i rafą ko-
sal.

także obyczaje, formy obcowania, praktyki religijne, pojęcie o tym, co dobre a co złe, co piękne, a co brzydkie — co ludzi łączy i dzieli. Oburzał się na to Rousseau, upatrujący w kulturze wypaczenie natury. Ubolewał Tołstoj ustami swego bohatera w *Zmartwychwstaniu*, stwierdzając obecność przeszkód w bezpośrednim porozumieniu się człowieka z człowiekiem: obyczaje, przesady, formy — podobne są do bruku, niedopuszczającego upragnionych kropeł deszczowych do spiekłej ziemi. Tak jest: kultura sprawia, że człowiek nie jest istotą „natury“ w rozumieniu Rousseau'a; kultura jest środowiskiem, w którym ludzie są, rzecz można, zatopieni i każdy między nimi stosunek określony jest przez kulturę danej zbiorowości. Ale czymże jest jednostka ludzka poza środowiskiem, rozumianym tak, jak je określiliśmy? Osobnikiem biologicznym, okazem gatunku. To, że jest czymś innym jeszcze, że np. nie tylko śpi i jada, ale sypia w pewien sposób, że jada w stałej porze i potrawę gotuje, że nie tylko zdolna jest strącić owoc znalezionej kijej, ale że kijej przechowuje, ulepsza i z ulepszoną jego postacią zapoznaje się jako dziecko za sprawą rodziców, i to, że nie tylko grzeje się na słońcu, ale umie rozpalać ogień i sztukę tę przekazuje z pokolenia na pokolenie — to sprawa zbiorowości. Nie gromady osobników, żyjących w „stanie natury“, nie ewangelicznych indywidualistów, mających świat w obrzydzeniu — ale zbiorowości zorganizowanej, przechowującej zdobycze duchowe i materialne i pomnażającej je. *Ludzka jednostka* jest tej kulturalnej zbiorowości wytworem. Już Staszic mawiał, że „człowiek bez towarzystwa — tzn. bez społeczeństwa — nawet pomyśleć się nie da“. My zaś dodamy: bez tego dorobku, który dla zbiorowości ludzkiej jest treścią i formą jej życia, który sprawia, że nie jest li tylko gromadą osobników jednego gatunku, ale zespołem, istotnością żyjącą — społeczeństwem. Wszystko w człowieku ma początek społeczny i społecznie jest określone, poza tym jedynie, co wynika bezpośrednio z jego ustroju psycho-fizycznego.

II

Czyż jednak w świadomości każdego człowieka życie jego wewnętrzne nie przeciwstawia się wyraźnie zarówno duchowemu, jak materialnemu środowisku? Siebie samych przeżywamy, bezpośrednio siebie, gdy pożądamy i gdy rezygnujemy, gdy rozkoszujemy się pięknem i gdy przepełnia nas obrzydzenie, gdy nas unosi namiętność i gdy wysiłkiem woli opanowujemy się. Przeżycia te osiągają niekiedy napięcia tak wielkie, że zatracamy poczucie rzeczywistości tego, co nas otacza. Sprzeczność obowiązków, doprowadzająca do samobójstwa, furia, w czasie której nie czujemy zadawanych nam przez przeciwnika razów, ekstaza, czyniąca mistyka niewrażliwym na światło, dźwięk, dotyk — to są rzeczywistości bezpośrednie, w których obliczu błędnie i pozorem się zdaje wszystko inne. Ale nawet i poza tymi wypadkami skrajnymi to, że życie nasze wewnętrzne jest jednym, a to, co jest na zewnątrz, drugim, wydaje się nam oczywiste. Przeciwstawiamy co chwila nas innym: „ja“ z jednej strony, „reszta“, „inni“, „świat cały“ z drugiej. Przyczem treścią tak rozumianego „ja“ jest zarówno przedmiot gniewu, namiętności, radości, rozkoszy, — jak sam gniew, przykrość, czy rozkosz. Zarówno to, co wyobrażamy sobie jako dobre lub złe, jako godne lub niegodne, piękne lub brzydkie, jak nasz do tego stosunek.

Nie wynika stąd jednak, byśmy mieli — jak czyni wielu, zwłaszcza niemieckich autorów — rozróżniać „kulturę“ rozumianą jako rozwój duchowy jednostki i „cywilizację“, obejmującą materialny i organizacyjny dorobek zbiorowości, „kulturze“ przeciwstawioną. Fakt, że coś przeżywamy jako nasze własne, jedyne, nie znaczy bynajmniej, by to, co się w nas zespoliło z nami w jedno, nie istniało poza nami. Przytoczyliśmy przykład wyrzutów sumienia. Czyż kryteria, którymi się rządzi sumienie, nie są różne, zależnie od epoki historycznej, od klasy społecznej, od zawodu wykonywanego, od przynależności do tej, czy innej

grupy etnicznej? Faktem jest, że sumienie najbardziej cnotliwego Greka z czasów, opiewanych przez Homera, nie reagowało tak samo, jak sumienie współczesnych Epikuruowi, że to co wydawało się sprawiedliwym, dobrym, niewątpliwym naszym przodkom z okresu wojen kozackich, dziś wydałoby się nam oburzającym, jeśli nie wręcz zbrodniczym. I odwrotnie, wiele z tego, co niegdyś za zbrodnię poczytane było, dziś stało się nieomal obojętnym. A dziś w granicach jednego narodu, czyż jednaką jest we wszystkim etyka ziemianina i kupca, bankiera i robotnika? Czyż to, co lekarza lub adwokata dyskwalifikuje moralnie — np. reklama w celu odebrania klientów koledze — nie jest przyjętym w zawodzie kupieckim? Nawet myślenie ludzkie ulega zmianom rozwojowym, które nie są zmianami, zachodzącymi, w jednostce, ale w historii ludzkości. Już August Comte rozróżnił trzy „stany“ rozwojowe: teologiczny, metafizyczny i pozytywny. W podziale tym jest wiele schematyczności i nie odpowiada on w zupełności naturalnemu podziałowi faktów, takich, jak obecnie je znamy. Niemniej myślenie ludzkie nie jest jednakie i nie jest zależne wyłącznie od osobistej zdolności. Lévy-Bruhl dowiódł, że pewnemu okresowi rozwoju materialnego i organizacyjnego społeczeństw odpowiada inny, niż nasz, sposób wiązania myśli, nie „logiczny“, a „prelogiczny“. Australijski tubylec, a nawet murzyn afrykański nie myśli, jak my. Nie dlatego, by biologicznie był do tego niezdolny, ale dlatego, że porządek jego myślenia jest określony rozwojem zbiorowości, której jest członkiem.

Przeto, chociaż badania metodami psychologii przebiegów zachodzących w związku ze zjawiskiem kultury w granicach jednostkowego organizmu psychofizycznego, jest nie tylko uprawnione, ale konieczne — mamy tu bowiem do czynienia ze szczególnym faktem indywidualnego przeżywania kultury — psychologia nie może być drogą do poznania samego zjawiska, jako takiego. Więcej: nie tylko

psychologia w rozumieniu powyższym, ale psychologia rozszerzona do przebiegów międzyludzkich. Podział faktów na psychiczne i materialne jest w odniesieniu do wszystkich zjawisk społecznych, a zatem i do kultury, podziałem bezzasadnym. W rzeczywistości społecznej nie mamy nigdy do czynienia z czystym psychizmem, ani z czystą materią. Wówczas nawet, gdy na pierwszy rzut oka wydaje nam się, że badamy li tylko psychiczne treści i formy, przekonywamy się, że są one zespolone nierozdzielnie z faktami materialnymi. Normy moralne są tylko przez badaczy, myślicieli, filozofów abstrahowanymi z faktów konkretnych, materialnych, ogólnikami. Nie istnieją poza naszymi głowami. To, co istnieje w życiu, co jest elementem kultury, składnikiem życia społecznego, to czyny, czyli fakty materialne. Nie ma wierzenia religijnego bez obrzędów, to jest bez gestów, postaw cielesnych, czynności, dotyczących materialnych przedmiotów. Bóg abstrakcyjny może być i bywa kamieniem węgielnym metafizyki. Bóg, będący przedmiotem religijnego kultu, jest powodem przykłęknąć, przeżegnań, padania na twarz, Dawidowych tańców przed Arką Przymierza. Przyjmuje ofiary krwawe, lub niekrwawe, jest czczony w materialnych symbolach, przejawia się gromem, interweniuje co chwila w sprawach ludzi i przyrody. Nie jest pojęciem oderwanym, obojętnym. Jest wyobrażany konkretnie i z wyobrażaniem tym związane są, jak z każdym wyobrażaniem, ruchy mięśniowe. Nawet najbardziej oderwane pojęcia nasze — np. matematyczne — skojarzone są z wyobrażeniami wzrokowymi i słownymi. Myślenie matematyczne nie może postępować bez symbolów kreślonych, lub pisanych bez słów i zdań języka. I choć samo pojęcie trójkąta nie jest tym samym, co trójkąt nakreślony na tablicy, musi mistrz, kształcący ucznia — przekazywać mu kulturę matematyczną za pośrednictwem dźwięków mowy, wytwarzanych ruchami mięśni w materialnym powietrzu i za pośrednictwem rysowanych, kreślonych, wycinanych — zawsze material-

nych trójkątów. Kultury, która by była jedynie „duchową“, nie ma i być nie może.

Z drugiej jednak strony, to wszystko, co w odróżnieniu od religii, moralności, estetyki i umiejętności myślenia nazywamy potocznie „kulturą materialną“, jest tym, co psychiczne, przeniknięte i otoczone. Towary, maszyny, narzędzia; domy i drogi; odzież i pokarmy — to, oczywiście, materia. Ale materia uspołeczniona, w tym rozumieniu, że społeczeństwo ją przetworzyło i ono ją zużytkowuje. A jedna i druga czynność — produkcja i spożycie — związane są z wyobrażeniami, tyle że nie podmiotowymi, u poszczególnych jednostek różnymi, ale przedmiotowymi, w tym rozumieniu, że w danej chwili, w danej zbiorowości narzucają się one poszczególnym świadomościom z cechami faktów zewnętrznych. Niemniej, nie są w sobie faktami materialnymi, lecz właśnie zbiorowymi, całej grupie ludzkiej wspólnymi wyobrażeniami. Co jest materialnego w sztuce płótna? Pewna ilość skrzyżowanych i powiązanych z sobą włókien roślinnych, które uległy określonym zmianom fizycznym i chemicznym. Co czyni je „towarem“, rzeczą społeczną? Wartość, to znaczy stopień pożądania przez ludzi. Określa się tą wartość ilością społecznie koniecznej pracy, by towar wytworzyć. Ale ani praca nie jest jedynie fizyczną czynnością, ani wymiana towaru, ani spożycie. Wszystko to są jednocześnie akty woli, u których źródła są ustalone społecznie wyobrażenia formy przebiegów wzruszeniowych, kierunku woli zbiorowej — słowem rzeczy i drogi przebiegów, będące z kolei rezultatem nie duchowego jedynie, ani jedynie materialnego rozwoju, ale którego oblicze duchowe jest materialnego uzupełnieniem i odwrotnie: mówimy o kulturze „duchowej“, względnie „materialnej“ zależnie od tego, które oblicze dostrzegamy bez wnikania w głąb rzeczy. Jest to zresztą różniczenie wygodne.

Jeśli więc zdarzyć się nam może użyć terminu „cywilizacja“, to nie w znaczeniu dorobku społecz-

nego, „kulturze“ przeciwnego. Rozumieć przezeń będziemy jedynie pewien stopień kultury najwyższy, zakładający w rozwoju ogólnym ludzkości przebycie poprzednie stopni niższych — pierwotności i barbarzyństwa. O kulturze jednostki pozwolimy sobie mówić, jako o fakcie różnicowania psychiki indywidualnej w wyniku skrzyżowania się wielu różnych wpływów kulturowych przy jej wytworzeniu, oraz nagromadzenia się w niej i zespolenia z nią znacznej ilości zróżnicowanych elementów kultury. Człowiekiem wielkiej kultury nie jest, mimo pozorów, ten, który się przeciwstawia kulturze zbiorowej, ale ten, który ją wchłonął w najwyższych, najbardziej zróżnicowanych jej formach. Tym samym jest taki człowiek „indywidualnością“, wyróżniającą się od indywidualności innych. Niemniej, im bardziej jest indywidualizowany, tym bardziej jest związany ze zbiorowością i kulturą. Indywidualizacja nie jest tym samym, co „indywidualizm“ w rozumieniu potocznym anarchizmu duchowego. Szlachcie polski w. XVIII był w tym rozumieniu indywidualistą. Ale nie był zindywidualizowany. Był taki sam, jak inni bracia szlachta, tak samo zewnętrznie nabożny, napuszony, rozmiłowany w swawoli i czepiający się pańskiej klamki, tak samo gnębiący kmiotków i nieskory do ofiar na rzecz publiczną. Natomiast Marek Aureli, najwyższej bodaj kultury „wewnętrznej“ człowiek wśród rzymskich cesarzy, był indywidualnością potężną, co nie przeszkadzało mu być najbardziej ze znanych nam współczesnych mu zespolonym ze zbiorowością ludzką. Kultura moralna II w. po Chr., kultura przodujących umysłowo warstw świata grecko-rzymskiego, ma w nim swego przedstawiciela najpełniejszego

III

Ale nie cały dorobek zbiorowości zaliczony być może do kultury. Nie mamy za świadectwo kultury

językowej faktu, że mieszkańcy poszczególnej wioski mówią swoistym narzeczem. Natomiast wszyscy zgodzimy się na to, że faktem kulturowym jest istnienie języka literackiego, którego prawideł gramatycznych i fonetyki nikt nie zachowuje w pełni w mowie potocznej, codziennej, który jest jednak obiektywnym wzorem dla wszystkich porozumiewających się z sobą członków danego narodu. Mamy w Polsce, w Niemczech, we Francji itd. mnóstwo narzeczy. Podobne są do siebie tak, że np. nie używając języka literackiego. Mazur spod Łomży rozmawia swobodnie z Wielkopolaninem. Ale w mowie Mazura są zwroty, intonacje, właściwości wymowy, których nie ma u Wielkopolanina, i odwrotnie. Niektóre terminy mają odmienne nieco znaczenie w ustach każdego z nich. Nawet wówczas, gdy jeden i drugi należą do klasy społecznej, w której mówienie wspólnym literackim językiem polskim obowiązuje, rozpoznajemy bez trudu skąd każdy z mówiących pochodzi. Co więcej, gdy kogoś słyszymy, bardzo ściśle trzymającego się norm języka literackiego, zwłaszcza w wymowie, mamy wrażenie sztuczności. „Mówi, jakby się mówić nauczył z książki“. Powiedzenie wielkiego włoskiego lingwisty, De Gubernatis, że „włoskim językiem nie mówił nigdy nikt: jest to język pisma“, może być zastosowane do każdego literackiego języka. I jedno jeszcze: gwara potoczna jest nie tylko przestrzennie ograniczona. Jest mało ustalona. Jej wymowa, gramatyka, znaczenie wyrazów zmieniają się co pokolenie, chyba że obecność języka literackiego działa hamująco na zmiany. U ludów pierwotnych częstokroć wnuki nie mogą porozumieć się z dziadami. My czytamy swobodnie autorów naszych sprzed lat paruset i jeśli najstarsi z nich, np. Mikołaj Rej, sprawiają nam trudności, są one bodaj, że mniejsze, niż te, które odczuwałby Podhalanin przy spotkaniu z Kaszubem.

To, co zauważamy w stosunku do języka, dotyczy każdej innej dziedziny dorobku społecznego. Fakt, że pewna grupka australijskich krajowców uważa

kangura za istotę związaną z nią węzłem mitycznego pokrewieństwa, inna zaś grupa podobna trzyma to samo o jaszczurce, nie czyni z kangara. ani z jaszczurki elementu kultury. Elementem takim jest nie wierzenie, dotyczące poszczególnego gatunku zwierzęcego, odmiennego w każdej grupie, ale wyobrażenie, że między gatunkami zwierzęcymi, a grupami ludzkimi istnieją ściśle związki, że los zwierząt wpływa na losy grupy, że tych „totemów“ (wyraz amerykański, oznaczający gatunki z grupami ludzkimi zespolone) nie można spożywać, krzywdzić, że należą im się obrzędy. Kulturą jest totemizm — system religijno-społeczny, wspólny wielu ludom rozsiانym na znacznej przestrzeni, mówiącym językami różnymi i należącym do różnych ras. Podobnie jest ze sprzętem, z narzędziami, ze zdobnictwem. Każda dziewczyna huculska inne robi wielkanocne pisanki. Ale jest właściwy każdej wsi ustalony styl tych pisanek, i wszystkie pisanki huculskie, mimo istniejących w nich odmian, wzorami swymi, doborem barw, ich stosunkiem, nie wykraczają poza granice określone wspólnym stylem huculskim, niezależnym od osobistego smaku, czy umiejętności każdej dziewczyny. Jest ponadto zwyczaj, nakazujący przygotowywanie pisanek na Wielkanoc. Ten styl i ten zwyczaj, to są rzeczy ustalone i wspólne, rzeczy obiektywne. To kultura. Gdybyśmy mieli zamiar studiować pisanki, moglibyśmy użyć terminu „kultura pisanekowa“, podobnie jak etnolog używa terminów „kultura łuku“ lub „kultura totemiczna“ dla oznaczenia tego, co łączy bardzo skądinąd różne grupy.

Element dorobku społecznego zaliczony być przez to może do kultury wówczas dopiero, gdy zdolnym się stanie być dobrem wspólnym szeregu grup ludzkich. Inaczej mówiąc, gdy z jednej strony oderwie się od jego wytwórcy, czy wytwórców o tyle, że przejęty być może przez grupy inne — z drugiej, gdy się ustali, jako wzór niezależny od przypadkowych okoliczności. Wzór przedmiotu, ozdoby, obrzę-

du. Formuła wierzenia, postępowania technicznego, sposobu zachowania się. Kultura jest w swej istocie zjawiskiem międzygrupowym. Nie ma swoistej kultury poszczególnej rodziny, poszczególnego klanu totemicznego, poszczególnego warsztatu, czy fabryki. Jest to kultura, w której mają udział rodziny, klany, robotnicy pracujący w zakładach rozmaitych. Jest kultura zawodu lekarskiego, prawniczego, kupieckiego. Jest kultura mieszczańska i włościańska, burżuazyjna i robotnicza, wspólna dla wielu krajów, wielu miast, wielu wiosek, wytworzona w różnych ogniskach i ustalona w drodze wymiany i wyrównania. Gdyby termin ten nie był zbyt wieloznaczny, zbyt wytarty — moglibyśmy nazwać kulturę zjawiskiem międzynarodowym, przejawiającym się w lokalnych formach. Taką jest niewątpliwie kultura, którą żyjemy obecnie — my, Europejczycy nowocześni. Wolimy mówić „międzygrupowa“, ponieważ nie wszystkie ludy ukonstytuowały się w narody — naród jest rozwojową formą organizacji późną — a wszystkie mają udział w kulturze. Uzupełnijmy to, cośmy powiedzieli, tylko sformułowaniem narzucającego się stwierdzenia; kultura jest zjawiskiem geograficznym, w tym rozumieniu rozszerza się na pewnych obszarach, łącząc w wyższego rzędu wspólnotę zamieszkałe tam grupy. Wiedzą o tym dobrze etnologowie, którzy operują nieustannie pojęciem „kręgu kulturowego“.

Doszliśmy do punktu, w którym możemy kulturę określić. Jest nią całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie.

Określenie formalne. Nie wyczerpuje ono treści pojęcia „kultura“. Zdajemy sobie z tego sprawę. Wystarczy ono nam jednak do odróżnienia interesujących nas faktów od innych podobnych. Po tym zaś, cośmy powiedzieli powyżej, wydaje się nam ono dostatecznie zrozumiałe.

IV

Odpowiada faktom. Na pierwszy rzut oka zauważamy, że im bardziej zdołała się oderwać od twórców swoich rzecz społeczna, im dalej postąpiła na drodze zobiektywizowania, tym łatwiej staje się elementem kultury. Towar przeznaczony do bezpośredniego spożycia wędruje bez przeszkód i szybciej uzyskuje obywatelstwo w zbiorowości, która go dotychczas nie znała, niż narzędzie, tym bardziej niż maszyna, które posłużyły do jego wytworzenia. Bawełniane tkaniny fabrykowane w Europie i w Ameryce stały się już częścią składową kultury wielu plemion polinezyjskich. Zastąpiły częściowo miejscowe materiały. Ale nie zostały przyjęte ani warsztat tkacki, ani umiejętność przelżenia. Bo technika wymaga dokładniejszego przystosowania się organizacji psycho-fizycznej robotnika do narzędzia, niż spożycie. Człowiek i narzędzie muszą się zespolic w systematycznym, uregulowanym celowo wysiłku. Nie znaczy to, oczywiście, by nie wędrowały techniki. Owszem, przenoszą się one z dość dużą łatwością, aczkolwiek są lotniejsze od nich elementy kulturowe — przy czym jednak zauważamy, że samo rozszerzenie się narzędzia pewnego typu nie jest jednoznaczne z rozszerzeniem się sposobu jego użycia, tak dalece, że częstokroć tam, gdzie narzędzie się przyjmie, przyzwyczajenie robotnika miejscowego modyfikuje je: w całej Europie używane są kosy; ale włościanin flamandzki trzyma kosę inaczej niż Mazur, wskutek czego używa kosiska krótszego znacznie, zakończonych poprzeczną rękojeścią. Siecze trawę pochylony znacznie bardziej, niż kośnik mazowiecki. Ten zaś używa kosy o ostrzu znacznie dłuższym, niż te, którymi siecze się łąki na Podkarpaciu. Im bardziej wszechstronne narzędzie, im więcej przedstawia możliwości w sposobie ujęcia i zastosowania, czyli im mniej wymaga zmian w przyzwyczajeniach, z którymi zrosła się grupa, tym chętniej zostaje przyjęte, aż staje się elementem nie-

zbędnym jej życia codziennego. Plemiona Afryki podzwrotnikowej używają od dawna powszechnie noży fabrykacji europejskiej obok niektórych swoich. Noże były jednym z głównych towarów, za które niegdyś kupowano niewolników, kość słoniową i piasek złoty, i pozostały jednym z najbardziej pożądanych przez Afrykan wyrobów zamorskich. Natomiast nie zauważamy, by przyjęły się w Afryce np. dłuta. Bo nóż służy do wszystkiego i użyć go można różnie. Nóż to broń, nożem można obrobić drzewo, używa się go, jak my używamy widelca. Dłuto zaś ma zastosowanie bardziej ograniczone i wymaga szczególnego sposobu trzymania przy pracy, szczególnych uderzeń i nacisków. Rzeźbiarze murzyńscy strugają więc w dalszym ciągu drewniane posążki swe nożem, pozostawiając dłuta swym kolegom europejskim.

Podobnie w innych dziedzinach, tzw. „duchowych“. Niesłychanie trudno przyjmuje się w społeczeństwie język obcy, jako codzienny. Język jest bowiem związany ściśle z całą umysłowością, którą kształtuje i z którą zespala się. Myślimy zdaniem mowy. Natomiast poszczególne wyrazy wrażliwości bez trudu w język, w miarę jak poznawane i przejmowane są rzeczy, wyrazami tymi oznaczane. W języku polskim jest mnóstwo wyrazów obcych, z których część rozpoznaje nawet nie lingwista. Tak np. włoskiego pochodzenia są nazwy niektórych warzyw, przybyłych do nas w okresie Odrodzenia — kalafior, karczoch — lub niemieckimi — kartofel. Inne terminy tak dalece utarły się, że tylko specjalista demaskuje je, jako przybyszów. Któż odczuwa niemieckość „puharu“ (B e c h e r), „kielicha“ (K e l c h), na pół przełożonego „pióropuszu“ (F e d e r b u s c h)?

Lotnym też elementem są wątki powieściowe. Nie będziemy w tej chwili zastanawiali się nad nimi dłużej, zamierzamy bowiem poświęcić jedno ze studiów naszych losom jednego z tych wątków. Ograniczamy się przeto do wskazania przykładowego wątków

bajkowych, które z Indyj przez Iran dotarły do morza Śródziemnego i rozszerzywszy się w Europie, zapłodziły twórczość zarówno bezimienną, ludową, jak znanych, niekiedy wielkich poetów, z La Fontaine'em, Krasickim, Mickiewiczem na czele. Ale cóż z wątku bajkowego zostaje przejętym? To, co w nim najbardziej formalne, to, co obiektywne, najmniej związane z czasem i miejscem — sytuacje. Natomiast to, co stanowi urok bajki dla słuchacza lub czytelnika — wypełnienie sytuacji estetycznie wzruszającymi, budzącymi skojarzenia szczegółami — jest w każdej bajce swoiste. Wątek kozy, kózki i wilka jest prastary i szeroko rozpowszechniony. Jest elementem kultury europejsko-przednio-azjatyckiej. Ale uczynienie z kozy „tej, co Ostrorożanki“, zaściankowej szlachcianeczki litewskiej, z kózki dobrze wychowanej, przezornej panienki; z wilka — chytrego i brutalnego żołdaka, podobnego z charakteru do majora Płuta z *Pana Tadeusza* — to sparwa Mickiewicza, który czerpał wzory w żywych, konkretnych stosunkach swego kraju rodzinnego.

Jednym z najlepszych bodaj przykładów zależności między lotnością elementu kulturowego i jego, z obiektywizacji wynikającą, doniosłością ogólną, jest wypadek norm prawnych i moralnych. Nic bardziej rozpowszechnionego, jak zasada „nie czyń bliźniemu, co tobie nie miło“ — ale w jakiej mierze zasada ta formalnie uznana, stosowana jest w praktyce? Kogo ma się za „bliźniego“? Które z czynów „niemiłych sobie“ wyłącza się od zastosowania? Wiemy aż nadto dobrze, iż w tej sprawie obowiązuje jednocześnie zasada inna, mianowicie, „co kraj, to obyczaj“ — którą uzupełnić by można w sposób następujący: „co kraj, co czas, co klasa społeczna — to obyczaj“. A zasady prawne ogólne, sformułowane przez Rzymian? Zostały one uznane powszechnie jako obowiązujące, bardzo wcześniej w wiekach średnich — już w w. XII. Ale praca przystosowania prawa obowiązującego w stosunkach konkretnych do tych zasad oraz odwrotnie, osiągnięcia takich zasad tych

wykładni, by zgodna była z wymaganiami życia — praca ta trwała lat setki i trwa dotychczas. Zasady prawa rzymskiego są w tej mierze ogólnymi, w jakiej są formalnymi, oderwanymi od konkretnej treści życiowej. Rzymianie znikli, — one przetrwały.

V

W szeregu studiów usiłować będziemy uwypoklić niektóre przynajmniej z warunków, określających wytwarzanie się, rozszerzanie i przemiany tych wspólnych wielu grupom elementów dorobku ludzkiego, które nazywamy kulturą. Parę słów dodamy już tylko, by uprzedzić czytelnika o kierunku w którym zamierzamy postępować.

Powiedzieliśmy na wstępie, że spośród czynników wyrażających się w kulturze, wybieramy jeden: pracę. Czynimy ten wybór rozmyślnie, aczkolwiek nie przesadzamy kwestii, czy i w jakiej mierze działają tu inne jeszcze czynniki — kultowe, moralne, warunki fizjograficzne itd. Będziemy mieli sposobność dotknąć wielu z tych zagadnień ubocznie. Niemniej sądzimy, że dla jasności wykładu dobrze jest ustalić sobie jedno zagadnienie centralne, wiążące poszczególne studia, jak *leit-motiv* wiąże poszczególne części utworu muzycznego Wagnera. Pracę zaś wybraliśmy ze względów następujących.

Skoro kultura składa się z elementów zobiektywizowanych, z rzeczy społecznych, oderwanych od twórców i łączących w jedną wspólnotę grupy i jednostki — częstość bardzo różne, przeciwstawiające się sobie — musimy odnosić się do kultury, jako do nagromadzenia wytworów społecznych. Wytworów nie tylko „materialnych“. Także „idealnych“. Niemniej do wytworów, poruszających się samodzielnie, to znaczy przenoszących się z miejsca na miejsce, zgodnie z właściwymi im prawami, do których wola ludzka zmuszona jest się stosować. Takie wytwory

powstawać mogą tylko w warunkach zorganizowanych zbiorowości ludzkich, czyli w społecznie ustalonych formach współdziałania i współzawodnictwa. Przez pracę.

Pracę w zrozumieniu bardzo szerokim. Nie tylko tę, która wytwarza dobra gospodarcze, chociaż na nią jako na najbardziej uchwytny rodzaj działania ludzkiego zwrócimy uwagę szczególną. Pracą nazwać możemy każdą zorganizowaną społecznie czynność, wytwarzającą wartości, choćby wartości te nie były przez zbiorowość traktowane, jako gospodarcze, — choćby przedmiotem ich były rzeczy idealne — zaszczyty, bogowie, dobre uczynki, dzieła literatury i sztuki plastycznej — i choćby wytwarzane były na pozór „indywidualnie“. W rzeczy samej, indywidualna twórczość jest społecznie uwarunkowana i przebiega w społecznie ustalonych formach. Charakter indywidualny jej polega na tym, że współdziałanie w niej nie jest obowiązkowe. Taką np. jest magia, z której wyzwoliła się w ciągu wieków nauka ludzka. Czarodziej działa swobodnie. Ale zarówno praktyki jego ruchowe, jak formuły, które wypowiada, są tradycyjnie ustalone — społecznie określone. I czy grana przez niego rola jest przez reprezentantów urzędowych grupy uznawana za zaszczytną i dobrą, czy jest on prześladowany i tępiący — zawsze, choć działa niejako na marginesie społecznego życia religijnego, jest on przez zorganizowaną w regularny kult religię w działaniu swym określony: współdziała z nią, lub przeciwstawia się jej. Nieinaczej artysta. Swobodne i swoiste jest jego „natchnienie“. Ale nowe dzieła tworząc, nowe formy ujęcia piękna, stosuje on technikę ustaloną przez długi szereg artystów poprzednich, przyjętą i przekształcaną przez współczesnych i przez niego samego. Nie tylko technikę: nawet gdy przeciwstawia się temu, co przez innych zostało osiągnięte, gdy wyzwala się spod wpływów mistrzów, szkoły, rzemiosła artystycznego, gdy tworzy styl nowy, nie jest mimo pozorów, samodzielnym absolutnie. Najdalej idąca rewolucja w sztuce jest

przeciwieństwem tej sztuki, która istniała poprzednio, i jest przez charakter dawnej sztuki uwarunkowana. Zachodzi w wyniku społecznie nagromadzonych owoców pracy i sama daje początek pracy w nowym kierunku.

Dość wstępów. Czas przejść do zagadnień konkretnych. Do czytelnika należy osądzić, o ile rezultat naszych wysiłków wzbogaca kulturę. Bo poznanie kultury jest także kultura.

NARODZINY WIELKIEJ KULTURY

I

Ogólnie przyjęto uznawać Grecję za kolebkę obecnej kultury naszej. Więcej: Greków starożytnych ma się często nie tylko za tych, którzy założyli kultury tej podwaliny, ale za wzór niedościgniony, w każdym razie nieprześcigniony. Samych siebie zaś porównujemy do nich na każdym kroku, gdy chcemy, czy to ocenić stopień naszej kultury duchowej, czy też - bo to i to bywa - uzasadnić to, co w obyczaju naszym, w moralności publicznej i prywatnej, w formach estetycznych, w filozofii wydaje się nam wymagającym uzasadnienia lub usprawiedliwienia. Mamy się za dalszy ciąg Ateńczyków wieku V i IV przed Chr., ich zaś za bliskich sobie, częstokroć nieomal współczesnych nam, o wiele bardziej, niż mniej w czasie i przestrzeni odlegli ludzie, niż nasi własni przodkowie z okresu średniowiecza.

Nie tu miejsce rozstrzygać, ile jest prawdy historycznej, ile legendy w tych postaciach i w tej kulturze, których obraz kojarzy nam się z imionami Temistoklesa i Peryklesa, Leonidasa i Pejzystrata tyrana, „boskiego“ Platona i „sprawiedliwego“ Arystydesa — z imieniem Aten czy Teb, Myken w złoto obfitujących czy Argos, liczne karmiącego tabuny. Legendy nie tylko greckiej, ale także nowożytnej, szkolarskiej. Greków w sobie odnajdujemy, ale przetwarzamy ich jednocześnie na nasz obraz i podobieństwo. Nie tylko greccy bohaterowie tragedii Racine'a więcej mają w sobie z wyperukowanych pompatycznych dworzan francuskiego Ludwika XIV, niż z tych postaci stworzonych przez Eurypidesa, które Racine'owi wzorem były. Nawet tym autentycznym dziełom greckim, które tłumaczymy, które przedstawiamy w teatrach naszych, nadajemy nową, przez nasz smak, nasze upodobania, nasze poglądy określoną postać, która grecką nie jest wcale, albo jest nią w niewielkiej mierze. Iliadzie Czubek, Odysei Witlin nadali w tłumaczeniach polskich cechy eposu gwarowych — z rozmysłem, bo kultura odmalowanego przez Homera społeczeństwa wydawała im się chłopską. Pomijamy kwestję, czy mieli słuszność, czy nie. To pewna, że oryginałów nie odtworzyli, ale że je przetworzyli, podobnie jak przetworzeniem sofoklesowego Edypa króla jest wystawianie i granie go tak, jak to się praktykuje na scenach dzisiejszych. Nie czynimy z tego bynajmniej zarzutu nikomu. Owszem, uznajemy, że twory greckiego natchnienia muszą być przeodziane, by stać się dostępnymi. Ale czyż nowa ta, dzisiejsza nasza szata pozostawia zupełnie nietkniętym ich ducha? Faktem jest, że każde pokolenie dostrzega w nich co innego, co jemu odpowiada. Każde czym innym się wzrusza, co innego z puścizny greckiej wybiera, co innego za wzór poczytuje. I każde inaczej — po swojemu — wyklada zarówno ducha greckiego, jak postacie historii greckiej.

Niemniej, podobnie jak światło, padając na różne

przedmioty, różnie je barwi, nie przestając być jedynym światłem, z jednego wychodzącym źródła i warunkującym ukazanie się oku wszelkiej barwy, w tych wszystkich tak różnych rozumieniach i przedstawieniach puścizny swojej Grecja starożytna przeżywa samą siebie. Żyje w nas wszechstronne i głębokie człowieczeństwo. Bo, choć Grecy nie byli jedynymi, z których puścizny korzystamy; choć spierać się nie wolno, co ważniejszą gra rolę w dzisiejszej naszej kulturze — spadek po Helladzie, Rzymie, czy po Izraelu — to oni byli pierwszymi, którzy człowieka i rozum jego uczynili „miarą wszechrzeczy“ i tę zasadę zastosowali praktycznie. Wielką sztuką była sztuka plastyczna starożytnego Egiptu — subtelną, cieniowaną, pełną niewysłowicznego uroku, albo potężną, imponującą swą harmonijną prostotą. Wydobywane obecnie spod piasków pomniki kultury babilońskiej, elamickiej i wcześniejszych jeszcze kultur, które rozwinęły się kilka tysięcy lat przed pojawieniem się Greków na widowni, świadczą o rozwoju artystycznym wspaniałym. Ale dopiero u Greków widzimy świadome ujęcie najwyższego wzoru piękna w pięknie ciała ludzkiego, takim, jak się przedstawia oku nieuprzedzonemu, niestosującemu innych kanonów, jak tylko wysnutych z doświadczenia rozkoszy wzrokowej i ze wskazań matematyki. Nieinaczej w literaturze. Te okruchy, które doszły do nas z literatury ludów starożytnego wschodu i egipskiej świadczą o potędze wyobraźni, o polocie, o ogromnym wyrobieniu formalnym. A cóż mówić o tym wspaniałym peanie pożądania miłosnego, w którym z każdego wersetu woła niecierpliwe oczekiwanie rozkoszy, krzyk nieomal bolesny, skarga i nadzieja — o biblijnej *Pieśni nad pieśniami*? Cóż mówić o *Księdze Psalmów*, o całej wielkiej puściznie literackiej Izraela? Ale nie komu innemu tylko Grekom zawdzięczamy konsekwentne zajęcie się w literaturze rozwojem i walką namiętności i obowiązków czysto ludzkich, chociażby narzucone były przez bóstwa, lub los. W człowieku rozgrywa się

tragedia grecka, lub między ludźmi, a bogowie tylko obserwują jej przebieg. Ludzką jest epopea: wprawdzie występują w niej bohaterowie, ludzie ponad zwykłą miarę. Targają nimi żądze gwałtowne, dokonują czynów wielkich, cierpią wytrwale. Niemniej są ludźmi tylko i na tym, że to przeżywają, co dla człowieka dostępne, zrozumiałe — polega ich wielkość, nie na tym, jak w tylu epopeach innych, że są narzędziami bóstw. — Pomijając filozofię indyjską, która na europejski rozwój umysłowy nie miała bezpośredniego wpływu — Grecy pierwsi wydali spośród siebie szereg myślicieli, którzy przed sięwzięli poznać świat zjawisk, posługując się jedynie rozumem i doświadczeniem, którzy autorytetowi i objawieniu zakresili nieprzekraczalne szranki, którzy postawili sobie za zadanie wszystko wyjaśnić i konsekwentnie stosowali zasadę, że cokolwiek jest, musi być zrozumiane, nie zaś wierzone.

Już Thales, chociaż myśl jego w znacznej mierze pracuje nad materiałem, przekazanym przez stare kosmogonie wschodnie, postawę poznawczą ma nową — rozumową. On i jego następcy ze szkoły milezyjskiej, zwłaszcza Anaksymander, przetwarzają te kosmogonie na kosmologie — na fizyczną i matematyczną teorię powstania i budowy wszechświata, które nieco później udoskonalają. racjonalizując je, Eleaci, Grecy pierwsi uznali prawo świeckie, ludzkie, rozumne (*dikê*) i odróżnili je od orzeczeń z natchnienia boskiego (*themis*). Na tym prawie oparli stosunki ludzkie. U nich to pojawia się po raz pierwszy ideał człowieka, rozumiany jako ideał obywatela, tj. jednostki odpowiedzialnej i świadomie współdziałającej nie tylko w czynach gromady, ale w ustalaniu norm tych czynów — jednostki, dla której najwyższym prawem jest dobro wszystkich, będące jednocześnie jej własnym dobrem. Nawet bogowie, acz nieśmiertelni, ujęci zostali przez greckich poetów na miarę ludzką, przez filozofów na miarę rozumu. Zeus dla Hezjoda (ok. 700 przed Chr.) nie tylko jest sprawiedliwym. Nie może nim nie

być i dlatego, że nim jest, jest bogiem. A myśliciele późniejsi w usiłowaniu swym do pojęcia istoty bóstwa doszli do tego, że jak Platon, uczynili z niej czystą ideę absolutną, jak Epikur zaprzeczali istnieniu bogów, jak Euhemeros dopatrywali się w nich ubóstwianych ze strachu przesądnego władców ludzkich. Grecy byli twórcami świeckiej myśli niezależnej we wszystkich dziedzinach. U nich to po raz pierwszy człowiek stał się równy bogom, nie przestając być człowiekiem.

Nie dziw przeto, że nie są nam obojętni, że mimo ich niewątpliwych wad tyle najlepszych umysłów pokochało tych, przed dwoma tysiącami lat pomarłych ludzi, jak braci, że postęp znajomości historii Grecji i kultury greckiej jest sprawą wspólną wszystkich ludów żyjących naszą kulturą. Nie dziw też, że tak znieenawidzeni bywali w niektórych okresach i przez niektórych ludzi, że mnisi średniowieczni bogów greckich za diabłów ogłaszali, że przez wieki całe z marmurowych posągów greckiego dłuta wypalano wapno, że rozwalano świątynie, że filozofów dawnych — jak Epikura — oczerniano, spotwarzano, przedstawiano za rozpustników, za narzędzie szatana, że tyle zniszczono, tyle zmarnowano bezcennej puścizny. I nie dziw, że te same wieki, które ślad wszelki hellenizmu zatrzeć usiłowały, podświadomie ulegały jego urokowi: wpływ Platona i Arystotelesa był w wiekach średnich przemożny. Okres, który nazywamy Odrodzeniem, a który znowu uczynić usiłował z człowieka miarę wszechrzeczy, był odrodzeniem nie Grecji, ale tego, co z wytworów ducha greckiego najgodniejszym było przetrwania. Od tego czasu obudziło się napowrót uwielbienie dla Greków, wzmagające się z każdym wiekiem, rozszerzające się stopniowo na wszystko, co po nich pozostało. Ale dopiero później i bardzo powoli. W okresie Odrodzenia uczono się już ich języka i od tego czasu młodzieży naszej wpajamy wiadomości z ich historii i z ich literatury — ale Akropo! ateński bombardują Wenecjanie. Natomiast w wieku XIX Ernest

Renan pielgrzymuje z rodzinnej mglistej Bretanii do Aten i na tymże Akropolu ma objawienie Piękną. Schliemann, kupiec niemiecki, zbiera grosz do grosza do chwili, kiedy ma dość, by podjąć na własną rękę wykopaliska w tym miejscu, gdzie bohaterzy Homera toczyli boje o piękną królową Sparty. Jest przedmiotem szyderstw. Ale on rczmiłował się w Homerze i za cel życia postawił sobie wykazanie, że poeta — jego poeta i grecki poeta — prawdę powiedział. Odkrywa Troję. A iluż to ludzi ze wszystkich krajów poszło umierać za Grecję, choć ta ncwoczesna Grecja tak jest daleka, tak różna od dawnej. Jednym z tych ludzi był Byron.

II

„Cud grecki“! Czymś cudownym zaiste wydać się może prometejski czyn starej Hellady, która jedna spośród tak licznych, starszych od niej historycznie, bogatszych, potężniejszych ludów wydarła bogom ogień pilnie strzeżony i blaskiem zapalanej przez siebie pochodni opromieniła pochod ludzkości na lat tysiące. Wszak lud ten był mizerniejszy od wielu innych. Zamieszkiwał krainę niewielką, pociętą pasmami górskimi na trudno komunikujące się z sobą maleńkie obszary. Ziemi zdatnej do uprawy rniał mało — większą część kraju zajmowały bory, a po wycięciu ich, nagie zbocza. Brak zupełny rzek spławnych: to, co w Grecji „rzeką“ nazywa się, to górski potok, przeważnie wyschły w lecie. Jakże to ludzie ci, podzieleni na niezliczone, ciągle wojujące z sobą państewka, nie uznający żadnej więzi społecznej, poza lokalną, nie zakiśli duchowo? Jakże się stało, że ci sami, dla których horyzont widoczny z murów rodzinnego osiedla obejmował całą ojczyznę, zdolali dojrzeć ludzkość, a w niej człowieka? Może stary mit kłamie, gdy opowiada o zemście, wywartej na Prometeuszu przez Zeusa, wszech bogów władcę. A może bogowie, choć mitycznego Tytana pokarali

okrutnie, serca więcej mieli dla synów swoich i otworzyli im sami dostęp do źródła światła: przecież Grecy za synów zeusowych się mieli, lub za Heraklesa, Zeusa syna, potomków...

Nie ma cudów w historii. Jakkolwiek jedynym w dziejach wypadkiem był grecki, wyjaśnić go trzeba. Trzeba uczynić go zrozumiałym. Usiłując dokonać tego, będziemy zresztą w zgodzie z tradycją samych Greków, których najznamienitszy i największy historyk Tucydides, naukowo tj. przyczynowo, starał się wyjaśnić początki dziejów ojczystych. My do tych początków ograniczymy się w szkicu naszym, gdźż one wyjaśniają późniejszy rozkwit. Zobaczmy, jakie czynniki zdecydowały o jego kierunku.

Wielu dopatrywało się i dopatruje ostatecznej przyczyny „cudu greckiego“ we wrodzonych zdolnościach rasowych. Przybyli z północy przodkowie Greków znaleźli jakoby w nowym kraju w Helladzie, warunki sprzyjające szczególnie rozwojowi tych zdolności. Ale to rzekome „wyjaśnienie“ niczego nie wyjaśnia. To prawda, że pierwsza z wylewających się kolejno na Helladę fala najeźdźców, o której można już stwierdzić z pewnością, że jest helleńska, przybyła z północy, skąd pochodzą niektóre elementy jej kultury materialnej — np. dom o dwuspadowym dachu, z ogniskiem w osi podłużnej, z wejściem w środku szczytu — ów „m e g a r o n pełen cienia“, opisany przez Homera jako mieszkalny, a w okresie klasycznym porzucony przez ludzi, ale pozostały, jako świątynia. Ale, po pierwsze, nikt jeszcze nie dowiódł, że owa rasa nordyjska, której Pragrecy mieli być przedstawicielami, obdarzona jest jakąś szczególną zdolnością do rozumowania, oraz do organizowania się politycznego. Powtóre, bardzo wątpliwe jest, by zarówno owi pierwsi najeźdźcy, Achajowie, jak przybyli po nich Dorowie, byli w swej masie ludźmi rasy czystej. Wprawdzie w poezji greckiej często sławi się piękność płową. Ale obok jasnowłosej, niebieskookiej bogini Ateny, mamy, uznane również za piękne, Muzy o włosach tak czarnych, że sinyimi się

zdawały — „barwy fiołków“. Z bohaterów epickich są jasnowłosi — jak Menelaj, drudzy czarnowłosi — jak Agamemnon. Opisy i podobizny okresu klasycznego nie pozwalają wnosić nic o jakimś jednolitym typie rasowym. Przeciwnie, sądząc z nich, trzeba mniemać, że Grecy starożytni byli mieszancami, podobnie jak inne ludy. Materiał czaszkowy w tej mierze, w jakiej jest znany i zbadany, potwierdza ten pogląd.

Grecy byli niewątpliwie ludem zdolnym. Nie mamy jednak żadnego powodu do przypuszczenia, by byli z natury zdolniejsi od tych ludów, z którymi, osiadłszy w nowej ojczyźnie, zetknęli się bezpośrednio, lub pośrednio — od Azjatów i od Egipcjan, od Egejan i od dawniejszych mieszkańców Hellady, „Pelazgów“ czy „Mynian“. To, że zdolności ich rozwinęły się w określonym kierunku zawdzięczają warunkom, w których wypadło im żyć i pracować.

Kraj, który, po przebyciu całego półwyspu Bałkańskiego dolinami Morawy i Wardaru, zajmować poczęli od r. 2000 do 1600 przed Chr., nie był pustką. Zamieszkiwała tam ludność dawniejsza, osiadła, znająca użytek miedzi i rolnictwo, będąca w niektórych częściach kraju w ożywionych stosunkach z przodującym wówczas ogniskiem kultury na morzu Egejskim, z Kretą. Rzecz znamienna, że w tym bezpośrednio przedgreckim okresie wpływy kreteńskie zaznaczają się w Argolidzie, tam właśnie, gdzie po podboju nastąpić miał pierwszy rozkwit kultury okresu homeryckiego wokoło Tiryntu, Myken i Argos, jako najważniejszych ognisk. Pierwsi najeźdźcy występują jako zdobywcy wojenni: ślady podboju zbrojnego można wyczytać ze zgliszcz. Ale nie wyrzynają oni ludzi w pień. Narzucają im swoją władzę i przejmują od nich znaczną część kultury. Achajowie — taką bowiem jest nazwa zbiorowa tych pierwszych pojawiających się w Helladzie szczepów greckich, które rozpadły się następnie na Jonów, Eolów i Achajów właściwych. grają rolę dość podobną do tej, którą w półtrzecia tysiąca lat później zagrali w Galii

północnej (dzisiejszej Francji) germańscy Frankowie. Zdobywszy kraj, zapanowali w nim, ale od podbitych przejmują wiele z ich sposobu życia, obyczajów, technik.

Sami z kolei dostają się pod wpływ przemożny kwitnącej nieporównanym blaskiem kultury egejskiej. W zamkach achajskich władców Tiryntu ściany dekorowane są przez artystów egejskich, a dworskie damy ubierają się według mody kreteńskiej. Nie następuje to wprawdzie od razu: pomiędzy podbojem, a nawiązaniem stosunków z Kretą jest przerwa trwająca z pół wieku, spowodowana zapewne zamieszaniem, ogarniającym w okresie tym większość krajów, przyległych do wschodniej części Morza Śródziemnego. Przede wszystkim na samej Krecie nastąpiła katastrofa, której bliżej określić nie możemy, ale którą zgłiszczą pałaców królewskich i miast pozwalają stwierdzić. Przez ten czas nowe władztwo achajskie utwierdza się w zdobytym kraju, po czym Achajowie stają się rychło odbiorcami Krety, której wysoką kulturę asymilują, nie porzucając zresztą zasadniczych cech przyniesionej z sobą kultury północnej. Kultura ich w tym okresie, zwanym staro-mykeńskim, jak w następnym, młodo-mykeńskim, jest kulturą wybitnie eklektyczną. Achajowie biorą zewsząd elementy wszelkiego pochodzenia i wzbogacają nimi swoją rodzimą kulturę arystokratycznych wojowników i zbójców, panów obszarów rolnych i pasterzy. A że trwa w nich ten zapal bojowy i przedsiębiorczość, które z odległej północy zagnały ich aż do Peloponezu, wkrótce zaczynają próbować sił swoich także na morzu. Jako rozbójnicy morscy i zdobywcy miast, jako kupcy, rychło jako osadnicy, nawiedzają wyspy morza Egejskiego i przeciwległe wybrzeża Azji Mniejszej. Zdobywają i burzą Troję po dwóch wiekach utrzymywania z nią ożywionych stosunków handlowych, Troję, która zamyka im drogę Hellespontu. Współdziałając zaś z Kreteńczykami, którzy są ich mistrzami w żegludze i w technikach, doszli już w wieku XIV

przed Chr. do tego, że Krete od siebie uczynili zależną. Stopniowo, postępując naprzód śladami Fenicjan, którzy jako żeglarze i kupcy zajęli miejsce Egejan, żeglarze achajscy zapanowali na morzu od ujścia Nilu do Hellespontu i od północnych wybrzeży Adriatyku do Azji Mniejszej i Cypru. Zewsząd zbierają wiadomości, poglądy, techniki, bogactwa.

Rozdrożem bowiem stał się kraj, w którym osiedli. W części dzięki ekspansji dawniejszych wielkich kultur przednio-azjatyckich, egipskiej i kretańskiej, częściowo z powodu doniosłych przesunięć ludów, które dokonały się na półwyspie Bałkańskim i w Azji przedniej w końcu trzeciego i w początku drugiego tysiąclecia przed Chr. Dawniejsi mieszkańcy Hellady żyli na dalekich kresach obszaru kultury egejskiej. Docierała ona do nich, ale nie przenikała dalej w głąb kraju. Najazd achajski zburzył porządek rzeczy i, wdarłszy się w granice wpływów kretańskich, rozszerzył znacznie ich zasięg. Nieco wcześniej Hittyci usadowili się mocno w Azji Mniejszej i częściowo wypchnęli na wędrowną, częściowo ujarzmili dawniej osiadłe tam ludy. Prą oni w kierunku Syrii i kraju Chanaan, dokonywują wypraw na posiadłości azjatyckie Egiptu i na Babilon który burzą w początku XX wieku przed Chr. Inny znów lud, Frygowie, osiada na azjatyckich wybrzeżach Hellespontu. Z powszechnego chaosu wyłania się w końcu układ świata nowy, rozszerzony ogromnie. Wyspy, na których osiadły achajskie szczepy Jonów i Eolów i wybrzeża Hellady zajęte przez najezdników wcześniej jeszcze, znajdują się na drogach okrętów, płynących z Azji do Europy, oraz z Egiptu, z Krety i z Cypru do Traków przez cieśniny. A okręty te wiozą nie tylko towary i lupy. Żeglarze przewożą także kultury, poglądy i idee.

Kultura grecka, zarówno tego wczesnego, mykeńskiego okresu, jak późniejsza, okresu klasycznego, jest dziełem żeglarzy. Podobni do boskiego Odyssa, byli to ludzie, co „wiele targów widzieli“ i byli w „fortelee zasobni“. Znamienne jest, że choć politycz-

na hegemonia dostaje się w Grecji niekiedy w ręce mieszkańców któregoś z miast wewnętrznych, przywództwo kulturalne należy zawsze do tych okolic, które są najściślej związane z rozwojem handlu morskiego. Wprawdzie Mykeny, Argos i Tirynt są położone opodal od morza. Ale są stolicami półwyspu, z całej Hellady przedstawiającego najbliższe dogodnie porty dla okrętów, płynących z Krety i z Egiptu. Tymi portami wychodzi z Argolidy pszenica na wyspy Jońskie, matowa ceramika „myniańska“ do Troady, drzewo z borów górskich do Krety. Później, po wielkiej zawierusze w. XI przed Chr. po strasznym spustoszeniu, dokonanym przez nowych najeźdźców helleńskich — Dorów — przywództwo kulturalne przechodzi do wysp Jońskich i do osad greckich na wybrzeżu Azji Mniejszej, do panującego nad dwoma morzami Koryntu, w końcu do Aten. Przytem zauważamy, że to ostatnie miasto zaczyna zgłębiać w sobie twórczość duchowa całej Grecji z tą chwilą gdy ze stolicy kraju rolniczego przeobraża się w centrum handlu zamorskiego. Geografia historyczna kultury greckiej jest identyczna z geografją historyczną handlu greckiego: Delos i Egina. Lesbos i Korynt, Milet, Efez, Ateny — kolejno rynkami się stają, siedzibami armatorów okrętów rozbójniczych i kupieckich i ogniskami kultury umysłowej i artystycznej. Nie stancją wyjątku Delfy, to wielkie ognisko kultury filozoficzno-moralnej, związane ściśle z czcią pytyjskiego Apollina. Można uważać za rzecz pewną, że kult delficki powstał przy współudziale kreteńskim i że Pylos, port Delf, był niegdyś ważnym punktem handlu morskiego, zanim zdeponizował go Korynt. Z drugiej strony, przez takichże Greków zamieszkała kontynentalna Lakonia, rolnicza i obszarnicza Tessalia, aczkolwiek militarnie i politycznie zaważyły na szali wypadków, nie przyczyniły się nigdy wydatnie do budowy gmachu kultury duchowej greckiej. Są kulturalnie drugorzędnymi „prowincjami“. A cóż mówić o śródlądowej Arkadii — krainie, która za czasów Platona w podziw wpra-

wiała Ateńczyków „dzikością“ swych mieszkańców? Mieszkańcy ci Grekami przecież byli — prawowitymi potomkami Achajów. Nie wykazali wszakże żadnego szczególnego geniuszu wrodzonego, podczas gdy bardziej od nich mieszanego pochodzenia mieszkańcy Aten wydają spośród siebie jednego geniusza po drugim.

Grecy stali się tym, czym są dla nas, dzięki temu, że jako młody, przedsiębiorczy i wytrwały lud, nieobarczony zbędnymi skrupułami, rzucili się chciwie na korzyści, płynące z położenia geograficznego, że nie szczędzili trudu, nie przebiegali w środkach. W homeryckich czasach uprzejmie było zapytać gościa: „Ktoś ty, jaki twój ród i ojczyzna, czyś przybył jako kupiec, czy jako zbój?“ Ale niezawsze przemocą zdobyć coś można. Przemyślność, zręczność, układność — to cechy dobrego kupca. W walce zbrojnej zwycięża silniejszy, w konkurencji gospodarczej mądrzejszy. Grecy, którzy znaleźli się w obliczu konieczności utrzymywania stosunków z ludami bogatszymi od nich, potężniejszymi, wyżej znacznie stojącymi kulturalnie, musieli nauczyć się porównywać, oceniać, łagodzić. Musieli się nauczyć rozróżniać i utożsamiać na podstawie doświadczenia, nabywanego w styczności z ludźmi i z rzeczami. Musieli stać się krytycznymi, by móc wyżyć w swojej ciasnej ojczyźnie, niezdolnej wyżywić swych dzieci płodami własnej gleby.

Czuli to Grecy sami. Bohaterem ich umiłowanym jest Achilles — to prawda. Ale niemniej umiłowanym jest Odyss, wielki wędrownik po morzach dalekich, czasem rozbójnik, czasem oszust — przede wszystkim przebiegły, wszystkiego ciekawy i trzeźwego umysłu, krytycznie na świat patrzący śmiały żeglarz, dbały o to, by z bogami być dobrze, ale liczący jedynie na własne siły i własny rozum, niezgorzszony bynajmniej trefnym żartem na temat nieśmiertelnych. W Odyssie mamy wzór Greka, tego, którego potomkowie przewodzili obywatelom, zebranym na placu publicznym w Atenach, by radzić nad sprawą-

mi publicznymi, uczyli młodzież sztuki rozumowania dialektycznego, mierzyli ziemię i niebo. Nie wszystkim co głosili, czego uczyli, co formułowali filozoficznie lub matematycznie miało grecki początek. Zapożyczali się na wszystkie strony: astronomowie w Babilonie, filozofowie w Egipcie, artyści wszędzie po trochu. Egejskimi były najważniejsze ich instrumenty muzyczne, egejskimi niektóre rodzaje igrzysk, niektóre kultury, podczas gdy inne przybyły z Egiptu, z Frygii, z Tracji. Ale nie na tym polega wielkość dzieła, że każda jego część została na nowo stworzona, a na tym, że wszystkie zostały połączone w jedną harmonijną całość. Ta całość jest zasługą twórcy.

Stworzyli ją Grecy, dając jej za podstawę formułę rozumową, jasną ludzką. A do ujęcia jej doszli, żeglując i porównywując. Niedarmo stary termin na morze — „hē hals“, „słona“ — zastąpili wyrazem „pontos“, tj. „droga“. Droga było morze Grekowi, zarówno dla zysku, jak do rozeznania swego człowieczeństwa. Raz na nią wstąpiwszy, zepchnąć się z niej nie dał ani Jon pobratymcom doryckim, ani żaden z Greków najpotężniejszym współzawodnikom — Fenicjanom. Przeciwnie, wywoławszy wzmożenie emigracji zamorskiej, najazd dorycki związał jeszcze ściślej z żeglugą los Jonów i Eolów, a wkrótce niektórzy z Dorów idą za przykładem dawniej od nich przybyłych szczepów helleńskich. Walka zaś z Fenicjanami o pierwszeństwo na morzu, walka długotrwała i trudna, dała w wyniku zarówno wyszkolenie i wysubtelnienie zmysłu krytycznego i pobudzenie pragnienia poznania, jak udoskonalenie zdolności kupieckich i żeglarskich. Bo w walce tej nie mniej od bronii ważyła przemysłowość. Ten zwyciężał, który więcej umiał, a więcej umiał, kto się więcej dowiedział. Stąd Grek-żeglarz gromadzi, że tak się wyrażymy, wiadomości na zapas. Jest ciekawy.

„A więc proszę, mów prawdę gołą, jak należy:
Gdzieś bywałeś i do jakich dotarłeś rubieży?
Nazwij ludy i miasta, które zwędrowałeś,

Gdzie lotrów, a gdzie gburów, a gdzie dzicz
spotkałeś?

Gdzie znowu lud gościnny, bogów miłujący?“
pyta gościa swego, Odyssa, król Feaków. Nie są mu
te wiadomości potrzebne praktycznie. Przynajmniej
nie w chwili, gdy pyta. Po prostu — chce się czegoś
dowiedzieć. Odyss jest również ciekawy. Do tego
nawet stopnia, że często przypłaca to różnymi przy-
krościami. Ale ta ciekawość, to pierwszy krok na
drodze do stworzenia nauki. Dowiadywać się, po-
równywać, rozróżniać i utożsamiać — w końcu od-
krywać prawa rządzące zjawiskami — to cała nauka.
Żeglarze i kupcy greccy byli tymi, którzy dla niej
przygotowali grunt. Myśliciele przyszedli po nich.

III

Ale niedość jest stwierdzić, że na obudzenie się
i rozwój w szczepach helleńskich skłonności do ufa-
nia doświadczeniu zmysłowemu i rozumowaniu wię-
cej, niż objawieniu, wpłynęło zajęcie się ich żegluga
zbójczą i handlową, oraz zetknięcie się rychłe z wyż-
szego typu starymi kulturami, współzawodniczącymi z
sobą politycznie i gospodarczo. W samej rzeczy, poło-
żenie ich nowej ojczyzny na rozdrożu było niewątpli-
wie okolicznością sprzyjającą, nie może być jednak u-
ważane za warunek, który by sam przez się rozstrzy-
gnął o kierunku rozwoju. Znamy bowiem niejednego
lud, którego położenie geograficzne może być porów-
nane z położeniem Hellenów. Mimo to, żaden tego,
co oni, nie wytworzył.

Weźmy Izraela. Osiada on podobnie do Achajów
i Dorów — jako zdobywca na ziemi wyżej odeń kul-
turalnie stojących, rolniczych Chananejczyków, w
kraju, który jest także obszarem krzyżowania się
interesów i wpływów starych i nowych mocarstw
o wysokiej i różnej kulturze — Egiptu i Babilonu,
z którymi rychło współzawodniczyć poczynają Hatti,
Mitanni i Assur. Opanowany i skolonizowany przez

Izraela kraj ma wprawdzie charakter śródlądowy: od morza odgradzają go — lud przez Egipcjan zwany Pulusza, a przez nas z grecka Filistyni i niepodbite chananejskie osiedla — lud Puna, Fenicjanie. Niemniej w bezpośrednim sąsiedztwie Izraelitów, częściowo u nich przebiegają lub krzyżują się pierwszorzędnej wagi drogi karawan handlowych i drogi wojenne: ta, która od Babilonu wiedzie do Byblos nad morzem Śródziemnym; ta, która od Egiptu i kopalni Synajskich biegnie równolegle z Jordanem ku Azji Mniejszej: ta wreszcie, która brzegiem Morza prowadzi od dzisiejszego El Arisz do wylotu drogi syryjskiej pod Aleksandretą. Stosunki Ziemi Chanaan ze światem zewnętrznym były żywe, zarówno przed jej podbojem, jak po opanowaniu jej przez Izraela. Karawanie kupców, dążących do Egiptu, sprzedali Józefa bracia jego, a pod Kadesz, tak bliskim granic izraelickich, potykają się wojska Ramzesa II z Hittytami. Kraj jest na przemian lennem faraonów i władców Babilonu, podbijany bywa to przez władców Teb, to przez królów Assuru. Służą Hittyci w wojskach Dawida — przykładem ów Uriasz, któremu król żonę zabrał. Salomon utrzymuje stosunki z królową Sabą, z odległego południowego krańca półwyspu arabskiego i wywozi za morze cedry z Libanu. Na tymże Libanie polował zwycięzca egipski, król Tutmes III. Docierają do Palestyny wyroby garncarskie cypryjskie, a prorok Izajasz ma wiadomości o dalekiej krainie, z której okręty fenickie przywożą cyne.

Izrael dokonał dzieła wielkiego. Ale innego zgoła niż Hellenowie. Dał światu jedną z jego religij powszechnych — chrześcijaństwo i wpłynął silnie na utworzenie się drugiej — islamizmu. Nie przyczynił się jednak do wyrobienia myśli ludzkiej krytycznej, zanim sam nie uległ przemożnemu wpływowi myśli filozoficznej greckiej w okresie rabinicznego i talmudycznego swego rozwoju religijnego. W czasach wczesnych, mimo pewnych zapędów w kierunku świeckości, o czym świadczą m. in. Księgi Króle-

wskie Biblii — przybiera zdecydowanie postać myśli narodowo-religijnej, później zaś indywidualistycznej religijnej. Stosunek narodu do Przedwiecznego, narodu tego do sprzymierzeńca i władcy wyłącznego, „zazdrosnego“ — oto zagadnienie naczelne, tak ważne, że spycha w cień wszystko inne. W okresie rabinicznym występuje zagadnienie nowe — stosunek jednostki do Boga i takie jej udoskonalenie wewnętrzne, by odpowiadała zamiarowi bożemu. Rozwiązywanie tych zagadnień wskazane jest nie przez rozum, ale przez objawienie i przez tradycję. Prorocy i kapłani, wizjonerzy i rytualiści — to twórcy religijnej myśli Izraela. Po nich dopiero przyszli racjonalistyczni komentatorzy, których bardzo poza tym przenikliwa myśl krytyczna stała jednak oświeśmiona przed kartami księgi Zakonu. Prawo boskie jest raz na zawsze danym. Prawo ludzkie jest jeno jego wynikiem.

Jeśli rozwój kultury Hellenów poszedł w innym kierunku, zawdzięcza to faktowi, że wywierany na nich przez ludy obce nacisk nie był nigdy poza krótkotrwałymi okresami, groźny dla ich samodzielności. Wydaje się wprawdzie pewnym, że przez czas pewien Ateny podlegały Kreteńczykom, czego zapewne jest echem podanie o składaniu Minotaurowi z Knossos daniny w młodzieży. Ale bajeczny Tezeusz miał Ateńczyków wyzwolić od cudzoziemskiego tyra-
rana i od tego czasu aż do wojen perskich żadne mocarstwo nie zagroziło nigdy bezpośrednio Hellenom. To „rozdroże“, na którym siedzieli, innym było, niż palestyńsko-syryjskie rozdroża. Nie było wciśnięte pomiędzy wielkie potęgi, nie leżało w miejscu stykania się ich granic. Mimo swoje znaczenie, było ekscentrycznym: za Hellenami siedziały już tylko ludy barbarzyńskie. Nie w środku świata mieszkali, jak Izrael, ale u wrót, prowadzących na kraj ówczesnego świata. Nieustanna obawa zmiążdżenia i zatomizowania wywołała w Izraelu dążenie do ufudowania trwałości narodu na podstawie, której by żaden mocarz zburzyć nie zdołał — na wieczystym

przymierzu z Bogiem i na obietnicy Jego. Rzecz znamienita, że bezpośredni twórcy tej kultury duchowej, która stanowi właściwy wkład Izraela do skarbcza ludzkości, prorocy, występują na plan pierwszy w okresie wielkich klęsk, gdy część przeważająca ludu została zawojowana i wywieziona w głąb władztw króla Assuru, a drugie królestwo, Juda, utrzymuje się tylko kosztem poniżenia ciągłego. Druga zaś fala nieszczęść — niewola babilońska — pociąga wraz z pojawieniem się nowego zastępu proroków utworzenie się ostateczne zrębu idei mesjanistycznych. A na tym fundamencie, po nowych klęskach i uciemieniu wyrosło chrześcijaństwo.

Znani są wprawdzie i Hellenom wieszczbiarze, jak legendarny Tejrezjasz, ślepy na blask słońca, lecz tym lepiej widzący rzeczy dla zmysłowych oczu niedostrzegalne. Znani są założyciele religij, jak Pytagoras, człowiek przez bogów zesłany, który z zachowanej pamięci poprzednich swych przeżyć i z poznania bezpośredniego istoty wszechrzeczy czerpie mądrość więcej, niż ludzką. Ale ci mityczni, czy legendarni prorocy nie są podobni do izraelskich. To mędrcy, mądrość swoją obracający na dobro ludzkości, nie narzędzia tylko w rękę Przedwiecznego, wolę Jego obwieszczające. Pytagoras zakłada nową religię i tworzy system życia moralnego. Ale jego religia i jego moralność, choć uzasadniona wierzeniami, powołują się na doświadczenie osobiste obwieszczającego. Zważyć przy tym należy, że tenże Pytagoras jest jednym z twórców wiedzy matematycznej, względnie za takiego uchodzi. Mimo wpływu, który wywarł na postać legend judaistycznych pytagoreizm, jako mistyczny i etyczny prąd, ma cechy bardzo różne od judaizmu: przede wszystkim nieznanym mu jest zupełnie nacjonalizm religijny, ani ztrata własnej osobowości wiernego, gdy wchodzi w stosunek z Bogiem. Pytagoreizm jest indywidualistyczny i wyzwolicielski i przez ekstazę doprowadza do rozszerzenia ducha człowieczego na miarę

boską, nie do zniweczenia człowieka. Jeśli zaś w podziemnych świątyni delfickiej opętana przez Apollina wieszczbiarka ogłasza wyrocznie, i to wyrocznie uznawane za pochodzące od samego boga pytyjskiego, to nie reformuje ona ani obyczajów, ani religii. Wyroczni zasięga się od wypadku, w kwestiach konkretnych. Sposób udzielania jej jest uregulowany, ujęty w karby. Błądzący po drogach głosiciel woli bożej, ujawniający się przed królami i dostojnikami, by ich strofować, gromić, przeklinać — nie gra w Helladzie większej roli.

Nie gra jej nie tylko ze względu na zewnętrzne warunki bytu politycznego, ale także ze względu na zasadniczo odmienną organizację kultu. Gdziekolwiek pojawiali się prorocy w rodzaju izraelskich, był to zawsze w związku z istnieniem przemożnego kapłaństwa, mocno zorganizowanego w stan osobny. Prorok przeciwstawia się temu urzędowemu kapłaństwu rytualistycznemu, obojętnemu na wewnętrzne życie religijne ogółu. Reprezentuje on masę i swoją ekstazą wyraża stosunek tej masy do Boga, jej potrzeby wzruszeniowe, nieznajdujące ujście w ceremoniach i ofiarach, od których trzymana jest daleko. W Helladzie, gdzie nie wytworzył się odrębny stan kapłański, gdzie funkcje najwyższego kapłana sprawiał naczelnik rodu, względnie król, a gdy królów zabrakło, urzędnik czasowy, gdzie ofiara składana była nie tylko w imieniu ludu i w jego obecności, ale z czynnym jego udziałem w uczcie następnej, nie było miejsca na proroka — na to przeciwieństwo kapłana.

Stwierdzenia powyższe zmuszają nas do rozważania wewnętrznego rozwoju społeczeństwa helleńskiego. Zobaczymy, że tu się znajduje rozwiązanie zagadnienia, — w przeciwieństwach, które ten aśtrój przedstawiał od pierwszej chwili osiedlenia się najeźdźców achajskich w zdobytym kraju, oraz w tych, które wynikły z różnicowania się pierwotnie dość prostych stosunków.

IV

W czasie, gdy plemiona hellenские nadciągały z odległej północy i długi czas po ich osiedleniu się w podbitym kraju zasadniczą grupą społeczną jest u nich ród ojczysty — *partia, genos*.

Członkowie jego wywodzą się od wspólnego przodka i mają wspólny własny kult religijny. Są wspólnotą spożywczą: nazywa się ich „jednomlecznymi“ — *homogalaktes*, tymi, którzy jedzą chleb z jednej dieży — *homosipnoi*. W kurnej chacie siedząc przy wspólnym ognisku domowym, są „jednodymni“ — *homokapnoi*. Spłodzeni przez braci, bracia są — *kasignêtoi*. Łączy ich „przyjaźń“ — *filotês* i wynikający z niej obowiązek wzajemnego szacunku — *aidôs*. Każdy za wszystkich, wszyscy za jednego, bez względu na słusność czy niesłusność — to zasada naczelną rodu, który takimże grupom innym przeciwstawia się, jako jedność zwarta, poprzestająca na swoim: samowystarczalność, *autarkia*, jest podstawą gospodarki rodowej na wspólnej ziemi, uświęconej grobem przodka-założyciela. Zemsta krwawa jest obowiązkiem, a ofiarą jej, gdy właściwego winowajcy osiągnąć nie można, pada ktokolwiek z jego rodu, wszyscy rodowcy są bowiem solidarnie odpowiedzialni.

Na czele rodu stoi władca z krwi boskiej, nazywany „synem“ Zeusa, lub Heraklesa, potomek założyciela w linii prostej. Nosi tytuł „króla“ — *basileus*, i używa odznak, świadczących o jego godności i nietykalności — przepaski na czole i długiej laski, berła. Jest sędzią rodowców swych oraz ludzi od rodu zależnych i na jego ziemi siedzących, a gdy orzeczenie wygłasza, przez usta jego przemawia znajomość woli bogów i prawa boskiego — *themis* — którą z krwią odziedziczył. Władza ziemią rodową i zarządza pracą na niej. Rodowcy składają mu daniny z oddanych im do użytku ról i z przychówku powierzonego im rodowego bydła. Wzajemnie winien

on ich ugaszczać, karmić, poić, wspomagać. Bogactwo króla jest szczęściem rodu, bogactwo rodu szczęściem króla. Dobry król, to rekoimia pięknych urodzajów i liczego przychówku. Bo będący potomkiem bóstwa król zapewnia przychylność tegoż bóstwa, o ile sprawuje się zgodnie z jego wolą i przykazaniem. Rzecz prosta, że król jest tego bóstwa, praojca własnego i rodu, kapłanem.

O tym, jak wyglądać mógł ustrój ten, znany nam głównie z dość ogólnikowych i niezawsze jednoznacznych wzmianek u Homera, pozwalają sądzić przykłady zaczerpnięte od ludów, które obecnie jeszcze żyją tak, jak żyli Achajowie w drugim tysiącleciu przed Chr. Z ludów tych najpodobniejszy ustrój zdają się mieć Berberzy w południowym Maroko. Do nich się przeto zwrócimy.

Grupą zasadniczą jest u tych Berberów ród lokalny — ściślej: wielka rodzina ojcycowa, zamieszkująca jedno osiedle i wypełniająca je. Ludność wioski to ojciec z synami i wnukami, oraz bracia ojca i ich potomstwo. Te z córek, które wyszły za mąż za przybyszów mieszkają w tej samej wiosce, która samym sposobem swego zabudowania zdradza charakter zamieszkującej ją grupy. Są to małe, prostokątne, kamienne lub lepienne klitki, każda na jedno stadło z drobnymi dziećmi, przybudowane do takiejże klitki zasadniczej, w której mieszka przodek, albo nad tą klitką nadbudowane. Wioska ma przeto postać jednego domu, składającego się z wciąż wzrastającej ilości izb rodzinnych, wychodzących na wspólny podwórzec. W każdym takim domu-wsi zamieszkują razem trzy lub cztery pokolenia. Zwierzchnikiem całości jest wspólny przodek, a w braku jego któryś ze starców najbliższych mu krwią. Zupełnie jak w *Iliadzie*, w której widzimy króla Priama, mieszkającego w jednym domu z pięćdziesięciu żonatymi i częściowo dietnymi synami i z dwunastu córkami, przeważnie zameżnymi, albo jak Nestor, czy Ajolos w *Odysssei*, którzy są również głowami razem z ni-

mi zamieszkujących grup rodzinnych — jak Alkinoos wreszcie, król Feaków, którego sześcioro dzieci, z czego dwoje żonatych, siedzą z nim w jednym domu pod jego władzą.

W rodzie berberskim istnieje wewnętrzne zróżnicowanie płciami i pokoleniami, poszczególne zaś rody nie są równe godnością. Mężczyźni i kobiety, to dwa oddzielne społeczeństwa, różne tradycją i wierzeniami. Częstość istnieją osobne targi męskie, osobne żeńskie. Kobiety żyją oddzielnie i pracują oddzielnie. Pokolenia nie utrzymują stosunków towarzyskich: synom nie wypada jadać w obecności ojców, ani patrzeć na nich, gdy spożywają posiłek. Członkowie pokolenia młodszego nie uczestniczą czynnie w radzie wioskowej. Słuchają tylko jak radzą ojcowie. Między rodami zaś rozróżnia się cztery kategorie godności. Najwyżej stoją te, które z łona swego wydały świętych — m a r a b u t ó w; następnie te, które są uznawane za spokrewnione z rodem Proroka — s z o r f a. Stan trzeci stanowią a m m a — rody tubylcze, krwi berberskiej, zresztą dalekiej od czystości. Stan a m m a jest jeszcze silnie zróżnicowany wewnętrznie: są w nim stopnie godności. Najniżej wreszcie stoją rody, pochodzące od przybyszów z Sahary, mniej lub więcej czarnoskóre — stan h a r a t e n. W ten sposób hierarchia społeczna opiera się jednocześnie na zasadzie etnicznej i na zasadzie gospodarczej i zawodowej: rody marabutów i szorfa zajmują najżyźniejsze grunty. Ludzie stanu haraten zajmują się rzemiosłem. Z tego stanu rekrutują się kowale.

Użytkowanie ziemi uprawnej nie jest wspólne. Każdy Berber ma swój własny kawałek pola. Ma też własne zwierzęta domowe. Ale pole to wydzielone jest z ziemi, nad którą władzę zwierzchnia sprawuje ród, a trzoda pasie się na pastwisku należącym do wioski, względnie do zrzeszenia kilku wsi. Wspólną własność stanowi śpichlerz wioskowy, prawie zawsze obronny, służący za ostatnie schronienie w razie napadu. Rzecz prosta, że jeśli naczelnik rodu wzmo-

cni swą władzę nad śpichlerzem, staje się tym samym panem mieszkańców wioski.

W większych wsiach znajdujemy często potomków dwóch lub trzech rodzin. Zawsze jednak stanowią oni tyleż osobnych grup, z których każde zamieszkuje odrębną dzielnicę. Są to zrzeszenia lokalne, nie zespoły. Wyższego rzędu zrzeszeniami są z kilku wsi składająca się m u d a — okolica, t a q b i l t — opole, wreszcie plemię. Są to związki terytorialne, ale utrzymuje się w nich fikcja wspólności krwi.

Największą rolę gra t a q b i l t, którym rządzi zgromadzenie o charakterze reprezentacyjnym i jednocześnie oligarchicznym. Każdą wieś reprezentuje zwykle jeden delegat, bez względu na ilość jej mieszkańców, prawo zaś do reprezentowania przechodzi kolejno do poszczególnych rodów we wsi. O tym, kto będzie zasiadał w zgromadzeniu, decydowały zdaje się dawniej moce magiczne przypisywane jednostce. Dziś członkami zgromadzenia są po prostu potężniejsi od innych ilością braci, albo bogactwem, albo górujący odwagą, zręcznością, krasomówstwem. Na czele zgromadzenia stoi m o g a d d e m, wybierany na rok, często przez losowanie. Z przewodnictwem narad łączy on rolę rozjemcy w sporach, urzędnika stanu cywilnego i organu ściągającego kary. Autorytet jego zależy od bogactwa jego rodziny, od powagi osobistej, od zręczności. Często m o g a d d e m rządzi z pomocą kilku innych, górujących wpływami członków zgromadzenia, którzy stanowią rodzaj senatu.

Te republikańskiego charakteru instytucje są nieustannie narażone na szwank zarówno ze strony rywalizujących z sobą wsi, jak ze strony potężnych jednostek, dążących do tyranii. Wewnątrz opoia wre ciągła głucha walka rodów, przeradzająca się często w wojnę wsi ze wsią, przy czym rzeczywistym powodem walk jest najczęściej współzawodnictwo wpływowych naczelników rodowych dążących do próby sił. Z drugiej strony naczelnicy potężniejszych rodów dążą do narzucenia swej władzy nie tylko

rodom, ale opolom i plemieniom sąsiednim, przy czym, o ile powiedzie się im, wywyższani zostają nie tylko oni, ale cały ich ród. Właściwie panuje ten ostatni, a naczelnik jest jego przedstawicielem i organem. Obecnie istnieją trzy takie tyranie, w których wszyscy, nienależący do rodu naczelnego, traktowani są jako jego poddani. Potęga zaś wielkiego naczelnika rośnie w miarę tego, jak łupi swoich poddanych, albowiem bogactwo pozwala mu wybudować i wzmocnić obronne zamczysko, oraz ściąga doń coraz liczniejszą rzeszę luźnych ludzi, gotowych służyć i bić się.

Berberzy, niewiele mający styczności ze światem zewnętrznym, zachowali w szczególnie zapadłych okolicach ustrój ten, tak uderzająco podobny do wyzierającego poprzez wiersze *Odyseji*, nieomal po dziś dzień. Niczem rada berberskiego *taqbiltu* gromadzą się na prośbę *Telemacha*, *Odyssowego* syna, itakańscy wielmoże --- królowie-naczelnicy rodu. Każdy kolejno przemawia, a lud zebrany tylko słucha. Jak u *Berberów*, prawo rodu, reprezentowane przez naczelnika, nie może być ograniczone żadną uchwałą zgromadzenia. Jak u nich, intrygi ambitnych rywali są treścią stosunków między zazdrosnymi o swą niezależność osiedlami, rozstrzyga zaś przemoc. Nawet układ stanowy berberski ma swój odpowiednik helleński w podziale szczepów jońskich na cztery, a doryckich na trzy „plemiona“, istniejące w każdym opolu. A czyż groźne mury, otaczające pałace władców *Tiryntu* i *Myken*, nie są uderzająco podobne do zamczysk berberskich tyranów?

Natomiast w *Helladzie*, i to od czasów achajskich, zarysowują się przeciwieństwa gospodarcze i w ogóle społeczne, które z równą siłą nie występują u *Berberów*. Stan *haraten*, złożony z przybyszów, względnie nieliczny, nie gra tam takiej roli, jak ludność pracująca w *Helladzie*. Jej to rozwój i walka o prawo doprowadziły do rozsadzenia od wewnątrz

rodu helleńskiego, do indywidualizacji życia zbiorowego, do uczynienia człowieka „miarą wszechrzeczy“.

V

W rzeczy samej, rody achajskie nie stanowiły z pewnością znacznej większości w podbitym kraju, o ile nie były mniejszością. Z wyniosłości, na których zbudowały swe umocnione osiedla, zapanowały nad ludnością miejscową. Narzuciły jej swoje zwierzchnictwo, swoją dyscyplinę, uznanie swej organizacji władczej. Ale ta ludność przetrwała, choć straciła swój język. Stwierdzają to liczne dowody — przede wszystkim to, że obok rodów istnieją w krajach helleńskich związki inne, tzw. *thiasoi*, które są zrzeszeniami ludzi, nienależących do żadnego *genos*. Więzią, łączącą ich członków, jest kult — są pod tym względem podobne do bractw nowożytnych, różnią się jednak od nich wielce pod innymi względami. Uzyskują wprawdzie prawa polityczne w stanowiącym zawiązek państwa lokalnym zrzeszeniu rodów, jakby same były rodem. Ale, aczkolwiek, jak ród, powołują się na założycieli, nigdy nie bierze się ich na *genos*. W czasach wczesnych jest też żywa świadomość, że członkowie *thiasoi*, to nie Hellenowie.

Ludność ta, przez Achajów częściowo wywłaszczona lub pozostawiona przy użytkowaniu ziemi w charakterze ludności poddańczej, obowiązanej do robocizn i danin, częściowo zajmująca się rzemiosłem i kupiectwem, stała pod wielu względami wyżej od swych panów. Na wyspach morza Egejskiego, a także w niektórych częściach Hellady kontynentalnej wyszła ona już już była ze stadium rodowego. Istniały w przedhelleńskiej Grecji miasta otwarte, ludne — przykładem Orchomenos II. — spalone podczas achajskiego najazdu. Technika i organizacja pracy zbiorowej stały niewątpliwie znacznie niżej, niż na Krecie, osiągnęły jednak wyższy stopień rozwoju,

niż u najeźdźców. Znana jest nie tylko miedź, ale także brąz i obok importowanych z Krety wyrobów z brązu mamy także wytwory warsztatów krajowych. Ceramika stoi na dość wysokim stopniu doskonałości. Handel był rozwinięty. W dziedzinie melioracji rolnej dokonała ta ludność wiele: osuszyła wiele bagien i rozpoczęła metodyczne osuszanie jeziora Kopais, zdobywając na przestrzeni wodnej znaczną przestrzeń zdatną do uprawy.

Należy przypuszczać, że Achajowie nie krępowali się wyzyskiwać tę ludność, jak umieli i mogli. Nie uczynili z niej jednak masy niewolników. Cóżby robili z tak liczną rzeszą, którą by zmuszeni byli odzieżać, karmić, utrzymywać? Na tym stopniu rozwoju gospodarczego, na którym byli, znacznie korzystniejszym było pozwolić tubylcom pracować po swojemu, tym bardziej, że tubylców tych przemysł i handel obudziły w najeźdźcach nowe potrzeby. Obok więc położonego na naturalnie obronnym wzgórzu, umocnionego osiedla achajskiego — polis — powstaje na równinie osiedle otwarte — asty, — które jest, przede wszystkim targowiskiem, a zaludnione jest przez kupców, przez rzemieślników, przez wyrobników. I choć siedliskiem panów jest polis, a w asty mieszkają poddani, w każdym razie ludzie nierówno-uprawnieni, to na dłuższą metę zwyciężczynią okazuje się asty. Cały rozwój społeczny grecki ująć można, jako historię wchłonięcia polis przez asty, rodowego zamczyska pańskiego przez pracownicze i targowe miasto otwarte. W zaraniu okresu klasycznego dawna polis gra już tylko rolę akropolis, „górnego miasta“ — jest miejscem kultu miejskiego i cytadelą. W pałacach tego typu, jak pałac Alkinoosa, albo znane nam z wykopalisk pałace królewskie Troi i Tiryntu, mieszkają już tylko konserwatywniejsi od ludzi bogowie: stoją na akropolach świątynie. Ale ludzie, nawet ci, którzy są autentycznymi potomkami dawnych rodów naczelnych, zeszedli na dół, zamieszkali na równinie i dawna asty przejęła rolę społeczną polis razem z nazwą. Nie prze-

stając być targowiskiem, plac miasta dolnego stał się ośrodkiem życia publicznego — zgromadzeń ludowych, głosowań i sądów.

Potrwało to długo i nie obyło się bez walk ciężkich. W ciągu wieków ludność pracująca Hellady pomrożyła się o wszystkich podbitych przez Dorów potomków pierwszych najeźdźców, o zrujnowanych, o członków rodów rozbitych. Siła liczebna tych klas nie była jednak wszystkim. Wzrosły w znaczenie z chwilą wprowadzenia gospodarki pieniężnej, dzięki poparciu nowo powstałej plutokracji, dążącej do wyzwolenia się spod ucisku ziemiaństwa. O zaciętości klasowych walk w Grecji świadczyć mogą, poza zdarzeniami rewolucyjnymi i kontrrewolucyjnymi, rotys przysięg, składanych przez urzędników niektórych oligarchicznych państw miejskich w chwili obejmowania władzy. Znamy takie, którymi urzędnik zobowiązuje się najuroczyściej, że nigdy nie będzie miał dobra pospółstwa na oku, że przeciwnie, cały wysiłek skieruje na jego szkodę i uciemnienie. Ale pospółstwo greckie było twarde. Długo, cierpliwie, wysiłkiem wiekowym, nie upadając po przegranych, walczyło. W walce tej wyrobiło w sobie te cechy duchowe, które w końcu — w dorobku jońskim wieku VII i VI, w ateńskim — wieku VI do IV umożliwiły dziś jeszcze wprowadzający nas w podziw rozwój.

Pospółstwo to bowiem ma przeciw sobie potęgę władzy, bogactwa, bogów. By się wyzwolić, walczyć musi z tradycją, powołującą się na boską powagę. Tym samym to, co walczy, przybiera zawsze cechę świecką. Będzie to prawo zrozumiałe, uzasadnione rozumowo — *dikê* — gdyż *themistowie*, tj. ci, którzy dziedzicznie uprawnieni są do ogłaszania orzeczeń, ci sądzący spory królowie, jak uskarża się Herzjod (około 700 przed Chr.), są jawnie przekupieni: to „darożerce“, *dôrofagoi*. Walka o takie prawo, które obejmuje swoją opieką zarówno ubogiego chłopca, nękanego przez chciwość arystokratycznego ziemianina, jak wyrobnika, który, że do rodu nie należy, tym samym jest wyzuty z wszelkiego prawa. Takie-

go t h ê t a można bezkarnie skrzywdzić, można go za jego pracę nie wynagrodzić wcale. Jeśli mu się ochłap jaki dostanie, to z łaski. A przyjmować jest on zmuszony każdą pracę i musi patrzeć w oczy dumnego rodowca i łaski wyglądać. Bo z czegożby żył człowiek osamotniony?

Zapewne — nie z wyrobników, nie z rzemieślników, nie z chłopów uciskanych przez ziemian rekrutowała się większość filozofów, badaczy, poetów greckich. Chłop Hezjod jest wyjątkową postacią. Olbrzymia większość tych mężów wyszła z kupiectwa, z plutokracji, ze średniej klasy miejskiej okresu klasycznego, wielu — z Platonem na czele — należało do ówczesnej arystokracji. To prawda. Ale ta ogólna postawa w stosunku do spraw boskich i ludzkich, której na imię człowieczeństwo, była owocem zbiorowego wysiłku. Najwięcej zaś przyczyniła się do jej wytworzenia ta najliczniejsza rzesza, która poza swym człowieczeństwem nie miała nic, rzesza tych, którzy wysiłkiem ramion i sprawnością palców, zręcznością i ostrością umysłu zastosowaną do materii, utrzymywała się przy życiu i tworzyła, tworzyła nieustannie. Chłopi, uprawiający oliwki i winnice na zboczach i rybacy, zmuszeni do poznania zwyczajów ryb morskich, garncarze lepiący na kole czary i piękne kratery, szewcy umiejętnie tnący skórę na sandały, tak by zadowolić najwybredniejszą modniśnię, i ciężkie młoty opuszczający na żelazo kowale, brazownicy, złotnicy, tak wśmiewani przez Arystofanesa kielbaśnicy — oto ludzie, którzy wytworzyli warunki rozwoju ducha greckiego.

Zabójcy ateńskiego tyrana Hipparcha nie pochodzili z pospółstwa. Należeli do arystokratycznego rodu. Ale pospółstwo za swoich własnych bohaterów ich uznało, a rzemieślnicy ateńscy, utwierdzając się w swym demokratycznym republikanizmie, śpiewali:

„Pod mirtu gałęzią miecz ukryję,
Jako Harmodios i Aristogejton,
Gdy obaj tyrana zabili,
Wolnością darząc Ateny“.

Czuli dobrze, że niezależnie od bezpośrednich motywów, które pchnęły do czynu tyranobójców, czyn ich stał się hasłem wyzwolenia, dzięki istnieniu, sile i świadomości pospólstwa. Wyrażał jego dążenia. I podobnie to pospólstwo ateńskie ukochało było arystokratycznego, wykwintnego Peryklesa, nie tylko dlatego, że był wodzem ateńskiej demokracji, ale także dlatego, że na jej czele stojąc, znajdował formułę dla podświadomych jej pragnień i dążeń. Uczynić chciał z Aten miasto tak piękne, by stało się przedmiotem podziwu świata. A w tym podziwie miała udział walny praca ateńskiego pospólstwa — jej to owocem były Ateny — ten symbol kultury greckiej. Miasto arystokratycznych myślicieli i wykwintnych bogaczy, gardzących pospólstwem. Ale zarazem miasto wyrobników, rzemieślników, kramarzy; wioślarczy okrętowych i rybaków, którzy nad tamtymi odnieśli zwycięstwo, spętali ich, i arystokrację ducha zmusili służyć ogółowi obywateli, a wśród nich pracującemu pospólstwu.

PRZEJĘCIE KULTURY OBCEJ

I

Z przykładów przyjęcia obcej kultury przez kraj, który bynajmniej nie stał na niskim stopniu rozwoju, wybieramy Galię rzymską. W rzeczy samej cały olbrzymi obszar, oznaczony tą nazwą, zawarty między Atlantykiem a Renem i Alpami, Pirenejami i morzem Śródziemnym, a kanałem La Manche, zamieszkały przez ludy różne, wszystkie jednak bitne, dumne, świadome swej odrębności i zdolne — zromani-zował się w ciągu czterystu lat zupełnie. Do tego stopnia, że stał się, rzec by można, więcej „rzymskim“, niż z dawien dawna rzymskie niektóre części półwyspu Apenińskiego. Stał się nim z poczucia przynależności politycznej. Potomkowie tych samych Arwernów, którzy za Cezara stanowili główną ostoję oporu zbrojnego przeciw podbojowi, bronią się w w. V po Chr. przeciw Wizygotom, którym ich od-

stąpiono, i przez lat kilka walczą bohatersko o to, by mimo obojętności cesarskiej rzymskimi obywatelami pozostać. Gdy Galia zalana została przez barbarzyńców, dawną jej ludność określa się terminem *Romani*, — „Rzymianie“, w odróżnieniu od Franków, Wizygotów, Brytonów — przyczem ci „Rzymianie“ rzymskością swoją się szczycą. Rządzą się prawem rzymskim, żyją według obyczaju rzymskiego. Co więcej, zatracili nie tylko pamięć własnej historycznej chwały i chyba tylko z historyków rzymskich dowiadują się o tym, że ludzie tego samego szczepu, co ich przodkowie, oblegali niegdyś Kapitol, jako też o legendzie gallijskiego króla Ambikata, który wnuków swoich wyprawiał na podbój świata. Nie tylko zapomnieli o czasach, gdy szczęk długich mieczów celtyckich o wielkie sześciokątne celtyckie tarcze siał trwogę na wszystkich wybrzeżach morza Śródziemnego. Nie tylko wyrzekli się barbarzyńskich swych przodków, ale nawet rodzimego języka. Gallijskie plemiona wywodzą się, jak Rzymianie, od Trojan, albo od Heraklesa greckiego.

W końcu w. IV po Chr. z trudem już tylko można było w Galii odnaleźć ludzi, mówiących językiem krajowym. Odkrywali ich św. Marcin, św. Hieronim — ale tylko w głębi puszczy, wśród rzadko z lasów wychylających się węglarzy i potażników. Ludzie tacy byli już tylko przeżytkiem, ciekawostką etnograficzną, podobnie jak ciekawostką tylko była, wcześniej o półtora wieku, owa przyprowadzona do bawiającego wówczas w Galii Sewera Aleksandra, *femina dryas*, „niewiasta druidka“, która cesarzowi wróżyła. W krajach druidów i druidyzmu, tak potężnych w czasach Cezara!

Proces przetopienia kultury gallijskiej w formy rzymskie nastąpił nieomal bez użycia gwałtu. Jedy-
nym był podbój — poza tym o romanizowaniu metodycznym, a tym bardziej romanizowaniu przemocą nie ma mowy w większej części Galii.

Wprawdzie połąć jej południowa, przylegająca do morza Śródziemnego, tzw. „Galia“ albo „Prowincja

Narbońska“, zwojowana przez Rzymian w roku 121 przed Chr. o siedemdziesiąt lat przed podbojem Cezara, usiana została koloniami osadników rzymskich. Kupcy greccy i rzymscy byli tam liczni a kraj cały zwrócony do morza Śródziemnego uzależniony był bezpośrednio od handlu, rozwijającego się na wybrzeżach tego, jak mówili Rzymianie, „naszego morza“. Nie dziw też, że ta część Galii zromanizowała się najwcześniej i to tak zupełnie, że w drugiej połowie w. I po Chr. Pliniusz Starszy mógł o niej pisać, że, sądząc z uprawy pól i wyglądu miast, z obyczaju, języka i poloru, „raczej Italią się zda, niż Prowincją“. Podobnie romanizacja nadreńskich części Galii wyjaśnia się w znanym stopniu napływem do niej żywiołów obcych ze wszystkich stron olbrzymiego Imperium, oraz obecnością stałych garnizonów wojskowych. Ren był wielką drogą handlu międzynarodowego a położone nad nim miasta — Moguncja, Kolonia, Vetera Castra (Xanten) — były targowiskami dla wymian z barbarzyńcami germańskimi. Ściągali przeto nad Ren kupcy i przemysłowcy z całego Imperium, a w stacjonowanych tamże legiach i oddziałach sojusznicznych służyli, obok Galów, Italowie, Hiszpanie, Trakowie, Afrykanie, Germanie. Dla wszystkich tych różnorodnych żywiołów romanizm polityczny i językowy był łącznikiem.

Ale reszta Galii? Zwrócona była ku Oceanowi i kanałowi La Manche tj. ku celtyckim wyspom Brytyjskim. Poza Lugdunem nie powstają w niej rzymskie kolonie, a ilość przybyszów, osiadających tam na własną rękę, była na pewno znikoma. Urzędnicy cesarscy są bardzo nieliczni: trzech prokuratorów, po jednym w każdej z prowincyj: — Akwitanii, Galii Lugduńskiej i Belgice — na które August podzielił Galię: sztab pisarzy, rachmistrzów i poborców przy każdym z prokuratorów; może jeszcze niektórzy z administratorów i dzierżawców dóbr i przedsiębiorstw kopalnianych cesarskich — oto wszystko, co reprezentuje Rzym urzędowy. Garnizonów tak, jakby nie było: trzy kohorty, po jednej na każdego z prokura-

torów, słowem siła liczebna trzech obecnych batalionów na dwie trzecie dzisiejszej Francji. Stanowczo za mało, by móc obecnością napływowego elementu wyjaśnić romanizację kraju, którego gęste zaludnienie jest poświadczane przez wszystkie źródła, tym bardziej, że nawet wśród urzędowych reprezentantów Rzymu zdarzają się krajowcy: przykładem ów Vindex, prokurator prowincji Lugduńskiej, który wstawił się powstaniem przeciw Neronowi. Tak samo nie mogli sami przez się zaważyć na szali kupcy i przemysłowcy rzymscy finansujący produkcję Galii i w niej osiadający, ani powracający na starość do domów wysłużeni żołnierze spośród Gallów. Wszyscy ci ludzie, to kropla w morzu. Założona przez Augusta szkoła łacińska w Augustodunum (dziś Autun) promieniowała wprawdzie szeroko, ale z natury rzeczy nie mogła przetworzyć mas na Rzymian z ducha — co najwyżej przyczynić się mogła do wytworzenia cienkiej warstwy na rzymski sposób wykształconej inteligencji. Mimo to, mimo pozostawienia plemionom galijskim szerokiego samorządu w ramach obejmującego wszystkie dziedziny życia społecznego — zromanizowała się cała Galia. Zromanizowała się bez nacisku, co najwyżej z tą zachętą, którą były przywileje obywatelstwa rzymskiego. Ale nawet te przywileje — łagodniejsze sądownictwo, prawo odwołania do wyroku cesarza, opieka prawna na całym obszarze Imperium — nie mogły same przez się dokonać tak głębokiej przemiany. Nie miały one istotnego znaczenia dla szerokich mas. A zromanizowały się masy. Jest rzeczą charakterystyczną, że na przeszło 20 000 napisów, odkrytych na całym obszarze Galii, nie ma dwudziestu zredagowanych w narzeczach krajowych, przyczem znaczna większość tych napisów wyryta została w imieniu osób prywatnych w sprawach prywatnych. Nawet do bogów swoich przemawia Gall po łacinie i nawet bogowie upodabniają się, o ile mogą, do bogów rzymskich, przybierają ich imiona i postać, tak jak czciciele ich przybierają imiona i obyczaj rzymski.

II

Romanizacja Galii wyjaśniona być może jedynie tendencjami rozwojowymi samej Galii. Stała się ona ich formułą.

Przede wszystkim formułą jedności politycznej, wynikającej z gospodarczego rozwoju kraju. Nie znaczy to, by Gallowie sami byli w pełni świadomi potrzeby tej jedności. Zdają sobie sprawę przed podbojem myśliciele obcy. Posejdonios, filozof i badacz grecki, który w pierwszych latach I w. przed Chr. zwiedzał Galie, stwierdzał, że kraj ten, tak doskonale zwartego, prawie kwadratowego kształtu, oddzielony od innych morzami, oraz bardzo trudnymi do przebycia górami i rzekami, kraj, którego wszystkie części związane są ze sobą tak rozwiniętą siecią dróg wodnych, iż wymiany w nim są bardzo łatwe, — wydaje się przeznaczony przez Opatrzność na siedzibę jednego zespolonego ludu. Koncepcja teoretyczna antropogeografa i filozofa, choć oparta przede wszystkim na stwierdzeniu faktów natury gospodarczej, na różnorodności produkcji różnych części kraju i łatwości ich wymiany, której rozkwit zależy od zjednoczenia. Koncepcja kupiecka: informatorami Posejdoniosa byli marsylijscy Grecy, których handel rozciągał się na całą Galie. Ale nie koncepcja Gallów. Zjednoczenie w ramach jednego władztwa, zapewniającego wolność i bezpieczeństwo transakcyj handlowych, nie jest dla nich celem, lecz środkiem do celu. Tym jest dla najpotężniejszych ekonomicznie zabezpieczenie sobie wolności korzystania z dróg handlowych i stworzenie warunków jedności gospodarczego obszaru galijskiego. Politycznym wyrazem dążenia do tego celu jest walka plemion o hegemonię w Galii, hegemonię pociągającą ujarzmienie plemion innych. Wobec zaś niemożności wytworzenia hegemonii trwałej przy zachowaniu niepodległości, plemiona, największą grające rolę handlową i gospodarczo najpotężniejsze, usiłują przewagę

swoją oprzeć na pomocy obcej, albo organizować ją pod protektoratem obcego mocarstwa.

Bojownikami tych sprzecznych dążeń są w okresie poprzedzającym podbój Cezara dwa plemiona: Heduwowie i Arwernowie.

Pierwsze z nich osiadło na skrzyżowaniu dróg handlowych, najważniejszych w Galii, w części zachodniej obecnej Burgundii. Przez obszar ich zmuszone były przeciągać transporty towarów, kierowane przewłokami, prowadzącymi od Saône, dopływu Rodanu, do Yonne, dopływu Sekwany. Granice ich sięgały Loary, na której posiadali porty. Inne porty mieli nad Saône. Dzięki temu położeniu uzależniony był od nich handel, korzystający z najważniejszych w Galii dróg handlowych o znaczeniu międzynarodowym: droga wiodąca od morza Śródziemnego Rodanem, Saône, Mozallą i Renem do morza Północnego, oraz od tegoż Rodanu Loarą lub Sekwaną do portów, z których odbijano do wysp Brytyjskich. A więc najdogodniejsze drogi, którymi z Kornwalii brytyjskiej tranzytowała cyna, niezbędna dla wyrobu brązu, w przeciwnym zaś kierunku towary śródziemnomorskie, w pierwszym rzędzie wino, eksportowane masowo do Galii i tranzytujące przez nią do dzisiejszych Anglii i Irlandii. Uzależniwszy od siebie sąsiednie plemiona, przede wszystkim siedzące na dogodnej przewłoce plemię Mandubiów (okolice Dijon) z ich stolicą Alezją, Heduwowie wcześniej zagarnęli w swoje ręce klucze tranzytu przez Galie. Poza ich zasięgiem pozostała jedynie droga wiodąca wzdłuż Garonny od Bordeaux przez Tuluzę do Narbonne nad morzem Śródziemnym.

To położenie centralne określiło kierunek polityki Heduwów. Nie ograniczają się oni bowiem wyłącznie do roli kluczników, ściągających myta od przejeżdżających kupców obcych. Występują wcześniej w roli czynnych producentów, którzy z położenia swego korzystają dla popierania eksportu towaru własnego. Kraj ich rodzi obficie doskonałą pszenicę — wprawdzie nie tak wysokiego gatunku, jak psze-

nica sąsiednich Remów (w dzisiejszej Szampanii), ale z Remami łączą Heduoów stosunki przyjacielskie. Zboże Heduoów i Remów staje się rychło produktem pożądanym na targach południowej Galii i w portach morza Śródziemnego. Najważniejszy jednak ich eksport stanowią wyroby metalurgiczne, zwłaszcza żelazne i pobielane miedziane, oraz wytwory emalierstwa na metalu. Na obszarze Heduoów znajdują się bogate złoża doskonałej rudy żelaznej — niewyczerpane dotychczas. W okolicach Le Creusot, gdzie obecnie ma swoją siedzibę światowego znaczenia huta Schneidera, wytwarzająca szyny, żelazo budowlane i armaty, Heduoowie wytapiają żelazo na miecze, które wywożą masowo na wschód. W pobliskim Bibracte, stolicy ich, odkryto całą dzielnicę pracowni metalurgicznych, w której kowale sąsiedowali z emalierami, ozdabiającymi hełmy, rękojeści mieczów i spinki. U poddanych władzy hedueńskiej Mandubiów w Alezji kwitło brązownictwo oraz sztuka pokrywania wyrobów miedzianych powłoką aliażu cyny, co przedmiotom nadawało wygląd srebra. Był to wynalazek miejscowy, a wyroby były tak doskonałe, że wzbudzały podziw u Greków i Rzymian.

Heduoowie są też jednym z najpotężniejszych gospodarczo plemion galijskich, a rozporządzając także potęgą militarną, usiłują uzależnić od siebie plemiona inne w myśl swojego interesu gospodarczego. Ekspansja ich idzie z jednej strony w kierunku związania z sobą metalurgicznie czynnych plemion Galii środkowej: rozciągają swoją opiekę nad Biturigami (dzisiejsze Berry), zapanowują nad Sugesiawami, władcami eksploatacji żelaza w okolicach dzisiejszego St. Etienne. Jednocześnie skupiają w koło siebie grupy plemion osiadłych w dorzeczu Saône i usiłują utrwalić swoje wpływy w kierunku Sekwany, oraz zwłaszcza w kierunku Rodanu, na którym wolność żeglugi jest warunkiem niezbędnym ich rozwoju gospodarczego. W dążeniu tym znajdują naturalnych sprzymierzeńców w marsylijskich Grekach,

oraz następnie w sprzymierzeńcach Marsylii i od r. 121 przed Chr. władcach Galii Narbońskiej, Rzymianach. Interesy najpotężniejszego gospodarczo plemienia w Galii środkowej są identyczne z interesami władców rynków śródziemnomorskich. Heduwowie otrzymują od Rzymian tytuł „braci i krewnych ludu rzymskiego“ i to przymierze staje się kamieniem węgielnym zarówno hedueńskiej jak rzymskiej polityki w Galii. Rzymianie podbijają Galie dzięki wydatnej pomocy Heduów i następnie rządzą nią, opierając się na nich. Heduwowie stają się najpierwsiymi w Galii dzięki opiece Rzymu.

Główną przeszkodą w dążeniach Heduów do ekspansji gospodarczej jest polityka Arwernów. Ci usiłują również uzależnić od siebie plemiona sąsiednie, a nawet całą Galie. Udaje im się to na krótko, na czas panowania jednego potężnego króla, Bituita. Rozporządzają znaczną siłą wojenną i siedzą w kraju trudno dostępnym, górskim, obronnym, z którego urządzają wyprawy na sąsiadów, zmuszając ich do opłacania danin. Sami nie doszli do tak wysokiego rozwoju gospodarczego, jak Heduwowie. Ale mają złoto, które znajdują w piasku swoich potoków i, siedząc w pobliżu Rodanu, usiłują zmusić kupców dążących z Marsylii na północ do opłacania im myta. Tym samym są wrogami Heduów i Marsylii, a następnie Rzymian, i w dążeniu swoim do opanowania jak największej części Galii, nie mogąc celu swego dopiąć siłami własnymi, wzywają pomocy Germanów. Oddają im na pastwę Heduów i hedueńskich sprzymierzeńców za cenę panowania na pozostałym obszarze.

W ten sposób przejawiają się w Galii dwie tendencje rozwojowe zasadniczo sprzeczne, obie mające swoje źródło w strukturze gospodarczej i politycznej kraju, zaludnionego przez niezależne plemiona, mające sprzeczne interesy. Konsekwencją jednej jest przekształcenie Galii na obszar gospodarczy jednolity w ramach imperium powszechnego. Konsekwencją drugiej byłby rozbiór Galii i wzmocnienie wła-

dztwa Arvernów nad częścią jej środkową. Przekonamy się, że obie te tendencje mają uzasadnienie głębsze w stosunkach społecznych — w przeciwnieństwach i zbieżnościach dążeń klas i stanów — wewnątrz plemion galijskich.

III

W obrazie, który skreślił Cezar w swoim Pamiętniku o Wojnie Galijskiej, dwa tylko stany grały rolę czynną w Galii w połowie w. I przed Chr.: druidzi, tj. klasa zawodowych kapłanów, i szlachta. Pospólstwo, pozbawione wszelkiego znaczenia, żyło w poddaństwie. Obraz ten możemy uzupełnić częściowo dzięki wiadomościom, podanym przez tegoż Cezara, częściowo ze źródeł innych, a także odpowiednio umieścić jego rysy dzięki materiałowi porównawczemu, dostarczonemu przez inne ludy celtyckie.

Przed wszystkim owa „szlachta“ — *equites* Cezara — nie są stanem jednolitym. Obejmują szlachtę uboższą, żyjącą z hojności wielkich panów i panom tym służącą, oraz arystokrację, możnych panów, tych, których Cezar nazywa *principes* — „naczelnicy“, *nobiles* — „znamienici“. Każdy z tych możnych otoczony jest tłumem zobowiązanej jego hojnością, zadłużonej u niego szlachty, wiszącej u jego kłamki, oraz klientelą spomiędzy pospólstwa — dzierżawcami, dłużnikami, poddanymi. Możny Helwet (plemię osiadłe w dzisiejszej Szwajcarii Zachodniej i w sąsiednich częściach dzisiejszych Niemiec) Orgetorix ma na zawołanie klientów i dłużników takich do dziesięciu tysięcy. Dumnorix z plemienia Heduów utrzymuje prywatne oddziały konnicy spośród szlachty i pomnaża stronników swoich hojnością, na którą zdobywa środki, kładąc rękę na dochodach publicznych. Podobnym możnym panem był także bohater wielkiego powstania r. 52 przed Chr., Vercingetorix, Arvern, który w całej Galii werbował ubogich, nieposiadających nic — poza siłą

ramienia i bronią — wojowników. Obok takich żyjących w orszaku możnych wolnych ludzi — bo niczym innym, jak po prostu ludźmi wolnymi, wojownikami, są cesarowi *equites* — istniała niewątpliwie szlachta średnia, siedząca na dziedzicznych dzierżawach rodowych, grająca rolę naczelników wioskowych. U Cezara spotykamy tylko nikłe wzmianki o niej. Ale późniejsze źródła pozwalają wzmianki te należycie oświecić. Liczna klasa dziedzicznych naczelników lokalnych — tzw. *magistri pagorum* — oparta o własność ziemską, jest niewątpliwie dalszym ciągiem tego galijskiego ziemiaństwa średniego, podobnie jak klasa przez Rzymian zwana później senatorską, jest dalszym ciągiem arystokracji przedrzymskiej.

W okresie zakończonym podbojem Cezara zachodzą w tych stosunkach zmiany głębokie. Plemiona galijskie przeżywają prawdziwy przewrót społeczny, którego wyrazem politycznym jest z jednej strony stronnictwo arwerneńskie, z drugiej hedueńskie. Mamy do czynienia z postępującym rozkładem, rozsadzanego dążeniami klasowymi od wewnątrz, dawnego ustroju plemiennie-rodowego, znanego nam dobrze u Celtów wyspiarskich — Brytonów i Irlandczyków, — u których przetrwał on aż do wieków średnich. W ustroju tym zasadniczą grupą był ojczycowy ród lokalny, oparty na nominalnie wspólnej własności ziemskiej, zarządzanej w imieniu rodu przez jego dziedzicznego naczelnika, który rodowców osadzał na ziemi rodowej jako swoich klientów. Pozostała zaś po osadzeniu rodowców — będących oczywiście szlachtą — przestrzeń, oraz ta ziemia, którą naczelnik włada bezpośrednio, osadzone są przez obcych na prawie poddaństwa. Rzecz prosta, że z chwilą, gdy produkcja rolna zaczyna grać większą rolę handlową, naczelnik rodu dąży do oparcia swojej przewagi przede wszystkim na niezaprzeczonej własności bezpośrednio przez siebie posiadanej ziemi, do której rozrastający się ród rości nieustan-

ne pretensje. Rzecz prosta, że usiłuje on także z rodowców swoich uczynić zwykłych dzierżawców, we wszystkim od niego zależnych. Wybuchają na tym tle walki, które doprowadzają do zlikwidowania rodowej własności rolnej na rzecz własności prywatnej. Nastąpiło to w Walii w wiekach XII — XIV, w Irlandii w XVI i XVII, w górach Szkockich ostatecznie dopiero w połowie XVIII wieku. Tego samego procesu dają nam obraz walki wewnętrzne, które rozgrywają się w Galii w. I przed Chr. zarówno wewnątrz poszczególnych plemion, jak na całym jej obszarze.

Przewrót ten nie dokonywa się w całej Galii jednocześnie, ani w równie szybkim tempie. Zaczął się on najwcześniej w Galii właściwej, tej jej połaci, która zawarta jest między Garonną a Sekwaną a której mieszkańcy, według Cezara, nazywali się sami Celtami. Wyrazem jego politycznym był dokonany na przełomie wieku II na I przewrót republikański na korzyść możnych. Królowie gallijscy, którzy jak nas poucza zachowany urywek Posejdoniosa o sposobie pojmowania swojej roli przez króla Arwernów Luerniosa, podobni byli zupełnie do królów irlandzkich plemion i do naczelników szkockich „klanów” — królowie ci ustąpili miejsca arystokratycznym senatom, złożonym z możnych „obszarników” — że użyjemy tego nowoczesnego terminu potocznego. U większości Belgów są jeszcze królowie i nie słychać u nich o tak zaciętych walkach wewnętrznych, jak u plemion Galii właściwej. Rzeczą charakterystyczną jest, że nieomal wszędzie walki te przybierają postać walk gminu wolnych ludzi — szlachty — z senatami, przyczem na czele gminu stają ci z możnych, którzy dążą do objęcia władzy królewskiej sposobami demagogicznymi i hojnością, pozyskują umysły i przedstawiają oligarchów senatorskich, jako niebezpiecznych nowatorów. Niemniej charakterystycznym jest fakt, że stronnictwo rzymskie w senatach składa się z tych możnych, którzy w Pamiątnikach Cezara mają cechy

dobrych i przezornych gospodarzy rolnych i kapitalistów, organizujących wymiany. Główny poplecznik Cezara u Heduów, Diviciacus, obiecuje wodzowi rzymskiemu dostawę zboża do armii, a Dumnorix wpływami swymi dokonywa tego, że rolnicy od dostaw wstrzymują się. Mamy tu do czynienia z czymś donioślejszym, niż walka dwóch przywódców. Jest to walka dwóch zasad: z jednej strony zasady posłuszeństwa prawu ogłoszonemu przez władzę, opartą o wolność prywatną, z drugiej, zasady daniny dobrowolnej w zamian za hojność — zasady obowiązującej w ustroju rodowym.

Że arystokracja galijska prowadziła gospodarkę zbożową i hodowlaną na wielkich obszarach, co nie jest możliwym przy zachowaniu ustroju rodowego, mamy tego dowody w licznych wzmiankach Cezara o izolowanych, daleko od wsi wznoszących się budynkach gospodarczych, aedificia, do których robotnicy schodzą się tylko na krótkie okresy wielkich robót polnych. Z tegoż faktu, w związku z wyraźnym wymienieniem przez Cezara poddańczego pospólstwa, wynika, że ludność chłopska, nienależąca do rodów i obowiązana do robocizn, musiała być w Galii dość liczna. O tym zaś, że polityka możnowładztwa ziemskiego prowadziła do jej powiększenia świadczy fakt, że w czasach już rzymskich wielu z dawnych wolnych ludzi, gdy znikać poczęli panowie typu Dumnorixa, osiedli jako chłopci dzierżawcy na ziemiach prywatnych, o ile nie poszli służyć wojskowo Rzymianom, lub nie wywędrowali za Ren, gdzie osiadali na pustkowiach. Osadzali też możni galijscy całe wsie i okręgi jeńcami wojennymi. Rzecz prosta, że wzmożenie się klasy obszarniczej szło w parze z uciśnieniem tej ludności wieśniaczej, tym dotkliwszym, że znaczna część jej pochodziła z dawnych ludzi wolnych. Bunt chłopskie stały się w Galii rzymskiej zjawiskiem częstym, od najstarszego ze znanych nam, buntu Maricusa w r. 68 po Chr. aż do strasznego powstania tzw. bagaudów, za któ-

rych sprawą Galia w połowie wieku III po Chr. spłynęła krwią pańską i stanęła w pochodze dworów. A znamienną jest rzeczą, że hasłem wysuwany przez Maricusa jest powrót do obyczaju dawnego, jak również, że do walki z tym nieprzyjacielem Rzymu i bojownikiem niepodległości Galii stają oddziały ochotnicze z arystokratycznej młodzieży galijskiej studiującej w Autun, wspomagane przez jedną załedwie rzymską kohortę.

Od dawna — o wiele przed wkroczeniem Rzymian — wciągnięte w orbitę życia gospodarczego powszechnego, tętniącego na wybrzeżach morza Śródziemnego, plemiona galijskie nie mogły przystosować się do nowych warunków inaczej, jak przekształcając swój ustrój. Wzmoczona produkcja rolna i przemysłowa, konieczność wprężenia do tej produkcji możliwie największej ilości rąk czyniły anachronizmem nieznośnym tłumy pełnych sił i zawaśniactwa „nierobów“ szlacheckich, okrążających panów, gardlujących za nimi na wiecach, uważających, że jedynym godnym ich spędzaniem czasu jest dużo jeść, więcej pić, brać jak najwięcej podarków i bić się przy sposobności. Podbój Galii przez Rzymian doprowadził do rychłej likwidacji tej klasy ludzi. Nie dziw, że czując, co jej grozi, broniła się. Ale likwidacja ta nie była jedynie dziełem władzy rzymskiej. Zagarnawszy główne źródła produkcji rolnej i przemysłowej, oraz kontrolę handlu w ręce swoje, arystokracja krajowa, przede wszystkim plemion najbardziej gospodarczo rozwiniętych, przyczyniła się waleśnie do zrujnowania znaczenia tych swoich wrogów naturalnych. Zostali przez rozwój klas społecznych zniwelowani i przestali grać rolę w nowym układzie, w którym znaczenie rodowego związku krwi słabło, na pierwszy zaś plan wysuwał się lokalny i terytorialny związek interesów gospodarczych klas, opartych o własność prywatną. Słowem: ustrój analogiczny do tego, który istniał już dawno w krajach śródziemnomorskich.

A druidzi, o których znaczeniu tyle opowiada

Cezar? I oni znikają z powierzchni ziemi wkrótce po utrwaleniu się władzy rzymskiej w Galii. Rzeczą zastanawiającą jest, że nie zauważamy, by potężne i za rzymskich czasów możnowładztwo galijskie usiłowało ich bronić przed prześladowaniami. Przeciwnie, wydaje się, że ci z Gallów, którzy grali wybitniejszą rolę w swojej ojczyźnie, radzi widzieli edykty cesarskie, wymierzone przeciwko swemu, tak niegdyś szanowanemu klerowi. Nasuwa się tu jedno przypuszczenie, to mianowicie, że przekształcenie wewnętrzne ustroju galijskiego, pociągające naruszenie podstaw organizacyjnych związanego z ustrojem druidyzmu, było dla klas przewodnich zarazem wyzwoleniem się spod dokuczliwej kontroli kleru. Popiera to przypuszczenie fakt, że od samego początku okresu rzymskiego arystokracja galijska chciwie przywłaszcza sobie kapłaństwa stare i nowe, obejmując w ten sposób w ręce swoje rolę, niegdyś należącą do druidów. Wzmacnia ona tym samym swoje znaczenie w związku terytorialnym, dla druidów zaś nie ma więcej miejsca w religii, w której kapłaństwa stały się urzędami lokalnego lub terytorialnego związku obywatelskiego.

Wzór ustrojowy tego związku, do którego zrealizowania dąży rozwój wewnętrzny plemienia galijskiego, w pierwszym rzędzie plemienia Heduów, znajdują Gallowie w związku terytorialno-obywatelskim rzymskim, względnie istniejącym w zachodnich częściach rzymskiego Imperium. Urzędy, kapłaństwa, zakres i charakter władz, ciała obradujące, stany, ogólne zasady prawa — wszystko to znajdują gotowe w Italii, w Galii Narbońskiej, w Hiszpanii, i zastosowują u siebie.

IV

Jeszcze jedna klasa zagrała rolę wybitną, jeśli nie w ułatwieniu podboju — o tym nie wiemy nic — to w przejęciu rzymskich obyczajów i języka. Klasą tą

było w Galii przemysłowo i handlowo czynne mieszczaństwo średnie i drobne, do najuboższych rzemieślników i wyrobników włącznie.

Mieszczaństwo to było w Galii przedrzymskiej dość liczne w tych grodach plemiennych, które były jednocześnie ośrodkami handlowymi i przemysłowymi. Wspominaliśmy już o odkopaniu w Bibracte całej dzielnicy, zamieszkałej przez pracowników metalu i przez emalierów. Wykopaliska prowadzone na miejscu dawnej Alezji potwierdziły i uzupełniły to, co mówią o osiedlu tym autorowie starożytni, jako o ośrodku nie tylko kultu, ale również handlu i produkcji przemysłowej. Dzielnicę rzemieślniczą odkryto także w Soissons, w szeregu innych miejscowości, znanych jako ośrodki życia Galii przedrzymskiej. Wśród tych osiedli niektóre były targowiskami o więcej niż lokalnym znaczeniu, na długo przed wkroczeniem Rzymian. Dowodem monety z całej Galii, a także marsylijskie i hiszpańskie, znajduwane przy sposobności wykopalisk, przyczem — rzecz znamienna — monety te znajduje się często w izdebkach rzemieślników, obok miejsca zajętego niegdyś przez warsztat. Widocznie byli to drobni producenci samodzielni, względnie chałupnicy, pracujący na zamówienie nakładcy-kupca eksportera, — nie zaś niewolnicy. Wniosek ten możemy dzięki istnieniu szeregu innych wiadomości uważać za pewny.

Obok drobnych rzemieślników i wyrobników mamy w Galii kupców, zarówno sklepikarzy, jak przedsiębiorców, dokonywujących transakcyj eksportowych. Cezar informowany jest o Germanach przez Gallów, prowadzących z nimi handel i jeżdżących do ich kraju. Wiele sił ludzkich poświęcało się także przedsiębiorstwom transportowym: rzecz zrozumiała, wobec rozwoju handlu tranzytowego. A więc przedsiębiorcy i pracownicy żeglugi rzecznej i transportu lądowego. W związku z tym rozwinięty jest w Galii wysoko zarówno przemysł budowy statków rzecznych, a na wybrzeżu Oceanu morskich, jak koło-

dziejstwo i wogóle przemysł wozowy. Ten ostatni doszedł był do tak wysokiego rozkwitu i wytworzył był typy wozów tak znakomite, że po podboju przejęte one zostały przez Rzymian, ile że równych im nie było nigdzie w Imperium. Od czasu Cezara poczta cesarska nie używa przez cztery wieki innych wozów, jak lekkie gallijskie, w Galii wyrabiane dwukółki na wysokich kołach. Przemysły gallijskie obejmowały najrozmaitsze gałęzie produkcji. Wspomnieliśmy już o metalurgii i o kołodziejstwie, oraz o budowie statków. Budownictwo mieszkalne wytworzyło w Galii jeden przynajmniej element własny, który przetrwał: komin, jako sposób ogrzewania izby i jednocześnie miejsce przyrządzania potraw. Z przemysłów drzewnych rozwinięte jest i — wobec powszechnego używania piwa — gra poważną rolę bednarstwo, do którego lasy dębowe dostarczają klepek. Jest to jeszcze jeden przemysł zupełnie rodzimy i na rodzimej technice oparty, nieznany światu śródziemnomorskiemu. W dziale włókienniczym słynie Galia wyrobem płócien oraz grubych sukien i filców. Przemysły te były niewątpliwie w znacznym stopniu wiejskimi, domowymi — jednakże nie wyłącznie. Galia bowiem produkowała filce, sukna i płótna nie tylko na potrzeby lokalne, ale także towar standaryzowany na eksport. Musieli przeto istnieć nakładcy, organizujący tę produkcję. Mamy też ślady istnienia foluszów po miastach, oraz istnienia młynarzy, foluszowych specjalistów. Poczesne miejsce zajmuje też przemysł garncarski.

Rzecz prosta, że nie możemy w przybliżeniu nawet obliczyć, jaka część ludności zajęta była wyłącznie rzemiosłem i handlem. Możemy jednak z charakteru eksportu niektórych plemion, zwłaszcza Heduów, wraz z uzależnionych od nich innymi społecznościami gallijskimi, stwierdzić z całą pewnością, że klasy rzemieślników i kupców ważyły wiele w ekonomii krajowej. Możemy stwierdzić również, że przemysł stał na stosunkowo wysokim stopniu rozwoju technicznego. Cały szereg wynalazków pierwszo-

rzędnego znaczenia dokonany został w Galii, np. sztuka pobielania wyrobów kolarskich. Ale w Galii niepodległej, w ustroju rodowym plemienia klasa pracowników przemysłowych i kupców nie znajdowała odpowiadającego jej wadze gospodarczej wyrazu. Żyła ona niejako na marginesie społeczeństwa, w poniżeniu. Stanowiła część owego, wzmiankowanego przez Cezara, „pospółstwa“, pozbawionego jakichkolwiek praw publicznych. W dzielnicach swoich zamieszkiwała na wpół podziemne nory, podczas gdy arystokracja plemienna wznosiła sobie obok domy wygodne, wzorowane na domach bogatych Rzymian. W miastach, w których ogniskowało się wytwarzanie bogactw, wytwórcy tych bogactw, mieszczenie pracujący i kupczący, byli bezprawnymi pariasami.

Przekształcenie społeczności galijskiej według wzoru rzymskiego, na podstawie lokalno-terytorialnej, stworzyło warunki rozkwitu miast, jako grup lokalnych samoistnych, nie zaś jako twierdz plemiennych, czym były z ustroju swego w okresie przedcezarowym. Podobnie jak w Grecji, gród wchłonięty został przez rzemieślniczo-targowe osiedle. A w tym nowym mieście — prawdziwym „mieście“, choć przeważnie w koło dawnego grodu rozwijającym się — mieszczanin, nawet najdrobniejszy, jest obywatelem. Jako członek korporacji zawodowej ma udział przynajmniej pośredni w publicznym kulcie miasta. Głosuje w wyborach urzędników. Zapytywany jest o zdanie przy sposobności rozkładu ciężarów miejskich. I, chociaż urzędnicy wyżsi rekrutują się wyłącznie spośród należących do stanu najbogatszego, z tzw. „kurii“, i choć kuria o wszystkim decyduje, muszą się ci urzędnicy i cała kuria liczyć z pospółstwem, schlebiać mu, iść mu na rękę, skoro ono głosuje i skoro ma możność podawania skarg i bronięcia się w sądzie.

Liczyć się musi tym bardziej, że wraz z utrwaleniem się władztwa rzymskiego rozpoczął się w Galii okres niebywałego rozkwitu gospodarczego. Z jed-

nej strony otworzyły się dla produkcji galijskiej światowe rynki śródziemnomorskie, przede wszystkim italskie, z Rzymem na czele. Italia staje się wielkim odbiorcą galijskich przetworów mięsnych, galijskich sukien i filców, galijskich płócien, pierza, serów. Otwierają się rynki nowe: osiem legij stojących nad granicą germańską i drugie tyle wojsk sojuszniczych zaopatruje się w Galii w żywność, w sprzęt, w uzbrojenie. Zboże Heduów, Lingonów i Remów płynie nad Ren. U Heduów powstaje wytwórnia pancerzy, w której rezyduje stała wojskowa komisja odbiorcza, delegowana przez dowódcę armii nadgranicznej. Producenci lin kręconych z konopi galijskich zaopatrują w Arelacie i w Marsylii okręty morskie, w Moguncji flotę Renu: ci ostatni wzbogacają się tak dalece, że są w stanie wznieść na cześć Nerona kilkunastometrowej wysokości kolumnę rzeźbioną od góry do dołu i uwieńczoną wielkim posągami z brązu. Znacznie wcześniej jeszcze przedsiębiorcy transportu rzeczno- w Lutecji (Paryżu) wznoszą za Augusta pomnik kamienny kilkopiętrowy, rzeźbiony na cześć Tyberiusza, jako namiestnika Galii za Augusta. Wznoszą go z własnych funduszy korporacyjnych, w imieniu całego plemienia. A przecież są tylko korporacją zawodową, a Lutecja jest wówczas ośrodkiem drugorzędnym. Rozwija się też niebywale handel wewnętrzny galijski oraz, zwłaszcza od chwili podboju Brytanii za Klaudiusza, eksport galijski do wysp brytyjskich, których głównym dostawcą wytworów przemysłowych staje się Galia. Kapitały rzymskie, syryjskie, greckie napływają do Galii i ożywiają tam przemysł. Powstają wielkie przedsiębiorstwa ceramiczne, zalewające swymi wyrobami garncarskimi całą Galie, Brytanię, znaczną część Germanii. Powstaje dzięki Syryjczykom szklarstwo we wschodniej Galii. Staje ono od razu na wysokim stopniu rozwoju i tak się zakorzenia, że tradycja jego trwa tam dotychczas. Eksploatuje się na wielką skalę złomy marmuru, wapienia i piaskowców. Galia przecięta zostaje gęstą siecią

doskonałych dróg bitych, zakładanych przede wszystkim w celach wojskowych, ale służących również handlowi. Rzymianie zaszczepili w Galii nowe formy organizacyjne produkcji przemysłowej. Oparta ona zostaje w znacznym stopniu na pracy przymusowej, niewolniczej, np. w kopalniach i inoże w wielkoprzemysłowym, standaryzowanym garncarstwie. Ale częstokroć kapitałiści uważają za korzystniejszą — organizację produkcji na zasadach nakładu — chałupnictwa. Nakładca zaś nie zawsze jest wielkim kapitalistą. Częstokroć jest to po prostu średni kupiec związany interesami, sposobem życia, poziomem społecznym z klasą samodzielných, drobnych i średnich rzemieślników. Ta zaś klasa bynajmniej przez rozwój większego przemysłu nie zostaje zepchnięta w dół. Owszem, wzbogaca się, potężnieje i podnosi się społecznie, oraz we własnej świadomości.

Rzemieślnik, wyrobnik, drobny kramarz galijski staje się dumnym ze swego zawodu. Na grobowcu swoim każe się rzeźbić jako szewc, bednarz, folusznik, krawiec, szynkarz. Każe ryc na napisach nazwę wykonywanego rzemiosła. Jest dość zamożnym, by móc sobie na to pozwolić, wdzięcznym jest zawodowej pracy, która czyni go dostojnym członkiem społeczeństwa miejskiego. Nie mieszka on już w norze podziemnej, ale ma sklepik z warsztatem i izbę mieszkalną, często w domu własnym. Jako obywatel miasta korzysta ze wszystkich urządzeń, które miasto stworzyło ku jego wygodzie i rozrywce, z łaźni publicznej, z cienistych portyków, z widowisk bezpłatnych. Ba! Może nawet, w razie wzbogacenia się i zakupienia ziemi zostać członkiem kurii, albo syna swego wykierować na adwokata, na mówcę, który grać będzie rolę czynną w sprawach prywatnych i publicznych obywateli, a, o ile mu się poszczęści, zostać nawet osobą znaczącą na dworze prokuratora cesarskiego — więcej: w samym Rzymie. Słowem, pracujące mięśniami, albo głową drobne i średnie mieszczaństwo galijskie skonsolidowało się w ustro-

ju rzymskim, jako stan wiele znaczący w życiu społecznym, znalazło wyraz społeczny dla swojej roli gospodarczej. Otworzyły się przed nim możliwości pozornie nieograniczone. Jakżeby nie miało być romanofilskim?

Było też nim gorąco. Kult cesarski ma w mieszczaństwie gallijskim przekonanych wyznawców, garnących się do kolegów, tzw. *sex viri Augustales*, których zadaniem jest czcić boskość kierownika Imperium. Przyjmują obyczaj i mowę rzymską, która zresztą, jako powszechna, jest im pomocą w stosunkach handlowych zewnętrznych. Posyłają dzieci do łacińskiej szkółki. Stają się rozsądnikami romanizmu.

W ogóle romanizację Galii uważać trzeba za dzieło miast, a w nich za dzieło dwóch czynników: klasy wolnych rzemieślników, kupców, oraz klasy ziemiańskiej arystokratycznej, którą wzrost znaczenia miast skłonił do osiedlenia się w nich, co następować zaczęło jeszcze przed podbojem. Arystokracja w działalności swojej romanofilskiej była czynnikiem samodzielnym. Nie ulega to wątpliwości. Mówiliśmy o tym. Jednakże na drogę, prowadzącą do przejścia kultury rzymskiej, popchnął ją rozwój gospodarczy, który był w pierwszym rzędzie spowodowany rozwojem produkcji przemysłowej, handlu oraz techniki rzemieślniczej i rolniczej. Ten zaś rozwój był wynikiem mrówczej pracy właśnie owego pogardzanego, poniżonego pospółstwa, które w norach zapadłych dzielnic wytwarzało arcydzieła emalierstwa i zdobnictwa, które wytapiało metal z rud i wypłókiwało złoto z piasków, które użyźniało margłowniem i żęło wielkie łany pszenicv żniwiarka ni, w podziw wprowadzającymi Rzymian. Praca tego pospółstwa wymagała dla swego dalszego rozwoju nowych form organizacji społecznej, takich, w których z jednej strony klasa właścicieli ziemskich, z drugiej klasa drobnomieszczańska stały się naczelnymi, ku tym większemu uciskowi chłopu na wsi i niewolnika w miastach.

PRZETRWANIE KULTURY

I

Przejęcie kultury obcej nie pociąga bynajmniej zaniku wszystkiego, co składało się na kulturę rodzimą. Owszem, tam nawet, gdzie przeobrażenie się na modłę obcą zaszło tak daleko, jak w opisanym wypadku romanizacji Galii, bardzo pokaźna ilość elementów kulturowych przedrzymskich uniknęła zagłady. Bardzo wiele z tego, czym żyła Galia celtycka, przetrwało nie tylko niezawisłość plemienną, ale Imperium rzymskie, okresy merowiński i karoliński, długie wieki historii Francji — trwa po dziś dzień. Są w tym oderwane okruchy, „przeżytki“ niemal martwe, formy prawie zupełnie pozbawione treści, albo takie, których treść zmieniła się zupełnie. Mało komu poza historykami jest dziś znane, że w nazwach miast Paris, Reims, Bourges itd. wyraża się przebrzmiała zupełnie świadomość ple-

mienna Parisów, Remów, Biturigów. Ale są także rzeczy, które długo pozostały żywe, np. wiele bardzo wierzeń, kultów, praktyk — jak owo do niedawna jeszcze rozpowszechnione wierzenie, że u kolebki dziecka pojawiają się trzy „Damy”-wróżki, obdarowujące niemowlę pomyślnymi i niepomyślnymi cechami ciała i duszy. Te „Białe Damy”, ukazujące się czasem na uroczyskach, w pobliżu starych dębów, czczonych przez lud, te istoty przychylnie i groźnie zarazem, ściśle związane z poszczególnymi osiedlami ludzkimi — to dawne „Matki” lokalne, przedrzymskie. Podobnie dawny galijski bóg Ogmios, siłacz i krasomówca, który według Greka Lukiana miał wlec za sobą zachwyconych ludzi, przywiązanych łańcuchami do jego ust, przetrwał jako postać powieściowa: m. in. Rabelais ukazuje nam olbrzyma, wspartego na maszcie, wlokącego wiszących na łańcuskach ludzi. A elementy materialne? Wóz ciężarowy i lekki wózek — tzw. „kabriolet” — francuski jest prostym dalszym ciągiem wozów galijskich. Galijska beczka toczyła kilkowiekową walkę ze śródziemnomorskimi: skórzanym worem na wino oraz z glinianą amforą, aż zwyciężyła i przetrwała. Nie zapożyczali też rolnicy galijscy rzymskiej sochy, zostali wierni swemu własnemu, technicznie bardziej udoskonalonemu pługowi. A pobudowawszy się na wzór rzymski, zachowali swoje, Rzymianom nieznane, kominy. Zachowali także, w tej przynajmniej części obecnej Francji, która przed podbojem Cezara była zaludniona przez plemiona celtyckie, dawny sposób zabudowywania wsi: nie zwarte domy, stykające się szczytowymi ścianami i stojące dłuższym bokiem do ulicy, jak w mieście dzisiejszym, ale przylegające do siebie, opłotkami zamknięte w sobie zagrody, z domem mieszkalnym stojącym szczytem do ulicy.

Co więcej, aczkolwiek język francuski jest romańskim, tzn. pochodnym od łacińskiego, łacina to szczególnie, wymawiana przez Celtów, którzy narzucili jej

swoje intonacje i swoją fonetykę. Tym tłumaczy się wielka rozbieżność między fonetyką innych języków romańskich — włoskiego, hiszpańskiego, czy choćby prowansalskiego, — a francuską. Odbiły się też na języku francuskim niektóre przyzwyczajenia myślowe Celtów, np. rachowanie dwudziestkami i dziesiątkami. A więc, po francusku liczba osiemdziesiąt wyraża się słownie: „cztery dwudziestki“, *quatre-vingt*; liczba dziewięćdziesiąt — „cztery dwudziestki dziesięć“, *quatre-vingt-dix*; paręset lat temu, obok formy „sto dwadzieścia“ używana była równoległe „sześć dwudziestek“, *six-vingt*; a założony przez króla Ludwika IX w Paryżu przytułek na trzysta łóżek nosi nazwę *les Quinze-Vingt*, „Pietnaście Dwudziestek“. To coś więcej, niż „przeżytki“. To formy, w które ludzie odziewają myśl swoją i które ze swej strony określają sposób myślenia. A tym formom myślenia odpowiadają fakty materialne: trudno nie dopatrzyć się związku między liczeniem dwudziestkami, a podziałem jednostki pieniężnej wyższego rzędu na dwadzieścia jednostek niższych, liwry na dwadzieścia soldów. We wszystkich krajach, w których ludy celtyckie mieszkaly niegdyś zwarcie, mamy tę samą zasadę: w Anglii, w Szkocji, w Irlandii. We wszystkich tych krajach, jak we Francji, spotyka się też włoscian, którzy nie tylko do pieniądza stosują tę samą zasadę liczenia. Obliczają na dwudziestki wszystko, co posiadają, i nie powiedzą, że ziemia, czy pieniądz, przynosi „pięć od sta“, ale „denar od dwudziestu“.

Z tego, co stanowiło treść życia Galii przedrzymskiej — Galii celtyckiej — przetrwało znacznie więcej, niżby na pierwszy rzut oka wydawać się mogło. Codziennie nieomal, dzięki postępowi badań nad kulturą celtycką, odkrywamy niedostrzeżone dotychczas, bo zbyt dobrze pod rzymską szatą ukryte elementy, których charakter etniczny dopiero teraz jesteśmy w stanie rozpoznać. Niewątpliwie mogliśmy zjawisko podobne obserwować i w innych

krajach. Ileż to na Białorusi odkrywają się elementów kulturalnych fińskich; ileż w folklorze wschodnio-niemieckim jest takichże elementów słowiańskich! Ale w żadnym kraju obraz nie jest tak jasny, jak w Galii (i w dalszym jej ciągu, we Francji). Żadnego bowiem innego kraju, który by przejął obcą kulturę, nie znamy równie dobrze w ciągu również długiego szeregu wieków. To powód, dla którego, po omówieniu romanizacji Galii, powracamy do niej, by stwierdzić warunki przetrwania kultury rodzimej.

II

Stwierdzimy naprzód, że to, co z kultury Galii przedrzymskiej uratowało się nie w postaci oderwanych tylko okrucich, ale w choć trochę spoistych układach, związane jest ściśle przede wszystkim z życiem z pracą: słowem, z warunkami bytowania i produkcji ludu rolniczego, następnie z hodowlą i przewozem, wreszcie z niektórymi, ale tylko niektórymi przemysłami.

Wspomnieliśmy już o galijskiem pługu. Pliniusz Starszy mówi o nim, podnosząc jego zalety. Był to prawdziwy pług, nie socha, a więc narzędzie, składające się z dwóch części zasadniczych: pług w znaczeniu ścisłym, tj. z lemiesza i odkładnicy z rączką do kierowania, oraz z dwukolnego wózka, na którym spoczywała długa grzędziel. Wprawdzie te nieliczne pomniki figuralne gallo-romańskie, które przedstawiają orkę, nie ukazują nam takiego pługu z kółkami, a tylko prostszy, bez wózka — w każdym razie nawet na nich mamy do czynienia z narzędziem w porównaniu do rzymskiego *aratrum* znacznie ulepszonym, bardzo bliskim używanym obecnie pospolicie w znacznej części Polski „ruchadłom” — tyle, że nie całkowicie żelaznym i z jedną tylko rączką. Ale w czasach późniejszych opisany przez Pliniusza pług odnajdujemy, skoro tylko średniowieczne źródła pozwalają nam zdać sobie sprawę z konstrukcji głów-

nego narzędzia rolniczego. Warto przytem zwrócić uwagę na francuską nazwę pługa: *charrue*, od *carruca*, „wóz“. Widocznie element wozu był w obrazie pługa dominującym.

Inne narzędzia rolnicze i sposoby ich użycia są nam gorzej znane. Nie możemy przeto o nich powiedzieć na pewno, czy są spadkiem po Galii przedrzymskiej, czy nie, aczkolwiek co do niektórych - np. co do szerokiej północno-francuskiej kosy z krótkim kosiskiem i co do francuskiego typu brony, wydaje się to prawdopodobne. Gallijskim natomiast jest napewno wysoki dwukołowy ciężki wóz do zwożenia sнопów i wywożenia nawozu lub marglu — *charrette* i *tombereau*, którego wyobrażenia są częste na pomnikach figuralnych z okresu rzymskiego na zachód od Renu i który przetrwał na tym obszarze do dnia dzisiejszego.

Z przedrzymskich czasów, jak świadczą wyniki badań archeologicznych i teksty, pochodzą zasady podziału roli pomiędzy włościan użytkowników, oraz ról tych miary. Francuski *arpent* — miara przetrzeni, równa, zależnie od okolicy, od 0,3 do 0,5 ha — to gallijski *arepennis*. tj. takie pole, które może zaorać (*are*) jeden pług (jeden człowiek, *penn-o-s*, dosłownie „głowa“). Od Rzymian zapożyczyli Gallowie sztukę mierniczą i instytucję katastru. Ale trzymali się uparczywie odziedziczonych po przodkach, uzasadnionych warunkami pracy oracza, starych miar i nagięli sztukę mierników rzymskich do swoich potrzeb. Zachowali też dawny, znany archeologom z czasów wczesno-celtyckich, z II-go okresu La Tène, sposób orania w zagony, oraz kierunek zagonów. Dziś jeszcze, mimo ogromnych zmian, które zaszły w technice rolnej i w podziale własności od czasu rewolucji francuskiej, w niektórych okolicach Francji, np. w krainie zwanej *le Morvan*, pola orane są tak samo, jak w czasach przedrzymskich. Podobnie są też odgradzane od siebie ziemnymi wałami, lub murkami z niespojonych kamieni.

Nieinaczej z hodowlą, oraz tak ściśle z hodowlą związanym przewozem. Nie udało się Rzymianom wprowadzić w obyczaje gallijskie swojej miary odległości, mili rzymskiej, równej tysiącowi podwójnych kroków ludzkich. W słynnej z hodowli koni, z wyrobu wozów, z kawalerii i z woźniców Galii, miarą odległości pozostała jednostka, zastosowana do podróży końmi i do posuwania się jazdy — *leuga*, francuska *lieue*, równa mniej więcej dzisiejszym 4 klm. Nawet administracja drogowa rzymska musiała uznać urzędowo miarę krajową i na słupach przydrożnych wypisywać zaczęła *leugae* obok *mil*, albo tylko *leugae*. Woźnice poczty cesarskiej, drogomistrze i w ogóle wszyscy mający w Galii coś do czynienia z przewozem, byli wszak krajowcami, nawykłymi do określania odległości w tych samych jednostkach, w jakich określał je każdy inny Gall, przede wszystkim gallijski chłop — rolnik i hodowca koni. Z innych działów hodowli wzmiankujemy termin francuski *truie*, „świnia maciora“, pochodzenia celtyckiego, nie łacińskiego.

Jeśli przejdziemy od rolnictwa w znaczeniu ścisłym i od hodowli do przemysłu, to przekonamy się, że te z jego gałęzi przetrwały od czasów przedrzymskich, z którymi w bliższej styczności stała ludność włościańska — ogólniej: ludność pracująca pozamiejska. A więc naprzód przemysły drzewne i leśne, jako to wypalanie węgla, wyrób drewnianych chodaków drażonych, dotychczas we Francji używanych powszechnie po wsiach pod nazwą *sabots*, bednarstwo. Rozwój ich odwieczny związany jest z obfitością lasów „twardego“ drzewa — dębowych, bukowych, grabowych. To jasne. Niemniej przemysły te są w Galii przedrzymskie. Z drugiej zaś strony są to przemysły, uprawiane wyłącznie, albo — jak bednarstwo — w znacznej części poza miastami, przez ludzi współmieszkających z włościanami, rolnikami, albo — jak węglarze — tworzących osobne leśne osiedla, stykających się jednak najczęściej z ludnością wiejską. Następnie wchodzi w grę przemysły do-

more związane z hodowlą, a więc wyrób konserw mięsnych — solonych i wędzonych, przędzalnictwo i tkactwo lniane i wełniane. Wprawdzie to ostatnie stało się w okresie rzymskim częściowo przemysłem miejskim, o czym świadczą pomniki figuralne, nigdy jednakże nie zostało zarzucone przez ludność wiejską. Przetrwało też w postaci przemysłu wioskowego w tych stronach Francji, które już przed podbojem Cezara słynęły zarówno z hodowli owiec, jak z tkanin i filców, przede wszystkim we Flandrii i w Artois, w których później, począwszy od wieku XII, powstający wczesny kapitalizm przedsięwziął koncentrację przędzalnictwa i tkactwa wełnianego w warsztatach miejskich. Tym bardziej miało charakter wioskowego przemysłu i włókiennictwo lniane.

Wszystkie te przemysły wioskowe ulegały może skutkom nieznanych nam kryzysów, ani chwili jednak działać nie przestały. Natomiast upadają lub kurczą się gałęzie produkcji miejskiej, które rozwinęły się wspaniale w okresie rzymskim dzięki olbrzymiemu rozszerzeniu rynku i napływowi kapitałów — te przede wszystkim, które wytwarzały na wywóz i które zwłaszcza zorganizowane były w wielkie przedsiębiorstwa o standaryzowanej produkcji — słowem większość przemysłów wysuwających się na plan pierwszy w wieku I i II po Chr. Obserwujemy przytem zjawiska bardzo znamienne. Weźmy garncarstwo. W okresie przedrzymskim występuje w Galii północno-wschodniej typ ceramiki zwanej „czarną“, dość lichej pod względem technicznym z gliny źle oczyszczonej. Naczynia wypalone są nierówno. Wyrób zdradza rękę garncarza wioskowego, produkującego na rynek miejscowy. W okresie rzymskim ceramika ta znika zupełnie spośród skorup i naczyń, odkopywanych w dawnych „willach“. Kraj cały zalany jest przez technicznie bardzo wysoko stojące wyroby wielkich warsztatów, produkujących serio. Trwa to około dwóch wieków. Późem, w okresie wielkich klęsk w. III po Chr., warsztaty te

widocznie przestają produkować. I wówczas, zapomniana zdawało by się zupełnie, pojawia się znowu ceramika „czarna“. przyczem zarówno braki techniczne, jak i kształt, barwa, odmiany są te same, co w okresie przedrzymskim. Znaleźli się po dwustu latach ludzie, którzy odnowili technikę dawną, zapomnianą od kilku pokoleń, natomiast niczego nie zapożyczyli od przemysłu okresu rzymskiego. Znowu zdecydował tu włościanin, jego potrzeby i jego możliwość, jego smak wreszcie, nie zaś smak i technika, mające swe uzasadnienie w warunkach produkcji i wymiany Imperium w czasach jego rozkwitu.

III

To, co powiedziano, wystarczy, by stwierdzić, iż charakter wioskowy — powiedzmy ściślej: chłopski — ma na ogół to, co w kulturze Galii i późniejszej Francji zachowało się z czasów przedrzymskich. Odwrotnie, jakieś to stwierdzili w szkicu poprzednim, zromanizowanie Galii było dziełem miastiskupionej w nich arystokracji obszarniczej oraz mieszczaństwa kupieckiego i rzemieślniczego.

Nie znaczy to, by się włościanin galijski nie romanizował. Owszem, przejął w końcu, jak inni, język rzymski, aczkolwiek, jak wiemy, jeszcze w końcu IV wieku były zakątki, gdzie z miejscowymi nie można było rozmówić się inaczej, jak w języku krajowym, zapomnianym już dawno po miastach. Przeniknęły do wiosek także kultury, choć szło to opornie, choć wygnany z miast, prześladowany przez Rzymian druidyzm właśnie wśród ludu wiejskiego znalazł ostatnie schronienie, choć później, gdy miasta już są w większości chrześcijańskie, wieś trzyma się praktyk i wierzeń pogańskich z uporem, który przetrwał w niektórych stronach Francji przynajmniej po wiek VI po Chr. Niedarmo wyraz *paganus*, „mieszkaniec

wsi“, nabrał znaczenia „poganin“. Wszakże nawet wówczas, gdy wieśniak kult i związane z nim wierzenia przejmował, nadawał on im cechy swoiste, przystosowując je z jednej strony do swego życia, z drugiej zespalał je z dotychczas uprawianymi przez siebie praktykami. Nawet tak skonsolidowany doktrynalnie i tak zorganizowany sprawnie kult, jak chrześcijański, nie uniknął skażenia przez kultury dawniejsze, skoro tylko przeniknął w środowisko wiejskie. Wiele dawnych, za czasów pogańskich czczonych źródeł, drzew, skał zmieniło tylko tytularnego posiadacza. Miejsce bóstwa zajął święty chrześcijański. Niemniej przedmiotem właściwym kultu ludowego pozostał ten sam kamień, czy źródło. Nawet kler uległ wpływowi środowiska; św. Cezary Arelateński gromi w kazaniach tych kapłanów, którzy trudnią się wyrobem i sprzedają nabywanych przez lud wiejski amuletów, którzy udział biorą w praktykach pogańskich wieśniaków. A koncylia raz po raz stwierdzają, że chociaż kraj jest z imienia chrześcijański, wieś żyje naprawdę po pogańsku.

A pogaństwo to jest w znacznej mierze celtyckim z treści, acz często rzymskim z zewnętrznej formy. Lud czci Jowisza, Merkurego, Herkulesa, Dianę. To rzymskie imiona. Na wyobrażeniach figuralnych postaciom bogów nadali rzeźbiarze kształty, potocznie znane w całym Imperium. Ale coraz to jakiś przydomek w napisie — Apōllo Grānnus, Mercurius Atesmerius, Diana Arduinna, — albo atrybut — koło w ręku Jowisza, młot w ręku Sylwana — zdradzają przeodzianego w grecko-rzymską szatę boga krajowego. Charakterystycznym jest, że im dalej od wielkich środowisk miejskich i przemysłowych, tym dłużej bóstwa te zachowują cechy swoiste krajowe, przedrzymskie. Folklor zaś średniowieczny i nowoczesny okazuje, że te bóstwa nie zagięły zupełnie w pamięci ludu wiejskiego. W Lesie Ardeńskim Arduina, przezwana Dianą, przez całe wieki średnie polowała, opiekowała się zwierzem dzikim

i wzywana była przez drwali i węglarzy. Dotychczas nie umarła zupełnie.

Ale obyczaj, włączając w to i obyczaj prawny, jest obok techniki rolnej i sposobu władania ziemią, tą dziedziną, w której zachowawczość wieśniacza wyraża się bodaj najsilniej. Chłop francuski jest dziś bardzo często obojętnym religijnie, o ile nie jest wręcz wolnomyślnym. Ale w dalszym ciągu spuściznę po rodzicach dzieli między spadkobierców, tak że wszystko, co używane było przez matkę, bez względu na wartość, przechodzi na córki, to zaś, co było ojcowe, przechodzi na synów. Są dobra męskie i dobra żeńskie. Prawo pisane nakazuje postępować inaczej. Ale prawo obyczajowe jest silniejsze. Otóż to rozróżnianie przedmiotów, wchodzących w skład spadku na męskie i żeńskie, zależnie od płci poprzedniego właściciela i od rodzaju przedmiotu — to stara zasada prawa celtyckiego.

Przypomnijmy teraz, cośmy powiedzieli w szkicu poprzednim, że romanizacja Galii dokonała się ko-
sztem zwiększonego ucisku gallijskiego chłopu i że jej nosicielami były klasy obszarnicza i miejska, przemysłowa i kupiecka. I zważmy, co nastąpiło, gdy po parowiekowym okresie rozkwitu pod rządami rzymskimi losy się odwróciły.

IV

Przed wszystkim rozstrój gospodarczy. Więcej — ruina zupełna.

Rozstrój ten objawiać się zaczął w Galii później, niż w pozostałym Imperium. Owszem, właśnie zapoczątkowana za Nerona i następnie wciąż powiększająca się inflacja pieniężna, połączona z postępującym psuciem monety, przyczynia się do wprowadzenia produkcji gallijskiej na nowe tory i do ogromnego jej wzmocnienia. Podczas gdy kurczy się przemysł italski i krajów wschodnich, oparty na pracy wysoko wykwalifikowanej, przeto kosztownej, choć-

by to była praca niewolnicza, w ludnej Galii, gdzie ludzie i rzeczy są tanie, kapitaliści rzymscy, helleńscy, syryjscy lokują swój pieniądź w tzw. dziś „wartościach rzeczowych“ i uruchamiają wielki przemysł produkujący seriewo towar mniej przedni, chętnie jednak nabywany przez barbarzyńców prowincyj zachodnich i tych, którzy nie są objęci granicami Imperium. Niektórzy z tych ostatnich — np. mieszkańcy Irlandii — mają złoto, dobre złoto, nie takie, jak w monetach cesarskich. Złotem płacą za wino gallijskie i tranzytujące przez Galię italskie. Inni płacą, czym mają: skórami, futrami, płótnem, ludźmi — bardzo często ludźmi. Ci są cenni, bo rynek niewolników jest pojemny, a popyt na roslých i mało wymagających Germanów jest zawsze duży. Kupcy i producenci gallijscy, względnie ci, których kapitał ożywia gallijski przemysł, monopolizują znaczną część wywozu do krajów barbarzyńskich północy i zachodu. Wymiana wewnętrzna jest żywa, wobec licznej ludności pracującej produktywnie.

Ale po latach — długich zresztą — dobrobytu rozpoczyna się także dla Galii okres cofania się, tym szybszy i dotkliwszy, że rozbudowany na wielką miarę, nastawiony na wywóz i nie mogący prosperować bez pełnego wyzyskania swoich sił produkcyjnych „wielki“ przemysł gallo-romański, gallijski czulszym jest na kryzysy, niż rzemieślniczy, pracujący niemal bez kapitału, przemysł przedrzymski. Już w drugiej połowie II w. po Chr. zauważamy wyraźnie obniżenie w produkcji gallijskiej, dotyczące zarówno jakości, jak ilości produktów. Dewaluacja postępuje szybciej, niż intensyfikacja produkcji. W wyniku mamy produkowanie towarów coraz mniej wykwinnych, potem towaru tandetnego, w końcu zaś tegoż wieku znaczna część większych ośrodków przemysłu wielkiego zaprzestaje produkcji, albo ogranicza ją do minimum. Obniżenie poziomu jakościowego przemysłu szklarskiego w Galii może tu być przykładem.

Odbija się to fatalnie na położeniu rzemiosła.

Wzmogło się ono było w Galii w związku z rozwojem wielkiego przemysłu i z napływem pieniędzy do kraju. Obecnie nie ma ono już tych możliwości zbytku, co za dobrych czasów Flawiuszów, albo cesarzy Trajana i Hadriana. Część klienteli musiała zniknąć, bo zauważamy, że także rzemieślnicza produkcja słabnie, że niedawno jeszcze tak dumni ze swych zawodów, zasobni, stawiający sobie piękne nagrobki rzemieślnicy stają się mniej wystawni. Wiadocznie ubożeją.

Oprócz inflacji niszczy ich wzmagający się ucisk podatkowy, utrudnia życie fakt, że właściciele wielkich obszarów ziemskich, senatorowie, nieomal wolni od podatków, usiłują to, co im potrzeba, wytwarzać we własnych dworach — bo taka produkcja nie podlega opłatom na rzecz skarbu. Komu zresztą sprzedawać, dla kogo pracować, skoro kraj, tak niegdyś ludny, że w podziw wprawiał Greków i Rzymian, wyludnia się stale? Nastąpiło i w Galii to, co wcześniej nastąpiło było w Helladzie i w Italii, tylko w tempie szybszym znacznie: miasta i wsie coraz mniej mają mieszkańców. A, nie bacząc na to, nie bacząc na upadek miasta, na ruiny spowodowane zarazami i łupieżczymi najazdami barbarzyńców, poborcy cesarscy usiłują wycisnąć z mieszczan coraz to większe, coraz trudniejsze do zapłacenia kwoty. Dochodzi w końcu, — w w. IV i V — do tego, że dekurioni, czyli członkowie rad miejskich, rekrutujący się z najzamożniejszych mieszczan, uciekają na wieś i błagają obszarników, by za kolonów, za pańszczyźnianych chłopów ich przyjęli.

Wielka zawierucha połowy w. III, druga w w. V, przyspieszyły upadek. Ale przyczyny jego właściwe są głębsze. Rozwój stosunków produkcyjnych Imperium w ogóle i Galii w szczególności sprawił, że kraj wszedł na drogę zdecydowanej regresji gospodarczej. To miejsce, które w układzie społecznym zapełniał wielki przemysł i rzemieślnik, skurczyło się. Klasa „senatorska“, to zn. obszarnicza, utrwa-

liwszy swą przewagę nad chłopem z pomocą miast, zwróciła się przeciwko swym dawnym sprzymierzeńcom. Zaczęła dusić miasta, które w zmienionych warunkach nie przedstawiały dla niej tej wartości społecznej, co dawniej. Drobne mieszczaństwo zaczyna być traktowane niewiele lepiej, niż poddańczy chłop. Często nawet obszarnik po prostu przemienia mieszczan w poddanych. A mieszczaństwo niejednokrotnie godzą się na to, nawet się o to ubiegają, nie widzą bowiem innej obrony przed uciskiem, jak opiekę możnego pana.

W końcu z kraju, w którym miasta grały naczelną rolę, przemienia się Galia w kraj arystokratycznych potężnych obszarników i w kraj chłopów. Nie znaczy to, oczywiście, by chłop w Galii zaczął grać przodującą rolę, jako klasa społeczna. Przeciwnie, jest on uciskany nie mniej, nawet bardziej, niż w okresie rozkwitu gospodarczego. Ale może pomiędzy nim, a zamieszkałym we dworze wiejskim obszarnikiem zadzierzgnęły się nowe więzy współzależności gospodarczej i duchowej, mimo ostrych, doprowadzanych niekiedy do konfliktów, przeciwieństw klasowych. Wiemy, że Galia bywała widownią krwawych powstań chłopskich, wiemy, że w okresie najazdów chłopie zarówno z pospólstwem miejskim sprzyjali często barbarzyńcom, gdy senatorowie podtrzymywali ostatkiem sił władzę rzymską. Chodzi tu o co innego. O to, że, niezależnie od postawy społecznej i politycznej, senatorowie poczynają upodabniać się do otaczającej ich chłopskiej masy pod względem duchowym: przyjmują chłopskie przesady, chłopski obyczaj, odchodzą coraz to dalej od ogłady i kultury duchowej, które się wytworzyły w miastach starożytności śródziemnomorskiej. Przeciwny obszarnik gallijski wieku V, a jeszcze bardziej VI i VII, znacznie duchowo jest bliższy w gruncie rzeczy współczesnego mu gallijskiego chłopu, niż swego przodka z czasów Trajana, czy choćby nawet Aureliana. Potomkowie tych, którzy uczęszczali do greckich szkół marsylijskich, do łacińskich w Au-

gustodunum, są w znacznej części analfabetami. Po chłopsku żyją wśród uciskanych przez siebie, często dręczonych okrutnie, nienawidzących ich chłopów. Kultura Galii staje się kulturą dworu i wioski, gdy przedtem była przede wszystkim miejską.

Dzięki temu niejedno z kultury przedrzymskiej przetrwało do czasów, gdy zromanizowana Galia przekształciła się we Francję. Stało się to dzięki istnieniu w kraju ogromnej, oddzielonej od innych klas społecznych masy chłopskiej, w wielkiej mierze zamkniętej w sobie, mającej horyzont ograniczony troskami swego rolniczego zawodu. Promieniowanie rzadkich, choć świetnych miast nie było w stanie przeniknąć dostatecznie tej masy. Z chwilą, gdy produkcja Galii stała się znów nieomal wyłącznie rolniczą, kultura chłopska, pełna tradycji celtyckich, przysłała do głosu. Kościół i w dużo mniejszej mierze dwór pański szerzyły dalej zewnętrzny romanizm, a z nim przenikały do mas wytworzone w okresie wcześniejszym treści. Ale to, co stanowiło najistotniejszą treść kultury chłopskiej, co zespolone było z jego pracą i trudem, — przy tym stał chłop mocno i to przekazał Francji. Tak to galijski chłop pomścił Vercingetoriga.

ODNOWIENIE KULTURY

I

Na pierwszy rzut oka zdawało by się, że te elementy, które przez potok życia wyrzucone zostały, że tak rzekę, poza nawias regularnych stosunków społecznych, nie są zdolne do wytworzenia kultury, wiążącej się w całość jednocześnie oryginalną i organiczną. Mówimy wprawdzie niekiedy o „kulturze” włóczęgów, o swoistej kulturze środowisk przestępczych, o oryginalnej twórczości wykolejeńców. Gdy się jednak „twórczości” tej przyjrzymy bliżej, spostrzegamy, że mamy do czynienia najwyżej z przetwarzaniem, częściej z odnawianiem form i treści dawno minionych, oraz z odwracaniem współczesnych. Z honorem złodziejskim, ze sprawiedliwością zbójecką rzecz ma się podobnie, jak z kultami magicznymi: są one odwróceniem honoru i sprawiedliwości regularnego społeczeństwa, zupełnie tak samo,

jak rozpowszechniony w wiekach średnich satanizm był odwróceniem i karykaturą prawowiernego kultu Boskiego. Niedawne procesy ukazały nam w sposób bardzo plastyczny, jak to szajka przestępcza zdziera z kupców okupy, utrzymując ich w postrachu swoimi „dintojrami“, pod pozorem utrzymywania porządku na targu i obrony słabych przed przemocą i samowolą. Karol Moor, zbój, mściciel uciśnionych, wyrównyujący krzywdy społeczne i zwiastujący nowy porządek — to postać, powstała w wyobraźni wielkiego Schillera. W życiu spotyka się nie jego, ale najwyższej Al Capone. A w tych nawet dziedzinach, gdzie naprawdę twórcami okazują się czasem wykołajeńcy — tzw. „wyrzutki społeczeństwa“ — np. w dziedzinie poezji i sztuki, mamy przeważnie do czynienia z krytyką, z przeciwstawieniem, z utworami, których dynamizm działa w kierunku rozsadzania zespolonej organicznie ze społeczeństwem kultury na rzecz anarchii duchowej. Nie znaczy to oczywiście, by ogólnemu postępowi ta krytyka nieubлагana i ten indywidualistyczny, anarchiczny egotyzm miał zawsze wyjść na złe. Dość wspomnieć poezję późno średniowiecznych tzw. „wagantów“, bezlitośnie szydzące ze wszystkiego, co świetne było dla średniowiecza, albo poezję wielkiego Villona, paryskiego poety, magistra Uniwersytetu, rajfura i rzeźmieszka w jednej osobie. Również częściowo, jako „czarna“ — wyklętej, częściowo — jako „biała“, tzn. niezłośliwa, tolerowanej — zawsze jednak na marginesie religii rozwijającej się magii świat zawdziecza początki nauki doświadczalnej i sprawności technicznych. Niemniej magia działa zwykle rozkładowo na religię i w ogóle na spoistość żyjącej wspólną kulturą zbiorowości ludzkiej. Pojawia się i pojawiała, jako religii panującej odwrócenie; w stosunku do całości kształtu kultury była zawsze w służbie egotyzmu, prywaty, warcholstwa, w najlepszym wypadku służyła celom pozaspołecznym, była „sztuką dla sztuki“. Oddała ludzkości zasługi wielkie, ale nie zamierzone.

A jednak... W pewnych, oczywiście różnie w różnych momentach historii przedstawiających się okolicznościach, te właśnie, jak oderwane atomy, krążące w koło uregulowanego życia społecznego, męty skupiają się, wytwarzają zbiorowości żyjące i bogacące się kulturalnie własnym, oryginalnym dorobkiem. Co więcej, aczkolwiek długo nieuznawane, niekiedy prześladowane, narzucają dorobek ten ogółowi. Czyż nie z wykołajeńców, rozmyślnych i przypadkowych, składała się najpierwsza drużyna współpracowników Franciszka z Asyżu? On sam czyż nie wykreślił się dobrowolnie nie tylko ze swojej klasy, ale z całego w ogóle ustalonego związku społecznego, by stać się, jako najnędzniejszy z nędznych? A kogoż widzimy wśród jego towarzyszy? Klerka, uczonnego, który za mistrza przykładem poszedł żyć życiem bezdomnego włóczęgi; paru zbójów, splamionych przelaniem krwi ludzkiej; jednego niedorozwiniętego: brat „Jałowiec“; kilku innych różnego stanu i pochodzenia: wszyscy sponiewierani przez życie, upośledzeni, skrzywdzeni, wykołajeni. To pierwsza dwunastka uczniów. A czegoż nie dokonała ta dwunastka! I jak wielkich rzeczy dla postępu kultury europejskiej dokonały te wszystkie, wśród wykołajeńców, włóczęgów, niedzarzy powstałe sekty hereetyckie i o herezję blisko ocierające się. Niekiedy przybierają one wręcz buntowniczą postawę, niekiedy usiłują znaleźć sposób życia, o tyle o ile zgodny z ustalonym porządkiem. Mnożą się one w wieku XII i początku XIII. Franciszkanizm był jedną z nich.

Przyjrzyjmy się im, oraz warunkom ich powstawania i rozwoju.

II

Stwierdźmy przede wszystkim, że te wszystkie różnorodne i w różnych kierunkach działalność rozwijające zrzeszenia, związki luźne, sekty wręcz hereetyckie, czy też obracające się na pograniczu prawo-

wierności i herezji, mają wspólny punkt wyjścia ideologiczny. Wszystkie jednakowo negują te wartości duchowe zasadnicze, na których opiera się gmach wczesno-feudalnego społeczeństwa, wszystkie autorytetowi, tradycyjnie ustanowionemu i z ustrojem zespolonemu, przeciwstawiają bezpośredniość jednostki, wyzwolonej ze wszystkich krępujących ją więzów zależności materialnej, a także w znacznej mierze duchowej. Nie o to chodzi, by owe nowe, tak licznie w XII i XIII w. przejawiające się prądy wszystkie bez wyjątku zastępowały ustalony przez Kościół system dogmatyczny i prawny systemem odmiennym. Owszem, wiele z nich, jako to franciszkanizm, częściowo ruch tzw. „p o n i ż o n y c h“ p ł n.-włoskich (u m i l i a t i), flamandzko-niemiecki ruch „b e g a r d ó w“, jak również w początkowych fazach swoich ruch „w a l d e n s ó w“ (od imienia pierwszego przywódcy, Piotra Valdo, kupca z Lyonu) — nie zamierzają zrywać z prawowiernością. Ale, uznając dogmaty formalnie, w gruncie rzeczy nie interesują się nimi: nie grają one żadnej faktycznej roli w wytwarzaniu się ich ideologii, której kamień węgielny leży nie w dziedzinie wiary, lecz miłości chrześcijańskiej, nie w dogmacie, a w wartościach moralnych praktycznych. Najbardziej nawet formalnie prawowiernie prądy pozostawiają zagadnienie dogmatyczne władzy kościelnej, same zaś tak dalece zaprzątnięte są troską o bezpośrednie urzeczywistnienie swego ideału moralnego, sprzecznego ze stosunkami istniejącymi, że tęsknota do stosunków tych zmiany doprowadza je do bynajmniej niezamierzonej negacji naprzód autorytetu Kościoła, a następnie do poszukiwania innego, niż autorytatywnie ustalonego, uzasadnienia podstawowych wartości duchowych. Bo tamto, dawne, dotychczas bez wnikania w treść formalnie uznawane uzasadnienie okazuje się nie mającym żadnego związku z tym, co dla omawianych prądów jest rzeczywistością. Niedarmo właśnie w łonie najbardziej prawowiernego z nich — w łonie franciszkanizmu

— zbudziła się z jednej strony po raz pierwszy od starożytności myśl, że jedynym źródłem wiedzy jest doświadczenie, nie objawienie: mówimy o filozofii szkoły oxfordzkiej w. XIII z Rogerem Baconem na czele. Z drugiej strony niedarmo w tymże właśnie zakonie Minorytów ściele sobie gniazdo wywodzący się od wizjonerskiego mnicha kalabryjskiego Joachima z Floris (1145—1202) swoisty mesjanizm, oczekujący rychłego upadku Kościoła Piotrowego, rządzonego przez Syna, by miejsce zrobić dla Kościoła Janowego, w którym objawiałby się Duch Święty. Franciszkanie ci — Gerard z San Donnino, Jan z Parmy, który był zakonowi „generałem“ od r. 1247 do 1257, a po ich uroczystym potępieniu przez Kościół liczni ich następcy — głosili rzekomo objawioną Joachimowi Ewangelię Wieczystą (*Evangelium aeternum*), zastępującą Ewangelię dotychczasową, oraz nadejście czasu, w którym runie Kościół z jego hierarchią, znikną różnice stanowe, nie będzie własności, nie będzie wojen, w którym świat cały w braterstwie i pokoju żyć będzie wiecznie. Czasu, którego zwiastunem był nowy mesjasz, podobnie jak niegdyś Jezus, przez Boga ludziom objawiony, święty Franciszek, apostoł miłości. Tym bardziej społecznie negatywne w stosunku do istniejącego porządku, a doktrynalnie z nauką Kościoła niezgodne stanowisko zajmują sekty inne. Zawsze chodzi o to samo: ponad autorytet Kościoła wynosi się prawdę bezpośrednio objawioną, przeżytą wewnątrz, ewentualnie odkrytą przez rozum, analizujący doświadczenie zmysłowe. Ponad uznaną hierarchię społeczną wynosi się jej zaprzeczenie: wartość najwyższą wolności, urzeczywistnionej w ubóstwie, w odwróceniu się od wszystkiego, co czyni człowieka niewolnikiem pożądania dóbr materialnych i godności doczesnych. Człowiek zupełny, to bogactwem wewnętrznym radujący się żebrak, włóczęga, im uboższy, im bardziej przez maszynę społeczną na prochy starty, im bardziej sponiewierany, tym świętszy, wyższy, godniejszy.

Po wtóre, wspólnym jest wszystkim tym sektom i prądom, że obejmują one, przynajmniej w początkach, te elementy, które we wczesno-feudalnym ustroju nie mają własnego miejsca uznanego, chociażby rolę faktyczną odgrywały znaczną, oraz takie, których dążeniom do uniezależnienia się stoi na przeszkodzie istniejący porządek. Weźmy „katharów“ Herezia ta, przybyła ze Wschodu, osiągnęła w ciągu w. XII takie powodzenie we Włoszech północnych i zwłaszcza we Francji południowej — w Prowansji, w Langwedoku, w krainach podpirenejskich — że, jak pisze papież Inocenty III w liście do arcybiskupa Aix, w diecezjach podległych temu księciu Kościoła „heretycy rozmnożyli się do tego stopnia, iż nieprzeliczony lud daje się zagarnąć siecią błędu“. W innym piśmie powiada tenże papież, że „w (kościelnej) prowincji Narbony więcej jest manichejczyków, niż chrześcijan“. Otóż rzeczą charakterystyczną jest, że katharowie znajdowali zwolenników przede wszystkim wśród ubogiego, wyrobniczego pospółstwa miejskiego, wśród najbardziej wydziedziczonych i uciskanych, których pociągali, według przyznania samego papieża, przede wszystkim „surowością swego życia i miłosierdziem“. Przeciwnie, niż przedstawiciele hierarchii kościelnej i niż mnisi z bogatych opactw, nie żądają dziesięcin, robocizn, pokłonów. Nie żyją w dostatku, patrząc obojętnie — ba! nawet usprawiedliwiając w kazaniach poniżenie i ucisk człowieka pracy. Nie każą sobie płacić za sakramenty, jak ci tak przez pospółstwo znienawidzeni księża, (że w Langwedoku rozpowszechniło się przysłowie: „wolelbym nawet proboszczem być, niż popełnić taką nikczemność“! Odnoszą się do człowieka, jak do brata, pomagają mu — sami ubodzy będąc. Leczą: właśnie praktyka lekarska, ułatwiająca osobistą styczność z chorym i, ponieważ bezpłatna, pobudzająca wdzięczność i zaufanie, była jedną z głównych metod, stosowanych przez katharów, by pozyskać sobie dusze. Nie wymagają też od wyznawcy żadnych wyrzeczeń. Według nich tylko rzadcy wybrani, pełniący

funkcje nauczycieli i kapłanów winni żyć w askezie i czystości zupełnej, nie troszcząc się o sprawy materialne. To „doskonali“. Reszta wyznawców nie oczekuje zbawienia zaraz po śmierci. Ale wystarczy, by „doskonały“ dokonał na nich nałożenia rąk w chwili ich zgonu. Są pewni, że to sprawi, iż w jednym z wcieleń następnych zostaną „doskonałymi“ i zbawionymi już za życia. To *consolamentum*, to jedyny obrzęd ważny. Wszystkie inne, wszystkie sakramenty, odrzucone, a tym samym kler pozbawiony jest sposobności nękania wiernych. Przede wszystkim jednak przyjęcie nauk katarów, albo jak uwarło się mówić *albigensów* (od miasta Albi we Francji, gdzie mieli ostoję), było protestem, buntem, było wyzwoleniem spod władzy kościelnej, szczególnie dokuczliwej pospólstwu, oraz tym warstwom, które, świadome swej wagi faktycznej, w hierarchii społecznej zajmowały wciąż miejsce poślednie — kupcom. Kupcy też nawracają się dość licznie na kataryzm i roznoszą tę nową wiarę po targach. Rycerstwo zaś i możni panowie, będący z biskupami, opactwami, proboszczami w stałej zwadzie o dziesięciny, o granice dóbr, o jurysdykcję — otwarcie tolerują heretyków, o ile ich wręcz nie popierają.

Ale kataryzm ma bądź co bądź inne oblicze, niż te sekty, o których głównie będzie tu mowa. Była to religia, która przybyła z zewnątrz w stanie już zupełnie dojrzałym, z gotowym systemem doktryn i gotowymi normami. Jeżeli się nim zajęliśmy tu pokrótce, to dlatego, by wykazać, jakie było podłoże społeczne jego powodzenia: postawa negatywna w stosunku do rażącej ubogie pospólstwo potęgi materialnej Kościoła, w stosunku do wyzysku, uprawianego pod płaszczykiem służby bożej. Znacznie wyraźniej występuje to, o czym mówimy, w sektach powstających samorzutnie na gruncie Włoch, Francji, Nadrenii i Flandrii. Są to sekty przez poniżonych, przez pospólstwo, przez wykolejenców tworzone spontanicznie.

III

Oto fakt charakterystyczny.

W r. 1191 wielki niepokój ogarnia kler Metzu i miejscowego biskupa. Odkryli oni, że wielkie mnóstwo ludzi, zarówno mężczyzn, jak kobiet, wydostało skądś tłumaczenie Ewangelij, listów św. Pawła i niektórych innych pism. Zbierają się; jeden z nich, umiejący czytać, czyta; następnie wszyscy dyskutują. Co gorsza, porównywiają zasady, o których na zebraniach tych się dowiedzieli, jak głoszonych przez Jezusa i apostołów, z postępowaniem kleru. Kilku proboszczów z miasta i z okolicy usiłowało ich skarcić. Stawili opór, twierdząc, że w tych zebraniach nie ma nic zdrożnego, ani wierze przeciwnego, że nikt nie ma prawa zabraniać im czytać Ewangelie. A skutek jest ten, że rosną w pychę umysłu i stają się krnąbrni. Są pospółstwem najniższego rzędu: trochę między nimi jest rzemieślników, najwięcej wyrobników i wyrobnic — tkaczy, chałupników, przadek lnu, — i ludzi bez określonego zawodu, żyjących z dnia na dzień. A dochodzą do tego, że w kościele szydzą z nieuctwa kaznodziei. Gdy schodzi on z kazalnicy szepczą między sobą, iż z ksiąg swoich nauczyli się więcej znacznie i że sami potrafiliby kazać o wiele lepiej.

Papież łagodzi spór. Ale oto fakt inny. W tymże czasie biskup Werony rozpoczyna śledztwo w sprawie powstałego samorzutnie związku, który przybrał nazwę *umiliati*, tzn. „poniżonych“. Ludzie ci, nie tylko że sami wyrzekają się wszystkich osobistych dóbr materialnych, nie tylko wszystko co zarobią, lub uzebrzą, dzielą z każdym spotkanym potrzebującym, nie tylko gardzą każdym dostojenstwem, ale zasady te usiłują rozszerzyć w pospółstwie, głosząc, iż niesprawiedliwością jest, by ktokolwiek miał prawo nazwać coś swoją wyłączną własnością; nie uznają żadnej wyższości stanu urodzenia, majątku, godności świeckiej, czy kościelnej. Przy bliższym wejrzeniu okazuje się, że sprawa wygląda mniej gro-

źnie, że ci ludzie szukają zbawienia i zadowolenia doczesnego we własnym poniżeniu, nie wymagając takowego od innych, że roztrząsaniem doktryn nie zajmują się, że raczej idą na rękę utrwaleniu przewagi klas panujących. Niemniej, znaczna ich większość znajduje się poza obrębem Kościoła i z czasem przybiera postawę wręcz rewolucyjną. Stwierdźmy, że i tu założycielami są ludzie z najniższego pospółstwa, niepełnoprawni, ludzie, których uznane stany mają za stojących poniżej poziomu oddzielającego regularną społeczność od „hołoty“, przyczem własne swe poniżenie społeczne wynoszą do rzędu cnoty.

Nie inaczej miała się rzecz z wcześniejszymi znacznie datą swego powstania waldensami, czyli „ubogimi lyońskimi“.Więcej nawet: byli to ludzie, którzy żywot bezdomny uznali za najlepszy, jedynie odpowiadający nauce ewangelicznej. Wprawdzie sam założyciel sekty, Piotr Valdo, był zamożnym kupcem. Ale podobnie jak później św. Franciszek, doszedł do przekonania, że jedynie w ubóstwie zyskać można zbawienie i że wyrzeczenie się dóbr materialnych, godności, stanu jest koniecznym warunkiem życia moralnego. Rozdał ubogim co miał, i ująwszy kij w rękę, poszedł w świat na włóczęgę, pocieszając ubogich, wyrobników, tych wszystkich, którym brak było jakiegokolwiek oparcia w ustroju społecznym. Garnęli się też do jego nauki wszyscy wydziedziczeni, samotni, opuszczeni, wszyscy poniżeni i uciśnieni. Na wiele lat przed „Ubożuchnym z Asyżu“ bosi, obdarci i tym, że nic nie posiadający weseli apostołowie waldensów przebiegali Francję południową, jednając sobie liczne zastępy zwolenników, przede wszystkim wśród pospółstwa wyrobniczego miast handlowych i przemysłowych, wśród chałupników, uboższych rzemieślników, wśród tych licznych, upośledzonych rzesz oderwanych od wszelkiej podstawy, i które zbiegały się do miast w nadziei znalezienia jakiegokolwiek sposobu życia z dnia na dzień. Gdy w czasie krucjaty przeciw albigensom rozpętało się przeciw nim prześladowanie, zarówno

jak przeciw katharom, częstokroć sprzedaż lichych manatków skonfiskowanych waldensom nie mogła opłacić nawet ceny drewna na stos. W celu pokrycia kosztów palowano ich po kilku, lub kilkunastu naraz na jednym stosie.

Tak samo z „begardami” i „beguinami”, tymi powstałymi w końcu w. XII w dorzeczu dolnego Renu i Mozy komunistycznymi zrzeszeniami mężczyzn i kobiet, pragnących żyć cnotliwie z pracy rąk własnych, oddając nadmiar potrzebującym. Beguin-ki przetrwały we Flandrii: dziś jeszcze można w Gandawie i Bruges oglądać ciche ich i pracowite osiedla. Begardzi — męski ich odpowiednik — w dążeniu do wolności nieskrępowanej niczym, nawet wspólną własnością, ulegli rozkładowi, puściwszy się na włóczęgę. Termin „begard” stał się wkrótce synonimem „wesołego kompana”, beztroskiego i bezdomnego, „ptaka niebieskiego”, obojętnego zarówno na ciężki, jak na dobry los, lekceważącego pieniądze i uciekającego od pracy. Ruch begardów zwyrodniał w nihilizm bezwzględny. Niemniej wyszedł on z tych samych założeń i grupował początkowo te same elementy, co waldensi, franciszkanie, umiliati, co następnie — w końcu już w. XIII — przez robotnika tkackiego z Parmy założony związek braci apostołskich, którzy powstawszy przeciwko zeświecczeniu Kościoła, przebiegali Włochy, wzywając możliwych do pokuty, kler do apostołskiego trybu życia i głosząc hasło wspólności dóbr materialnych. Tolerowani początkowo, jako niegroźni szaleńcy, po latach dwudziestu, gdy wpływ ich rozszerzył się, pociępieni zostali kolejno przez dwóch papieży, Honoriusza IV i Mikołaja IV. Przywódca ich, tkacz Sagarelli, został w r. 1300 spalony na stosie wraz z wielu współwyznawcami, co popchnęło pozostałych do powstania otwartego. Pod wodzą następcy Segarelliego nazwiskiem Dolcino, opanowali pewną górę w pobliżu Vercelli, umocnili ją i w fortecy tej wytrzymali bohatersko długie oblężenie, aż ich głód zmusił

do kapitulacji. Pierwsze to było w Europie chrześcijańskiej powstanie zbrojne religijnej sekty o charakterze komunistycznym, które o lat przeszło dwieście poprzedziło wojnę z anabaptystami monasterskimi. Dolcino został spalony w r. 1307.

„Bracia apostołscy“ włoscy ukazują nam istotny charakter społeczny omawianych ruchów religijnych. Wszystkie one były ruchami ówczesnego społeczeństwa, w pierwszym rzędzie miejskiego, które, dochodząc do samowiedzy, skupiało się w sekty religijno-moralne. Wynosiły one do rzędu wartości najwyższej tę przede wszystkim cechę, która temu społeczeństwu była wspólną: ubóstwo i wydziedziczenie, poniżenie i upośledzenie. Ale łączyło się z tym nierozdzielnie dążenie do wyzwolenia. Wiele z sekt stało w pół drogi: doszedłszy do negacji dóbr materialnych i na posiadaniu tych dóbr opartej przewagi społecznej, zadowolili się one życiem beztroskim, ciesząc się rozbudzeniem poczucia braterskiej solidarności upośledzonych. Niektóre jednak poszły dalej, zwykle zresztą podniecone prześladowaniami. Przeszły naprzód do otwartej krytyki urzędów społecznych, zarówno kościelnych, jak świeckich. Początkowo nie tylko tolerowani przez Kościół, ale ciesząc się jego opieką waldensi — przecież papież Aleksander III chwalił Piotra Valdo i w obecności dworu ściszał go, jako najlepszego syna Kościoła — przeszli do opozycji religijnej i politycznej, aż krucjata r. 1209 zmusiła ich do przeobrażenia się w tajne bractwo o charakterze religijnym i komunistycznym, złożone z ludzi pracy ręcznej. Wspólnoty waldensów przetrwały długo i, rozszerzywszy się w całej Europie, przyczyniły się wielce do powstania późniejszych ruchów społecznych wieku XIV. Niektóre sekty bardzo szybko od czysto moralno-duchowej działalności przeszły do politycznej, częścię socjalnej, nie tylko rewolucyjnej, także konstruktywnego charakteru. Wszak waldensom i włoskim „poniżonym“ zawdzięcza się pierwsze początki zrzesseń,

przypominających nowoczesne towarzystwa wzajemnego kredytu i kasy brackie, przeznaczone do udzielania pomocy w razie choroby, bezrobocia, śmierci.

IV

Nasuwa się myśl porównania tych prądów z nurtującymi w środowiskach proletariatu nowoczesnego. Ale analogia to powierzchowna. „Pospółstwo“, „lud“, „motłoch“ miast włoskich, francuskich i naderńskich wieku XII i XIII nie były proletariatem w dzisiejszym rozumieniu tego terminu. Nieomal do końca rozpatrywanego okresu nie pojawia się jeszcze przedsiębiorstwo wielko-przemysłowe, a to — gdy powstaje w sukiennictwie flamandzkim i tokańskim w w. XIII — ma charakter nie manufaktury, ale przedsiębiorstwa kupieckiego, w którym grosista zatrudnia szereg chałupników. Praca przemysłowa nie jest rozczłonkowana organicznie. Ma się co najwyżej do czynienia z zespoleniem pod wspólnym kierunkiem równolegle pracujących robotników, których solidarność ma swoje źródło wyłącznie w jednakowym położeniu socjalnym, nie zaś we współzależności wykonawców poszczególnych ogniw produkcyjnego procesu. Poza tym mamy do czynienia z ogromną przewagą elementów płynnych, wprawdzie pracujących, ale nie sklasyfikowanych. zawodowo, z dużą domieszką z jednej strony drobnych rzemieślników, których nowe jeszcze związki cechowe objąć nie zdołały — tzw. „rzemiosła wolne“ — z drugiej, ludzi pracujących dorywczo, częściej żebrzących, lub wyczekujących „manny z nieba“. Wielu należy przynajmniej na wpół do środowisk przestępczych. Jeślibyśmy mieli porównywać tych ludzi z jakąkolwiek warstwą obecną, znaleźlibyśmy najwięcej podobieństwa w tych, skupiających się na peryferii wielkich miast nowoczesnych, elementach klasowo przejściowych, co już oderwane zostały od

roli, a jeszcze nie zdążyły zasymilować się z proletariatem wielkoprzemysłowym: z tymi, wśród których tyłu jest poza tym rozbitków życiowych, tyłu zdeklasowanych, tyłu drobnych rzemieślników, żyjących z dnia na dzień: *lumpenproletariat* — „biedota“ wielkowiejska — z domieszką drobnego, najdrobniejszego mieszczaństwa i indywidualistycznego proletariatu wyrobniczego i chałupniczego. Do tych najpodobniejsi są owi twórcy sekt, nowatorzy religijno-moralni, głosiciele nowej prawdy i rewolucjoniści przeciwkościelni wieku XII i XIII. Łączy ich jedno: ubóstwo nieuleczalne, bieda sroga i poniżenie. W Polsce, gdzie w późniejszych nieco czasach zaczynają się te elementy mnożyć również, dokumenty określają je malowniczo: „ludzie luźni“ „hultaje“. Są przytem w znacznej części „łazęgami“, bez stałego miejsca pobytu.

Skąd się wzięli? Znany był „łazęga“ — bezdomny włóczęga — i wcześniej, i nędzarzy niebrak było w miastach Europy zachodniej w okresach dawniejszych. Jedni i drudzy byli nawet tak liczni, że w w. X i XI stanowili prawdziwą plagę społeczną. Dla bardzo wielu ludzi nie było wówczas miejsca na świecie, nie było pracy, nie było chleba. Inni uchodzili przed uciskiem, przed srogą, niewspółmierną z przewinieniem karą, przed samowolą możnego, przed nudą życia klasztornego. Wszędzie pełno wykołajeńców ze wszystkich stanów. Zubożali. albo zgoliła wyzuci z ziemi rycerze ciągną tam, gdzie na świecie wojna, mając nadzieję mieczem wyrąbać się na panów. Walka z niewiernymi, kończąca się zaborem ziemi, jej rozdawnictwem, jest nie tylko sprawą zbożną, ale dobrym, choć ryzykownym interesem. Mniej zbożną, natomiast łatwiejszą sprawą jest łupienie podróźnych, zwłaszcza, niezdolnych do obrony skutecznej, karawan kupieckich i pielgrzymów. Biorą się do tego nie tylko rycerze. We Włoszech na pograniczu władztwa kościelnego benedyktyni z Farfa mordują swego opata i, klasztor swój umocniwszy,

uprawiają zbójnictwo, grabiąc ciągnących do Rzymu pielgrzymów. Biją w otwartym polu wysłane przeciw nim milicje papieskie i by ich w końcu zmusić do uległości, trzeba wezwać aż cesarskiej potęgi zbrojnej. Rzecz prosta, że niebrak też zbójów prostaków. Zbiegły chłop, mieszczanin, nie mający zarobku i przez pańską władzę nad miastem uciśniony, łatwo idzie na zbój, o ile tylko umie oszczepem i mieczem władać. Zbójckie szajki tak mocno są zakorzenione, że żadna siła nie jest w stanie wytracić ich, tym bardziej, że z obawy, czy z poczucia solidarności ze zbiegłymi z pod ucisku, ludność wiejska nie wydaje ich chętnie.

Obok zbójców — łazęgi, liczniejsi znacznie. Są między nimi ludzie wszystkich stanów. Ubodzy krewni rodów pańskich, niesforni mnisi, księża regularnie wyświęceni, bez prebend, ograbieni przez zbójów kramarze wędrowni. Najwięcej zbiegłych chłopów i miejskiego pospółstwa, ogołoconego przez lichwiarzy z resztek ubogiego dobytku. Ludzie piśmienni i prostacy, ludzie pracy ręcznej i zawodowi żebracy, tacy, których w świat pognała nieubłagana konieczność i tacy, których poniosła tęsknota do wolności. Pełno tych ludzi po drogach, po gospodach pielgrzymich. Pełno ich po zaułkach miejskich, w cieniu kościołów, u bram zamków i dworów. Od czasu do czasu głód lub zaraza wytępie ich pewną ilość, ale jednocześnie wygania w świat nowe zastępy uchodźców.

Wiek XII był okresem przewrotu w tych stosunkach.

Nie możemy wchodzić tu w szczegóły historii tego, ze wszech miar przełomowego okresu. Dość będzie wskazać, że wiek ten, rozpoczynający się nazajutrz po pierwszej wyprawie krzyżowej, jest jednym z tych kilku okresów fermentu społecznego, gospodarczego, ustrojowego i duchowego, po których Europa chrześcijańska przybrała nową postać. Bezpośrednio ważne jest, tu dla nas jedno: niebywały wzrost znaczenia

miast, które wyzwalają się spod ucisku feudalnego, oraz gwałtowny rozwój handlu i przemysłu — oczywiście typu rzemieślniczego i chałupniczego — idący w parze z rozszerzeniem się gospodarki pieniężnej i kredytowej. Nie wchodząc w przyczyny zjawiska, stwierdzimy tylko, że mieszczaństwo dochodzi do głosu i, zdobywszy względną wolność poruszeń, usiłuje swe zdobycze utrwalić zarówno w dziedzinie prawnoustrojowej, jak gospodarczej.

To decyduje. Ani cenzury kościelne, ani zbrojne zastępy królewskie, czy cesarskie, nie zdołały były przywiązać włóczęgów do miasta. Dokonywa tego miasto wieku XII. Nie przemocą. Nadzieją zarobku. Do istniejącego od dawna pospólstwa zdomowionego dopływa i przenika weń element luźny. Przynosi on z sobą swoją ruchliwość, swoje umiłowanie niezależności osobistej, swoje nałogi życia bezpańskiego. Sam zaś będąc wciągnięty do procesu produkcji, choćby ubocznie tylko, w charakterze dorywczo pracującego wyrobnika, szybko nabywa poczucia solidarności z tym całym światem, który pracuje i w nędzy żyje, dla którego praca i nędza są zespolone ściśle. Do elementów tych dodać trzeba jeszcze i tę część chłopów, którzy dawniej zajmowali się domowym przemysłem na potrzeby własne i sąsiedniego targu, a których teraz w chałupników przemienił pan feudalny świecki lub duchowny, albo miejski kupiec, rzucający podwalinę pod rozwój przemysłu eksportowego. Niedarmo w tkackich i jarmarcznych wielkich ośrodkach powstają przede wszystkim sekty nowatorskie — we Francji, Nadrenii, w Mediolanie, Lyonie, w miastach Langwedoku. Są one wytworem skupienia i zespolenia z rozwojem produkcji przemysłowej tych elementów, które przedtem luźno chodziły.

W wieku XII elementy te stają się wyrobniczą klasą społeczną. Jeszcze mało spójną, jeszcze bardzo mieszaną co do składu. Trzeba czekać na wiek XIV, by świadomość klasowa przejawiała się w niej z całą

mocą w postaci wielkich ruchów rewolucyjnych, jako to we Flandrii, w Anglii, we Florencji w postaci powstania robotników tzw. ciompi, we Francji, gdzie chłopci i mieszczenie chwytają za broń jednocześnie, w końcu w Czechach. Niemniej w tej, będącej w okresie formowania się klasie powstaje dążenie do uświadomienia sobie siebie samej. Tej samowiedzy wyrazem i jednocześnie potężnie działającym cementem są sekty. Wytworzyły one i zrealizowały w życiu szereg wartości moralnych, które, zanim stały się dobrem powszechnym, były „biedocie” średniowiecznej swoiste, odpowiadały zbiorowemu ideałowi tych w poniżeniu, ciężko na niepewny chleb pracujących wykołajców i wydziedziczonych, sporniewieranych i uciśnionych, którzy w swym własnym położeniu społecznym znaleźli źródło godności ludzkiej. Bogactwu i potędze brutalnej, urodzeniu i przywilejowi przeciwstawili żywą, głęboką i zarazem czynną miłość człowieka do człowieka, pełną wyrozumienia i szacunku dla bliźniego, miłość równającą stany. Dyscyplinie zewnętrznego zachowania się, opartej na autorytatywnym przepisie, przeciwstawili bujność samorzutnego życia wewnętrznego, pełnego entuzjasmów i zapatrzeń, tak szerokiego i potężnego, że czyni serce zdolnym nie tylko objąć świat cały, ale przeobrazić go wewnątrz siebie na ogród rajski, w którym dusze jak ewangeliczne lilie polne wystrzelają ku Bogu w pokoju i miłości, ofiarowując Mu całą tę piękność swą, o której same nie wiedzą. Ci, którzy tę mistykę wytworzyli, nie przemysłeli, nie przeczuwali nawet przyczyn i skutków nierówności między ludźmi, wyzysku, ucisku, i nędzy. Nie byli reformatorami stosunków społecznych. Ale byli inicjatorami reformy moralnego życia wewnętrznego i od nich, mimo wszystkich różnic i sprzeczności, wywodzą się ci, którzy w wiekach następnych poszukiwali drogi do wyzwolenia człowieka w zwróceniu go ku wartościom uczuciowym wewnętrznym, wszyscy pocieszyciele skołatanych i skrzywdzonych.

apostołowie miłosierdzia i obrońcy nieskażonego mędrkowaniem, prostego, ludzkiego wzruszenia — czy to będzie św. Franciszek Salezy, czy Emerson, św. Wincenty á Paulo czy John Wesley, twórca angielskiego metodyzmu. Byli także pierwszymi od czasów najwcześniejszego chrześcijaństwa, którzy wartość człowieka określili w praktyce nie w zależności od nabożności, wyrażającej się w modlitwach, w zgłębianiu świętych tajemnic, w askezie, ale od serca — a to bywa u nędzarza gorętszym, niż u możnego. Byli też, nie zamierzając tego i nie przeczuwając tego zgoła, prekursorami, częściowo przynajmniej, tych prądów wyzwoleniczych, których wspólnym punktem wyjścia jest uznanie godności człowieka, jako takiego, i protest przeciw nierówności społecznej. Widzieliśmy, jak rychło następcy waldensów i umiliati przeobrazili się w społecznych rewolucjonistów. W samej rzeczy, zanim wyzwolenicze ideologie społeczne znaleźć sobie zdołały odpowiadające ich założeniom filozoficznym i każdorazowemu stanowi wiedzy sformułowanie własne, kiełkowały one w łonie sekt nędzarskich w ścisłym zespoleniu z ich mistyką, negującą wartość bogactw i przywileju. Założyciele tych sekt nie byli sami ani socjalistami, ani demokratami nawet. Ale byli zarówno socjalizmu, jak demokratyzmu nieświadomymi prekursorami. Zasiali ziarno, które po wiekach, w odmiennych warunkach, wydało plon obfity.

POWSTAWANIE NOWEJ KULTURY

I

Dość rozpowszechniony jest, zwłaszcza wśród intelektualistów różnych kierunków, pogląd, że industrializm pociąga wyjąłowanie kulturalne mas pracujących. Gdym, jako student, uczęszczał w Berlinie na wykłady prof. Simmla, słyszałem wypowiedziane przezeń przy sposobności krytyki socjalizmu powątpiewanie, czy proletariat jest w ogóle zdolny do wytwarzania istotnych wartości duchowych. Zaznaczam, że Simmel nie był bynajmniej jakimś zaciętym wrogiem klas pracujących, ani obrońcą kapitalistycznego systemu produkcji. Ten nieco sceptyczny pięknotuch raczej ubolewał nad tym, że nowoczesne stosunki społeczne doprowadziły do zupełnego rozbratu między rozwojem duchowym jednostki, a jej pracą mięśniową. Wielu innych myślało i myśli dotychczas tak, jak myśli Simmel, przyczem większość wręcz potępia

industrializm. Wysuwane są argumenty natury różnej. Dla jednych postęp mechanizacji pociąga skazanie coraz szerszych mas na brak pracy, na nędzę, na wykolejenie, które to klęski społeczne nie są okupione sławioną przez ekonomistów liberalnych większą taniością i obfitością wytworów przemysłowych. Jest w tym niewątpliwie słuszość: cóż z tego, że towarów jest coraz więcej, że są coraz tańsze, skoro ci, dla których są przeznaczone, nie mogą ich nabywać, będąc pozbawieni zarobku? Ale niezmiernie ważna i skomplikowana kwestia skutków socjalnych postępu technicznego nie wchodzi w zakres niniejszego szkicu. Chodzi nam o to, czy rzeczywiście mechanizacja produkcji wyjąławia proletariat z wszelkiej zdolności do tworzenia duchowych wartości, tych właśnie, które są potocznie uważane za stanowiące istotę kultury? Czy *ethos* mas robotniczych wielkoprzemysłowych — ich obyczaj, ich normy moralne, ich cały sposób bycia — wynika rzeczywiście li tylko ze spowodowanej jednakim położeniem solidarności klasowej, nie tylko zasadniczo wrogiej istniejącemu porządkowi, ale wyczerpującej się w negacji; czy milionowe rzesze nowoczesnego proletariatu są jedynie olbrzymim rezerwuarem, z którego w chwilach buntu wypływają, jak nagle wezbrany potok, zwarte tłumy niszczycielskie, zdolne tylko do burzenia?

Takie jest zdanie niemieckiego socjologa i psychologa społecznego Geigera, który dowodzi, że w rewolucjach wyłoniony przez masę tłum gra jedynie rolę negatywną usuwania przeszkód, podczas gdy konstruowanie nowej rzeczywistości społecznej na pozostawionym przez masę pustkowiu przypada zorganizowanym elitom. Czy wreszcie sproletaryzowanie, spowodowane rozwojem industrializmu, pociąga takie sponiewieranie osobowości, że jednostka ludzka zatracą poczucie swojej osobistej godności, osobistej odpowiedzialności — przestaje być człowiekiem w pełnym znaczeniu tego słowa? Od czasu romantyków, przechodząc przez estetów i moralistów dru-

giej połowy w. XIX, mniemanie to rozpowszechnione jest aż do chwili obecnej, zarówno wśród inteligencji w szerokim znaczeniu, jak u przedstawicieli literatury, nauki, sztuki, jak wreszcie w ogóle w tzw. klasie średniej. Wrogości swej dla poniżającego człowieczeństwo industrializmu dawali wyraz dobitny i arystokratycznie litościwy dla „poniżonych braci“ Zygmunt Krasiński i zwracający się z utęsknieniem do piękna życia średniowiecznego esteta John Ruskin, i ten wielki poeta i artysta, którego pęd twórczy doprowadził do socjalizmu — William Morris, i pierwszy teoretyk „chrześcijańskiego demokratyzmu“, socjolog i moralista Le Play, i usiłujący odnowić Królestwo Boże w sercach ludzkich nihilistyczny moralista Tolstoj. Dla nich wszystkich — dla nieprzeliczonego zastępu tu nie nazwanych — godnym potępienia jest system produkcji, w którym mówiąc tak często cytowanymi bez zrozumienia słowami Marksa: robotnik staje się tylko „dodatkiem do maszyny“. Wstrząs wywołany wojną i rewolucją rosyjską, wzmocniony obecnym kryzysem gospodarczym, spowodował nowy zwrot w tym samym kierunku. W prasie polskiej np. pełno jest, zwłaszcza pełno było w r. 1932, artykułów pisanych z różnych stanowisk, ale jednakowo zwróconych przeciw industrializmowi, któremu przeciwstawia się, jako typ produkcji bardziej ludzki, wytwórczość rzemieślnicza.

Fakty nie potwierdzają słuszności tego poglądu. Kultura robotnicza wytwarza się w naszych oczach, nawet w kapitalistycznym systemie, choć wbrew niemu. I widocznie są w niej zadatki zarówno bardzo wielkiej, jak człowieczeństwem przenikniętej kultury¹⁾.

¹⁾ Z rozmysłu pomijamy tu rozwój w Z. S. R. R., jako zachodzący w warunkach szczególnie sprzyjających. Chodzi nam bowiem o wydzielenie momentu łączności klasowej i typu pracy w społeczeństwie o ustroju kapitalistycznym, klasowo zhierarchizowanym, w którym proletariat okazuje się twórczym mimo panującego systemu i wbrew niemu.

II

Stwierdźmy przede wszystkim że solidarność klasowa proletariatu przemysłowego od dawna już przestała być wyłącznie charakteru negatywnego w stosunku zarówno do wszelkiego porządku społecznego, jak w szczególności do maszyny.

Wprawdzie z negacji bierze swój początek. W historii rozwoju klasy robotniczej najwcześniej występującymi objawami poczucia wspólności interesów klasowych są wybuchy gwałtowne, którym towarzyszą wprawdzie znaki wewnętrznego rozbudowywania tejże solidarności w kierunku wytworzenia nowego wspólnego *ethosu*, ale mało dostrzegalne. W roku 1811 i następnych „luddyści“ w Anglii (od Ludd — nazwisko jednego z przywódców ruchu) rzucają się na fabryki, rozbijają młotami odbierające ludziom chleb maszyny, niszczą i palą. Ten niszczycielski charakter ruchu przesłonił jednocześnie przejawiające się zaczątki organizowania się robotników włókienniczych angielskich — oni to byli „luddystami“ — w związki zawodowe. Podobne ruchy wybuchają sporadycznie we wszystkich nieomal krajach Europy w pierwszym okresie ich uprzemysłowienia; jeden z nich — wybuch śląskich tkaczy, chałupników przeciwko zmechanizowanym fabrykom — posłużył Hauptmannowi za temat do znanego dramatu. Znała podobne wybuchy i Polska. Ale w stosunkowo bardzo krótkim czasie solidarność robotnicza — nie przestając ani chwili czerpać mocy żywotnej z negacji krzywdzącego ustroju, nie przestając być solidarnością współwalczących — weszła w stadium konstruktywne. Dla pamięci tylko wspomnimy tu o wczesnych początkach tak wspaniale, począwszy od drugiej połowy w. XIX, rozwijającej się klasowej organizacji politycznej i zawodowej, nie zamierzamy bowiem kreślić tu historii ruchu robotniczego. Tak samo mimochodem tylko, niemniej, podkreślając jego znamienność, przypominamy fakt, że „pionierowie Rochdalecy“ byli robotnikami. A właśnie tych

kilku ludzi stworzyło zasady, na których się oparł rozwój całej spółdzielczości spożywczej. Widzimy z tego jednego przykładu, jak wiele zawdzięcza własnej twórczości klasy robotniczej kultura gospodarcza, przyczem mamy do czynienia z wymownym przejawem zdolności konstruktywnych, wyrosłych z poczucia solidarności: solidarności tej rozbudowywaniem w dziedzinie gospodarczej. „Pionierowie Rochdalscy“ dążyli do usamodzielnienia gospodarczego robotników zamieszkających w Rochdale, a następnie całej klasy robotniczej. Inna kwestia, że z ich wynalazku — dzielenie zysków zależnie od kwoty zakupów, a nie w stosunku do wkładów — skorzystali nie tylko robotnicy. Czyż potrzeba przytaczać tu inne przykłady? Ofiarnie uzupełniane „kasy oporu“ — te skromne skarbcze wojenne proletariatu — organizacja dostarczania żywności strajkującym, organizacja pośrednictwa pracy, wzajemnej pomocy w razie bezrobocia, choroby, śmierci żywiciela — są to dość chyba wymowne świadectwa zdolności i umiejętności znajdowania pozytywnych, konkretnych form solidarności klasowej.

Jest to solidarność wydziedziczonych, oderwanych od gruntu, uczynionych reszcie społeczeństwa obcymi. Ale to właśnie „wyobcowanie“ — marksowska *Entfremdung* proletariatu zespala go w masę tak jednolitą, że jednostka uzewnętrznia się przede wszystkim, jako masy tej wyrazicielka. „Jestem i będę zawsze — powiada E. Günther, młody poeta, robotnik niemiecki — jednym z wielu“, a górnik Gustav Leuteritz w „Pieśni z dołu“, opiewając wysiłek kowaczy, wiercących skałę stalowymi świdrami woła: „Nacieramy! my — lud! Góra nie opiera się nam: olbrzymy ustępują radośnie tym, co z nimi jednego są rodu! Mogą giełdowi szachraje gnić w bagnie swych cyfr. Ale gdy napuszone te karły ośmielą się mierzyć nas, przewalimy się ponad nimi: my — lud! my — lawina!... Umierają wokół cezary, gdy milcząca podnosi się masa!“ Z poczucia jedności swej z masą, z jej dążeniami, z jej niezwykłą,

choć często uśpioną mocą, czerpie proletariusz swą własną moc wytrwania i walki. Ona wytycza mu sens życia, określa jego pogląd na świat i na ludzi. Czuje się jej tworem i uświadamia to sobie.

Dwie są dlań tylko siły twórcze: natura i robotnicza masa, której on sam jest częstką. Gdyby nawet, po przewaleniu się puszczonego w ruch ludu pracującego, nic nie zostało z tego, co ludzie wzniesli, mówi Leuteritz, „pozostanie dla nas przedwiecznej natury gmach..., pozostanie czyn nasz twórczy i życia święcenie się w nim“. A nie jest to, w rozumieniu poety i takich jak on robotników, retoryka społecznie uświadomionego rewolucjonisty, przeciwna, ale równie pusta, jak indywidualistyczna retoryka stojącego na najwyższym szczycie alpejskim Kordiana, któremu Słowacki każe mówić: „Jam jest posąg człowieka na posagu świata“ — posąg zaprawdę niezdolny do czynu, spoglądający na martwy świat lodowców i wiecznych śniegów. Młody poeta-górnik sformułował w dwóch wierszach to, co jest najgłębszą treścią „filozofii“ proletariatu. Wprawdzie nie zawsze wyrażającej się w formie słownej — raczej przeczuwanej — niezmiennie jednak panującej nad całym myśleniem świata robotniczego. Materia, którą zbiorowa praca przetwarza — to świat. Praca twórcza i — w dziedzinie ludzkiej — twórczy czyn rewolucyjny — to źródło wszelkich wartości. Reszta to „nadbudowy“, pozory, przez panujących nad światem karłów ustawione dekoracje, efekty kuglarskie, zwodzące naiwnych.

Nie będziemy tu wdawali się w głębszą analizę, ani tym bardziej w krytykę tej na pół uświadomionej „filozofii“ ogółu robotniczego, tkwiącej w jego psychice głęboko i której ortodoksyjny marksizm jest sformulowaniem naukowym. Dla nas ważnym jest w tej chwili to, że czego w dziedzinie teorii dokonał Marks, odpowiada ściśle temu, co podświadomie drzemało i drzemie w psychice każdego robotnika, który zespolił się ze swą klasą. Myśliciel wydobył to na światło i, ubrawszy w formę słowną, usystematyzował. Dlatego

też, mimo, że genetycznie z idealizmu Hegla wywodzi się dialektyczny materializm Marksa, filozofia jego jest tak doskonałym przykładem filozofii klasowej, właściwej proletariatu. To jest źródłem nieślabnącego w masach proletariackich uroku imienia Marksa. Badaczka niemiecka, Gertrud Hermes, stwierdza, że bez względu na przynależność polityczną, na wyznanie, na zapisanie się do radykalnie lewicowego, czy do „chrześcijańskiego” związku — robotnik wielko-przemysłowy w gruncie rzeczy myśli po „marksistowsku”. Choć przeto Marks ani z wychowania, ani z zawodu do klasy robotniczej nie należał, a tylko z dążeniami jej zespolił się, można śmiało uznać jego filozofię za owoc, wydany przez psychikę proletariatu nowoczesnego. Jest to zresztą zjawiskiem dość częstym w dziejach, że formułę podświadomych dążeń klasy czy stanu znajduje człowiek, wyrosły w innym środowisku. Niejednokrotnie też tacy właśnie ludzie stają się organizatorami i przywódcami walczących o swe prawo mas.

Rzecz prosta, że ten pogląd na świat — w tej mierze, w jakiej jednostka hołduje mu konsekwentnie — wyłącza wiarę w prawdy objawione którejkolwiek z religij pozytywnych, rozpowszechnionych w dzisiejszym świecie cywilizowanym. Nie dlatego, by mistycznemu wzruszeniu proletariusz był niedostępny. Ale czymś obcym jest mu wyobrażenie Boga osobowego, wkraczającego dowolnie w dziedzinę rzeczy, w której normalny robotnik dzisiejszy, przeniknięty duchem swej klasy, dostrzega tylko zmaganie się ślepych sił materialnych. Doświadczenie codzienne postępów techniki poucza go, że siły te opanować może człowiek w drodze poznania rządzących nimi praw. Stąd wiara w rozum zastępuje wiarę w Boga natury. Nie znaczy to jednak, by robotnik był „racjonalistą” w rozumieniu indywidualistycznego racjonalizmu wieku XVIII. Owszem, wierzy on mocno w naukę opartą na doświadczeniu i do nauki się garnie; wszystkim, którzy kiedykolwiek mieli do czynienia z audytoriami kursów dla dorosłych, z u-

niwersytetami ludowymi, z robotniczymi kółkami samokształcenia, wiadomo, jak wielkim powodzeniem cieszą się wykłady z dziedziny nauk ścisłych, bez względu na to, czy przedmiot wykładu ma związek z codziennym życiem praktycznym proletariatu, a więc np. wykłady z dziedziny kosmologii, astronomii, dotyczące budowy materii. Ale to zainteresowanie wiedzą „oderwaną” zespala się w jednostkę z podświadomym czy uświadomionym poczuciem wspólności klasowej. Robotnik rozciąga swój społeczny sposób myślenia na te nawet dziedziny, z którymi, w mniemaniu większości intelektualistów, nie ma on nic do czynienia. Nawet wówczas, gdy moźoli się nad kosmologią, czyni to nie jako człowiek, od społeczności oderwany, jako samoistny poznający podmiot, ale jako organ swojej klasy. Oczywiście, że w większości wypadków nie uświadamia sobie tego. Niemniej, stwierdzić to można nie tylko na podstawie zeznań niektórych spośród studiujących robotników, ale przede wszystkim obserwując, jak robotnik bierze się do rzeczy. Tym bardziej obserwuje się omawiane zjawisko w wypadku drugiej dziedziny największych zainteresowań proletariackiego adepta nauki — w zainteresowaniu naukami społecznymi — jak również w braku zainteresowania, nawet w nieufności, występujących w stosunku do dziedzin wielką grających rolę w wykształceniu klas kierowniczych, będących w dużym stopniu wyrazem klas tych odrębności kulturalnej, a przez robotnika mianych za „burżuazyjne”: historii, o ile nie jest historią społeczną, filologii, całej „humanistyki” w rozumieniu potocznym. Dla robotnika są to tylko graty, którymi nietwórcze pięknoduchy meblują sobie głowy albo gorzej — środki odwracające, cdwodzące od poznania prawdy. Gruntem, na którym rozwija się myślenie proletariusza, jest zawsze psychiczny komunitaryzm klasowy, przeciwieństwo racjonalizmu indywidualistycznego. Jeden to więcej powód nieufności do religij zbawczych, tym większej, im bardziej dana religia kładzie nacisk na bezpośredni sto-

sunek intelektualny jednostki ludzkiej do Boga, im bardziej na drugi plan ustępuje w niej moment organizacji społecznej — kościoła. Rzecz charakterystyczna, że obojętność religijna robi szybsze postępy wśród proletariatu protestanckiego, niż wśród katolickiego. Natomiast, gdy odejdzie od tradycji religijnej proletariusz katolik, staje się on często od razu zdecydowanym wrogiem religii, nie zatrzymując się na stadium obojętności.

III

Ten sam psychiczny komunitaryzm klasowy stanowi podłoże specyficznej moralności.

Nie jest to moralność charakteru czysto utylitarnego, aczkolwiek niektórzy marksiści chcieliby ją wywieść całkowicie z jedynej zasady naczelnej pożytku klasy robotniczej. Nie przeczymy, że zasada ta gra wielką rolę w ustaleniu wytycznych działania zbiorowego w stosunku do klas innych. Ale uznanie jej nie wyczerpuje zagadnienia, chyba że rozszerzymy znaczenie terminu pożytek do granic dowolnych, obejmujących zarówno eudajmonizm, jak zasadę sprawiedliwości. Widywaliśmy zbiorowe wystąpienia proletariatu, a przynajmniej zajęcie wyraźnego stanowiska w wypadkach, w których w grę nie wchodził interes klasowy bezpośredni. Przypomnijmy tylko zdecydowaną postawę ogółu robotniczego francuskiego — i nie tylko francuskiego — w sprawie Dreyfusa: w świadomości tego ogółu miejsce naczelne zajmowała myśl walki z krzywdą osobistą przeciwko systemowi, który tę krzywdę zawinił. Proletariat francuski walczył wówczas w zbroi rycerza bez skazy, bojownika sprawiedliwości. W ogóle stwierdzić możemy z zupełną pewnością, że ta idea sprawiedliwości społecznej, która była pionem starego socjalizmu utopijnego, jest wciąż żywą i czynną, jako czynnik kształtujący normy moralne, obowiązujące w klasie proletariatu przemysłowego.

Przejawia się to przede wszystkim w potępieniu wszystkich postępów wynikających z zasady miłosierdzia, litości, z chrześcijańskiego czy racjonalistycznego humanitaryzmu. Wszelką jałmużnę, wszelką tzw. dobroczynność, wszelki humanitaryzm okazywany poszczególnej jednostce, jak również ogółowi wydziedziczonych, nowoczesny proletariusz traktuje nie tylko jako poniżenie jego godności ludzkiej i klasowej. Obraża on jego najgłębsze poczucie moralne, czego przeważnie nie umieją dostrzec różni „przyjaciele” klasy robotniczej, tak gorytko uskarżający się na niewdzięczność wspomnianych. Robotnik, w zgodzie zresztą najzupełniejszej z całym swoim poglądem na świat, żąda. Żąda pracy, zabezpieczenia od skutków bezrobocia, choroby, starości, bo uważa, że to mu się, zdaniem jego, należy sprawiedliwie. Wszystkim, którzy z robotnikiem przemysłowym mieli do czynienia, czy to jako działacze społeczni, czy to jako członkowie administracji przedsiębiorstw, wiedzą dobrze, jak wielce ceni on sobie obchodzenie się z nim „sprawiedliwie”. Nie ma np. żalu do kierownika, który nałożył na poszczególną jednostkę karę pieniężną, o ile ta kara jest umownie czy obyczajowo przewidziana, o ile dotyczy oczywiście wypadku niedbalstwa lub złej woli i, oczywiście, o ile karanie nie staje się systemem, zmierzającym do sztucznego podniesienia wydajności pracy. W wewnętrznych stosunkach związków zawodowych organizacji robotniczych, a nawet rzesz proletariackich nieorganizowanych — zasada sprawiedliwości stosowana bywa niezawsze w jednakowej mierze. Zawsze jednak uznawana jest za naczelną zasadę moralną. Trzeba tylko — dla uniknięcia nieporozumień — stwierdzić jedno: „sprawiedliwość” w rozumieniu potocznym proletariatu nie jest tym samym, co „sprawiedliwość” w rozumieniu olbrzymiej większości inteligencji. Nie sprowadza się ona do tradycyjnej formuły *suum cuique*: nie chodzi o to, by każdemu oddać to, co jest jego, ale o to, by z jednej strony właściwemu twórcy — robotnikowi

— przyznane zostało prawo jego do wytworu pracy — nie prawo jednostkowe podmiotu ludzkiego, ale prawo całej klasy, której jednostka jest częścią. Chodzi następnie o wynikającą z poczucia jedności klasowej sprawiedliwość rozdzielczą, z której wynika słuszność kary nałożonej na każdego, choćby był proletariuszem, gdy narusza solidarność klasową lub gdy klasę postępowaniem swoim poniża czy kompromituje. Przejawia się to dość często np. w wypadkach, gdy załoga przedsiębiorstwa żąda wyłączenia poszczególnego robotnika, lub robotnicy, za czyny dla dyrekcji obojętne — jako to za nierząd zarobkowy, albo za postęпки przynoszące uszczerbek materialny przedsiębiorstwu, nie zaś załodze, np. za umyślne psucie materiału, za kradzież itp.

Obok sprawiedliwości — braterstwo. Wiemy wszyscy, jak dalece w jego uzewnętrznieniu się jest przeszkodą różnicowanie się klasy robotniczej na zaciekle zwalczające się obozy polityczne. Ale w chwilach klęski, nieszczęścia — braterstwo to znajduje swój pełny wyraz, zwłaszcza w szerokich rzęsach, niezorganizowanych, nieopanowanych polityczną zaciekłością przywódców. W dzisiejszych strasznych dla robotnika czasach każda nieomal rodzina pracującego jeszcze, choćby trzy dni w tygodniu, robotnika dzieli się ubogą strawą z bezrobotnym sąsiadem. Nie jest to żadna litość, żaden objaw współczucia. Po prostu przychodzi sąsiad i dosypuje się kilka ziemniaków do garnka. Nad sensem moralnym tego postętku nie zastanawia się nikt. Jest on, biorąc rzecz subiektywnie, czymś równie „naturalnym“ jak wymiana powitań przy spotkaniu.

Wreszcie g o d n o ś ć l u d z k a. Nie godność jakiegos „człowieczeństwa“ w rozumieniu pozytywistów, syntetyzującego ogólnoludzkie wartości moralne i umysłowe, ale, choćby nieuświadomione, jednakże ogromnie żywe poczucie współodpowiedzialności klasowej. Znamy wszyscy ogromną drażliwość proletariacką. Wiadomo też, jak wiele zdolny jest uczynić robotnik z ambicji nie osobistej — o tę tu nie chodzi

— ale dla podtrzymania honoru robotniczego. To poczucie honoru bywa aż nadto często struną, na której grają demagodzy. Niejednokrotnie załogi przedsiębiorstw, organizacje zawodowe i ideowe dają się pociągnąć do wystąpień nierozważnych, czasem wręcz szkodzących interesowi klasowemu, gdy zręczny demagog uderzy w ton ambicji grupowej, korporacyjnej, politycznej. W wielu wypadkach ta właśnie, nadużywana przez przywódców ambicja jest przyczyną rozbicia akcji zbiorowych. Z drugiej jednak strony to właśnie poczucie godności klasowej i klasowej ambicji chroni proletariat nowoczesny przed skutkami sił, zmierzających do zdeklasowania go, rozbicia, wyrzucenia poza nawias społeczeństwa, zepchnięcia do kategorii *lumpenproletariatu*. Znana jest niechęć bezrobotnego proletariusza przemysłowego do przyjmowania ofiarowywanej mu pracy sezonowej np. na roli: woli on zwykle przymierać głodem, niż kopać ziemniaki. Uważa to sobie bowiem za degradację społeczną — i słusznie. Przyczynia się również to samo poczucie godności i solidarności klasowej do utrzymania wysokiego poziomu moralności jednostkowej, jak również do podniesienia ogólnego „tonu” obcowania towarzyskiego. Ci, którzy naprawdę znają domowe, codzienne życie robotnika, potwierdzą, że ton rozmów, treść anegdot, żarty, dowcipy, są, abstrahując od nazywania rzeczy po imieniu, bez porównania skromniejsze, niż w klasach wyższych. Ta pornografia, która kwitnie w rozmowach toczonych w męskich spotkaniach inteligencji, wzbudziłaby niesmak — nie byłaby w ogóle rozumiana — w kółku robotników przemysłowych, nawet częstujących się „kolejkami” po fajerancie. Badania zaś statystyczne wykazują, że w wielkich miastach, skupiających ludność bardzo różnorodną, najmniejsza stosunkowo ilość przestępstw przeciwko własności i przeciwko osobom przypada na grupy zawodowe, które można uważać za stanowiące trzon wielko-przemysłowej klasy robotniczej. Dotyczy to także przestępczości

dziesięcej. Rodziny drobnych przedsiębiorców, samodzielnych wyrobników bez określonego zawodu, służby domowej, urzędników wreszcie — dostarczają w Warszawie stosunkowo większej ilości klientów sądowi dla małoletnich, niż rodziny robotników fabrycznych, kolejarzy, tramwajarzy.

IV

Scharakteryzowana po krótku kultura umysłowa i moralna jest właściwa najbardziej z powstania i z typu pracy nowoczesnej części proletariatu. W rzeczy samej, spostrzegamy w tej mierze dość znaczne różnice wśród tych, którzy z pracy swej żyją, i nawet wśród tych, którzy nie produkt swej pracy, ale pracę sprzedają. Badania Dehna, przeprowadzone wśród młodzieży proletariackiej Berlina, wykazały istnienie różnic postawy psychicznej pomiędzy grupami zawodowymi, zależnie z jednej strony od młodości zawodu i braku tradycji, tkwiących w dawniejszych formacjach społeczno - gospodarczych, z drugiej — zależnie od stopnia industrializacji zawodu. A więc, wśród reprezentowanych w Berlinie grup najgłębiej przeniknięci nie tylko poczuciem wspólności klasowej, ale okazujący najwyraźniej opisane przez nas pozytywne cechy intelektualne i moralne są robotnicy przemysłu maszynowego, elektrotechnicznego, chemicznego. Natomiast subiekci handlowi, nawet ci, którzy są zatrudnieni w wielkich domach towarowych, okazują skłonność do przejęcia drobnomieszczańskiego sposobu myślenia i drobnomieszczańskich norm moralnych, i to bez względu na przynależność klasową rodziny. Pomiedzy tymi dwoma krańcami mieszczą się, poczynając od najsłabiej kulturą proletariacką przenikniętych, naprzód te grupy zawodowe, które są obarczone starą tradycją z okresu pracy rzemieślniczej i które przeważnie jeszcze do dziś są zatrudnione w warsztatach małych i średnich, słabo zmechanizowanych. A więc np. pie-

karnie, albo zawody na pół inteligenckie, wymagające przede wszystkim wysokiego stopnia sprawności ręcznej, nieomal artystycznej, np. zegarmistrze, grawerzy. Sezonowcy i częstokroć jako chałupnicy zatrudnieni szewcy są bardzo uświadomieni klasowo i na ogół skłaniają się ku radykalnym prądom politycznym, mają jednak zwykle mniej zdyscyplinowaną umysłowość i są bardziej chwiejni w swojej moralności. Analogiczne badania, przeprowadzone w Sankt-Gallen w Szwajcarii, dały wyniki identyczne z berlińskimi, a obserwacja proletariatu tych środowisk w innych krajach, gdzie w produkcji kapitalistycznej przeważa dotychczas typ manufaktury, pozwala stwierdzić, że czynniki rozwoju nowoczesnej kultury proletariatu nie dadzą się sprowadzić do położenia socjalnego. Paryska szwaczka sprzedaje tak samo pracę swą na godziny, jak górnik, hutnik, czy robotnik w fabryce maszyn. Tak samo jak on, nie ma żadnej pewności jutra. Cięży nad nią również dyscyplina pracowni. I ona jest wydziedziczona, jest — po markowsku wyrażając się — uczyniona „obcym“ elementem w społeczeństwie. Mimo to obserwujemy, że zarówno paryska szwaczka, jak robotnik, wytwarzają tzw. *articles de Paris*, są najczęściej indywidualistami. Ich — bardzo zresztą uświadomione — poczucie wspólności położenia klasowego ma dążność do wyrażania się w formach reorganizacyjnych. Pod względem politycznym skłaniają się często ku socjalistycznemu „asocjacionizmowi“ według wzorów Fouriera, Louis Blanc’a, Proudhona. Często bywają syndykalistami- anarchistami. Pod względem umysłowym i moralnym przedstawiają bardzo często typ zbliżony do typu drobnomieszczańskiego z mocną przymieszką inteligenckiej cyganerii.

Typ pracy wydaje się przeto decydującym. Rozumiemy tu przez „typ“ całokształt warunków. W których przebiega proces pracy ludzkiej, włączając w te warunki także rozczłonkowanie i wzajemną zależność części procesu wytwórczego. Właśnie industrializm, wprowadzając w coraz większej mierze użycie

maszyn wyspecjalizowanych i rozbijając proces wytwórczy na szereg coraz to drobniejszych, organicznie od siebie uzależnionych momentów, stworzył te nowe warunki, w których, mimo przeszkód natury socjalnej, wytwarzanie się kultury proletariatu wejść miało na nowe tory. Proletariat dawniejszy, wczesnokapitalistycznych okresów wytwarzał nowe religie. Proletariat okresu chałupnictwa i manufaktur wytwarzał utopie. Proletariat nowoczesny, wielkoprzemysłowy wytwarza filozofię praktyczną, pogląd na świat i moralność, których cechą dominującą jest organiczność.

W rzeczy samej robotnik nowoczesny jest z organicznym procesem wytwórczości typu industrialnego zespolony ściśle. Jeśli często na zawód swój klnie, jeśli na maszynę wyrzeka, to nie dlatego, by w pracy widział nieszczęście, a w maszynie wroga. Praca, jego praca stanowi o jego poczuciu godności. Czuje się twórcą. „My ludzie metalu — powiada fabryczny kowal-poeta Hermann Mönch — kujemy, a skry się jarzą, by każdy umysł oświecić“.

„Toczymy, aż wióry lecą, by nową formę osiągnąć. Skrzypiąc, bierzemy wiór szerzej, aż się jądro objawi spod zwietrzałej powierzchni; wałą coraz potężniej młoty: budzimy nowy dzień! My, kowale, my, formiarze tego Nowego, które powstaje“. Materialne środki produkcji, przede wszystkim właśnie maszyna, są dla proletariusza czymś bliskim, czymś przyjacielskim. Poeta-proletariusz Kläber tak opisuje stosunek robotnika do jego maszyny: „Robotnika posiwiąłego widziałem przy jego maszynie: pełen wiary wpatrywał się w zaciekły jej obrót i tak błagał: ty, maszyno moja, rok po roku kołysałaś się w pełnych oliwy łożyskach, śpiewając mi przez całe me życie... surową pracy pieśń... To, cośmy razem, ty i ja, osiągnęli tworząc latami, straciliśmy: ojczyznę i wolność. Przeto, ostatnim wysiłkiem walczyć będziemy, zwyciężać biedę i klęskę i poniżenie i ból. Ty, maszyno moja! ty i ja —

A inny poeta, hutnik Grisar, zaprzecza, by człowiek będący właścicielem maszyny tylko dlatego, że ją kupił, mógł ją odczuć: „nie odczuje on życia maszyny, jej duszy, ani naszej do niej miłości“. A w innym wierszu powiada: „Uczyliem sobie Boga z trzaskających iskier motorów. Gdy żarzyły się w ciemną noc piece, rozpłynałem się w nich. Poczułem dłoń płomienną, jak pali i wchłaniałem życia upojność. Drgały hale od szumu wirującej stali: i uwierzyłem w Boga mego życia i w jego wieczność“. Jest to coś więcej, niż stwierdzony przez Henryka de Mana „animizm“ maszyny: wyczuwanie w niej posłusznego woli robotnika inteligentnego stworzenia. Tym bardziej więcej, niż przejawiająca się u autorów „Pamiętników Bezrobotnych“ tęsknota do maszyny, wiernej przyjaciółki. To kult środków produkcji: maszyny, ognia wielkiego pieca, materiału, który zrzuca z siebie bezkształtną skorupę rudy. Bo, posłuszne człowiekowi, czynią zeń bogom równego twórcę, pracą wywołującego z materii nowe formy, nowego człowieka: nowy, piękniejszy świat sprawiedliwości i radości życia. Oto, co mówi w jednym z poematów swych robotnik Barthel: „Niekiedy przerywamy tworzenie: biją nam wówczas serca głośno i spoza żelaznych wrót, spoza maszyn olbrzymich świtanie jakieś dostrzegamy. Oto wschodzi nowe słońce“. Dla Grisara symbol nowego dnia jednoczy się z poczuciem, iż praca przygotowuje przyjście nowego człowieka, który już „wyłania się skądś — z ciemności nocnych — w poświacie przedświt; niewidzianą nigdy boskością promienieje mu twarz; gdzie stanie, wszystko przemienia się w piękno, w blask, w miłość... gdy przemówi, stają się światy i zapadają niebiosy. A przed duchem jego otwiera się nieskończoność“. A Petzold kreśli taki obraz przyszłego, wysiłkiem robotniczych mięśni i dusz, stworzonego świata: „nadejdzie czas, w którym dnie się odmieniają; będą świetne, jak na wiosnę jabłoni; na każdym rogu stanie Bóg i z serc wszystkich czerpać będzie dobroć; wszystkie przedmioty ożywiają się,

by stać się przyjaciółmi człowieka, a umysły nasze tak spotężniają, że żadna tajemnica natury nie pozostanie dla nich nieprzeniknięta“.

Mistyka mesjanistyczna? Nie trzeba, gdy się analizuje poezję robotniczą, brać symboli w znaczeniu tradycyjnym. Poeci proletariatu czerpią wprawdzie pełną dłoń z symbolicznej rekwizytorni literatury i sztuki antycznej i chrześcijańskiej. Bo robotnik myśli konkretnie — rzechy można — materialnymi kształtami, i wzruszenie jego naturalnie dąży do wyrażania się w obrazie raczej, niż w formule pojęciowej i w twórczości swej artystycznej niejednokrotnie zapożycza formy. Tym bardziej, że nie goni za oryginalnością, za wyrażeniem tego, co jest jego osobiste, jedyne. Przeciwnie: daleki od indywidualizmu, od przeciwstawiania swojej osobowości masie, wyraża wzruszenia i myśli, pragnienia i chcenia zbiorowe: w całej znanej mi poezji robotniczej, nawet w liryce miłosnej, nawet w utworach, wyrażających tęsknotę do marzycielskiego odpoczynku, nie znalazłem nic pokrewnego romantycznemu odosobnieniu ducha jednostkowego. Nigdzie żadnego zapatrzenia się w siebie, w osobisty świat wewnętrzny. Ten świat wewnętrzny jest jednak bogaty, kwitnie bujnym życiem. Ale, w poczuciu poety z masą zespolonego, jest tylko odbiciem tego, co masie jest wspólne. Stąd chętne granie na strunach odwiecznych. Ale oddźwięk tych strun jest inny. Stare symbole kojarzą się z nową treścią, która nie ma nic z mistyki, nic także z filozoficznego idealizmu. Treścią tą jest zawsze i wszędzie życie masy, jej twórcza moc, przenikająca materię. Święci się praca sama: „Kominy, módlcy kamienni — śpiewa H. Ardel — wyciągają ku niebu ramiona w błaganiu o łaskę dla ludzi, którzy w szybach i fabrykach, po warsztatach i kantorach, tych kościołach świętej pracy, po kapłańsku składają ofiarę obowiązku. Szumią potężnie maszyn organy, pieją swe Głoria syreny. A hałas i huk, syczenie i zgrzyty, cały szumiący rytm pracy — to jedno wielkie Te

D e u m, nie przerywane ni w dzień, ni w nocą". Nie dajmy się zwieść: Bóg tego „nabożeństwa pracy“ nie jest Bogiem zaziemskim, poręczającym zbawienie poszczególnemu wiernemu w wyzwolonym od trosk i wysiłku żywocie wiekuistym. Bogiem jest tu sama praca, zbawieniem zaś roztopienie się w masie, zespolenie z twórczością. Bóg Ardelta nie jest innym, niż Bóg Grisara. Nazywać to można religijnym pierwiastkiem, jak czyni badacz niemieckiej poezji robotniczej, Falk, ale pod warunkiem rozszerzenia znaczenia terminu „religia“. Bóg, świętość — to w poezji robotniczej hipostaza masy. Zapewne, w każdej religii hipostazą zbiorowości i elementów jej składowych są bóstwa. Niemniej w procesie symbolizowania, który obserwujemy w poezji robotniczej, wytworzone przez wyobraźnię artystyczną postacie nie odrywają się od rzeczywistości materialnej, nie poczynają żyć życiem własnym. Są tylko symbolami. Nazywanie tego religią jest, naszym zdaniem, przynajmniej ryzykownym, bo prowadzącym do nieporozumień.

Podobnie z mesjanizmem. Stwierdzamy głęboko zakorzenione przekonanie o powołaniu klasy robotniczej. Ale powołanie to nie ma swego uzasadnienia w żadnej, przez jakiś czynnik zewnętrzny, pozaświatowej, powierzonej misji. Żaden Bóg nie pomazał proletariatu żadnym krzyżem, nie zesłał go na ziemię, by świat odnowił i zbawił, by ofiarą samego siebie oczyścił go. Powstał wprawdzie mit świata nowego i nowego człowieka. Ale ten mit ma swoje uzasadnienie — nie tylko swe źródło — w poczuciu, że jedynie praca jest twórcza. Jest on wnioskiem ze stwierdzonych przez klasowo uwarunkowaną umysłowość praw dynamiki społecznej. Przewrót przedstawia się jej jako logiczny koniec postępu twórczości, kierowanej świadomą wolą. Przenikniętą w o l u n t a r y z m e m jest bowiem powstająca w oczach naszych kultura klasy robotniczej. Woluntaryzm ten wyraża się zarówno w dziedzinie moralnej i politycznej, jak w marksistowskim po-

głędzie na świat, wbrew rozpowszechnionemu i starannie przez wielu krytyków podtrzymywanemu mniemaniu, że marksistowska filozofia jest fatalistyczna. W mniemaniu proletariatu twórcy — a jest nim, jak widzieliśmy, klasa pracująca — może przekształcić świat, stworzyć świat nowy, pod warunkiem, że wola jego wyda czyn materialny, w kierunku zgodnym z przyrodzoną dynamiką rozwoju produkcji i form społecznych. Stąd zaznaczający się w życiu całym klasy robotniczej i w wyrazach duchowych tego życia dynamizm. Wszystkie elementy kultury tej klasy, zarówno zapożyczone, jak wytworzone samorzutnie, przystosowują się do kierunku, w którym wyładowuje się ten dynamizm.

Jest to kultura harmonijna w określonych przez rozwój granicach. Tak harmonijna, że rzecz można śmiało, iż od średniowiecza takiej ludzkość nie знаła. Ale kultura wieków średnich, oparta na nieorganicznym podziale pracy wytwórczej i funkcji społecznych, zapatrzona była w zaświaty. Związany z organicznie rozczłonkowanym procesem produkcji robotnik przemysłowy nowoczesny czuje się nie samoistnym, w sobie zamkniętym twórcą lecz współtwórcą, czynnym ogniwem w maszynowo-ludzkim procesie przekształcania materii i społeczności ludzkiej. Jest innym człowiekiem, człowiekiem dążącym, walczącym, twarzą zwróconym ku przyszłości, która nie przedstawia się jako raj odpoczynku, ucieczki od świata, ale jako świat wytężonego, nigdy nie przerywającego się twórczego wysiłku. W dążeniu swym do klasowej zawartości i do wyzwolenia w warunkach kapitalistycznej produkcji, na pierwszy rzut oka najmniej pomyślnych, zaczął on już wytwarzać swoistą kulturę, przeciwstawiając się bezwzględnie kulturze drobnomieszczańskiej i burżuazyjnej, aczkolwiek, rzecz prosta, szeroko użytkującą elementy, przejęte od jednej i drugiej. Widzieliśmy, że ta kultura jest wszechstronna, że obok filozoficznego i moralnego, nie brak jej gospodarczego i artystycznego wyrazu. Tym wszechstronniej i bujniej rozwinie się

ona, gdy przestanie ją krępować przemoc klas panujących. O ile świat się nie cofnie w rozwoju, o ile obecne kryzysowe pod względem gospodarczym, politycznym i socjalnym, czasy nie pociągną regresji warunków wytwórczości, kultura ta może stać się kulturą najbliższej przyszłości.

KULTURA RELIGIJNA WIEJSKIEGO LUDU POLSKIEGO

I

Kultura religijna danej zbiorowości nie jest tym samym, co wyznawana przez nią religia. Zabierając się do scharakteryzowania ludowej kultury religijnej, nie będziemy studiowali tych, względnie zamkniętych w sobie, systemów wierzeń i obrzędów, które nazywamy religiami i które, obejmując różne warstwy jednego ludu i różne ludy wspólną organizacją kościelną i uczestnictwem we wspólnych praktykach kultowych, spajają je w ponadklasowe i ponadnarodowe zrzeszenia wyznaniowe. Mowa tu będzie o tym, w jakim stopniu i w jaki sposób jedna warstwa społeczna przyswoiła sobie podawane jej przez Kościoły nauki, jak je do swego własnego sposobu życia materialnego i duchowego przystosowała, jakie przedstawienia kojarzy z występującymi w kultcie imionami i nazwami rzeczy, jakim jest charakter

jej nabożności i jakie tej nabożności przejawy. Nie chodzi przytem bynajmniej o rozróżnienie religii „czystej“ od „praktycznej“, ani tym bardziej o przeciwstawienie religii samej w sobie, rozumianej jako idealna istotność metafizyczna, odbiciu jej w świecie zjawisk. Nie zamierzamy wchodzić na ścieżki Platona, czy choćby nowoczesnych amerykańskich myślicieli za Emersonem, za Jamesem, za Jevonsem, za tylu innymi poszukiwaczami religii „prawdziwej“, religii „czystej“, uświadamianej „wewnętrznie“ i odmiennie od tego zbioru przyziemnych praktyk i wierzeń, który nazywa się potocznie „religią“, a co ci autorowie mają za nieudolną mieszaninę prawd z przesadami i przeżytkami magii pierwotnej. Chodzi jedynie o to, że z każdej religii pozytywnej, czy będzie nią którekolwiek z wyznań chrześcijańskich, czy islam, czy buddyzm, — z każdej, powiadamy, wziętej w jej całokształcie, można wydobyć jej w danej chwili rozwoju obowiązujący wzór, normujący praktykę poszczególnych ludów i warstw. Niemniej wzór ten dopuszcza odchylenia i niedociągnięcia, dopuszcza nawet przekształcenia, zależnie od stopnia i od charakteru kultury ogólnej, którą żyje każda poszczególna społeczność i każda społeczności tej warstwa. Parafrazując znany żart Woltera, można rzec, że wprawdzie każda grupa ludzka urabiana jest przez religie na obraz i podobieństwo ukazywanego przez nią wzoru. niemniej też grupa odpłaca się przyjętej religii, przekształcając ją na swój użytek, według swego wzoru własnego.

Bywało tak zawsze i wszędzie, gdziekolwiek któraś z wielkich religij powszechnych rozszerzyła się na lud nowy. Zawsze przystosowanie się do rozwoju duchowego i do zakorzenionych zwyczajów krajowych bywało warunkiem powodzenia. Świadom był tego dobrze papież Grzegorz Wielki, gdy pisząc w r. 601 do wyprawionych przez siebie misjonarzy, działających wśród pogańskich Anglosasów, polecał im wstrzymać się od burzenia świątyń dawnego kultu, gdyż lud przywykł w nich zbierać się, by czcić

swoje bóstwa; polecał nie zwalczać zwyczaju zarzynania bydła i ucztowania w koło świątyń w dni uroczystości pogańskich — a dbać o to tylko, by w świątyniach ołtarze Boga prawdziwego zajęły miejsce bałwanów, oraz by dawne uczyty, połączone z ofiarami pogańskimi, odbywały się w imię świętych. „Albowiem — pisał papież — nie ulega wątpliwości, że tępym umysłem nie sposób odjąć wszystkiego naraz, gdyż ten nawet, który sili się osiągnąć najwyższy stopień (doskonałości), stopniami lub krokami się wznosi, nie skokami“.

Owo przystosowanie się religii typu wyższego, powstałej jako zakończenie długiego rozwoju religijnego, moralnego i filozoficznego, do względnie prostszego środowiska może nie być skutkiem planowej akcji świadomych czynników kierowniczych. Następuje najczęściej samorzutnie, lub w wyniku dążenia misjonarzy do osiągnięcia jak największej liczby nawróceń, choćby kosztem wzniosłości i czystości wyrobionego w reprezentowanej przez nich wspólnocie kultowej wzoru religijnego życia i religijnego myślenia. Droga, prowadząca do największego liczebnie i najszybszego rezultatu — często nawet bardzo do jedynie osiągalnego — jest bowiem jednocześnie drogą najmniejszego oporu. Zamyka się oczy na fakt, że scalenie nowego kraju, czy nowych warstw kraju z wspólnotą religijną, sprowadza się do uznania naczelnego miejsca niektórych, uważanych za najbardziej istotne, treści wiary oraz do przyjęcia pewnych, również za istotne uważanych, form kultu, przyczem mniej się dba o to, czy uznanie to nie jest czysto słowne i czy formy kultu są należycie rozumiane. Wszystko inne pozostaje po dawnemu, o ile tylko nie jest jaskrawo sprzeczne z nową religią. A i w takim wypadku znajduje się często wyjście z sytuacji drażliwej: aby tylko jak najmniej wstrząsać gmachem tradycji, aby możliwie nie wywoływać oporu zwalczaniem tego, do czego ludność przywykła, tego, w czym wyrażają się jej naczelne wartości spo-

łeczne i czego wyrzec się nie może łatwo, bez zaprzeczenia samej sobie, jako grupie samoistość swoją odczuwającej.

W wyniku ostatecznym mamy adaptację wzajemną. Przyjęta raz religia, dąży do urobienia środowiska społecznego według tego wzoru, który z sobą przynosi. Że jednak to środowisko nie jest bierną materią, ale zbiorowością żywą i tym samym czynną, dążącą nieprzeparcie do wyrażenia się możliwie pełnego w każdej dziedzinie, wyciska ono swoje piętno własne na religii. Wprowadza do niej obce jej pierwiastki wierzeniowe i obrzędowe, łączy jej praktykę z wartościami społecznymi, nie mającymi z nią wspólnego. Przekształca ją na swój użytek, na swój obraz i podobieństwo.

Można by powołać się na bardzo liczne przykłady takich przekształceń, wybranych spośród najbardziej wymownych i jaskrawych. Czyż to jednak potrzebne? Czyż nie oczywistym na pierwszy już rzut oka jest fakt, że protestantyzm taki, jak go wyznaje i praktykuje wieśniak ze szwedzkiego Norrlandu lub Dalekarlii, jest nie tylko daleki od tego poziomu intelektualnego i moralnego, który osiągnął w ujęciu myśliciela tej miary, co arcybiskup upsalski Söderblöm, ale jest odeń różnym jakościowo, przenikniętym elementami, mającymi swe źródło w twardym życiu północnego rolnika? Czyż podobne różnice jakościowe, obok ilościowych, nie zachodzą pomiędzy katolicyzmem, takim, jaki wyziera z praktyki ludu neapolitańskiego lub sycylijskiego, a tym systemem dogmatycznym i liturgicznym, który ustalony jest w kościele powszechnym i który stanowi wspólne dobro wszystkich jego członków? Nie zamierzając przedsiębrać studium czysto porównawczego, które by ze względu na niezmierzony materiał, groziło zatraceniem myśli przewodniej w powodzi drobnych faktów, nie będziemy wdawali się tu w analizę przekształceń chrześcijaństwa i splecenia z nim praktyk pogańskich u Germanów, co ich apostoła, św. Bonifacego tak gorszyło i martwiło; ani w analizę przy-

stosowywania się islamu do środowisk murzyńskich w Sudanie czy w Nigerii, ani w sprawę tolerancji buddyzmu w stosunku do kultów nawróconych przezeń ludów, do kultów, których nie zwalcza, ale które wchłania, nie odmieniając w nich nieomal niczego. Weźmiemy raczej za przedmiot rozważań to, co i jak jest wyznawane faktycznie, co i jak jest faktycznie czczone w jednej, względnie w sobie zamkniętej i historycznie w wysokim stopniu jednorodnej warstwie społeczeństwa polskiego, bytującej do niedawna w na ogół jednakowych warunkach — w polskim ludzie wiejskim. Analiza tej właśnie jego kultury religijnej obecnej, ściślej: prawie, że obecnej, bo sprzed jednego pokolenia, analiza postaci, w których ta kultura się przejawia, pozwoli nam wnikać w mechanizm wzajemnych przystosowań i przekształceń głębiej, niż studium, rozpoczynające od zestawienia wielu faktów, zaczerpniętych w społeczeństwach, różnych ze względu na typ i stopień rozwoju.

II.

Stwierdźmy naprzód, że w żadnym bodaj środowisku, poza wybranym przez nas, nie występuje z taką wyrazistością oblicze społeczne religii — to, że jest ona sprawą życia zbiorowego, a dopiero wtórnie indywidualnego. Rzecz prosta, że i tu jednostka nadaje swemu wyrazowi religijnemu piętno osobiste, ale w tej mierze tylko, w jakiej będąc ze swym środowiskiem zespolona, powtarza na swój użytek zbiorowo ustalone, przez toż środowisko podane jej wartości. Jakkolwiek udział bierze włościanin nasz w praktykach kultu, jakkolwiek usiłuje on zdać sobie sprawę z roli religii w życiu ludzkim, nad człowiekiem indywidualnym bierze górę — wysuwa się na pierwszy plan — członek określonej etnicznie, lokalnie oraz stanowo — czy klasowo — społeczności, przeglądającej się w wznawanej religii i jej praktykach, jak w zwierciadle.

Katolicyzm jest religią olbrzymiej większości ludu polskiego, tak samo, jak jest religią, wyznawaną przez prawie wszystkich Hiszpanów, Włochów, Francuzów, przez bardzo znaczny odłam Niemców. Ale w przedstawieniu naszego chłopca jest on w mierze o wiele większej polski, niż powszechny, do tego stopnia, że gra on rolę kryterium narodowości. Dla wielu bardzo włościan naszych, zwłaszcza starszego pokolenia, Polak a katolik, to jedno, podobnie, jak Niemiec i luter, to także jedno. Wie on wprawdzie, że są inne narody katolickie, uważa je jednak za nie w tym samym, co on, stopniu prawowierne, w każdym razie za mniej ściśle zespolone z Kościołem, za mieszczące się bliżej peryferii wspólnoty katolickiej, za bardziej oddalone od Boga i świętych Pańskich, których rodowitym językiem jest w jego przekonaniu język polski. I gdy się znajdzie na obczyźnie, odczuwa on konieczność chodzenia do kościoła, w którym inny język rozbrzmiewa w nabożeństwie dodatkowym. jako krzywdę tak wielką, że niejednokrotnie decyduje się raczej na odstępstwo od powszechnego Kościoła, niż na zespolenie się z miejscową grupą kultową. Wiemy wszyscy o tym, jak zażarte walki staczane bywały przez Polaków z klerem irlandzkim w obrębie parafii katolickich w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, a także o tym, jak dalece werbunek współzłomków do sekt, zakładanych przez różnych odszczepieńczych księży Polaków, ułatwiony tam został przez niechęć polskich imigrantów do łączenia się ze współwyznawcami innych narodowości i innych języków. Odwrotną stroną tego — że się tak wyrazimy — nacjonalizmu wyznaniowego, tego przedstawiania sobie religii, jako najdonioślejszej cechy etnicznej, jest uznawanie za coś nie tylko etnicznie, ale także wyznaniowo odrębnego tych członków obcej, uważanej za nie katolicką narodowości, którzy są katolikami. Niemiec katolik, to nie prawdziwy Niemiec; to dajcie katolik — jakiś przedziwny twór przejściowy, będący katolikiem, niczym Polak, a mówiący językiem luterów, w gruncie

rzeczy istota godna politowania, której czegoś brakuje, by być katolikiem w pełnym rozumieniu tego słowa.

Z drugiej strony, nabożność włościanina polskiego wyraża się przede wszystkim, niejednokrotnie bez reszty, udziałem w kulcie społeczności sąsiedzkiej — lokalnej lub terytorialnej, wioskowej, parafialnej, okolicznej. Organizacja przestrzenna i kalendarzowa kultu stanowi przytem trzon organizacyjny tejże społeczności, której wyrazom współżycia nadaje ramę, rytm i postać. Mieszkańcy jednej parafii, jednej okolicy, odznaczają się dewocją szczególną do jednego patrona, do jednego, tylko u nich znanego cudownego obrazu. Ci — patron święty, lub obraz — czczeni są w ośrodku kultowym okolicy, w kościele miejscowym, ale każda poszczególna wioska związana jest również z nimi: w każdej wznosi się kapliczka przydrożna, tzw. „figura“, mieszcząca posąg patrona lub podobiznę obrazu. W dniu zaś uroczyste schodzą się i zjeżdżają wszyscy na nabożeństwo i odpust i przez udział w procesji oraz w następującej po nabożeństwie zabawie gromadnej — przez obcowanie z sąsiadami obrzędowe i swobodne odnawiają w sobie poczucie wspólnoty. Miejsca święte są ośrodkami zbiorowego kultu, doprowadzającego do periodycznych zbliżeń i periodycznych zespołów jednostek, składających się na społeczność okoliczną. We wzniesieniu duchowym podczas nabożeństw i procesyj, w następnym nieskrępowanym braniu udziału w zabawie, w tańcu, w pijatyce, w wędrówce od kramiku do kramiku — jednostka niejako zatracza samą siebie w zbiorowości. Tym potężniej odczuwa, że jest tylko cząsteczką gromady, im bardziej w czasie zwykłym jest w swojej zagrodzie odosobniona.

Występuje to z dostateczną wyrazistością przy sposobności pierwszej lepszej niedzieli, czy uroczystego święta. Jeśli często wierni schodzą się i zjeżdżają pojedynczo lub małymi grupkami, to odjazdy następują całymi wsiami, przyczem poszczególne grupy, na które dzieli się społeczność wioskowa, skupiają się

każda osobno: starzy p[ł]ci obojga idą oddzielnie, oddzielnie mężczyźni w sile wieku, oddzielnie m[ę]żatki, tak samo dziewczęta i znów osobno chłopcy. Słowem, udział w kulcie daje w wyniku odtworzenie konkretne grup i grupki pierwiastkowych. W samej rzeczy, tendencję do skupienia się oddzielnego tych grup zauważa się już podczas nabożeństwa i bezpośrednio po nim, w kościele i na cmentarzu kościelnym. Jeszcze lepiej obserwować można to zjawisko w dniach wielkich zebrań odpustowych, skupiających wiernych z szerszej okolicy, częstokroć z kilkunastu parafij. W takich razach mieszkańcy poszczególnych tych parafij udają się na miejsce święta tzw. „kompaniami“, tj. zorganizowanymi i rozczłonkowanymi grupami zwartymi. Na przedzie postępują dziewczęta, niosąc chorągwie i feretrony, za nimi z innymi feretronami m[ę]żatki, oddzielnie członkowie bractw z zapalonymi świecami. Niesione obrazy i powiewające nad głowami chorągwie stanowią jednocześnie centrum skupienia i symbol każdej z tych grup, które wszystkie razem są prawdziwą reprezentacją parafij, reprezentacją uzupełnioną niezorganizowanym tłumem, który postępuje w tyle za „kompanią“, niemniej jest z nią związany. „Kompanie“ śpiewają pieśni nabożne: w ten sposób nabożeństwo, które ma się dopiero zacząć w miejscu odpustowym, poprzedzone jest czynnościami obrzędowymi, rozpoczynającymi się z chwilą sformowania „kompanii“. Jest punktem kulminacyjnym długiej serii aktów nabożnych, obejmujących znaczny obszar, zaczynających się wcześniej i kończących się później, niż te z nich, które dopełniane są w kościele. „Kompanie“ powracają bowiem w tym samym porządku, w którym przybyły. Można rzec śmiało, że to cała okolica odnawia przy sposobności odpustu swoje przymierze duchowe z miejscem świętym i zespala się w jedność przez udział we wspólnocie łask, których miejsce to jest ośrodkiem. Cała okolica — tj. zbiorowość terytorialna, nie zaś tylko pewna liczba ludzi, zamieszkujących odnośny obszar. Wierny bowiem zawsze wystę-

puje nie tylko w swoim imieniu własnym, ale jako członek grupy, reprezentującej ogół parafian i poszczególne odłamy tego ogółu.

Nieinaczej jest z pielgrzymkami w znaczeniu potocznym, zgromadzającymi wiernych ze znacznie większego obszaru, niekiedy — jak pielgrzymka do Częstochowy — z całego kraju. Odbywają się one również „kompaniami” reprezentacyjnymi. Wprawdzie obok tych „kompanij” i niezależnie od nich wędrują do miejsc świętych jednostki odosobnione, przybywające często z daleka, bo się „ofiarowały” do Częstochowy, czy do Kalwarii Zebrzydowskiej. Ale, niezależnie od pobudek osobistych, które zadecydowały o udaniu się poszczególnego wiernego do jednego z tych miejsc cudami i łaskami słynących, oraz mimo, że ci odosobnieni pielgrzymi podejmują zwykle podróż z własnej inicjatywy i z osobistej nabożności, nie są oni nieomal nigdy przedstawicielami tylko samych siebie. Z reguły są jednocześnie pośrednikami nabożności szerszego lub szczuplejszego grona, które powierzyło im zanieśenie próśb do Boga przed cudownym obrazem Jego Matki, dokonanie w imieniu mandatariuszów i za nich określonych ćwiczeń nabożnych — np. wejścia na kolanach na święte schody w Wejherowie — złożenie ofiary pieśniężnej, podanie różańca do pobłogosławienia. I gdy pielgrzym powraca, z łaski, której dostąpił, korzysta nie tylko on sam, ale także dom jego, rodzina, sąsiedzi, wieś i parafia. Korzysta bractwo nabożne, do którego należy. Zresztą łask tych zakładem są przyniesione przezeń z miejsca świętego dewocjonalia — obrazki, medaliki, różańce. Zakupił je z pieniędzy, na ten cel sobie powierzonych, albo też z własnych — w tym ostatnim razie rozdaje część ich, jako cenne podarunki swoim najbliższym. A te obrazki, medaliki, czy różańce mają udział w świętości cudownego obrazu. Leżały przed nim na ołtarzu, były doń przytłakane, były przed nim poświęcone.

Pielgrzym, nawet samotny, jest zawsze czyimś posłem. Są nawet pielgrzymi zawodowi, najczęściej

żebracy. Uważani są za tym bardziej nadających się do roli zdobywców łask *per procuram*, że społeczną racją ich bytu jest zanoszenie modłów za innych i wypraszenie dla tych innych łask. Zresztą są z tytułu swego zajęcia bliżsi Bogu, niż ludzie, zaprzatnięci troską doczesną o zarobek: nauka Kościoła o tym, że ubogi żebrak uosabia Chrystusa, przeniknęła głęboko w świadomość ludu naszego. Z drugiej strony możność wyręczenia się w pielgrzymowaniu zawodowcem stanowi dla wiernego wielkie ułatwienie; kosztuje go niewiele, gdyż taki pielgrzymujący żebrak zbiera datki od wielu; oszczędza czas i pozwala myśleć o gospodarstwie, gdy kto inny trzodzi się wędrówką i zanoszeniem modłów.

W ten sposób włościanin nasz związany jest organicznie z grupą regionalną i z całym narodem poprzez pielgrzymki. Związany jest, jako członek grupy, w której imieniu pielgrzymi wyruszają w drogę, związany jest, jako parafianin, jako mieszkaniec wioski, jako członek rodziny i jako domownik, zamieszkały w określonej chacie. W samej rzeczy, z pielgrzymek przedsięwziętych przez nasz lud, wysuwają się na plan pierwszy i stanowią główną ramę najwyższych i najbardziej uciążliwych wyrazów jego nabożności pielgrzymki do niektórych miejsc świętych o znaczeniu regionalnym, oraz ogólnokrajowa do Częstochowy. Piekary ściągają do siebie lud ze Śląska i z Zagłębia Dąbrowskiego; Kalwaria Zebrzydowska — Krakowiaków, Podhalan i częściowo Ślązaków; Kalwaria Wileńska — lud ze znacznej części dawnego Księstwa Litewskiego; Wejherowo — Kaszubów. Przytem, godnym jest uwagi, że Niemcy katolicy z Pomorza pielgrzymują do Wejherowa w innej dacie, niż Kaszubi, w czym uwydatnia się organizacja kultu grupami etnicznymi w obrębie wyznaniowej grupy regionalnej pomorskiej. Pielgrzymka zaś do Częstochowy i rozszerzenie w związku z nią na całym obszarze, zamieszkałym przez lud polski, dewocji szczególnej do czczonego na Jasnej Górze cudownego obrazu zespalają chłopą

naszego z narodem polskim, jako całością i jednością. Jednoczy się on tam z przedstawicielami wszystkich dzielnic i wszystkich stanów w uniesieniu zbiorowym. W domu zaś obrazek M. B. Częstochowskiej, o ile możliwości z samej Częstochowy przyniesiony i tam pobłogosławiony, patrzy nań ze ściany izby, czuwa nad mieszkańcami chaty, jest obecny przy wszystkich zdarzeniach ich życia rodzinnego i wszystkie uświęca. Taki sam obrazek wygląda z niszy kapliczki, wzniesionej na środku wioski lub u wjazdu do niej, tej kapliczki, przed którą w majowe wieczory gromadzą się sąsiedzi dla odśpiewania litanii, a przybity do sosny lub umieszczony w dziupli drzewa ubezpiecza rozdroża leśne i pustkowia przed „złem“, które, jak wiadomo każdemu, lubi czatować w takich miejscach na przechodniów zapóźnionych. W ten sposób wszystkie momenty żywota chłopskiego od urodzin do śmierci, wszystkie prace domowe i polne, wszystkie troski i wesela włościanina, zarówno dom jego i rodzina, jak wioska i gromada — nad wszystkim tym czuwa Częstochowska Matka Boska, ta właśnie, przed której obrazem jasnogórskim odbywają się uroczystości, wyrażające nabożność całego narodu.

Nie dziw więc, że chłop nasz jest dotychczas jeszcze skłonny mieszać religię i narodowość, oraz, że więź narodowa przedstawia się u ludu w postaci więzi kultowej. Z drugiej strony, fakty te nie pozostają bez wpływu na wyobrażenia ludowe o powszechności religii: włościanin wie, że jego wyznanie jest powszechnym, ogólnoludzkim — bo go tego ksiądz nauczył; ale jako Polak jest on czcicielem szczególnym Matki Boskiej Częstochowskiej, największej ze wszystkich, najbardziej cudownej, najpotężniejszej; a że to Matka Boska bliska, interesująca się jego sprawami, własna — ma się on za lepszego katolika od tych innych wszystkich, którzy do Boga nie umieją modlić się, jak należy, po polsku, i którzy czczą obce Matki Boskie i obce miejsca święte, a o Częstochowskiej nawet nie słyszeli.

III

Ma to swoje uzasadnienie głębsze. Włościanin polski nagina podświadomie swój katolicyzm do wyobrażeń i wzruszeń, właściwych mu jako rolnikowi, bezpośrednio z ziemią związanemu, z pewną określoną urodzajności glebą, podlegającą określonym wpływom; a także do wyobrażeń i wzruszeń, trwających wciąż jeszcze w warstwie, do bardzo niedawna jeszcze pańszczyźnianej, która nawet po zniesieniu poddaństwa i pańszczyzny pozostawała w zależności gospodarczej, socjalnej i duchowej od historycznie utrwalonych w ich wyższości innych warstw wiejskich. Stąd też obrzędy i wierzenia katolickie, mimo że w zasadzie te same, co w innych klasach narodu i w innych katolickich narodach, zabarwione są przez lud wiejski polski specyficznie. Są w związku ściśłym z jego troskami, potrzebami i aspiracjami szczególnie, z jego szczególnymi poglądami i przesądami rolniczymi i socjalnymi.

Nie jest wprawdzie niczym szczególnie polskim to zespolecie wierzeń i obrzędów chrześcijańskich z życiem rolniczym wioskowym. We Francji czy w Bawarii, w Nadrenii czy we Włoszech znajdziemy bez trudu odpowiedniki naszego święcenia ziół w święto Wniebowzięcia N. Marii Panny, czy też procesjonalnego obchodu pól na wiosnę w okresie siewów, czy wyścigu z kościoła do wsi po wyjściu z mszy wielkanocnej. Znajdziemy także odpowiednik naiwnego sensualizmu, przejawiającego się np. w tym, że w wielu okolicach kraju naszego cztery Ewangelie, czytane w Boże Ciało, nie są jedynie nauką, ale świętym przedmiotem materialnym, który w postaci zapisanych i zakopanych na rogach pola czterech zwitków papieru chroni zboże od gradobicia; albo w tym, że dzwonek loretański, jako środek odwrócenia piorunów od zagrody, występuje współrzędnie z bocianem, którego zaprasza się do uścielenia sobie gniazda na strzesze i osłonięcia jej tym samym od ognia niebieskiego. Ale jeśli elemen-

ty składające się na całokształt życia religijnego ludu wiejskiego są w różnych krajach mniej więcej te same, lub przynajmniej tej samej natury, to powiązanie ich i stosunek wzajemny jest różny u każdego ludu. W życiu religijnym ludu wiejskiego polskiego niektóre z tych elementów są bardzo zatarte. Inne występują na plan pierwszy, przesłaniając sobą resztę.

Dotyczy to naprzód przedmiotów kultu — zarówno istot czczonych, jak ich skonkretyzowań materialnych. Uderzającym jest, jak małą stosunkowo, w porównaniu z większością innych krajów katolickich i z prawosławnymi, grają rolę w świadomości szerokich rzesz ludu wiejskiego polskiego relikwie świętych. Kult ich obserwujemy, ale raczej jako kult mieszczański, niż chłopski. A więc wierni okoliczni i pielgrzymi ściągający do relikwii św. Bonifacego w Czerniakowie podwarszawskim, to w olbrzymiej większości raczej ubożsi mieszkańcy miasta i przedmieść, warszawscy rzemieślnicy, wyrobnicy, służące, bardzo mało chłopców z trochę dalszych stron — niż sąsiedni Wilanów. Wprawdzie relikwie świętych: Wojciecha w Gnieźnie, Kazimierza w Wilnie, Stanisława na Wawelu czczone są przez szerokie rzesze. Ale grób żadnego z tych świętych, mimo, iż są patronami krajowymi, nie jest celem wielkich pielgrzymek, takich, jaką niegdyś przed reformacją, była pielgrzymka angielska do grobów św. Augustyna Kantuareńskiego i Tomasza Becketa, albo takich, jaką jest dziś we Francji pielgrzymka do Lisieux, do grobu św. Teresy. Święci sami, niezależnie od ich relikwii, występują w prawdzie dość wyraziście w kulcie polskiego ludu wiejskiego, ale przede wszystkim jako patroni dni kalendarzowych oraz jako opiekuni w niektórych specjalnych kłopotach, czy klęskach. I tak św. Florian gasi pożary, św. Antoni Padewski odnajduje zguby, św. Apolonia leczy ból zębów, św. Jan Nepomucen, który został utopiony, czuwa nad źródłami, nad strumieniami w ogóle nad wodami i uświęca je swoją obecnością w postaci po-

sagu. Olbrzymia większość jest jednak nieomal wyłącznie umysłowaniem dat zwrotnych kalendarza rolniczego, z którymi to datami razem pojawiają się w kulcie i znikają do następnego roku. Tak jest nawet ze św. Janem Chrzcicielem, nawet ze św. Marcinem, ba! nawet ze świętymi Piotrem i Pawłem, których, dzięki ich wspólnemu świętu, lud pomieszał i stopił w jedno, w „świętego Pieterpawła“. Poza tym spotykamy patronów poszczególnych parafii, lub okolic — jako to św. Antoniego Padewskiego obok św. Józefa i Matki Boskiej w parafii Swarzewo pod Puckiem, św. Idziego w Wyszku nad Bugiem, św. Jana Chrzciciela w wielu bardzo stronach. Żaden jednak z tych patronów nie jest dziś przedmiotem takiego kultu zbiorowego, o postaci tak zorganizowanej i tak dominującego w życiu religijnym wielkich mas w obszernej części kraju, jak patroni prowincjonalni w Europie zachodniej. Pod tym względem żaden z czczonych w Polsce patronów nie może się równać z takim np. św. Dię w Wogezach, św. Odylią w Alzacji, św. Januarem w dawnym królestwie Neapolitańskim.

W kulcie ludowym polskim występują naprawdę samoistnie i zarazem zajmują w nim miejsce centralne Święta Rodzina i Jezus, wyobrażany zarówno jako wędrujący w towarzystwie świętego „Pieterpawła“, skromny, na miarę pragnień chłopskich cuda czyniący — zapoznany dobroczyńca, oraz jako umęczony Odkupiciel. Spośród osób Świętej Rodziny na pierwsze miejsce wysuwa się Matka Boska, od której Dzieciątko jest nieodłączne i przy której św. Józef gra rolę zupełnie podrzędną. Poza tym Matka Boska występuje wszędzie w Polsce, jako, jeśli nie naczelną w znaczeniu hierarchicznym, to w każdym razie jako najpowszechniej i najgorliwiej czczona postać święta. Nie inaczej jest w innych krajach katolickich: w Nadrenii, we Włoszech, zwłaszcza południowych. Ale Matka Boska polska nie jest zupełnie tą samą, co włoska. Nie jest dalszym ciągiem popularnych w ostatnich wiekach pogaństwa rzymskiego

bogin matczynych. Tak samo nie ma w sobie nic z tak wyraźnie w ludowym wyobrażeniu francuskim, hiszpańskim, nadreńskim występujących cech możnej feodalnej Pani, otoczonej dworem, sprawującej sądy. Natomiast bardzo wyraźnie występują w jej postaci rysy właściwe polskim wyobrażeniom włościańskim o Opiekunce i Orędowniczce. Jest przede wszystkim piękną i dobrą, łaskawą Panienką, wstawiającą się za czcicielami swymi u Syna, podobnie jak, według pragnień chłopu polskiego z okresu pańszczyźnianego, winnaby się za nim wstawiać dobra panienska ze dwora. Wyobrażenie niewinności dziecięcej, czystości nieskalanej zespala się ściśle z wyobrażeniem z jednej strony niezdolności do zła, z drugiej nieograniczonej dobroci, krynicy łask. Cechy negatywne są tu warunkiem pozytywnych i dla ludu naszego pociągają je z konieczności. Przede wszystkim wówczas, gdy połączone są z wyższością natury. A Matka Boska, mimo że bosko, jak chłopska dziewczyna po wsiach i po polach przechadzała się, wyobrażana jest, jakby pańskie dziecko, jest bowiem świętą, najbardziej świętą osobą po Bogu.

Ten arystokratyzm chłopski: cześć dla wyższości natury pańskiej tym większa, gdy istota wyższego rzędu miesza się z pospółstwem, przebija się również w wyobrażeniu Syna: liczne legendy o tym, jak to „Pan Jezus chodził po ziemi“, osnute są na tym samym wątku, co legendy o Harunie al Raszydzie, zwiedzającym miejsce zebrań i weselenia się pospółstwa w towarzystwie jednego jedyne go wezyra, którego odpowiednikiem w legendach naszych jest postać „świętego Pieterpawła“. Tu i tam mamy do czynienia z tym samym wyobrażeniem dobrego pana, sprawdzającego osobiście, czy namiestnicy i wykonawcy jego woli nie nadużywają swej władzy i doróżnie prostującego krzywdy. Różnica cała polega na tym, że interwencje Jezusa — a także Matki Boskiej — przedstawiane są jako cud, niemniej dotyczą one tej samej dziedziny materialnej, co interwencja arabskiego kalifa. Ludzie dobrzy, ci, w których

Matka Boska lub Jezus rozpoznali pokrzywdzonych a poczcwiych, ci, którzy mimo swego ubóstwa nie-wahali się użyczyć gościny nieznanym sobie świętym Osobom, wynagradzani są na zdrowiu i majątku: znajdują dukaty w skrzyni, urodzaj mają piękny, „gadzina“ im się mnoży. Krzywdziciele ich są ostrzegani przejściowym niedomaganiem, by rozpoznawszy zło uczynione, wynagrodzili je. Słowem, w wyobrażeniu włościan naszych, tym wyobrażeniem, które znajduje wyraz swój w legendach i w zanoszonych prośbach, Jezus i Matka Boska, to przede wszystkim rozdawcy łask i sprawiedliwości ziemskiej na miarę wioskowych potrzeb — rozdawcy boscy, w których wobec braku ziemskich lud znajduje pocieszenie jedyne. Te boskie istoty są życiu ludzkiemu, przede wszystkim chłopskiemu, bliskie, są związane zarówno z materialną jak i duchową stroną tego życia.

W tych warunkach wydaje się zrozumiałym naiwny sensualizm pomieszany z rytualizmem magicznego charakteru, którym przeniknięte są przejawiające się w środowisku chłopskim polskim porwy mistyczne — przejawiające się zresztą znacznie rzadziej i na ogół z dużo mniejszą intensywnością, niż u ludu rosyjskiego, lub u wielu ludów zachodnich. Próżno by szukać w dziejach chłopca polskiego odpowiednika zupełnego owych potężnych mistycznych ruchów, których widownią bywały późno-średniowieczne Włochy północne, albo kraje nadreńskie, albo Flandria. Nie było też i nie ma w Polsce podobnego plenienia się przeróżnych sekt mistycznych, jako to się działo w Rosji w ciągu ostatniego półtrzecia wieku. Gdy zaś sekty powstają, albo gdy importowane spoza Polski przyjmują się, jako Kościół Narodowy, — momenty socjalne i moralne występują na pierwszy plan przed zagadnieniami dogmatycznymi i przed wzruszeniem mistycznym. Jest na przykład rzeczą niewątpliwą, że zaznaczające się w obecnej chwili powodzenie Kościoła Narodowego w niektórych wiejskich okolicach Polski, jako to w szeregu parafij

powiatu rawskiego, w Lubelskim, tu i owdzie w Kieleckim, jest spowodowane wzrostem antyklerykalizmu, nie zaś antykatolicyzmu, ma za podłoże parcie do uniezależnienia się od hierarchii kościoła katolickiego rzymskiego, podejrzewanej o sprzyjanie klasom bogatym i uciskającym chłopą i pomawianej o chciwość i o zdzierstwo — podczas gdy ksiądz Kościoła Narodowego pozornie nie taksuje swych posług, zadowolając się dobrowolnym datkiem, a nawet li tylko słownym podziękowaniem. Przytem takiego księdza łatwo się pozbyć i zastąpić go innym. Wiemy o parafiach kościoła narodowego, gdzie w ciągu kilku lat ostatnich wierni odprawili kilku proboszczów i przyjęli kolejno tyluż nowych na ich miejsce. Proboszcz zaś czy wikariusz rzymsko-katolicki nie jest zależny od parafian, nie jest funkcjonariuszem, któremu gromada powierzyła spełnianie obrzędów religijnych pod swoim nadzorem i do odwołania.

Nie inne momenty sprzyjały — obok mistycznego wizjonerskiego — rozwojowi i rozszerzeniu się mariawityzmu. To, że duchowni nowej sekty nie wymagali od wiernych opłat określonej wysokości za swe posługi, że lud widział ich, jak we wspólnocie typu zakonnego żyją z pracy rąk własnych, przyczyniło się waleńie do ich początkowego powodzenia. Ale działał tu i moment porywu mistycznego, poddawanie się sugestywnej mocy wizji. To prawda. Jak przedstawia się jednak ta wizja? Jakież mają w ogóle charakter te ekstazy, które przemawiają do ludu?

Są w wysokim stopniu sensualistyczne i dotyczą praktycznego życia codziennego, tego samego życia rolniczego i gromadzkiego, czy rodzinnego, z którym chłop nasz zespala całe swoje życie religijne. Postacie święte pojawiają się oczom wizjonera, jako cielesne, dotykalne. Obleczone są w takie same szaty, jak ich podobizny, sprzedawane po kramikach odpustowych. Nakazy i polecenia, które wydają, dotyczą co najwyżej moralności praktycznej codziennej, albo gorliwości obrzędowej: ożeń się z dziewczyną, którąś uwiódł; pość bardziej ściśle; udaj się na piel-

grzymkę; daj jałmużnę. Albo — gdy polecenie zwraca się do całej zbiorowości — zbudujcie kościół w miejscu wskazanym. Nie ma nigdy mowy o życiu religijnym wewnętrznym. Daleko temu mistycyzmowi i tym wizjonerom nie tylko do takich niedoścignionych wzorów jak św. Teresa z Avila, ale choćby do prostaczego, jednakże koncentrującego swe działania na wewnętrznym życiu duchowym, mistycyzmu takich choćby beguinów flamandzkich!

Zdarza się, że porywy mistyczne zbiorowe ogniskują się w wyobrażeniu czczonego przedmiotu martwego, np. kościoła, który koniecznie trzeba zbudować, albo odnaleźć z boskiego nakazu głoszonego przez wizjonera. Piszący te słowa, będąc jeszcze chłopcem, był świadkiem, jak w okolicy Zakroczymia zjechali się i zesłi ludzie nabożni z różnych, często z bardzo odległych stron, by odkopać rzekomo zaginiony kościół. Opowiadali, iż pewnemu żebrakowi objawiła się Matka Boska i wskazała mu miejsce, gdzie zapadł się pod ziemię kościół, którego papież nie doliczył się. Kazała tę wiadomość ogłosić ludowi z wezwaniem do odkopania, wskutek czego do tysiąca ludzi „ofiarowało się“ i zeszło z różnych stron byłego Królestwa Polskiego, niektórzy aż spod Częstochowy. Odwiedziłem ich kilkakrotnie. Obozowali w szczerym polu i kopali gorliwie, przypisując — rzecz znamienita — moc cudowną wszelkim przedmiotom znajduwanym. Zabierali ze sobą kamyki, skorupki, odłamki cegieł i gruzu, dla przechowania w domu, jako środki zapobiegające wszelkiemu nieszczęściu i wszelkim dolegliwościom. Na miedzy rosła dzika jabłonka: odkryto, że owoce jej mają zapach jabłek z Raju, i jabłonka została rozebrana na szczepki przez kopiących. Kler zwalczał przez dłuższy czas bezskutecznie akcję odkopywania rzekomego kościoła — aż przyszły jesienne słoty, wykopany ogromny dół zalala woda i wreszcie zima rozpędziła kopiących. Zbiornicze uniesienie wygasło i z wiosną nikt już nie powrócił.

Sensualizm religijny ludu polskiego występuje również bardzo wyraziście w czci, oddawanej wizerunkom świętych postaci, które dla ludu naszego są czymś więcej, niż wizerunkami. Są symbolami w znaczeniu najbardziej dosłownym, tj. przedmiotami, mającymi udział w naturze wyobrażanej postaci i postać tę streszczającymi. Mówiliśmy wyżej o względnie niewielkiej roli, granej w nabożności ludu polskiego przez relikwie. Zastępują je obrazy łaskami słynące, pomiędzy którymi pierwsze miejsce zajmują wizerunki Matki Boskiej, zwłaszcza malowane, o wiele rzadziej rzeźbione. Ks. Barącz naliczył ich czterysta kilkadziesiąt na obszarze Polski przedrozbiorowej, z czego około dwustu przypada na obszar Polski etnograficznej. Pod tym względem lud polski podobniejszy jest do swoich krewniaków wschodnio-słowiańskich i w ogóle do ludu krajów, należących do Kościoła greckiego, niż do ludu krajów katolickich krajów zachodnich. Chociaż bowiem i na Zachodzie wyobrażenia świętych postaci, zwłaszcza Matki Boskiej, są często przedmiotem czci szeroko rozpowszechnionej i słyną cudami, nie grają one w kulcie tak dominującej roli, jak w kulcie polskim, ruskim, czy rosyjskim. Jest jeszcze inne podobieństwo i różnica: cudowne Matki Boskie Zachodu są przeważnie posągami, także Matki Boskie polskie, ruskie czy rosyjskie są przeważnie malowidłami, jak w krajach Kościoła greckiego, który, jak wiadomo, zakazuje wystawiania posągów osób świętych.

Postać Matki Boskiej tak się zespala w Polsce z jej malowanym wizerunkiem, iż normalnym Jej sposobem objawiania się jest objawienie się obrazu: znajduje go jakiś wierny w miejscu niespodzianym — w lesie, w studni, na drzewie przydrożnym i uderzony jest blaskiem; albo znów obrazek wiszący w chacie, we dworze szlacheckim, czy w kościele, ale nie na najbardziej honorowym miejscu, przejawia moc swoją uzdrowieniami. Z drugiej strony

moc cudownego obrazu udziela się jego kopiom, od-bitkom. Większość obrazów cudami słynących, które czczone są w Polsce, są kopiami częstochowskiego, lub innego znanego cudownego wizerunku krajowego, czy zagranicznego. Kopie te usamodzielniają się jako przedmioty kultu. Stają się celem specjalnych pielgrzymek, układane są na ich cześć osobne pieśni, otrzymują przydomek, utworzony od nazwy miejscowości, gdzie są czczone. Obrazy żyją życiem własnym, są wrażliwe i wzruszenia swoje przejawiają jak istoty żywe. Pocą się krwawym potem. Płaczą, gdy nastąpić ma klęska. Jest w Polsce pewna ilość cudami słynących krucyfiksów: Ukrzyżowanemu rosną włosy w sposób cudowny. W Kolegiacie kaliskiej jest obraz, przedstawiający Świętą Rodzinę, ze świętym Józefem, trzymającym w ręku Biblię: gdy pewnego razu znany grzesznik i niedowiaręk przyglądał się obrazowi bez należytego szacunku, Biblia przybrała postać miotły, którą święty zaczął grzesznikowi wygrażać. Obrazy te obwieszone są wotami, przyczem rozpowszechnione jest w Polsce, przynajmniej od w. XVII, ozdabianie ich „sukienkami“, tj. przysłanianie szat malowanych szatą z drogiego kruszcu — jeszcze jedno świadectwo, jak dalece obraz jest czczony sam w sobie.

W tym zespoleniu przedstawienia istoty świętej z jej wizerunkiem, tak daleko idącym, że dochodzącym nieomal do utożsamienia, przejawia się niewątpliwie pewna mentalność religijna, mało lub zupełnie niezdolna do rozróżnienia rzeczy świętej od jej wyrazu, czynności obrzędowej od wywołanego przez nią lub towarzyszącego jej wzruszenia, symbolu lub reprodukcji od treści istotnej i wzoru. Najwymowniejszym tego przykładem są tzw. „kalwarie“, których począwszy od końca w. XVI powstało w Polsce sporo, a z których żywymi dotychczas ośrodkami kultu pielgrzymkowego pozostały przede wszystkim wspomniane wyżej: Zebrzydowska — najstarsza, Wejherowska i Wileńska. Wszystkich wzorem najpierwszym wydaje się być założona w

drugiej połowie w. XVI kalwaria na Monte Santo w pobliżu Turynu, i wszyskie, jak owa najdawniejsza włoska i na jej podobieństwo powstałe kalwarie innych krajów zachodnich, miały trudną dla każdego, a dla olbrzymiej większości wiernych niedostępną pielgrzymkę do Jerozolimy i wędrówkę po tamtejszych miejscach świętych zastąpić namiastką tej wielkiej pielgrzymki. Pielgrzym odbywa w obrębie kalwarii wędrówkę od kapliczki do kapliczki, z których każda wyobraża jedną ze stacyj Męki Pańskiej, przyczem wysiłek bardzo wielki włożony jest w uzmysłowienie wiernemu epizodów dramatu ewangelicznego, oraz wywołanie w nim wzruszeń odpowiednich. Chwilami dochodzi do prawdziwej teatralizacji: np. w Kalwarii Zebrzydowskiej odczytywany jest zebranemu tłumowi wyrok, wydany na Jezusa przez sąd rzymski. Ceremonię tę poprzedza trąbienie, odczytującymi zaś są ludzie, przebrani w niby rzymski strój. Gdzie tych inscenizacyj teatralnego charakteru nie ma, zastępują je w dostatecznej mierze malowidła lub posągi realistyczne, dla wywołania większego złudzenia pomalowane. Ktokolwiek oglądał w Wejherowie obraz w „Domu Piłata”, przedstawiający sąd nad Jezusem — z Piłatem, ubranym w piękną delię i kołpak futrzany, niczym polski starosta z w. XVII, śliniącym palec przy wertowaniu grubej księgi praw, z wąsatymi o pijackich nosach żołdakami rzymskimi, uzbrojonymi w muszkiety i pistolety, pilnującymi Jezusa, i z tłumem Żydów, ucharakteryzowanych na znanych dobrze wiernych Żydów polskich; albo ktokolwiek pamięta w tymże Wejherowie obraz, przedstawiający „pławienie” Jezusa w Hebronie, niczym w Polsce pławienie podejrzanego o czary — ten przyzna, że nie zanedbano niczego, aby dramat ewangeliczny zbliżyć do wiernego, aby uczynić go bezpośrednio zrozumiałym, aktualnym, nieomal dotykalnym. Idzie się tak daleko, że nawet odległości pomiędzy kolejno odwiedzanymi stacjami Męki są wymierzone tak, by odpowiadały odległościom w Jerozolimie, że wybie-

ra się teren, obfitujący w spady i przecięty strumieniem, aby pielgrzym wysilił się naprawdę, wstępując na Górę Oliwną i musiał naprawdę przebrnąć potok Hebron. Jerozolima przeniesiona do Polski! Organizacja świętego miejsca osiąga tu maksimum teatralności, gorliwość zaś, z jaką lud polski pielgrzymuje do kalwarii, świadczy o tym, jak bardzo odpowiada mu to uzmysłowienie tajemnicy Męki Odkupienia i Zmartwychwstania, tak jak zachowanie się jego w czasie wędrówki od stacji do stacji, oraz następne wypowiedzi uczestników pielgrzymek pozwalają stwierdzić, że przeżycia ich są nie tylko głębokie, ale że nie odróżniają ich od przeżyć, których by doznawać musiał rzeczywisty widz Męki Pańskiej, towarzysz historycznej wędrówki Jezusa od Wieczernika, poprzez Górę Oliwną, więzienie, sądy, aż na Golgotę i do Świętego Grobu. Czas, który upłynął od chwili Męki, zatracą się. Tajemnica Odkupienia staje się tak aktualną, że przybiera postać zmysłowej rzeczywistości.

Tym samym rzeczywistość duchowa zespala się z rzeczywistością życia codziennego, osobistego i zbiorowego. Doświadczenie własne i przekazane doświadczenie pokoleń chłopskich, które odeszły, przenikają do tych treści, które niesie z sobą religia. Przenikając, zabarwiają je i przekształcają na chłopski sposób, odpowiadający stanowi kultury ogólnej ludu wiejskiego, jego poglądom i wyobrażeniom, jego troskom i aspiracjom, jego formom bytowania. Daty kultów pielgrzymkowych przypadają w czasie określonym przez kalendarz rolnika: lud wybiera się do miejsc świętych na przednówku, albo po zbiorach; z uniesieniem duchowym, wywołanym widokiem Męki Pańskiej, lub kontemplacją cudownego obrazu, miesza się troska o uproszenie urodzaju i wdzięczność za to, co na polu Bóg dał. Z drugiej strony cwe kalwarie i obrazy cudami słynące są ośrodkami przestrzennymi kultu zbiorowego. Niektóre, jakżeśmy już wspomnieli, cieszą się czcią, obejmującą ludność całego kraju, inne słyną tylko

na bardzo niewielkim obszarze: Częstochowa z jednej strony, Koziebrody, Pieczyska, czy Lelów z drugiej. Każdy jednak obraz, każda kalwaria ma swoje grono wiernych, którzy rozróżniają nie tylko jeden obraz od drugiego, ale nawet jedną Matkę Boską od drugiej. Są np. w Płockiem tacy, których dewocja zwraca się do Matki Boskiej Skepskiej, uważanej za „cudowniejszą”. „lepszą” od Koziebrodzkiej, ale są też tacy, którzy przekładają Koziebrodzką nad Skepską. Ważą przytem skuteczność interwencji każdej z nich, powołują się na cuda, spierają się o nie. O ile jedna nie pomogła, idą do drugiej. A przecież wiedzą o tym bardzo dobrze, że czy w Skępem, czy w Koziebrodach obrazy przedstawiają jedną i tę samą Matkę Boską. Wchodzi więc w grę moc samego wizerunku, oraz moc miejsca, którym święta istota udzieliła własności cudotwórczych.

W samej rzeczy, obraz związany jest ściśle z miejscem, w którym się objawił, lub w którym jest przechowywany. O wielu mamy podania, że sam oznaczył ściśle miejsce, gdzie chce być czczony. I tak obraz, znaleziony na sośnie i przeniesiony uroczystie do najbliższego kościoła, powraca sam na pierwotne miejsce, dając tym samym poznać, że żąda wzniesienia sobie przybytku tam właśnie, nie zaś gdzie indziej. Posąg świętego staje się nagle tak ciężki, że ciągnący go zaprząg ruszyć dalej nie może, aż ludzie zrozumieją, że trzeba wystawić kościół tam, gdzie wskazał. Miejsce, w którym Weyher ufundował kalwarię, zostało mu objawione w widzeniu, gdy myślał, jak się Bogu zasłużyć, by uniknąć śmierci w czasie obłężenia Smoleńska.

Widzieliśmy zaś, że miejsca święte są ośrodkami, ściągającymi wiernych w określonych datach. Poprzez pielgrzymki, poprzez zebrania odpustowe, zgromadzenia w dniach świąt uroczystych stają się zaś nie tylko centrami kultowymi, ale całe życie zbiorowe bliższej lub dalszej okolicy organizuje się wkoło nich i znajduje swe odbicie w wyrazach

praktykowanego w nich kultu. Miejsce święte i święty dzień — to punkty, ogniskujące życie duchowe ludu naszego.

V

Nie ma to samo w sobie niczego specyficznego. Każda religia ma swój obrzędowy kalendarz i każda ma miejsce wybrane, w których kult jest celebrowany. Rok kościelny jest w Polsce ten sam, rzecz prosta, co w całym świecie katolickim. Ale rytm jego intensyfikuje się, jakeśmy na to wskazali, w tych dniach kalendarza, które są bliskie chwil przełomowych życia rolniczego w warunkach polskich, podobnie, jak we Włoszech np. osiąga najwyższe napięcie w święta, oznaczające chwile przełomowe w warunkach włoskich. A nie są to zawsze te same daty. W każdym razie święta kościelne, które grają rolę punktów zwrotnych w życiu świeckim — jako to: święta, którymi oznacza się terminy umów, oraz te, które ściągnęły do siebie najwięcej obrzędów i praktyk folkloru, nie chrześcijańskich — nie są we wszystkich wypadkach te same, co w innych krajach katolickich.

Jeśli więc Boże Narodzenie i cały związany z nim okres świąteczny, Wielkanoc, Zielone Świąta, święty Jan, Wniebowzięcie, Narodziny Matki Boskiej, Wszystkich Świętych, a wśród dni, którymi oznacza się terminy, Nowy Rok, święty Wojciech, święty Michał, występują w świadomości kalendarzowej chłopskiej na plan pierwszy zarówno w Polsce, jak poza nią, to taka np. pierwszorzędnego znaczenia u ludu niemieckiego data, jak święty Marcin, gra w Polsce większą rolę po miastach, niż na wsi. Nie mają też żadnych wybitnych cech święta, następujące po sobie w okresie między Wielkanocą a Zielonymi Świątami: są wielkimi świętami kościelnymi, ale też tylko kościelnymi, w które ludzie wstrzymują się od pracy i idą na nabożeństwo do kościoła, z którymi jednak nie łączą się przeważnie żadne zwyczaje

szczególne. Natomiast Zielone Świąta są dla ludu polskiego nie tylko datą uroczystego nabożeństwa, ale największym świętem wiosennym, odpowiednikiem zachodnio-europejskiego May Day, Jour de Mai, Beltaine — obchodzonym tam 1 maja. W dzień ten stroi się zielenią starannie uprzątnięte chaty, rozsypuje się tatarak na podłodze, obnosi się po wsi „maiki“, czyli „gaiki“, miejscami pali się ogniska sobótkowe. Zielone Świąta konkurują tu z dniem św. Jana Chrzciciela, dniem, w którym według wierzenia ludowego woda w rzekach i w stawach staje się zdrową dla kąpiących się, w którym puszcza się na prąd wianki, kojarzy miłosne pary i tańczy w koło ognisk. Nie będziemy mnożyli przykładów. Każdy, kto choć powierzchownie usiłował zapoznać się z folklorem polskim, wie, że na określone święta kalendarza kościelnego przypadają w ludowym kalendarzu obrzędowym pewne określone praktyki, że na Wniebowzięcie święci się zioła, że w dzień świętego Szczepana Męczennika obrzuca się ziarnem kapłana, stojącego przy ołtarzu, że w Wigilię Bożego Narodzenia spożywa się postną ucztę, złożoną z potraw tradycyjnych, na obrusie, położonym na sianie — podczas gdy np. we Francji i w Anglii uczta świąteczna następuje po powrocie z pasterki i jest mięsna.

Nie jest to tylko kwestia przetrwania takich czy innych przeżytków zwyczajowych, które oplótły się w koło kultu chrześcijańskiego, jak bluszcz w koło drzewa. We wszystkich tych, w dużym stopniu przeżywających się i łatwo dziś już porzucanych praktykach i wierzeniach folkloru, wyraża się, uzmysławia w pewnych formach sama struktura społeczności wioskowej z jej aspiracjami i troskami. Zauważmy, że we wszystkich wspomnianych praktykach każdy ma wyznaczoną sobie wyraźną rolę, zależnie od miejsca, które zajmuje w tej społeczności, od funkcji, którą w niej pełni. Są praktyki, które przystoją młodzieży, inne, które spełniają ludzie stateczni, są praktyki męskie i praktyki żeńskie.

Praktyki folkloru zanikają, ale udział w kulcie religijnym różni się po dawnemu, zależnie od pokolenia, stanu, wieku i płci. Wspominaliśmy już o oddzielnym grupowaniu się, o zajmowaniu miejsca pod inną ścianą w kościele przez mężczyzn i przez niewiasty, o tym, że niektóre nabożeństwa, jak Majowe, mają charakter przede wszystkim kobiecy. Rozróżnienie to podtrzymywane jest przez to, że Kościół organizuje wiernych w oddzielne bractwa i sodalicje męskie i żeńskie. Niemniej w tym podziale wiernych w samym kościele na połowy żeńskie i męskie, z których każda zajmuje inną część gmachu, mamy coś, czego nie zauważamy we wszystkich krajach katolickich: niczego podobnego nie ma np. we Francji, poza krainą Basków. Czyż dodać trzeba, że podobnie jak gdzie indziej, kobiety są wśród ludu wiejskiego przeważnie gorliwsze od mężczyzn?

Jeśli chodzi o pokolenia, wiek i stan, to stwierdzić można, co następuje. Dzieci małe nie grają żadnej czynnej roli w ceremoniach i obrzędach religijnych, z wyjątkiem jedynym dziewczątek, sypiących kwiaty w czasie procesji Bożego Ciała. Prowadzone bywają na nabożeństwa, ale tylko dlatego, że niewiadomo co z nimi zrobić, gdy rodzice idą do kościoła. Młodociani są przeważnie religijnie bierni, jeśli nie wręcz obojętni, chyba, że przez miejscowego kapłana zostaną szczególnie zachęcani do udziału w którejś z organizacyj religijnych przeznaczonych dla ich wieku. Młodzież męska zachowuje się przeważnie indyferentnie. Jeśli chodzi w niedzielę do kościoła, to daje często do zrozumienia, że czyni to dla spotkania innych, nie wchodzi do wnętrza, czasami nawet zachowuje się ostentacyjnie lekceważąco, paląc, rozmawiając głośno i śmiejąc się pod kościołem w czasie nabożeństwa. Natomiast u dziewczyn dorosłych okazywanie nabożności umiarkowanej, uczęszczanie regularne na nabożeństwa, udział w nich od początku do końca, śpiewanie wraz z innymi jest dłużej widziane, aby tylko ta nabożność u-

trzymana była w karchach i nie przeszkadzała oddawaniu potrzebnego czasu sprawom świeckim. Dziewczyna, która ostentacyjnie do kościoła nie chodzi, która nie odbywa spowiedzi wielkanocnej, traci w opinii. Ale taka, która dni całe spędzać będzie na modlitwach i codziennie przystępować będzie do komunii, także nie łatwo męża znajdzie. Mężczyznom żonatym i kobietom zamężnym uregulowana nabożność przystoi, ale również taka tylko, która nie przynosi uszczerbku w gospodarstwie. Natomiast starcy, którzy majątność swoją oddają spadkobiercom, albo którzy, jeśli majątności nie mieli, niezdolni są do pracy, przechodzą do kategorii ludzi, których zawodem staje się nabożność. Albo siedzą „na lamencie” (alimenty) u dzieci i rolą ich jest modlenie się i spełnianie dobrych uczynków za tych, którzy ich utrzymują. Albo przypasują torbę żebraczą i idą w świat, wędrując od kościoła do kościoła i od odpustu do odpustu, modląc się za tych, którzy ich obdarują. W ten sposób społeczność włościańska przekazuje określonej swej części pieczę nad stosunkami z Bogiem. Zdolni do pracy pracują, niezdolni do niej modlą się za pracujących. Funkcje jasno podzielone.

VI

Nie inaczej, niż z udziałem mniejszym lub większym, bardziej lub mniej bezpośrednim jednostek w kulcie i z jego zabarwieniem specyficznym, mającym swe źródło w sposobie życia i w położeniu społecznym chłopca, ma się z religią, jako systemem doktryn i wzorów działania. Przedstawia się ona, jako wyraz zorganizowanego życia zbiorowego. Widzieliśmy, że nabożeństwo uroczyste, msza święteczna, będąca centralnym zespołem obrzędów kultu, gra rolę punktu kulminacyjnego splecionych z nią czynności, zbliżeń, kontaktów, które wprawdzie są przez świętość nabożeństwa kościelnego zabarwione,

które niemniej są w sobie świeckie i świeckością swoją działają na uczestników nabożeństwa. Obrzędy stają się w ich oczach zespołem gestów i formuł, potrzebnych i świętych, ale nie zawierających innej treści pojęciowej, niż ta, którą nadaje im codziennie życie chłopca rolnika. Zrozumiałe wydaje się przeto, że mimo, iż akty religijne zajmują w życiu ludu polskiego tak wiele miejsca, religia tego ludu jest tak niesłychanie uboga z punktu widzenia doktrynalnego. Pod tym względem włościanin polski stanowi kontrast jaskrawy ze swoim krewniakiem słowiańskim — rosyjskim i nawet po części ruskim. Umie wprowadzić na pamięć kilkanaście pieśni, a starsi czytają Żywoty Świętych. Ale Pisma Świętego nie czytuje prawie nigdy, zagadnienia dogmatyczne są mu nieznane, co więcej, nieznane mu są zwykłe te najprostsze prawdy religijne, bez których według nauki Kościoła nie może być zbawienia. Zapomniał, czego się dowiedział, gdy, małym dzieckiem będąc, uczył się katechizmu. Proboszczowie po wsiach polskich egzaminują ze znajomości pacierza zgłaszających się do nich z zamiarem zawarcia związku małżeńskiego. Często bowiem młodzi pacierza nie pamiętają, zwłaszcza młodzież męska. Przypomniany przed ślubem, jest zwykle jedynym bagażem formuł doktrynalnych i modlitewnych na drogę życia. Wprowadzić włościanin polski rozróżnia wyznania, ale li tylko według cech rytualnych rzeczywistych, czy urojonych, nie według doktryn. Kalwin dlań, to taki, który mięso jada w Wielki Piątek, luter to ten, który postów nie zachowuje i nie czci Matki Boskiej, prawosławny to członek wyznania, którego kapłani są żonaci i noszą długie włosy i w którego świątyniach nie ma organów. O żydach i tym bardziej o muzułmanach krążą baśnie, dotyczące ich obyczajów zdrożnych lub śmiesznych. Słowem, stosunek do spraw religijnych zasadniczo rytualistyczny.

Wyraża się to także w stosunku włościanina do zagadnienia osobistego życia religijnego i osobistego zbawienia. Wystarcza mu wiara w to, że go Jezus

odkupił i że opiekuje się nim Matka Boska, on zaś sam łamać sobie głowy nie potrzebuje nad nauką prawd objawionych — to rzecz księży — aby tylko zachowywał starannie nakazy obrzędowe, aby uczęszczał na nabożeństwa, śpiewał w kościele, zdejmował czapkę i zęgnął się przed krzyżem. Jeśli ma do Boga sprawę szczególną, daje na mszę księdzu, w sprawach pomniejszych daje kilka groszy żebrakowi by ten za niego zaniósł właściwe modły. Poleciwszy w ten sposób sprawy swoje tym, którzy znają lepiej od niego drogę do Boga, spokojny jest o siebie.

Jak dalece ten rytualizm jest zakorzeniony w ludzie polskim, dowodem opór stawiany przez lud ten wszelkim próbom najdrobniejszych nawet zmian w praktykach, bez względu na to, że są dozwolone przez powołaną do tego władzę kościelną. Gdy po wojnie Stolica Apostolska zezwoliła na znaczne ulgi w postach, wywołało to niezadowolenie, nieomal zgorszenie w szerokich rzeszach ludu polskiego, przede wszystkim wiejskiego. W wielu okolicach zachowuje ten lud post sobotni, w całości świata katolickiego zniesiony, a i u nas nie obowiązujący. Święci szereg świąt, przeniesionych od dawna przez władze kościelne na najbliższe niedziele. Nie czyni tego niewątpliwie ani z pożądania częstszych modłów, ani z asketyzmu. O charakterze pozytywnej nabożności ludu polskiego powiedziane już było dosyć, asketyzm zaś jest mu zasadniczo obcy. Mamy tu do czynienia z czymś zupełnie innym — z oporem przeciwko wszelkiej zmianie form organizacyjnych życia duchowego, w których symbolizuje się to, co najistotniejsze w życiu włościaństwa. Po prostu włościanin do niedawna jeszcze przestałby się czuć sobą, przestałby się czuć określonym członkiem określonej zbiorowości, pełniącym w niej określone funkcje, gdyby nie spełniał skrupulatnie tych czynności religijnych, które w tejże zbiorowości są tradycyjne.

Rytualizmem tłumaczy się także fakt, że treść etyczna chrześcijaństwa mało zaprzęta naszego włościanina, chociaż niewątpliwie w większej mierze,

niż treść jego dogmatyczna. Moralność ludowa praktyczna w całości swojej uzasadniona jest przede wszystkim tradycją, starodawnym obyczajem. Postępuje się w pewien sposób w danych okolicznościach, bo nie inaczej postępowali ojcowie, bo tak postępuje się zawsze, nie zaś dlatego, że tak uczy ksiądz na kazaniu. Natomiast, o ile chodzi o oficjalnych przedstawicieli religii, włościanin polski bardzo jest wrażliwy na to, w jakim stopniu zbliżają się do ideału ewangelicznego, zwłaszcza w dziedzinie bezinteresowności materialnej. Włościanin polski nie skąpi pieniędzy na uświetnienie uroczystości religijnej, gdy hojność wydaje mu się wskazana: dowodem pogrzeby. Natomiast uważa, że samo nabożeństwo nie powinno być taksowane, że jest usługą religijną, za którą interesowani obowiązani są do usług wzajemnych, do darów, ale nie do zapłaty. Jest to jedno ze źródeł wieczystych tarć z klerem. Z drugiej strony lud polski ma głęboki szacunek dla tych, którzy, oddawszy się w zupełności dewocji, modląc się za innych, wszystkiego się wyrzekają. Są oni dlań naprawdę autorytetami we wszystkich kwestiach religii, choćby wiadomo było, że nigdzie się nie uczyli. Księdzu chłop kłania się nisko i udaje się doń, gdy chodzi o odprawienie mszy, lub o administrację sakramentów. Żebraka słucha.

W zupełnej harmonii z powiedzianym wyżej pozostaje religijność prywatna. Jest w zależności, którą nazwać się ośmielimy funkcjonalną, od życia religijnego publicznego. Jest jego wykwitem i uzupełnieniem i przybiera na intensywności wówczas, gdy słabnie tętno życia religijnego grupy ludzkiej, jako całości. Lud polski, rozpatrywany w swojej masie, ma, jakśmy to wyżej stwierdzili, mało skłonności do mistycyzmu. Ale pojawiają się wśród niego poszczególni mistycy i występują sporadycznie ruchy mistyczne, zwłaszcza w czasach ostatnich na tle dezorganizacji tradycyjnego życia zbiorowego. Tak samo występują w tymże czasie ruchy religijne, zabarwione narodowo czy społecznie, zawsze opoży-

cyjne, a czasem zaczepne w stosunku do Kościoła katolickiego — jak to w roku 1905 w części b. Kongresówki mariawityzm, omówiony wyżej, po wojnie badacze Pisma Świętego, Kościół Narodowy, oraz długi szereg grupujących nielicznych wyznawców i mało skryształizowanych sekt, będących odpowiednikami zmian zaszłych w społeczności włościańskiej i pobudzonych do życia pod wpływem bezpośrednim wielkich przewrotów społecznych i moralnych. Sekty te, jako też tu i ówdzie pojawiający się odosobnieni nowatorzy, odznaczają się, tak jak całe życie religijne włościańskie, ubóstwem i mglistością doktryn. Zastępują je uniesieniem mistyczno-sensualistycznym, połączonym z wprowadzeniem w życie pewnych nakazów etycznych. Poza tym, utrzymująca się w granicach prawowierności katolickiej, nabożność prywatna wyczerpuje się gorliwszym, niż normalny, udziałem w aktach nabożności, zapisywaniem się do bractw, zwłaszcza do Różańcowego i spełnianiem obowiązującym ich członków praktyk szczególnych, noszeniem poświęconych medalików, czytaniem literatury budującej, wyłącznie niemal żywotów świętych i relacyj o cudach: dziełek zaś, rozpatrujących zagadnienia religijno-moralne, tym bardziej doktrynalne, tak rzadko, że uważać to można za wypadki wyjątkowe. Jednym z najpospolitszych wyrazów religijności prywatnej jest ślubowanie spełnienia określonej czynności w zamian za doznanie określonej łaski, dotyczącej nieomal zawsze dziedziny materialnej: zdrowia lub majątku. Bardzo znaczna część krzyżów i kapliczek przydrożnych, tzw. „figur“, zawdzięcza swoje istnienie wywiązaniu się ze ślubu.

Wyżej opisane cechy życia religijnego polskiego ludu wiejskiego ustaliły się, jako system zorganizowany, w ostatnich paru wiekach okresu poddańczo-pańszczyźnianego. Kultury w tej postaci, w jakiej dziś je widzimy, rzadko kiedy sięgają wyżej, niż w. XVI, w całokształcie zaś swoim życie religijne włościańskie nosi piętno religijności w. XVII — ściślej dru-

giej połowy, po wojnach szwedzkich — oraz wieku XVIII. W tej formie przetrwała z małymi tylko zmianami do końca w. XIX. Jest to religijność chłopów epoki pańszczyźnianej i wraz z wymieraniem ostatniego pokolenia, wychowanego w żywej jeszcze tradycji wspomnień o pańszczyźnie, wraz z nowymi formami wyrazu zbiorowego, których klasie włościańskiej dostarczają zmienione warunki społeczne, dotychczasowe oblicze życia religijnego ulega szybkiemu zniekształceniu. Wieś polska w ostatnich latach trzydziestu, a zwłaszcza w okresie powojennym, fermentuje duchowo, przy czym ta fermentacja jest coraz gwałtowniejsza, sięga coraz głębiej i pozostając w związku ścisłym ze zmianami, dokonywanymi się w całym organizmie narodowym, zdaje się zapowiadać przeobrażenia życia religijnego, niewątpliwie bardzo daleko idące, zarówno w kierunku jego wydzielenia z dotychczasowego całokształtu życia zbiorowego, jak pogłębienia etycznego i doktrynalnego. .

DAWNOŚĆ A TERAŻNIEJSZOSC W KULTURZE

Powiedziano już dawno, że „społeczeństwo ludzkie składa się z drobnej garstki żyjących i niezmiernej rzeszy umarłych“. Żyją oni w koło nas i w nas samych w postaci swoich wytworów materialnych i duchowych. Oglądamy wzniesione przez nich pomniki, używamy narzędzi przez nich wynalezionych, orzemy ziemię przez nich wytrzebioną, zasiewamy ją zbożami przez nich wprowadzonymi w życie i udoskonalonymi. Nasze instytucje, nasze prawa, normy moralne, przepisy obcowania, poglądy estetyczne, wytworzone zostały w przeszłości, niekiedy bardzo odległej — tak bardzo, że zaginęła o niej wszelka pamięć i że jedynie badacz specjalista odkryć zdoła początek wielu tych elementów kulturowych, których terażniejszość używa, nie zastanawiając się nad ich historią. Czyż widząc zapalone pochodnie niesione w około karawanu, podczas warszawskiego pogrzebu, publiczność zdaje sobie sprawę z tego, że mamy tu do czynienia z elementem ob-

rzędowym, odziedziczonym po starożytnym Rzymie? A jednak jest to przetworzony rzymski funus — smolny knot niesiony przy marach, który z krajów romańskich przywędrował do nas w w. XVII. Okryte zieloną rzeżuchą babki wielkanocne wywodzą się z kultowych syryjskich i fenickich „ogródków Adonisa Tammuza“. A obok mamy rzeczy, sięgające początkiem swoim zaledwie paruset, czasami nawet tylko kilkudziesięciu lat, jak zdobnictwo wycinankowe, jak użycie powszechne żelaznego pługa, jak szereg urządzeń komunikacyjnych. Wszystkie one stanowią spadek — są dawnością, obarczającą terażniejszość.

I

Ale obarczającą ją w bardzo nierównej mierze. Nie wszystko, co było — przetrwało. Wprawdzie niektóre elementy kulturowe zachowują niezmienną w ciągu wieków postać i — przynajmniej na pierwszy rzut oka — niezmienione znaczenie. Więcej znacznie zostało poniesione, zapomniane, zatracone. Rzeczy inne, nawet całe kompleksy rzeczy, wędną w naszych oczach, jak np. zdobnictwo ludowe. W wielu wypadkach dobite ono zostało przez podjęte w dobrej myśli wysiłki, zmierzające do jego ożywienia i technicznego udoskonalenia: czyż trzeba przypominać, ile dla zabicia oryginalnej sztuki zakopiańskiej uczyniła swego czasu szkoła snycerska w Zakopanem, oraz jak dalece propaganda „stylu zakopiańskiego“ przyczyniła się do powstania seriowej produkcji tzw. „zakopiańszczyzny“, która ilością swoją i taniością dusi resztki wytwórczości góralskiej? Przemienie — już zaczyna przemijać ta „zakopiańszczyzna“ jako element składowy kultury estetycznej w Polsce, tak jak przemineło wiele mód, wiele stylów artystycznych, wiele umiejętności technicznych — jak przeminął gotyk, cynowe talerze i kubki, przedzenie wełny na kądzieli przez damy z najlepszego towarzystwa miejskiego, katarynki na war-

szawskich podwórkach i łuk, jako broń wojenna. To zaś, co z przeszłości przetrwało, przetrwało w pewien sposób. Nie jest tym samym zupełnie, czym było niegdyś: zostało przetworzone, zmieniło miejsce, ma inną wagę, niż w czasie swego powstania.

Spójrzmy na gry i zabawy nasze i dzieci naszych. W bardzo wielu z nich rozpoznajemy dawne czynności kultowe lub obrzędy magiczne. Taka np. „klipa“, w którą niezbyt dawno jeszcze grywali, a może i jeszcze grają uczniowie warszawskich szkół średnich i chłopcy po podwórkach — ta zabawa w „klipę“ niczym innym nie jest, jak dawnym obrzędem rzucania losów. Piłka nożna, mianowicie odmiana jej pod nazwą football-rugby, wywodzi się ze szkockiego pogańskiego obrzędu kultowego; pęcherz z trzewiami zabitego na ofiarę byka usiłowano odrzucić do zagrody sąsiada, który bramy swojej bronił. Z dwóch tych przykładów widzimy, jak dalece element kulturowy zmienić jest zdolny swój charakter społeczny. Zarówno piłka nożna, jak „klipa“ były niegdyś czynnościami ważnymi dla życia grupy, dziś stały się sportem lub zabawą dzieciinną. Miejsce ich w życiu zbiorowym nie jest już w centrum, przesunęło się ku peryferii, tam, gdzie mieszczą się rzeczy i czynności nie uważane za istotne, rzeczy, których używać, i czynności, które praktykować wolno, które również wolno ignorować lub lekceważyć. Podobnie stało się z szeregiem opowieści, które niegdyś były świętymi mitami związanymi z kultem, a które dzisiaj służą wyłącznie rozrywce małych dzieci. Nie inaczej ma się sprawa z wielu elementami architektonicznymi, grającymi dziś tylko i jedynie rolę ornamentacyjną, a które były niegdyś strukturalnymi w odmiennych warunkach materiału i techniki — jako to nic naprawdę niedźwigającymi, czasem nawet gipsowymi kroksztynami pod balkonami, które wiszą na żelaznych belkach.

We wszystkich tych wypadkach zmieniła się rola elementu kulturowego i jednocześnie jego waga, jego znaczenie w życiu zbiorowym.

W szeregu wypadków obserwujemy nie tylko znaczącą zmianę „miejsca“ elementu kulturowego, ale także zmianę jego natury, słowem zmianę nie tylko ilościową, ale także jakościową. Dawny tron — wywyższone boskie i królewskie siedzisko ojca rodu, naczelnika plemienia, kapłana, wodza — stał się od dawna zwykłym fotelem. W miarę swego upowszechnienia stracił swoją treść symboliczną, przestał być środkiem wyodrębniającym i wywyższającym świętego zwierzchnika ponad pospólstwo siadające na ławach lub poprostu na ziemi. Stał się zwykłym meblem, na którym siadać wolno każdemu, tyle że wygodniejszym od krzesła. W obyczaju pozostały zaledwie nikłe ślady dawnej godności tronu-fotela w tym np., że w izbie, w której przebywa cała rodzina stoi niekiedy tylko jeden fotel zarezerwowany dla najstarszego lub najgodniejszego — dziada, ojca, babki. Podobne zmiany jakościowe zachodzą również w elementach duchowych kultury.

Honor dzentelmena dzisiejszego nie obejmuje wszystkich tych pozytywnych i negatywnych norm, które obejmował honor rycerza średniowiecznego, obejmuje natomiast inne, tak samo, jak co innego znaczy dziś dla nas termin „szlachetność“ — *nobilitas*, *noblesse*, co innego zaś oznaczała dawniej. Dziś przez „szlachetność“ rozumiemy pewien zespół cech moralnych, wśród których góruje bezinteresowność. Niegdyś terminem tym oznaczano pewien sposób zachowywania się i postępowania, pewien rodzaj życia, polegającego przede wszystkim na okazywaniu hojności i wspaniałości. Taki np. Robert de Clari, kronikarz czwartej wyprawy krzyżowej, używa termin *noblement* — „szlachetnie“ — jednoznacznie z *rikement* — „bogato“, „wspaniale“; szlachetność jest dla niego przede wszystkim tym, co dzisiaj zwykło się nazywać „reprezentacją“, połączoną z rozrzutnością.

Aczkolwiek więc dawność trwa w teraźniejszości każdorazowej, zachodzą w niej jednak daleko idące zmiany ilościowe i jakościowe. Zobaczymy że zmia-

ny te uwarunkowane są właśnie tym, co w szerokim znaczeniu nazwać należy teraźniejszością. Uwarunkowane są charakterem życia zbiorowości w danej chwili teraźniejszej. Słowem, obarczona dawnością teraźniejszość przekształca dawność, zmienia układ jej elementów, odrzucając jedne z nich, asymilując inne, stosownie do tego, czym jest sama.

II

Spróbujemy sprecyzować i jednocześnie przeprowadzić dowód tego twierdzenia w drodze krótkiego przestudiowania paru faktów charakterystycznych.

Pierwszym z nich będą dzieje rozpowszechnione- go bardzo szeroko — między innymi i u nas — wątku powieściowego „mocnego męża“, inaczej wątku Heraklesa. Sam on nie uległ wielkim zmianom od kilku tysięcy lat, od czasu historycznie najdawniejszego, z którego wątek ten znamy, z opowieści babilońskiej — może nawet jeszcze dawniejszej, sumerskiej — o bohaterze Gilgameszu. „Mocny mąż“ już jako niemowlę i dziecko odznacza się siłą nadludzką, czego daje dowody, zabijając potwory, najczęściej węża; następnie jako młodzieniec wyzwala świat od dzikich bestyj, od olbrzymów, tyranów, zdobywa bogactwa dla swego ludu; wędruje po świecie, szukając kogoby zwyciężyć i co zdobyć; nie mogą mu się oprzeć nawet stróże świata zmarłych: zstępuje do piekieł i wyzwala stamtąd przyjaciela, albo wynosi skarby; jego przygody miłosne są niezliczone, przyczym w końcu pozyskuje on serce bogini miłości Ishtar lub ludzkiego odpowiednika tejże bogini: ginie wskutek jej przewrotności, o ile jej miłości uległ, albo też wskutek podstępного użycia kochanki, jako narzędzia zemsty, przez wrogów; jest prosty, serca szczerego; cała moc jego jest w jego sile fizycznej, to też chytrzejszy od niego władca częstokroć trzyma go w służbie.

Jakeśmy zaznaczyli przed chwilą, wątek ten przetrwał wieki i obiegił znaczną część świata w postaci nieomal niezmiennionej. Tyle tylko, że rozwiązanie niektórych epizodów jest różne: Gilgamesz więc odpędza od siebie boginię Isztar, przewidując z góry jej zdradę, podczas gdy Samson ulega Dalili, a Herakles pada ofiarą zemsty, do której Kentaur użył Dejaniry. Zmienia się także gatunek zwyciężanych potworów: azjatyccy „mocni mężowie“ i Herakles rozdzierają lwa, północni, jak skandynawski Thor, zabijają olbrzymów lub duszą niedźwiedzie. Zmienia się także oczywiście sceneria, — to zachodnio-azjatycka, to helleńska, to skandynawska, niemiecka, polska. Wszystko to ma wszakże znaczenie drugorzędne. Ważnym jest, że zależnie od środowiska, które karmiło się opowieściami o babilońskim Gilgameszu, izraelskim Samsonie, greckim Heraklesie i rzymskim Herkulesie, polskim Toczygroszku czyli Żelaznej Palce, zmieniają się postawy, problemy, wyobrażenia, znajdujące swój wyraz w opowieści, wskutek czego bohater jej staje się uosobnieniem i bojownikiem zupełnie różnych wartości. Gilgamesz jest królem miasta i jego założycielem, a opowieść o nim jest legendą królewską dzieła grupy ludzkiej i jej walki z bogami i mocami niesamowitymi oraz z dzikimi zwierzętami o prawo życia i rozwoju. Samson jest bohaterem walki Izraela z Filistynami, jest bohaterem narodowym i jednocześnie sługą Bożym, ile, że pomiędzy Izraelem a Przedwiecznym jest przymierze. Przewrotność Dalili jest wyzyskana przez wrogów narodowych dla zgnębienia ludu izraelskiego, a zemsta Samsona burzącego gmach, w którym zebrani są Filistyni, jest zwycięstwem nad ciemnościami. Zwrócić należy wreszcie uwagę na fakt, że Samson jest „nazarejczykiem“, tj. Bogu poświęconym człowiekiem, który, gdy włosy mu podstępnie obcięto, utracił zakład swego szczególnego, osobistego przymierza z Przedwiecznym. Słubował on bowiem, że włosów jego nie dotknie żelazo, wobec czego czasowa utrata sił fizycznych przedstawia

się jako sankcja niedotrzymanego ślubu. Samson jest bohaterem narodowego związku religijnego i w opowieści o nim wyrażają się w pierwszym rzędzie naczelne wartości społeczne ludu, podzielonego na szereg plemion, tzw. „pokoleń“, których jedność wyrażała się w jednej tylko instytucji stałej, w kulcie Jahwego. Niedarmo Samson jest właśnie „nazarejczykiem“, tzn. Jahwemu, nie innemu Bogu poświęconym człowiekiem.

Z wielu rozmaitych oblicz i znaczeń różnych, które przybiera odpowiednik Gilgamesza-Samsona Heraklesa-Herkulesa, w świecie greckim i rzymskim, zwrócimy uwagę na niektóre, szczególnie charakterystyczne.

A więc w Rzymie Herkules, którego czczono u *Ara Maxima*, jest w pierwszym rzędzie opiekunem kupców, przewożących towary po niezawsze bezpiecznych drogach, i w ogóle obrońcą wszelkich podróży od napaści zbójów. Był to kult korporacji kupców, eksporterów i importerów, którzy motywowi wędrowek dalekich Herkulesa, wędrowek, dokonywanych po drogach nieznanych i niebezpiecznych, nadali znaczenie dominujące pośród motywów różnych, składających się na wątek powieściowy. Dla kupców tych Herkules stał się rodzajem nadprzyrodzonego przewodnika i przywódcy eskortującej straży — rodzajem boskiego policjanta. Obrońcą ładu jest także późnorzymski Herkules w cesarskim kulcie zwierzchnich bogów państwowych: towarzyszy on trójcy Kapitolińskiej — Jowiszowi, Junonie i Minerwie — jako uosobienie boskiej potęgi fizycznej państwa, zmuszającej elementy niespokojne do posłuszeństwa prawu i duszającej w zarodku wszelką próbę buntu. Podobnie jak w opowieści Herakles-Herkules oczyścił świat od potworów i uwolnił go od tyranów, cesarz zapewnia ład i porządek w państwie, karze buntowników i zwycięża najeźdźców. Dochodzi do tego, że niektórzy cesarze, jak Commodus i później Maximinus, ogłosili się za wcielenia Herkulesa, wyrażając w ten sposób, że są wcie-

leniem potęgi publicznej, utrzymującej państwo w pokoju i bezpieczeństwie.

Inny epizod, mianowicie epizod Heraklesa, wznoszącego kolumny na krańcach świata, wystąpił na czoło w tym, co z opowieści przyswoili sobie starożytni żeglarze, i także w wiele wieków później żeglarze nowożytni oraz, ci, którzy żeglarzy tych finansowali — kupcy miast, prowadzący handel zamorski, władcy królestw, dążących do odkrycia nowych dróg morskich i do opanowania krain nieznanych, dumne patrycjaty miejskie, wzbogacone przez handel międzynarodowy. Na przełomie wieków średnich i epoki Odrodzenia, zwłaszcza w tej ostatniej, czyli w ciągu całego okresu wielkich odkryć i pierwszej europejskiej ekspansji zamorskiej, Herakles, który dotarł do ostatnich krańców świata i na znak kresu wędrówki wznosił tam kolumny, stał się symbolem zuchwałości zapuszczającego się na nieznanie oceany żeglarza i jednocześnie jednym z symbolów handlu kolonialnego. Niedarmo wśród wyobrażeń, zdobiących sklepienie sali radzieckiej w ratuszu poznańskim, widzimy Heraklesa, jak wędruje, niosąc pod pachami dwie kolumny: wszak wśród patrycjatu miejskiego Poznania kupcy kolonizacji grali niepoślednią rolę.

A teraz Herakles inny — raczej kilka innych Heraklesów, uosabiających wartości moralne lub religijne. Doczekała się więc opowieść o Heraklesie odpowiedniej wykładni w zbawczych kultach sekt mistycznych starożytnych, zwłaszcza w orfizmie i neopitagoreizmie. Służba Heraklesa u Eurysteja pouczała, że człowiek znajduje się w niewoli własnych pożądań i zewnętrznych potęg materialnych; trudy bohatera, jego walki z potworami i tyranami, jego dalekie wędrówki miały być przenośniami, oznaczającymi zwycięstwa, które adept sekty odnosił nad pokusami i nad mocami duchowymi, usiłującymi odwieść go z drogi zbawienia; wreszcie zejście Heraklesa do piekieł i powrót z nich zwycięski wskazywały, iż nabożny wyznawca, zachowujący wszy-

stkie przepisy, zwycięży śmierć samą i żyć będzie po niej innym, wspanialszym, piękniejszym życiem: oznaczały pewność osiągnięcia zbawienia. Do wyłożonej w podobny sposób opowieści dorobił filozof grecki z V w. przed Chr., Prodikos z Kos, znany powszechnie epizod Heraklesa na rozdrożu. Bohater spotyka na drodze swojej dwie postacie niewieście. Jedna, ujmująca i zalotna, wabi go na ścieżkę wygodną, u kresu której oczekują go rozkosze. Druga, piękności surowej, wskazuje mu drogę usianą kamieniami, pełną przeszkód i niebezpieczeństw; drogę żmudną i trudną; jedyną zaś nagrodą za trudy będzie zadowolenie własne z odniesionego zwycięstwa i trochę sławy. Pierwszą ścieżką dążą ludzie, poddający się swym żądom; drugą — ludzie cnotliwi. Herakles wybiera drugą i staje się uosobieniem twardej, bezkompromisowej cnoty, niewyglądającej żadnej nagrody. Wiadomo, że wzbogacona tym epizodem opowieść przybrała charakter apologii moralnej, zdolnej krzepić cnotę i męstwo, i jako taka grała rolę niepoślednią w wiekach średnich: Herakles na rozdrożu jest w tym okresie jednym z ulubionych tematów umoralniających przedstawień figuralnych — miniatur i płaskorzeźb.

Zwróćmy wreszcie uwagę na Heraklesa, będącego uosobieniem klasy pracującej, typowym przedstawicielem ludu, wysługującego się innym, dostojniej urodzonym i przebieglejszym, podobnie jak ich prawzór wysługiwał się Eurystejowi. Bywa to często bohater śmieszny, karykaturalny nawet, jak ów Herakles z farsy starogreckiej czy z *atellany*, jak w niektórych pieśniach Eddy, skandynawski odpowiednik Heraklesa, Thor. Żarłok i pijaczyna, spódniczkarz nieposkromiony, samochwał; przytym człowiek niezmiernie pocciwy, którego udobruchać i nawet rozczulić łatwo, niemniej łatwo, jak szukać i wyzyskać; człowiek, który swej siły używa zawsze w dobrej myśli, ale niekiedy nie zdaje sobie sprawy ze skutków jej użycia. Aż w końcu — np. w wielkopolskiej opowieści o Żelaznej Pałce, lub w nie-

mieckiej o Silnym Mężu — dobry siłacz poznaje się na poniewieraniu nim i karze swego ciemieżcę. Zresztą sama ta kara bywa przedstawiana tak, jak gdyby dobry siłacz nie miał zamiaru zabicia, jak gdyby epilog dla wyzyskiwacza tragiczny wynikł tylko z nadmiernej siły ciemieżonego. Tak więc wyzyskiwany i oszukany przez szlachcica polskiego parobek Żelazna Pałka wyzywa w końcu pana swego na wzajemne wychłostanie się biczem; zaczyna pan i umyślnie zadaje siłaczowi razy jak najdotkliwsze, które jednak Żelazna Pałka znosi jak ukąszenie komara; poczem kładzie się pan, a Żelazna Pałka, chcąc tylko uderzyć lekko, przecina pana biczem w pół: nie opłakuje go jednak i wchodzi w posiadanie pańskich dóbr i bogactw, które niegdyś sam wytworzył lub zdobył dla swego ciemieżyciela własną pracą i wysiłkiem.

III

Wątek Heraklesa wydaje nam się dobrym przykładem, zarówno trwałości niektórych elementów kulturowych, jak zmian zachodzących w tychże elementach. Wątek pozostał ten sam od okresu brązu, może nawet od eneolitu, w którym żyli twórcy opowieści o Gilgameszu, aż do czasów dzisiejszych, bo i dziś jeszcze jest on wyzyskiwany w utworach literackich — przykładem Gaspar Ruys Józefa Conrada.

Do kwestii trwałości powrócimy za chwilę. Co do zmian, to dostrzegamy, że zaszły one zarówno w kierunku ilościowym, jak jakościowym, zarówno w miejscu zajmowanym przez opowieść w życiu duchowym karmiącej się nią grupy, jak w charakterze tejże opowieści, na przemian religijnym, moralnym, rozrywkowym, psychologicznym — jak w noweli Conrada, gdzie tematem podstawowym jest zagadnienie odwiecznej walki kobiety z mężczyzną, zagadnienie słabości bohatera, którego moc fizyczna, odwaga, szlachetność ujarzmione zostają przez piękno, uosobione w przebiegłej i nic wartej kobiecie.

Dostrzegamy także, że między tymi zmianami, a środowiskiem zachodzi zależność. Ściślej, zachodzi ona między ilościowymi i jakościowymi zmianami elementu kulturowego, a organizacją funkcji środowiska. Jeszcze ściślej — pomiędzy nimi, a strukturą materialną i duchową grupy ludzkiej i struktury tej działaniem.

Jest bowiem faktem niewątpliwym, że opowieść nasza ma za temat zasadniczy wysiłki, cierpienia i zwycięstwa człowieka, walczącego z zewnętrznymi mocami o wyzwolenie i o wolności materialne i moralne, rękojmie, których rzeczone moce strzegą zazdrośnie. To właśnie jest tajemnica przetrwania wątku Heraklesa. Jest on wieczysty, jak wieczystą jest walka człowieka z tym, co go uciska, gnębi i wyzyskuje. Ale, zależnie od charakteru grupy i stanu rozwoju ogólnej kultury społecznej, od stanu rozwoju materialnego i duchowego, zmienia się charakter wrogich mocy i sam bohater staje się przedstawicielem innych wartości. W kulturze sumero-akkadyjskiej Gilgamesz walczy z bogami, nadprzyrodzonymi panami ziemi i wód, urodzaju i posuchy, zdrowia i choroby, życia i śmierci, o możliwość istnienia i rozwoju osiedla, które założył i którego jest królem — wodzem i przedstawicielem przyrodzonym. Wydiera on bogom to, co ludziom do życia potrzebne, jak Prometeusz grecki wydarł im ogień. Epopea Gilgamesza, to epopea grupy ludzkiej, usiłującej wytworzyć warunki życia świeckiego, „powszedniego“ obok świętego i wykreślić granicę, na której kończyłaby się moc bogów. To epopea grupy, ustalającej warunki swego przymierzania z ziemią i z bogami w drodze zajmowania ziemi gwałtem i wymuszania gwałtem ustępstw na bogach.

Nie inaczej, o ile w obecnym stanie badań możemy zdać sobie sprawę, było z wczesnymi opowieściami o Heraklesie greckim, przynajmniej o Heraklesie doryckim. Wszak helleński lud Dorów jest najeźdźcą. Ogniem i mieczem zwojował on krainy.

w których odnajdujemy go w czasach historycznych i zanim ustalił się w nich i zanim ujarzmił wcześniej od niego przybyłych, musiał zwalczyć ich opór fizyczny i duchowy. Musiał zwyciężyć ziemię, ludzi i bogów. W każdym razie jest faktem знамениennym, że dynastie doryckie wywodzą się od Heraklesa.

Świeckim tym Heraklesom — oczywiście „świeckim“ w pewnym znaczeniu, boć i oni, jako bohaterowie ponad ludzi wyniesieni, uczestniczą w naturze bogów, po śmierci zaś stają się przedmiotem kultu religijnego — świeckim tym bohaterom przeciwstawiają się inni o charakterze wyłącznie mitycznym. U neopitagorejczyków i orfików Herakles jest wprawdzie także człowiekiem, ale takim, który stał się narzędziem objawienia boskiego. Walczy on nie z bogami dobrymi i przychylnymi, ale z potworami, ze światem ciemności i zła. Poza tym opowieść o nim nie zajmuje w rzeczonych sektach miejsca centralnego. Jest ono zastrzeżone dla opowieści o założycielach, o Orfeuszu i Pitagorasie, których Herakles jest prekursorem i — używając terminologii teologicznej — prefiguracją. Innym znów jest charakter Samsona, tj. Gilgamesza przetworzonego przez środowisko wyznawców Jahwego, dostosowany do specyficznych warunków Izraela z okresu przed ustanowieniem królów.

Czyż potrzebnym jest omawianie bliższe stanowiących i klasowych odmian Heraklesa? Jedne z nich niewątpliwie powstały w środowisku społecznie górującym nad tymi, których cechy wyśmiewano w opowieściach o siłaczku opoju, obżartuchu, oberwańcu, o naiwnym spółniczarzu. Jest w Eddzie utwór, zdający sprawę z rozmowy wytwornego, uczynnego Odyna, boga rządzących jarłów, znającego runy, z Thorem, który przybywa boso, w płóciennych koszuli, z resztkami owsianego placka w torbie. Wdaje się z tym analfabetą o zmierzwionej brodzie i czuprynie, z tym bogiem burów — prostych chłopów — arystokratyczny Odyn i podkpiwa sobie z niego wytwornie. A Thor głuptas bierze wszystko

za dobrą monetę. Większość tych samych cech, ale, że się tak wyrazimy, oglądanych z innej strony znamionuje tego Herakelsa, czy też te jego odpowiedniki, które są bohaterami klasy pracującej fizycznie. Występują tu także rysy śmieszne, rozwinięte bywają epizody humorystyczne. Lud pracujący wszystkich epok i wszystkich krajów chętnie śmieje się, chętnie karykaturuje nawet samego siebie. Wszelako, jak to widzimy w opowieści o niemieckim Silnym Mężu, o polskich Toczygroszku i Żelaznej Pałce, dominuje w tych ludowych Heraklesach z jednej strony poczciwość wielka, z drugiej bujność. Poprzez epizody opowieści wyziera głęboka wiara w twórczą moc siły fizycznej, ujawniającą się w pracy i w walce przeciwko nieprawości. Silny Mąż, Żelazna Pałka, a w niektórych utworach składających się na Edde, Thor - są idealnymi wzorami, zsepalającymi w sobie cechy, wyczuwane przez klasy pracujące, jako im właściwe, istotne. Klasy te kochają swoich Heraklesów, bo się w nich przeglądają, jak w upiększającym zwierciadle.

IV

Dokonaliśmy przeglądu kilku różnych typów Heraklesa i stwierdziliśmy, że w każdym poszczególnym wypadku mamy do czynienia formalnie z bohaterem powieściowym tym samym (wątek nie zmienia się albo zmienia się niewiele), — rzeczowo z bohaterem innym. Stwierdziliśmy przytem, że w każdym wypadku o kierunku zmiany decydują warunki społeczne, tj. aktualny charakter środowiska ludzkiego, jego rola, jego funkcja w całości społecznej, sposób działania tego środowiska. Arystokracja i lud, sekty religijne, kościoły, literaci i wiejscy parobcy, przekształcają Heraklesa na swoją modłę i na swój użytek, aktualizują go. To właśnie zaktualizowanie jest warunkiem trwania pradawnego bohatera i powieści o nim, i dawność żyje tu w teraźniejszości

jako jej część składowa, zależnie od stopnia, w jakim się do teraźniejszości przystosowała, w jakim ją teraźniejszość społeczna przekształciła.

Z drugiej strony zauważyliśmy jednak, że coś z dawności pozostało niezmienione w teraźniejszości. W opowieściach naszych jest tym ich element formalny, wątek. Czy sprawa ma się tak samo lub podobnie z innymi elementami kulturowymi przekazanymi przez przeszłość?

Tak jest. Nie możemy wdawać się tutaj w studium porównawcze szczegółowe. Ograniczymy się z konieczności do stwierdzenia, że nieinaczej, niż w wypadku opowieści o Heraklesie, inne wątki literackie odznaczają się bardzo wielką trwałością, wędrują zarówno poprzez morza i kontynenty, jak poprzez wieki. Natomiast to, czym się wątki te wypełnia, treść wyobrażeniowa i wzruszeniowa osnutych na nich opowieści, wykładnia moralna, religijna, czy estetyczna — to wszystko zmienia się w czasie i przestrzeni. A to właśnie stanowi o wartości opowieści w każdorazowej teraźniejszości. Wątków powieściowych jest przecież ilość ograniczona i bodaj że wszystkie są przekazane jako dziedzictwo przeszłości. Niemniej, każdy okres, każde nieomal dziesięciolecie wydaje powieści, nowele, poematy nowe — naprawdę nowe, zastosowane do potrzeb, zainteresowań, do tzw. „smaku“ pisarzy i czytelników danej epoki. „Twórca“ — poeta czy pisarz — jest właściwie przetwórcą, jest interpretatorem dawności w kierunku wymaganym przez teraźniejszość, względnie jest tym, który teraźniejszość kształtuje artystycznie, ukazując ją w formie dawnej.

To, co mówimy o twórczości literackiej i literackiej „tradycji“, rozszerzone być winno na wszystkie inne dziedziny kultury. Nie potrzeba chyba dowodzić, że moralność stawia jednostkom i społeczeństwom wymagania różne, zależnie od okresu i od klasy społecznej. Czyż jednak ogromna większość maksym moralnych, na które powołujemy się dzisiaj nie została sformułowana w czasach zamierz-

chłych? Czyż np. nakaz: „miłuj bliźniego swego jak siebie samego“ nie jest nakazem bardzo już starym? Ale wykładnia praktyczna nakazu tego, zrozumienie i stosowanie terminu „miłować“ i terminu „bliźni“ są różne w każdym czasie, w każdym społeczeństwie, w każdej klasie. Czy np. ubogiemu bliźniemu należy dać jałmużnę, czy też dostarczyć mu pracy? Pytanie to rozstrzygane jest inaczej w wiekach średnich, inaczej dzisiaj. Czy godzi się mieć bliźniego za niewolnika? Zdaniem naszym nie, ale dobrzy chrześcijanie, ba! nawet biskupi i kaznodzieje wieku VI czy VII po Chr. nie dostrzegają w tym żadnej sprzeczności z cytowanym nakazem. Owszem, opactwa i biskupi pozwalają, by ich własni kołonowie, tj. poddani rolni — kupowali i sprzedawali niewolników i sami niewolników kupują i trzymają.

Najwyraźniej bodaj omawiany wzajemny stosunek tego, co z dawności trwa, i tego, co z niej przemija i zastąpione zostaje, występuje w dziedzinie kultury technicznej, którym to terminem obejmujemy zarówno sposoby dobywania i przetwarzania dóbr materialnych, jak sposoby ich używania, wzgl. spożywania, oraz same rodzaje dóbr wytwarzanych i spożywanych. W dziedzinie tej dawność ciąży nad terażniejszością i terażniejszość tę określa w tej mierze bardzo wielkiej, w jakiej istniejące w rzeczywistości zewnętrznej przedmioty materialne i przedmiotów tych zespoły zmuszają do przystosowania się człowieka do nich. Technika przędzenia wełny na kądziel określona jest przez kądziel samą, nie może być inna niż ta, którą stosowały prządki od Greczynek czasu Homera do dzisiejszych włóścianek kaszubskich, przędzących w polu przy pasaniu trzody. Aby w tej dziedzinie specjalnej zanikła lub zmieniona została dawność, trzeba zmiany samego narzędzia, trzeba, by został wynaleziony i by się przyjął kołowrotek, który mechanicznie wykonywa część ruchów prządki i określa te, które do wykonania pozostają. Zmianami tymi zajmiemy się w jednym z następnych szkiców. Zauważymy więc tyl-

ko, że to, co nastąpiło w przedzalnictwie, nastąpiło także w innych dziedzinach techniki wytwórczej i spożywczej. Wszędzie dawna kultura techniczna trwała dopóty, dopóki nie został dokonany, uwarunkowany zmianami gospodarczo-społecznymi wynalazek, doprowadzający do zastąpienia dawnego narzędzia lub dawniej używanego przedmiotu narzędziem lub przedmiotem nowym. Wielki piec zastąpił dymarkę, jak dymarka zastąpiła była wczesnohistoryczny i przedhistoryczny dół hutniczy. W domach wielkomiejskich centralne ogrzewanie dąży do wyparcia pieców kaflowych z paleniskami przystosowanymi do węgla kamiennego, tak jak te piece zastąpiły dawniejsze, przystosowane do palenia drzewem, które niegdyś wyparły kominki, a te ostatnie były jeszcze dawniej epokowym wynalazkiem, pozwalającym rozstać się z rozpalanym na kamieniu, otwartym ogniskiem. Czyż potrzeba omawiać, jak dalece cała organizacja życia domowego, wzory i wytwory tego życia są inne w mieszkaniu, ogrzewanym przez kaloryfer, inne w zadymionej izbie, na której środku leży płaski kamień, a na nim pali się ogień? Wystarczy przypomnieć wyrażenie: „kapłanka ogniska domowego“, które miało niegdyś znaczenie konkretne, a dziś jest tylko pretensjonalną przenośnią, kołącą się w stylu drugorzędnych publicystów.

Zakłeta w materialnych przedmiotach dawność otacza nas zewsząd i określa życie nasze, a tym samym krępuje terażniejszość, tym bardziej im zorganizowana jest mocniej — im ilość przedmiotów materialnych jest bardziej zróżnicowana i im więcej jedno od drugich są uzależnione. Zachodzą tu dwa zjawiska, będące wyrazem dwóch tendencji sprzecznych. Z jednej strony zorganizowana i funkcjonująca w terażniejszości dawność utrudnia przekształcenie jej przez terażniejszość: rozwój kolejnictwa opóźnił o lat kilkadziesiąt wynalezienie praktycznych silników spalinowych, a dzisiejszy wielki przemysł stalowy, by móc funkcjonować tak jak fun-

kcjonuje, nie dopuszcza do wyrobu ostrzy do brzytw z nietępiącej stali. Z drugiej strony właśnie zróżnicowanie i wysoki stopień organizacji technicznej stwarza warunki, w których pojawiają się coraz to liczniejsze i coraz różnorodniejsze wynalazki i odkrycia naukowe, które aczkolwiek niezawsze doprowadzają bezpośrednio do praktycznych zastosowań technicznych, powstają na skrzyżowaniach zagadnień, mających ostatnie swe źródło w postępach technicznych. Wystarczy wspomnieć o powstaniu lotnictwa, umożliwiającym dwoma poprzednimi wynalazkami technicznymi: śruby okrętowej, od której wywodzi się lotnicze śmigło, i silnika spalinowego. Nie inaczej jest z wielkim postępem fizyki teoretycznej w ostatniej dobie: nie służy ona bezpośrednio technice, ale w wielkiej mierze z techniki i z potrzeb techniki wywodzi się — zwłaszcza z postępów elektrotechniki oraz techniki substancji wybuchowych. W trwaniu i zmianach techniki ludzkiej obserwujemy bodaj że najlepiej wzajemny stosunek teraźniejszości i dawności, stosunek przybierający charakter nieustannej walki o przekształcenie dawności, o zastąpienie jej teraźniejszością. Walki, która mówiąc nawiasem, jest warunkiem życia. Upadły wielkie kultury, w których teraźniejszość zwyciężyć nie zdołała nagromadzonej dawności: pustynia okrywa piaskiem swym gruzy wspaniałych niegdyś miast nad Eufratem, a historia Europy średniowiecznej i nowożytnej dostarcza nam licznych przykładów przenoszenia się twórczości kulturalnej z jednych krajów do drugich, z tych, które niezdolne były przekształcać nagromadzonych wytworów dawności, do tych, które zaczynały od punktu, gdzie owe pierwsze znalazły swój kres.

V

Z pełną świadomością wypowiedzieliśmy słowo „walka“. Każde bowiem pokolenie ludzkie, a tym bardziej każda nowopowstająca klasa społeczna po-

jawia się na widowni, zapełnionej rzeczami idealnymi i materialnymi, które są wytworzone przez pokolenia starsze i przez układ społeczny, działający poprzednio. Musi się spod nagromadzenia wytworów tych wyzwolić w tej przynajmniej mierze, by je opanować i przyswoić — przekształcić je na swoją modłę. Inne, przyswoić się nie dające, zostają odrzucone poza nawias zorganizowanego życia społecznego do tej wielkiej rupieciarni okrucich, stanowiących margines kultury, rupieciarni którą nazywamy „folklorem“, a która jest tym bogatsza, im żywiej w danym społeczeństwie następuje przemiana kultury. Walka bywa niekiedy mało dostrzegalna w ciągu bardzo długich okresów. Wyraża się tylko w drobnych nieporozumieniach pokolenia młodszego ze starszym w dziedzinach takich, jak smak estetyczny, jak formy obcowania, jak strój i kosmetyka, jak hołdowanie tym czy innym nałogom. W każdym okresie ojcowie i matki, a zwłaszcza dziadkowie i babki gorszyli się sposobem bycia i zamiłowaniami młodych, tańczących rumbę zamiast rzekomo „przyzwoitego“ walca, tak jak niegdyś lord Byron gorszył się walcem; zachwycających się poezją i powieścią współczesną, a nie zadawałających się wczorajszą; malujących futurystycznie, nie zaś impresjonistycznie, tak jak pierwsi impresjoniści gorszyli pokolenia przedwczorajsze. Nawzajem starzy wydają się młodym śmieszni, o ile nie wręcz zawadzający. Walki te, których przykładów historia dostarcza wiele, bardzo bywają głośne, gdy rozgrywają się w panującej, ton nadającej klasie: czyż potrzeba wspomnieć *querelle des anciens et des modernes* — słynny ów spór hołdujących starym i nowym wzorom literatów francuskich wieku XVII albo inwektywy, którymi przed z górą stu laty obsypywali się wzajemnie klasycy i romantycy?

Wszelako walki te pozostają, że tak powiemy, peryferycznymi, aczkolwiek doprowadzają do przemian w duchowej kulturze klasy społecznej, w której łonie się rozgrywają. Kultura całej zbiorowości ludz-

kiej nie doznaje z ich powodu zmian, które by naruszały kultury tej podstawowe zręby. Następuje to dopiero w chwili kryzysu, już nie duchowego tylko — o ile taki, tylko duchowy, kryzys jest w ogóle możliwy — ale kryzysu społecznego. Następuje to wówczas, gdy dojrzeją do przewrotu przeciwieństwa już nie między młodymi, a starymi pokoleniami tej samej klasy społecznej, ale pomiędzy „młodymi“ tj. niepełnoprawnymi, a „starszymi“, tj. panującymi klasami. Zmienia się wówczas sama podstawa kultury i, chociaż z dawności niejedno zostanie uratowane, to jednak gra ono w kulturze porewolucyjnej rolę zupełnie inną, staje się czymś innym, niż dawniej. Demokratyczna Francja porewolucyjna kształci dziś jeszcze młodzież na Racine'ie i Moliere. Rosja Sowiecka tłoczy w wydaniach popularnych dzieła klasyków z epoki carskiej. Oczywiście jest jednak, że *Fedra* i *Mizantrop*, *Eugeniusz Oniegin* i *Rewizor* nie są tym samym dla francuskiej czy rosyjskiej publiczności obecnej, czym były za panowania „Króla Słońca“ czy Romanowów. Można przeto rozróżnić okresy względnej stabilizacji i przewrotów kultury. Pierwszymi będą te, w których dominuje dawność, dominuje w tym znaczeniu, że terażniejszość w mniejszym stopniu ją przetwarza, aniżeli dostosowuje się do niej. Dzieje się to wówczas, gdy elementy idealne i materialne danej kultury stanowią całość organiczną, tak spójną, że opór jej jest potężniejszym, niż usiłowania, zmierzające do zmian. Każde pokolenie wnosi do tej kultury coś nowego, przystosowuje część elementów dawnych do swoich potrzeb aktualnych, ale czyni to, opierając się na gruncie dawnej kultury w jej całości. Zachodzi tu zjawisko podobne do przekazywania własności w spadku. Spadkobierca staje się teoretycznie panem swego dziedzictwa — ma prawo i teoretyczną możliwość „używania“ go i „nadużywania“, jak głosi zasada prawa rzymskiego. Faktycznie dziedzictwo panuje nad dziedzicem bodaj że w wyższym stopniu, niż on nad nim. Panuje dzięki mate-

rialnym warunkom, które ograniczają możliwość „używania“ i „nadużywania“; panuje także przez to, że w psychice właściciela przez sam fakt posiadania wytwarzają się postawy moralne i gospodarcze, zgodne z interesem klasy posiadającej a nie wyłącznie jego osobistym. Czyż każdy z nas w kręgu swoich znajomych nie obserwował ludzi, którzy się „odmienili“ z chwilą, gdy z zarabiających pracą własną na utrzymanie stali się właścicielami? Podobnie w okresach względnej stabilizacji kultury młode pokolenie urobione zostaje przez masę zorganizowanych w jedną całość kulturową elementów duchowych i materialnych, elementów, które z punktu widzenia jednostki istnieją obiektywnie, tak samo jak z punktu widzenia właściciela istnieje obiektywnie nie tylko przedmiot własności, ale i ona sama.

We wszystkich znanych nam społeczeństwach, a wewnątrz społeczeństw zróżnicowanych we wszystkich klasach panujących i organizacjach władczych powstają szczególne organy lub instytucje, których funkcją jest ukształtowanie młodych pokoleń na modłę tradycyjną, inaczej utrwalenie dawności w teraźniejszości. Społeczeństwa tzw. pierwotne wychowują swoją młodzież w kulcie tradycji mitycznej i zaprawiają ją w służeniu starcom, którzy np. u Australczyków są zarazem tymi co rządzą i depozytariuszami tradycji klanowej. Zanim chłopiec uznany zostanie za pełnoprawnego członka grupy, musi on zostać wtajemniczonym, umrzeć religijnie i religijnie się odrodzić jako jeden z przodków. Musi przejść przez szereg prób, podobnie jak dziś zanim młodzieniec uznany zostanie za pełnoprawnego członka kulturalnie przodującej grupy, musi przejść przez szkoły i przebić się przez szereg egzaminów. Dyplomy dzisiejsze grają socjalnie rolę oznaki, że ich posiadacz uczestniczy w spadku, przekazanym przez pokolenie dawne.

I — rzecz charakterystyczna — im klasa społeczna wyższa, im dawniej panująca, tym bardziej usiłuje dawność, że tak powiemy, zmonopolizować; tym

bardziej powołuje się na historię; tym dłużej wychowuje, tym staranniej urabiać usiłuje swą młodzież na modłę tego, co było, nie zaś tego, co w przyszłości być może. Charakterystycznym jest także, że historia — owa forma uświadomienia trwałości i ciągłości grupy — zarówno historia legendarna, jak oparta na naukowej krytyce źródeł — powstała wszędzie jako wyraz zainteresowań arystokracji wszelkiego rodzaju, podczas gdy organizacje religijne zajmują na ogół postawę ahistoryczną. Nie dziw: opierając się na rzekomo niezmiennym objawieniu, które nastąpiło poza czasem, lub, co na jedno wychodzi, przed wszelkim czasem, rozumieją one terażniejszość i przeszłość, jako zawarte w bezczasowym absolucie. To, co pod nazwą historii uprawiają, jest tylko apologią prawdy objawionej, wyrażającej się w dziejach. Taką była np. „historia“ średniowiecznych mnichów. Inaczej w arystokracjach. Przez długie wieki zadaniem uprawianej przez nie historii było przedstawiać wspaniałość, bohaterstwo, cnotę przodków, ukazywać dawność, jako wzór dla terażniejszości. Dzisiaj żądamy od niej, by genetycznie wyjaśniała nam terażniejszość, ale wielu historyków i wszystkie programy nauczania historii stawiają przed nią zadanie inne, zadanie moralne i kształtujące psychikę młodzieży w kierunku czci dla dawności, umiłowania jej, „rozumienia“ jej, w znaczeniu umiejętności przeżywania jej. Nie pomylimy się, jeśli tę z ducha swego humanistyczną historię uważać będziemy za usiłowanie uzasadnienia dawnością obecnego stanu rzeczy, za środek usprawiedliwienia i tym samym utrwalenia dawności przez nadanie jej szczególnej wartości emocjonalnej. Historii tej przeciwstawia się historia wyjaśniająca. Niemniej owa usprawiedliwiająca przeszłość, psychologizująca i umoralniająca historia jest funkcją społeczną, prowadzącą do urobienia psychik takich, jakie grupom panującym i władczym są potrzebne.

Ala i ta historia zmienia się z każdym pokoleniem, tak jak z każdym pokoleniem zmieniają się cele i me-

tody wychowawcze. Teraźniejszość bowiem nie traci swoich praw w najbardziej nawet tradycyjnej grupie. Zmieniamy nieustannie nasz stosunek do dawności, pracując wciąż nad jej przekształceniem, nad tym, by stała się teraźniejszością. Albowiem dawność trwa wyłącznie jako teraźniejszość, teraźniejszość zaś jest przekształconą, zaktualizowaną dawnością oraz rodzącą się przyszłością.

WĘDRÓWKA NARZĘDZIA

Przeciętnemu Europejczykowi czy Amerykaninowi, mieszkańcowi większych ośrodków wymiany produkcji materialnej i duchowej, zapożyczenie nieznanego mu dotychczas sposobu technicznego, przejęcie wynalazku dokonanego choćby na drugiej półkuli, wydaje się czymś tak prostym, że nie wymaga żadnego wyjaśnienia. Jeśli tylko narzędzie lub aparat oszczędza wysiłku lub pomnaża możliwości wymiany, jeśli tylko zastosowanie go zapowiada większe zyski w jakiegokolwiek dziedzinie — aparat, narzędzie, maszyna zostają przejęte, przyczym jedynym warunkiem opóźniającym bywa brak kapitału na inwestycje, ewentualnie wzgląd na możliwe zatracenie kapitału poprzednio inwestowanego. To ostatnie jest na przykład przeszkodą właścicielom kopalni angielskich w modernizacji technicznej. Jakkolwiek jest, wydaje nam się na ogół, że o przejęciu decyduje ostatecznie li tylko zasada największej wy-

dajności i najmniejszego wysiłku, sformułowana przez ekonomię klasyczną i dotychczas uchodząca za aksjomat. Jeśli jednak przyjrzymy się sprawie bliżej, dostrzegamy, że w gruncie rzeczy nie jest to tak proste. Kwestia, czy dany wynalazek techniczny zostanie przejęty, czy też nie, jest bardziej skomplikowana. Okazuje się to wyraźnie zwłaszcza w tych wypadkach, gdy środowisko przejmujące jest społecznie bardzo różne od środowiska, będącego ogniskiem promieniowania wynalazku.

Uderza przede wszystkim fakt, że nie wszystkie aparaty czy narzędzia spotykają się z jednakim uznaniem, przyczym te właśnie, które mają największe znaczenie praktyczne, które na przykład oszczędzają pracy, albo też gwarantują większy skutek, bywają przejmowane z oporem albo są przejmowane tylko w pewnym ograniczonym zakresie. A więc, chociaż Hawajanie od razu poznali się na wyższości stalowych toporów marynarzy Cooka nad ich własnymi toporami kamiennymi i muszlowymi, i choć usiłowali jak najwięcej toporów stalowych otrzymać w darze od przybyszów, to jednak topór kamienny pozostał u nich w użyciu jako ten, którym zadaje się pierwszy cios drzewu przeznaczonemu na kil łodzi. Obrzędy przytem praktykowane, zaklęcia, pieśni dowodzą, że w wierzeniu tubylców przypisuje się owemu kamiennemu toporowi wykonanie całej pracy, europejskie zaś topory są traktowane jako narzędzia tylko dodatkowe, aczkolwiek w rzeczywistości materialnej właśnie nimi wykonywa się całą robotę. U Polinezjan zatem zapożyczenie topora stalowego znalazło swoją granicę w obrzędowości. Zauważyć przytem należy, że mamy tu do czynienia w gruncie rzeczy nie z pożyczką zupełnie nowego narzędzia ale tylko narzędzia udoskonalonego. Topór stalowy ujmuje się w ręce, tak samo, jak kamienny, uderza się nim tak samo. W jednym i drugim wypadku wynik pracy jest ten sam. Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa, gdy chodzi o wprowadzenie w użycie narzędzia warunkującego zmianę techniki.

Oczywiście, że wyłączamy tutaj zapożyczenia przedmiotów, które w pewnej kulturze mają zastosowanie techniczne, ale przez środowisko przejmujące użyte zostają zupełnie inaczej. Wypadek ten zachodzi na przykład wówczas, gdy tubylec środkowo-afrykański przywiesza sobie zegarek do ucha jako kolczyk, nie używa go zaś do mierzenia czasu, albo gdy Papua przywiesza sobie do pasa, pośród innych amuletów, porcelanowy europejski imbryczek do herbaty, albo, gdy Tybetańczyk przyszywa na plecach kozucha, jako ozdobę, metalowe guziki od mundurów brytyjsko-indyjskich. O zapożyczeniu technicznym mówić można dopiero wówczas, gdy zostaje przyjęty nie tylko przedmiot, ale także sposób jego użycia. Tu zaś obserwacje, poczynione przez licznych znawców społeczeństw tubylczych w koloniach, dostarczają nam faktów niezmiernie interesujących.

Okazuje się przede wszystkim, że najłatwiej są przejmowane, największym cieszą się uznaniem, największe pożądanie budzą te aparaty, te wyroby europejskie, które my uważamy potocznie za najmniej istotne dla naszej kultury, przedmioty służące zabawie, ozdoby, oznaki rzeczywistej czy mniemanej godności. Pudełka grające, gramofony, stare kapelusze „stosowane“, zwane inaczej pierogami itp., znajdują kupców w całej Afryce, pianole spotkać można często w domach szejków arabskich, nie mówiąc już o nakręcanych zabawkach ruchomych, które u nas cieszą małe dzieci, a w Sudanie niektórych królów i potężnych wodzów. Natomiast plug nie przenika do wiosek środkowo-afrykańskich, mimo że tubylcom jest znany w jego pracy na ziemiach sąsiadów-kolonistów, i że ciż tubylcy rozporządzają dostateczną ilością bydła, którego można by użyć jako sprzężaju, mimo to wreszcie, że szkoły, utrzymywane tu i owdzie przez administrację kolonialną i przez misjonarzy, usiłują rozpowszechnić ulepszone metody uprawy roli. Tak jest na przykład w kraju Ruanda, w kolonii Kenya: ziemię uprawia się tam nadal wyłącznie motyką. A z jakąż trudnością roz-

powszechnia się użycie — nie zapalek, bo te trzeba kupić — ale użycie krzesiwa wśród krajowców Australii Środkowej! Krajowcy ci mają u siebie krzesmienia pod dostatkiem. Mają też kawałki żelaza, które otrzymali od Europejczyków, albo zebrali w pobliżu europejskich domostw. Widywali niejednokrotnie Europejczyka krzeszącego ogień. Mimo to, w dalszym ciągu niecą ogień przez tarcie lub wiercenie, znalezione zaś kawałki żelaza oprawiają na końcu oszczepów, jako grot. Ci sami krajowcy australijscy nie mogą się też przyzwyczaić do używania europejskich naczyń do przechowywania płynów. W czasie swoich wędrówek częstokroć cierpią z pragnienia, a gdy znajdą butelkę, to ją tłuką, by użyć ostrych odłamków jako grotów i noży.

Nie sama przeto dogodność, nie sama zasada mniejszego wysiłku — czy też uniknięcia wysiłku — decyduje o zapożyczeniu. By aparat, narzędzie, naczynie zostały zapożyczone, trzeba spełnienia warunków, które w dalszym ciągu spróbujemy określić.

I

Weźmy za przedmiot rozważań technikę uprawy ziemi. Właściwie należało by powiedzieć — techniki, w liczbie mnogiej. Mamy bowiem do czynienia z dwoma rozwojami, z oraniem i z motykowaniem, którym to dwom technikom odpowiadają dwie grupy narzędzi, jednych, rozwijających się od sochy do pługa, drugich — od oskarda do motyki. Obserwowane fakty dotyczą przejmowania w dwóch kierunkach. Z jednej strony wchodzi w grę zastąpienie jednej techniki przez drugą, a więc motykowanie przez oranie — używając innych terminów: kopieniactwa przez rolnictwo, albo odwrotnie. Z drugiej strony obserwujemy zastępowanie narzędzia pierwotniejszego bardziej udoskonalonym w jednym szeregu, a więc np. porzucenie sochy dla radła, lub radła dla pługa. Zajmiemy się naprzód pierwszą grupą faktów.

Zanim to jednak uczynimy, wypada przypomnieć, jakimi są początek i zasadnicza różnica obu wspomnianych seryj rozwojowych. Punkt wyjścia mają one wspólny. Jest nim drewniany hak, który zresztą sam jest ulepszeniem zaostrego drąga obciążonego kamieniem: zwykła gałąź opatrzona bocznym zaostrowym odrostkiem. Nazwać by go można pogrzebaczem, służy bowiem do wygrzebywania z ziemi korzonków, kłaczy, czy robaków. Pogrzebacza takiego można jednak używać w sposób dwojaki. Albo robotnik uderza nim w ziemię i odwraca grudkę, pociągając rękojeść w tył, sam zaś postępuje naprzód. Praca jego doznaje w ten sposób ciągłych przerw. Albo wraziwszy ostrze pogrzebacza w ziemię, robotnik ciągnie za sobą narzędzie możliwie jednostajnym ruchem, za sobą ryjąc bródę, przyczem nie zawała grudkami poprzednio wykopanych otworów, ale ziemię odrzuca na boki w postaci skib. Pierwsza z tych technik w rozwoju swoim daje kopieniactwo, a pierwotny pogrzebacz drewniany w miarę udoskonalenia przechodzi w oskard, a w końcu w motykę o ostrzu płaskim i poprzecznym do rękojeści. Technika druga daje w wyniku oranie, a w miarę jak rękojeść pierwotnego pogrzebacza wydłuża się w grądział, pogrzebacz staje się sochą, która przez dodanie drewnianej skośnej deseczki — odkładnicy pierwotnej — przetwarza się w radło stawiające skibę, a z chwilą, gdy pierwotnie stożkowate ostrze sochy rozpląszczy się w poziomy nóż odrzynający skibę od poglebia, to jest z chwilą, gdy wynaleziony zostanie lemiesz i gdy odkładnica wygnie się, staje się pługiem. Rzeczą oczywistą jest, że socha nie jest w stanie skiby odwrócić i że pozostawiona przez nią bródka jest bardzo wąska, wobec czego zoranie tej samej przestrzeni wymaga znacznie częstszego przechodzenia tam i z powrotem, niż przy pługu, wymaga przeto znacznie większego nakładu pracy z wynikiem mniej doskonałym. Oczywiście jest również, że zmotykowanie pola wymaga znacznie większego nakładu pracy niż zoranie go.

Wydawało by się przeto, że motyka winna ustępować wszędzie narzędziom orackim, zwłaszcza pługowi. Następuje to, ale nie bez oporu i tylko do pewnych granic. Wchodzi tu w grę niewątpliwie zagadnienie sprzężaju oraz jednorazowego nakładu potrzebnego dla sprawienia sobie nowożytnego żelaznego pługa, kwestia bliskości rzemieślnika, umięjęcego popsuty pług naprawić itd., podczas gdy każdy kopacz potrafi dorobić nowy trzonek do taniej motyki. Nie są to jednak przeszkody jedyne i, jak sądzimy, nie najważniejsze. Wprawdzie zasięg narzędzi orackich mieści się nieomal całkowicie w zasięgu hodo- wli zwierząt pociagowych, znamy jednak wypadki wcale nierzadkie, gdy ludy, hodujące bydło rogate zdadne na sprzężaj, trzymają się uporczywie kopie- niackiej techniki uprawy. Z drugiej strony, sprzężaj bydlęcy bywa zastępowany ludzkim, jak w wypadku znanego „pługa nożnego” staroperuwiańskiego, cią- gnionego przez kilku sprzężonych do niego ludzi i utrzymywanego na odpowiedniej głębokości nacis- kiem stopy kierowcy. Natomiast widzimy, że kopie- niactwo utrzymuje się i rozwija wszędzie tam, gdzie odpowiada ono organizacji i podziałowi pracy we- wnętrz grupy społecznej. Na ogół powiedzieć można, że kopieniactwo jest techniką żeńską i małych ro- dzin, rolnictwo techniką męską, zakładającą jedno- litą organizację produkcji rolnej na obszarach więk- szych.

W samej rzeczy, u wszystkich tych ludów, jak wyżej wspomniani mieszkańcy kraju Ruanda, czy Polinezjanie, czy Papua uprawa ziemi jest wyłącznie pracą kobiet i dzieci. Mężczyźni są dopuszczeni li tylko do wykonania jednorazowej roboty cięższej, jako to wyrabianie drzew, karczunek pni, ogrodzenie poletka, wzniesienie niezbędnych budowli. Ziemi nie kopią oni, nie sadzą kłaczy i nie sieją, nie pielęgnają i nie zbierają. Są nawet wypadki dość częste, że pole jest dla mężczyzn obszarem zakazanym, a na wielu wyspach Polinezji dziedzictwo grządek przechodzi z kobiet na kobiety. Mężczyznom przypadają inne

działy gospodarki i czynności społecznych, jako to w Polinezji rybołówstwo, żegluga, wojna, ceremonie religijne, budowa domów i łodzi; u niektórych ludów afrykańskich męskich są: myślistwo, handel i hodowla bydła, przyczem zauważamy zakazy odwrotne do polinezyjskich: tam nie wolno bywa mężczyźnie wstąpić na pole uprawne, u Kafrów nie wolno kobiecie wydoić krowy, boby ją skalala — sprawa to męska. Rzecz prosta, że ten podział funkcyj wiąże się ściśle, nierozdzielnie z całą organizacją grupy społecznej. Nie będziemy wchodzić tu w omówienie tej kwestii, sądzymy bowiem, że przytoczone przykłady wystarczą, by stwierdzić, że w tych warunkach przyjęcie pługa przez kopieniaczy pociągnąć by musiało tak głębokie przeobrażenia społeczne, iż równałoby się rewolucji. Nie dziw więc, że ludy kopieniackie upierają się przy swojej technice dotychczasowej. Przez przejęcie pługa byłiby zmuszeni do przeobrażenia całego swojego dotychczasowego systemu użytkowania ziemi i jej podziału oraz do uczynienia bezrobotnymi swoich kobiet, a przecież są one w Afryce głównymi dostarczycielkami roboczej siły, stale zatrudnionej.

Inaczej przedstawia się sprawa z upieraniem się przy motyce chłopów chińskich i japońskich. Tam, na małej działce produkującej ryż znajdują zatrudnienie wszyscy bez wyjątku członkowie rodziny, od ojca i synów dorosłych do żony, dziewcząt i małych dzieci, pod warunkiem jednak stosowania techniki, wymagającej bardzo niewiele siły mięśniowej, natomiast maximum współdziałania. Motykowanie pola, jego oczyszczenie, rozsadzanie ryżu w błocie, są to prace, trwające ciągle, przyczem żadne ręce nie są zbędne i żaden członek rodziny nie je ryżu za darmo — oczywiście poza niemowlętami, a i to do czasu. Przejęcie przez chłopów tych sochy czy pługa, zmusiłoby ich do nabycia sprzętaju, który by znaczną część roku stał bezczynnie. Ważniejsze jednak jest to, że taka reforma zdeorganizowałaby rodzinę, jako grupę nie tylko konsumcyjną, ale pro-

dukcyjną i w wyniku ostatecznym rychło doprowadziłaby do jeszcze większej nędzy chłopów, wobec niedostatku innych zatrudnień dla ich kobiet i dzieci. W rezultacie Japonia i znaczna część Chin zajęte są przez uprawę ogrodową, wyłącznie ręczną, kopieniacką, co oczywiście nie świadczy bynajmniej o niższości kultury ziemi. Wydajność uprawnych kawałków ziemi jest tam nadzwyczajnie wysoka, znacznie wyższa, niż osiągane w Europie maxima. Dzieje się to wprawdzie kosztem maximum wysiłku zbiorowego, którego oszczędzić by można, przeszedłszy do techniki orackiej. Ale pocóż oszczędzać pracę, która nie jest nic warta jako towar rynkowy? Wbrew pozorom zastosowania się do zasady najmniejszego wysiłku przy najwyższym zysku byłoby właśnie rozrzutnością w wypadku chłopu japońskiego lub chińskiego.

II

Trudności, towarzyszące przejęciu narzędzia i związane z nim techniki, ilustruje dobrze przykład oporu, stawianego kołowrotkowi przez przedzenie czysto ręczne, z pomocą jedynie kądzieli i wrzecion. Przykład tym bardziej wyrazisty, że chodzi o ten sam dział produkcji: wynikiem czynności przedzenia jest w jednym i drugim wypadku nić, podczas, gdy w rolnictwie i kopieniactwie mamy do czynienia na ogół z produkcją różnych ziemiopłodów. Przykład dobry także i dlatego, że tu i tam wykonawcą jest kobieta, nie wchodzi więc w grę zagadnienie zagarnięcia pewnej dziedziny czynności przez członków grupy, dotychczas czynności tej nie wykonywujących, i uczynienia zbędnymi części rąk. Sprawienie sobie kołowrotka pociąga wprawdzie pewne koszty. Nie może on być wykonany w domu przez każdego — w fabrykacji interweniować muszą kołodziej i tokarz. Ale pomoc drugiego z tych specjalistów potrzebna jest również przy wytworzeniu dobrego

wrzeciona. Kołowrotek w najprostszej swej i najstarszej postaci jest przytem narzędziem tak mało skomplikowanym, że koszt jego poniesiony być może z łatwością przez każde, nawet bardzo ubogie gospodarstwo. Wschodnia „czarka“ wykonana być może przez każdego wioskowego rzemieślnika i w rzeczy samej wykonana bywa zwykle przez niego. Nabywająca zaś ten kołowrotek kobieta płaci zań normalnie naturaliami, albo przez pewien okres czasu karmi rzemieślnika, czy też podejmuje się pewnych dla niego posług w czasie wolnym od innych zajęć. Przejście od kądzieli i wrzecionka do kołowrotka nie jest przeto uwarunkowane takim nakładem „kapitału“, by dał się on naprawdę odczuć — tak, jak to się dzieje przy przejściu z motyki na pług, gdy wchodzi w grę sprzężaj. Zastosowanie kołowrotka nie pociąga też żadnego przewrotu w stosunkach władania i podziału ziemi. Kobieta, która poprzednio przędła bez kołowrotka, zaczyna po prostu praść na kołowrotku, przyczem przędzie prędzej, równieź i łatwiej. Technika kołowrotka wymaga wprawdzie od niej wdrożenia prawej ręki do odmiennego ruchu. Nic nie jest ciągniona z góry na dół, lekko skośnie ku prawej stronie, ale nieomal poziomo. Zato staje się zbędny jednoczesny, skręcający ruch palców prawej ręki, który wprowadził wrzeciono w ruch wirowy, ponieważ zwijanie się nici na wrzecionie zapewnione jest przez obrót kółka, wprowadzonego w ruch pedałem. Każda prądka w ciągu pół godziny nauczy się właściwych ruchów. A jednak mimo tak znacznego ułatwienia, mimo, że ręce przędącej na kołowrotku są swobodniejsze, kołowrotek nie przenika wszędzie bez trudu i dziś jeszcze przędzenie na nim nie jest nawet w Europie wyłącznym sposobem przedzenia ręcznego.

W postaci „czarki“ — wspomnianego już kołowrotka wschodniego — przenika on do Europy w wieku XIV. Zauważamy przytem kilka zjawisk interesujących. Przede wszystkim rozszerza się on z łatwością w ówczesnym przędzalnictwie wełnianym, zorgani-

zowanym jako przemysł chałupniczy po miastach Europy Zachodniej, we Włoszech, we Flandrii, tu i owdzie w Anglii i w Niemczech. W ciągu wieków następnych ulega on szeregowi udoskonaleń, doprowadzających do wytworzenia kilku różnych typów kołowrotka — np. typ francuski, saski, wschodnio-niemiecki. Udoskonalenia te przyjmują się z dużą łatwością w tych środowiskach, które poprzednio przyjęły typ pierwotniejszy. Ale szereg środowisk upiera się przy stosowaniu kądzieli z wrzecionem albo wyłącznie, albo też, jeśli kołowrotek przejmuje, to tylko jako narzędzie sezonowe — zimowe, w lecie zaś prędkie po dawnemu. To, o czym mówimy, stosuje się do wsi i do małych miasteczek, w których mieszczenie żyją w znacznym stopniu z rolnictwa, i to w takich okolicach, gdzie przedzenie wełny, lnu czy konopi jest z dawien dawna ogólnie praktykowane przez kobiety, czy to jako przemysł domowy, czy jako powinność na rzecz dworu pańskiego, czy też jako przemysł chałupniczy.

Skąd taka niechęć kobiet wiejskich do kołowrotków? Nie jest to napewno niechęć przeciwko narzędziu, ułatwiającemu pracę jako takiemu. W gruncie rzeczy nie mamy tu w ogóle do czynienia z „niechęcią“, ale z czymś zupełnie innym — mianowicie z niemożnością pogodzenia pracy przy kołowrotku, która jest pracą siedzącą, z innymi zajęciami kobiety wiejskiej, zajęciami, wymagającymi nieustanej zmiany miejsca. Tymczasem ra kądzieli, zatknętej za pas z lewej strony i opartej wierzchołkiem o przegub lewego łokcia, prząść można, stojąc na polu i nadzorując pasące się gęsi, można zwić kilka stóp nici w krótkich przerwach między karmieniem drobiu a zajrzeniem do garnka. Słowem przedzenie najstarszego typu pozwala z jednej strony na jednoczesne wykonywanie szeregu koniecznych czynności gospodarczych, z drugiej na wyzyskanie każdej wolnej, najkrótszej nawet chwili. Ci z moich czytelników, którzy przewędrowali niektóre strony naszego kraju, na przykład Kaszuby, widywali na-

pewno w lecie gospodynie lub dziewczęta pasące gęsi lub owce, dozorujące roboty w polu, lub poruszające stopą kołyskę i jednocześnie przedące. Można z prządką taką wdać się w rozmowę — palce jej mimo to, ani na chwilę nie przestają się poruszać. A kołowrotek wymaga zainstalowania się na czas przedzenia na jednym miejscu i nie odchodzenia co chwila od pracy do innych zajęć. Słowem, trudności, z którymi spotkał się kołowrotek, polegają na tym, że zastosowanie go pociągało przewrót w organizacji pracy w ciągu dnia roboczego.

Tym, jak widzimy, tłumaczy się względną łatwość przyjęcia się kołowrotka w miastach, gdzie prządka bywała specjalistką, tylko i niemal wyłącznie przedącą, z pracy rękodzielniczej żyjącą, i opór wsi przeciwko kołowrotkowi. W rzeczy samej kołowrotek ma dla kobiety wiejskiej wartość co najwyżej sezonową, jako narzędzie przedzenia zimowego. W zimie, gdy zakres zajęć kobiecych zacieśnia się przestrzennie do izby i do podwórka, które nadzorować można z okna tejże izby, gospodyni i wiejska dziewczyna mogą zasiąść przy kołowrotekach. Ale nawet w zimie zachodzą ciągle przeszkody w wiejskim przedzeniu kołowrotkowym w ciągu całego dnia. Kobiety mogą zasiąść do kołowrotka bez obawy zaniedbania innych czynności — dojenia, karmienia drobiu, gotowania strawy — dopiero wówczas, gdy wieczera zostanie spożyta i drobne dzieci pójść spać. Wówczas właśnie zauważymy, jak ze wsi całej prządki z kołowrotekami pod pachą ściągają do jednej z chałup na wieczorne przedzenie, które ma jednocześnie po trochu charakter zabawy towarzyskiej. Kołowrotek na wsi wchodzić może w grę na szerszą skalę li tylko jako narzędzie przedzenia zimowego, zwłaszcza „wieczornicowego“, poza tym, jako narzędzie stale używane, tylko w wypadku zgrzybiałych staruszek, niezdolnych już do innego zajęcia. Niedziw więc, że wieś europejska okazywała długo tak mało zapалу dla kołowroteków. Główna robotnica przedzalnicza, młoda

kobieta i dorastająca dziewczyna — angielski wyraz „spinster“ — znaczy jednocześnie panna i prądka — nie miała na wsi czasu zasiadać do kołowrotka.

III

Zdarza się częstokroć, że opór przeciwko wprowadzeniu w użycie nowego narzędzia, przejawia się nawet wówczas, gdy zastosowanie go nie pociąga żadnej widocznej zmiany w organizacji grupy produkcyjnej, a nawet w organizacji czasu pracy poszczególnego robotnika. Mówimy zwykle wówczas o rutynie, o skostnieniu. Pomawiamy pracowników o nieuzasadniony niczem tępy konserwaryzm, o odrzucanie ulepszenia tylko dlatego, że jest nowością i jako nowość budzi podejrzenia. Bojownicy postępu technicznego nie zdają sobie przytem częstokroć sprawy z faktu, że długoletnie wykonywanie pewnych ruchów przy pracy, wytwarza automatyzm i że, im większy jest ten automatyzm, tym większego wysiłku nerwowego i psychicznego potrzeba, aby zacząć wykonywać inne ruchy; chociażby były one w sobie prostsze i łatwiejsze — bardziej racjonalne. Robotnik musi jednocześnie oduczyć się i uczyć na nowo, tak, że wysiłek, podjęty przez niego jest naprawdę znacznie większy, niż przy stosowaniu dawnego narzędzia. Zachodzi z nim to samo, co w w. XIX zachodziło z ludźmi, przyzwyczajonymi do pisania piórem gęsim, gdy proponowano im stalówki. Nie umieli nimi pisać równie szybko i równo. Obsadka wydawała im się zawsze za ciężka, a pióro stalowe wymagało innego sposobu przyciskania. Stare pokolenie pozostało też wierne piórom gęsim, a o zwycięstwie stalówek zadecydowały dzieci szkolne, które od razu uczyły się nim pisać. Nieinaczej jest z kopieniaczami w niektórych krajach podzwrotnikowych, gdy im się proponuje udoskonalone motyki na długich trzonkach: odrzucają je po krótkiej próbie i pracują dalej przez cały dzień zgięci w pół, w pozycji niesłychanie męczącej, z którą się jednak

„żyli“. Tak zwana rutyna, tępy konserwatyzm itp., są bardzo często uzasadnione funkcjonowaniem organizmu psychofizycznego, urobionego w pewnym określonym kierunku.

W innych wypadkach niechęć do „nowinek“ technicznych jest jednak czymś więcej; jest formą, w której uświadamia się niejasne poczucie niebezpieczeństwa, grożącego dotychczasowej organizacji pracy — organizacji, która jest tożsama z organizacją grupy w jej funkcjonowaniu najważniejszym dla jej istnienia. W okolicach roku 1840 chłopci gospodarze w Bretanii francuskiej okazywali taką, na pozór zupełnie niezrozumiałą niechęć do lekkiego żelaznego pługa. Trwali uporczywie przy swoich radłach o drewnianej, pionowo stojącej okładnicy i o stożkowatym lemieszu, który dziurawił glebę, nie odcinając warstwy zwierzchniej od spodniej. Było to narzędzie dziwnie nieporęczne, ciężkie, źle orzące, wymagające wielkiej ilości sprzężaju — do czterech par wołów. Mimo to, proponowanych im lekkich pługów żelaznych, chłopci używać nie chcieli, przypisując im najrozmaitsze urojone braki. Gdy zaś obszarnicy miejscowi stosować je zaczęli na bezpośrednio eksploatowanych ziemiach, przyglądali się tej pracy nieufnie, przepowiadając, że nic z niej dobrego nie wyjdzie. I gdy raz, na ziemi jednego z tych obszarników, parę pługów połamało się o kamienie podglebia, radość i triumf zapanowały w całej parafii. Dopiero podwyższenie czynszów dzierżawnych, zmusiwszy chłopów do osiągnięcia większej wydajności przy mniejszym sprzężaju, skłoniło ich w końcu do zastosowania pługów. I wówczas dopiero okazało się, że poprzednio okazywana niechęć miała swoje uzasadnienie głębsze. Okazało się naprzód, że pola były gorzej nawożone — rzecz zrozumiała, wobec zmniejszenia liczby inwentarza żywego. Straty stąd wynikłe wyrównane zostały później, dzięki nawozom sztucznym, ale nie bez kosztu. Przede wszystkim jednak praca starym radłem była nie indywidualną, ale zbiorową pracą kilku ludzi — oracza go-

spodarza, kierującego całym zespołem, jego synów i parobków, prowadzących woły, wreszcie samych wołów i oradzkiego narzędzia. Gospodarz grał przy tej pracy rolę podobną do roli sternika rybackiej łodzi: pracował wraz z innymi, jednocześnie kierując ich pracą. Był w czasie pracy władcą takim samym, jakim był w swoim patriarchalnym domostwie większym wśród rodziny i domowników. Wielka zaś ilość pustaci pozwalała dość tanio utrzymać sprzężaj, który pasał się na nich. Wprowadzenie pługa pociągało wzięcie pod uprawę znacznych ilości tych pustaci, w czasie zaś pracy z gospodarzem zrównała się jego czeladź: każdy parobek prowadzi obecnie pług osobny obok pługa gospodarza. Poza tym postęp techniczny rolnictwa w dziedzinie orania zwolnił wiele rąk roboczych z pracy w zagrodzie. Znalazły one wprawdzie zatrudnienie, ale już poza ojcowską zagrodą. I gdy przed blisko stu laty, poważni chłopię gospodarze mawiali, że wszystkie te żelazne pługi prowadzą do demoralizacji młodzieży, wyrażali w tym zdaniu poczucie, że organizacja chłopskiej rodziny patriarchalnej, poddanej absolutnej władzy gospodarza, narażona zostaje na szwank. W rzeczy samej, synowie i parobcy zaczęli im się wymykać z rąk. Dziś, w najodleglejszych nawet zakątkach Bretanii grupa domowników nie jest już tym samym, czym była przed wprowadzeniem pługa, który stał się symbolem nadchodzących zmian w całym systemie technicznym w gospodarstwie rolnym.

Obok tych oporów występują jednak inne: natury moralnej, estetycznej, religijnej. Dziś jeszcze wielu ludzi uważa za impertynencję skierowanie do nich listu z życzeniami imienin, pisanych na maszynie. Motywuje się często ten osąd tym, że pismo maszynowe jest czymś nieosobistym, że upodabnia stosunki towarzyski do handlowych, zacieraając wszelką intymność. Zachowuje się też pisanie niektórych listów piórem, mimo, że piszący rozporządzają maszynami. W innych wypadkach przestarzałe narzędzie techniczne utrzymuje się w szczególnych dziedzi-

nach stosunków i form również przestarzałych, odpowiadających przebrzmiałemu układowi społecznemu. Grywa się w karty przy świecach, mimo, że w pokoju ma się światło elektryczne. W pojedynku przeciwnicy strzelają do siebie z pistoletów z przodu nabijanych. Na ołtarzach palą się nadal świece woskowe dzięki przepisom liturgicznym. Przed czasem niedawnym jeszcze ludność Chin opierała się budowie kolei żelaznych w mniemaniu, że linie stalowych szyn ułatwiają działanie specyficznych wpływów tych stron świata, ku którym linie te zmierzają, i tym samym naruszają równowagę, zapewniającą spokój zmarłym. Budowa każdej linii kolejowej pociągała dla Chińczyków konieczność ogradzania grobów, burzenie ogrodzeń starych tak, aby w miejscu wieczystego snu przodka, zrównoważyły się na nowo wpływy północy i południa, wschodu i zachodu. A czyż w Europie nie mamy przykładów podobnych? Stare kroniki weneckie opowiadają, że żonę jednego z dożów ukarały niebiosa w ten sposób, że ciało jej gnić zaczęło za życia, a to za chęć wyróżnienia się i za pychę. Czymżeż się objawiały te zdrożne popędy dogressy? Tym, że mięsa z misy nie chciała brać palcami, i że używała do tego małych metalowych widełek. Widelec, powszechnie dziś używane narzędzie spożywania pokarmów, spotykał się niegdyś z oporem poważnym.

Nie będziemy przykładów mnożyć. Na tym przerwiemy nasze rozważania. Wydaje się nam, że to, cośmy powiedzieli, wystarcza, by przekonać czytelnika, iż wędrówka narzędzia jest sprawą złożoną, i że powodzenie jej uwarunkowane jest strukturą, organizacją pracy, organizacją życia duchowego zbiorowości przejmującej.

ZASIĘG KULTURY

I

Kultura jest zjawiskiem „geograficznym“. Obejmuje zawsze większy lub mniejszy obszar, na którym grupy różne — częstokroć nawet różnorodne — związane są z sobą użytkowaniem wspólnych wszystkim dóbr kulturalnych. Wspominaliśmy o tym w naszym szkicu wstępnym. Niedosć jednak fakt stwierdzić. Trzeba zastanowić się nad warunkami powstania, rozwoju i trwania wspólnoty kulturowej, oraz nad zagadnieniem jej granic przestrzennych. Każda bowiem ma granice. Aczkolwiek nie przebiegają one jednakowo w wypadku wszystkich poszczególnych dziedzin kultury, można zawsze określić na mapie obszar rzeczywistej wspólnoty — obszar żywej wymiany i jednakowo usystematyzowanych wartości.

Za przykład posłuży nam przede wszystkim Europa średniowieczna. Według ogólnie panującego poglądu, jest to okres wybujałego partykularyzmu regionalnego i nawet lokalnego. Każde księstwo, hrabstwo, miasto, częstokroć gmina wiejska stanowiła rzekomo całość, zamkniętą w sobie, odseparowującą się zazdrośnie od sąsiadów. Całe życie gospodarcze miało upływać w ramach życia lokalnego: według Büchera miasto średniowieczne ze swym okręgiem wiejskim, stanowiło świat gospodarczy zupełny. Niektóre tylko towary musiały być sprowadzone z zewnątrz, ale handel nimi miał charakter handlu międzynarodowego i był w rękach bardzo nielicznych ludzi wyspecjalizowanych, kupców wędrownych, częstokroć należących do innej niż lokalna grupy etnicznej. Pogląd ten był do ostatnich czasów klasycznym. Przeniknął do podręczników. I niewątpliwie, jak każda prawda podręcznikowa, jest jednostronny. Historycy gospodarczy ostatnich czasów zdołali go podważyć w znacznej mierze. Zdołali wykazać, że równorzędnie z gospodarczym, ustrojowym i politycznym partykularyzmem rozwija się także uniwersalizm, że typ samowystarczalnego gospodarczo okręgu miejskiego, opisany przez Büchera, jest schematem teoretycznym. Powrócimy do tej sprawy w dalszym ciągu naszych rozważań. Niemniej, mimo przesady, tradycyjny obraz świata średniowiecznego, ukazujący nam go niby zestawienie odgradzonych od siebie większych i mniejszych komórek, zawiera w sobie wiele rysów ścisłych. Pewnym jest w każdym razie, że życie lokalne dąży do jak najskuteczniejszego zamknięcia w sobie i usamodzielnienia, choćby nawet nigdy nie mogło w pełni osiągnąć celu swych dążeń. Objawy tego w dziedzinie politycznej zbyt są znane powszechnie, abvśmy potrzebowali zastanawiać się tu nad nimi. Nieinaczej jest w dziedzinie prawnej. Każda okolica ma swoje własne cywilne i karne prawo zwyczajowe, a dochodzi niekiedy do tego, że w obrębie jednej wsi zasady prawa spadkowego są różne po dwóch

stronach przecinającej ją drogi. Każda parafia skupia się wokoło szczególnego parafialnego patrona, a gdy jedno miasto wojuje z drugim i zwycięża, mówi się, że święty Bartłomiej okazał się mocniejszym od świętego Marcina, albo odwrotnie. Zupełnie tak, jak w świecie starożytnym, w którym zwycięstwo przypisywało się bogu miasta. Szkoły artystyczne, tradycje techniczne, rzemieślnicze, ba! zdaje się, że nawet kulinarne, rozwijają się i utrwalają okolicami i miejscowościami. Słowem, życie materialne i duchowe nosi piętno wybitnie regionalne i lokalne.

A jednak zauważamy, że wszystkie te komórki społeczne pulsują życiem w znacznej mierze wspólnym, mimo zamykania się ich w sobie, mimo, że trudności wzajemnego kontaktu są jeszcze powiększone przez różnice etniczne i językowe. Dość, by w którymkolwiek punkcie od Atlantyku po Wisłę powstała myśl nowa, rozwinął się i nabrał siły prąd ideowy, wnet widzimy, jak promieniowanie ich przenika do najdalszych okolic. Ruch religijno-społeczny, który nurtuje Anglię w wieku XIV, budzi podobny ruch w Czechach: Hus jest kontynuatorem Wycleffe'a. Ten sam wiek XIV dostarcza szeregu innych przykładów ruchów jednoczesnych lub prawie jednoczesnych, wybuchających w stronach niezmiernie od siebie odległych, żyjących w różnych warunkach politycznych, mówiących różnymi językami. I tak we Florencji i w miastach flamandzkich wybucha jednocześnie ruch rewolucyjny robotników sukienniczych; chłopski bunt francuski tzw. Jacquerie ma swój odpowiednik w angielskim powstaniu chłopskim, dowodzonym przez Johna Balla i Wata Tylera za króla Ryszarda II. Wcześniej zaś widzimy, jak ruch wyzwolenczy gmin miejskich, zaznaczający się naprzód w północnych Włoszech i Prowansji w końcu wieku XI, przenosi się wkrótce do Francji północnej, do Flandrii, aż wreszcie obejmuje miasta niemieckie, gdzie ustala się — w saskim Magdeburgu — wzór konstytucji miejskiej, który w wieku XIII przenika do Polski. A jeśli tak

ma się rzecz z ruchami społecznymi, z normami ustrojowymi, z prawem — że wspomnimy tylko kwestię „recepji” zasad prawa rzymskiego — nie dziw, że z natury swej lotniejsze elementy kulturowe rozszerzają się z większą jeszcze łatwością. Obiegają więc Europę wątki literackie. Karmi się ona tymi samymi opowieściami budującymi i rozrywkowymi. I tak opowieść o Czyścicu św. Patryka w Irlandii, spisana po raz pierwszy przez anglo-normandzkiego rycerza Henryka de Saltrey w połowie wieku XII, czytana była i przerabiana we Francji, w Niemczech i aż na Węgrzech, skąd mamy aż dwie jej wersje; aż w Hiszpanii, gdzie Kalderon osnuł na jej podstawie swój dramat *El Purgatorio de San Patricio*. Polska opowieść o Walgierzu, panu na Tyńcu, rzekomym protoplaście Toporczyków, jest przeróbką opowieści niemieckich i niemiecko-łacińskich, których redakcję najstarszą mamy w Sankt-Gallen w Szwajcarii, w postaci pisanego łacińskimi heksametrami poematu mnicha Ekkeharda I, *Waltharius*. *Romans* rycerski cyklu walijsko-bretońskiego istnieje w równoległych nieomal przeróbkach staro-francuskich i staro-niemieckich, a poezja liryczna dworska, prowansalska, staro-francuska staro-niemiecka, czy staro-walijska jest różna li tylko co do formy właściwej każdemu językowi: z natchnienia swego, w stylu jest jedna. Podobnie jednym jest mimo odmian lokalnych, zależnych od materiału, sprawności technicznej i bogactwa zdobniczego, styl architektoniczny każdego okresu w całej Europie. Tyle tylko, że do wówczas odleglejszych jej krańców style nowe docierają później i trwają tam dłużej, gdy w głównych ośrodkach twórczości zostały już zastąpione nowymi. Dzieje się z nimi to samo, co dzisiaj z modą, która na prowincję dociera później niż do stolic. Niemniej, podobnie jak powiedzieć możemy o wszystkich dzisiejszych miastach i miasteczkach Europy, że ludzie ubierają się w nich według jednej mody, o Europie średniowiecznej mówić możemy, jako o obszarze jednym, w którym pa-

nują wspólne miary wartości, wspólne ideologie, wspólne style. słowem: jeden i ten sam typ życia. Obszar budowli gotyckich, a przed nimi budowli romańskich.

II

Zasięg terytorialny tej wspólnoty kulturowej zlewa się z gruba z zasięgiem organizacji kościelnej rzymskiej. Sąsiaduje z tym obszarem drugi, odpowiadający zasięgowi wpływów Kościoła wschodniego, a z obu powyższymi styka się trzeci — obszar kultury muzułmańskiej. Wydaje się przeto wyjaśnieniem najprostszym uznanie wspólnoty wiary za fakt zasadniczy, rozstrzygający o wspólności innych elementów kulturowych na danym obszarze. Wielu uczonych zadawała się też stwierdzeniem zbieżności zasięgu terytorialnego wpływów organizacji wyznawczej i organizacji innych dziedzin życia, by przypisać pierwszeństwo pierwiastkowi wiary w życiu kulturalnym Europy średniowiecznej. Dalecy jesteśmy od lekceważenia roli organizacyjnej Kościoła zachodniego, czy wschodniego, jako też islamu. Niemniej, przy bliższym wejrzeniu, powyższe wyjaśnienie okazuje się niewystarczającym. Zasiąg poszczególnych dziedzin kultury przekracza bowiem granice wyznania, albo też nie dosięga ich, a historia rozszerzania się terytorialnego poszczególnych wyznań wskazuje, że o przyjęciu ich lub odrzuceniu przez nawracane ludy decydowały inne, pozawierzeniowe czynniki. Słowem, zapytać się wypada, czy „wiara“, — tj. zespół twierdzeń przyjmowanych bez dowodu, a dotyczących stosunku wzajemnego życia ludzkiego i potęg mistycznych — czy jednakowa „wiara“ nie jest zjawiskiem wtórnym, czy nie jest uwarunkowana jednakowością organizacji i funkcjonowania życia zbiorowego.

A więc, jeśli chodzi o rozszerzenie się islamu w Azji Przedniej, w całej Północnej Afryce i w Hisz-

panii, to nie wiara poprzedziła podbój, ale podbój zbrojny poprzedził i pociągnął islamizację i arabizację krajów zawojowanych. Zauważyć przy tym należy, że zdobywcy narzucali krainom podbitym nowy ustrój, w którym — zgodnie z prawem Koranu — muzułmanie byli uprzywilejowanym, niepłacącym podatków, stanem wojskowym; ustrój, w którym przyjęcie islamu było równoznaczne z awansem społecznym. Nic przeto dziwnego w tym, że szerokie rzesze spośród ludów podbitych przeszły rychło na islam, a przeszedłszy nań, przejęły tym samym szczegółowe przepisy, regulujące każdą dziedzinę życia publicznego i prywatnego zawarte w Koranie — księdze, będącej w znacznie wyższym stopniu kodeksem prawnym, niż traktatem teologicznym.

W samej rzeczy treść dogmatyczna islamu jest niezmiernie uboga. Aby być prawym muzułmaninem, trzeba wierzyć w to, że Bóg jest, że jest jeden, że Mahomet jest Jego prorokiem, i że Koran zawiera objawienie dane przez Boga temuż Mahometowi. Oto wszystko, w co trzeba wierzyć. Wszystko inne jest prawem, które należy wykonywać; prawem — tzn. przepisem określającym organizację życia zbiorowego i życia osobistego. Rozszerzanie islamu przedstawia się przeto jako przymusowe wprowadzenie w krajach podbitych określonej organizacji życia, która z kolei posłużyła kulturze arabskiej za ramę i za narzędzie. Rama ta była na całym obszarze muzułmańskim jednaka. Wszędzie musiał nawrócony nauczyć się choć tyle arabszczyzny, by rozumieć kilka słów, zawierających wyznanie wiary, a każdy rządzący ludźmi, każdy sądzący ich, każdy ich doradca w niezliczonych okolicznościach życia, zahaczających o przepisy Koranu, musiał nauczyć się po arabsku dobrze, aby móc Koran rozumieć. Mahomet bowiem zabronił księgi tej tłumaczyć, by tekst jej nie uległ sfałszowaniu. I dlatego, w warunkach jednakich co do form życia, kultura arabska rozszerzyła się od Azji i północnych Indyj po wybrzeża oceanu Atlantyckiego. Wiara w Allaha

i Mahometa była tu i jest symbolem jedności. Nie stanowi ona o wspólnocie kulturowej, podobnie jak sztandar oddziału wojskowego nie stanowi o jego jedności organizacyjnej, jest tylko jedności tej i odrębności oddziału widomym, materialnym znakiem — kluczem sklepienia, nie fundamentem.

Wprawdzie niezawsze rozszerzenie się tej czy innej wiary poprzedzone jest podbojem zbrojnym. Znamy co najmniej tyleż, jeśli nie więcej, przykładów pokojowego, co zbrojnego obejmowania w posiadanie nowych obszarów przez religię. Buddyzm nigdy nie wzywał na pomoc zbrojnego ramienia, a jednak rozpowszechnił się szybko na ogromnych przestrzeniach Azji. Nawrócenie na wiarę chrześcijańską krajów niemieckich przez św. Bonifacego odbyło się pokojowo. Tak samo pokojową drogą nawrócone zostały ludy skandynawskie i szczepy polskie przez Kościół zachodni, szczepy ruskie naddnieprzańskie przez wschodni. Zwrócić przytem należy jednak uwagę na fakt, że w każdym z przytoczonych wypadków misja miała oparcie w potężnym władztwie chrześcijańskim, którego promieniowanie polityczne i gospodarcze, przenikało daleko poza jego granice w głąb krajów nawracanych. Bonifacy miał mocne oparcie w chrześcijańskich królach frankijskich, którym hołdowały, albo przez których bywały niejednokrotnie najeżdżane szczepy niemieckie. Nieinaczej było z misją Augustyna i Mellitusa u Anglosasów. Wyszła ona wprawdzie z Rzymu i bezpośrednio od Grzegorza Wielkiego otrzymywała instrukcje. Niemniej królowie i możni Anglów i Sasów, władający Wielką Brytanią, znajdowali się w zasięgu promieniowania potężnych Merowingów chrześcijańskich. Najeżdżali ich, łupili ich wybrzeża. Jednocześnie jednak ulegali urokowi najpotężniejszych i najbogatszych władców Europy Zachodniej, przejmowali od nich wzór sposobu życia, prowadzili z nimi ożywiony handel. Ważną przytem okolicznością jest to, że Anglowie i Sasowie byli w gruncie rzeczy kolonią zdobywców osiadłych na obcej zie-

mi, i że ich organizacja społeczno-gospodarcza była wynikiem przystosowania zasad wojskowej organizacji germańskich najeźdźców do warunków miejscowych, wytworzonych w okresie panowania rzymskiego w kraju celtyckim, poprzednio już w znacznej mierze zromanizowanym i schryścianizowanym. Równowaga podstaw strukturalnych społeczeństwa była w królestwach anglosaskich niestała. Synteza różnorodnych elementów potrzebowała jeszcze zakończenia: tym zakończeniem w warunkach początku wieku VII po Chr. mogła być tylko i była chrystianizacja, która rozszerzyła rzymskie formy życia publicznego na funkcje religijne barbarzyńskich Anglosasów. To zromanizowanie duchowe było warunkiem zespolenia się całego kraju niedawno podobnego z wojskową i władczą rzeszą.

We wszystkich wymienionych wypadkach przyjęcie nowej „wiary“ przez nawróconych miało niewątpliwie doniosłość olbrzymią, jako akt przystąpienia do wielkiej, międzyplemiennej, międzynarodowej, międzypaństwowej wspólnoty. Ale mylnym jest, zdaniem naszym, upatrywanie w tym akcie symbolicznym faktu pierwiastkowego. Nawrócenie całych krajów i ludów było przygotowane przez zmiany zaszłe w warunkach ich życia zbiorowego, wewnętrznych i zewnętrznych. Wspominaliśmy już o tym że Anglowie i Sasi w Brytanii stanowili warstwę zdobywców, pasożytującą na pracy społeczności miejscowej, znacznie wyżej od nich stojącej pod względem rozwoju cywilizacyjnego. Bytowali oni w Brytanii w warunkach szczególnych. Ta ich część, która nie wywędrowała z kraju rodzinnego, ci Anglowie, którzy pozostali na germańskich wybrzeżach morza Północnego, i ci Sasi, którzy nie ruszyli się z dorzecza Wezery, przeciwstawiali postępowi chrystianizmu opór zacięty. By opór ten złamać, potrzeba było szeregu wojen, trzeba było bezwzględności Karola Wielkiego, trzeba było kilkakrotnych krwawych rzezi. A przecież nie byli to inni Sasi.

Bardzo pouczających przykładów tego przygotowania zbiorowości do przyjęcia wiary powszechnej dostarcza historia późno-rzymska i bizantyjska. Weźmy takie nawrócenie Gotów na arianizm. Nastąpiło ono w czasie, gdy jako lud rozbitków, wyparty przez najazd Hunnów z dotychczasowych siedzib nad Danem, usiłowali wdrzeć się w granice Imperium Rzymskiego, żebrząc o ziemię, o chleb i o służbę — żebrząc i wymuszając. Dość podobnie ma się rzecz z innymi przez wschodnie państwo rzymskie schryścianizowanymi najeźdźcami, przede wszystkim z plemionami serbskimi i z Bułgarami. Jedni i drudzy niejednokrotnie zagrażali władzy cesarzy Wschodu. Fala bułgarska dochodziła nawet nieraz aż pod mury Konstantynopola. Jedni i drudzy, podobnie do Gotów, tworzyli groźne władztwa wojskowe. Niemniej, lud świeżo wyszły z okresu wędrówki, a tym bardziej taki, który wędrówki nie zakończył, a tylko chwilowo obozuje, lud aklimatyzujący się na nowych ziemiach, jest, mimo całą swoją sprawność organizacyjną, ludem żyjącym w warunkach szczególnych — jest ludem, który swą dawną równowagę utracił, a do nowej dopiero dąży. Fakt zaś, że mimo tylkokrotnych przegranych wojen Konstantynopol zawsze w końcu zwyciężał, że mimo tylkokrotnego złupienia prowincyj cesarskich cesarz był wciąż przebogatym, że stolica jego nie przestała być ani na chwilę stolicą gospodarczą, intelektualną i artystyczną wczesnośredniowiecznego świata; fakt wreszcie, że to wszystko działo się pod znakiem Chrystusa, — przyczyniało się do wstrząśnienia wiary w moc bóstw barbarzyńskich, niezdolnych przemóc Boga chrześcijan.

Mówiliśmy dotychczas o równowadze niestałej życia zbiorowego ludów, nawracanych czy to przez rzymskich lub galijskich, czy to przez bizantyńskich misjonarzy. Czas wyjaśnić bliżej, co mamy na myśli. Chodzi o stan, w którym z tych czy innych powodów bezpośrednich uległy rozprzężeniu instytucje prawne, obyczajowe, religijne, utrzymujące życie zbiorowe danego ludu w ramach tradycyjnych. Słowem, jest

to stan, w którym faktyczna organizacja społeczna cierpi na brak „prawowitości” — tzn. uznawana jest jako fakt, nie zaś coś, co nie może być inne, bo nigdy inne nie bywało. Jest to stan, w którym zdolny i pozbawiony skrupułów przywódca bierze górę nad prawowitym władcą, w którym jednostka ludzka, rzetelniejszy swe węzły społeczne i tradycyjne, poszukuje oparcia moralnego w powszechnej organizacji życia duchowego. U wszystkich ludów garnących się do chrześcijaństwa — względnie u panujących stanów w tychże ludach — zauważamy właśnie charakterystyczne dla tego stanu dwa zjawiska. W dziedzinie organizacji życia publicznego zmierzch kapłanów i częstokroć królów prawowitych, których miejsce zajmują wodzowie band zbrojnych. Takimi przywódcami zbrojnych drużyn, rządzących obcymi sobie Słowianami, wydają się być np. skandynawscy książęta ruscy; takimi byli napewno uzurpatorzy władzy zwierzchniej i założyciele państw wojskowych między Bułgarami. W dziedzinie zaś stosunków, wiążących jednostkę ludzką z grupą, zauważamy częściowy przynajmniej rozkład, doprowadzający do względnej izolacji człowieka. Pod wpływem wędrówek i podbojów, wskutek dążenia władców do osłabienia wszelkich związków, zdolnych władzy ich przeciwstawić się, a wreszcie w wyniku postępów osiadłości rolnej z przywiązaniem rolnika do gleby — rozprzega się w dużej mierze grupa pokrewieństwa. „Wyzwolona” duchowo — ściślej: oderwana jednostka znajduje oparcie w religiach zbawczych, zwracających się do poszczególnych dusz z pociechą i obietnicą.

Przyjęcie chrześcijaństwa przedstawia się przeto jako akt nie pierwiastkowy, ale końcowy procesu upodabniania strukturalnego i funkcjonalnego społeczeństw barbarzyńskich do zróżnicowanych, zindywidualizowanych i opartych na podstawie grupy lokalnej, nie zaś plemiennej, społeczeństw dawnych prowincyj Imperium.

III

To upodobnienie dotyczy wprawdzie tylko niektórych elementów. Nie wchodzi tu w grę organizacja polityczna, ani religijna, ani w ogóle żadna z tych, które normują funkcjonowanie grupy w dziedzinach, uważanych potocznie za „wyższe“. Nie potrzeba — przypuszczamy — dowodzić, że np. skomplikowany aparat administracyjny bizantyński był czymś zgoła różnym od organizacji władzy takiego np. Olega albo Igora; że stosunki, normowane przez Kodeks Justyniana, były bardzo różne od tych, które są odzwierciedlone w Ruskiej Prawdzie, albo w zbiorach praw barbarzyńców zachodnich, jako to Wizygotów, Burgundów, Franków; czy też celtyckich Goidhelów irlandzkich i Kymrów walijskich. Ale, jakśmy już wspomnieli, upodabniają się u barbarzyńców zasady stosunku człowieka do ziemi zamieszkiwanej i do ludzi tę ziemię obrabiających. Nawet u Celtów, u których najdłużej przetrwała archaiczna klientela rodowa, znajdujemy obok rodów władczych poddane im osiedla chłopskie, niewolne, żyjące z uprawy gleby i pracujące na rzecz arystokratycznego właściciela — naczelnika rodu. Ci mieszkańcy walijskich wiosek dolinnych — *tref*, czy też członkowie irlandzkich *daer clanda* — niewolnych rodów podobni są bardzo do późno-rzymskich kolonów. Co więcej, do kolonów podobni są nawet bardzo ubodzy członkowie rodu arystokratycznego. Siedzą na ziemi rodowego naczelnika. Obowiązani są składać mu duże daniny. Są mu winni ślepe posłuszeństwo. Podlegają jego sądownictwu. Odrabiają pańszczyznę na jego rolach. Dostarczają mu wreszcie obowiązkowo sług i żołnierzy. Nominalnie są ludźmi wolnymi, „wolność“ ta jednak jest naprawdę cechą rodu jako całości i faktycznie wolnym jest tylko jego naczelnik, który w stosunku do biedujących na roli, wyzyskiwanych przez niego krewniaków, jest panem niemniej uciskującym ich i nie-

mniej klasowo od nich się wyodrębniającym, niż późno-rzymski senator obszarник w stosunku do kolonów. Są dane do mniemania, iż proces tego zróżnicowania klasowego w związku z przesunięciem podstawy ustrojowej: zasady rodowej na zasadę osiadłości ziemskiej zaszedł u kontynentalnych barbarzyńców dalej, niż w omówionych wyspiarskich społeczeństwach celtyckich, bardziej archaicznych. Nie darmo znaczna część ustrojów germańskich, słowiańskich i bułgarskich powstała w wyniku wędrówki i podboju, przyczem rozluźniły się węzły dawnych klienteli rodowych, a wzmocniły te, które spajały drużynę wojskową. Różnica, dzieląca wolnego wojownika od pracującego na roli chłopą niewolnego, pogłębiła się tym więcej, że częstokroć wojownik zdobywca należał do innego plemienia niż chłop. Gdy zaś — co się zdarzało — zdobyta ziemia rozdawana była między drużynników przez wodza, tj. gdy chłopem stawał się wojownik, osadzony on był na ziemi nie jako właściciel nieograniczony, ale jako obowiązany do świadczeń poddany, i nie jako rodowiec, ale właśnie jako członek drużyny wojskowej, która najczęściej była zbieraniną elementów oderwanych od rodów różnych.

Bez względu więc na to, jakim było pochodzenie etniczne nawracanych zachodnich, czy wschodnich barbarzyńców, bez względu na to, jak wyglądała władza ich królów, książąt czy kaganów i z jakiej zasady wysnuwała swoje prawo do rządzenia, podstawą ustroju tychże barbarzyńców stały się grupy lokalne o zasadniczo jednakiej strukturze gospodarczo-społecznej, grupy złożone z uprawiających ziemię osadników pod władzą żyjącego z ich pracy i rządzącego nimi pana. Nieinaczej było w państwie rzymskim. A że formą funkcjonowania społeczeństwa późno-rzymskiego w dziedzinie prawnej, administracyjnej, politycznej, w ogóle duchowej, a nie wyłącznie religijnej było chrześcijaństwo; że pan zwierzchni wszystkich panów pomniejszych — ce-

sarz — był głową widomą Kościoła i przez Boga ustanowionym jego zastępcą na ziemi, nie dziw, że wytworzące się stosunki podobne wzór ten formalny przejęły.

Powtarzamy z naciskiem: wzór formalny, będący ramą funkcji życia zbiorowego, nie zaś sformułowanie podstawowych zasad wiary, odgrywające rolę mniej ważną w tymże życiu. W rzeczy samej, dla wytworzenia wspólnoty chrześcijańskiej zachodniej, czy chrześcijańskiej wschodniej, czy jakiegokolwiek innej, sprawą li tylko klasyfikacyjną, sprawą, że tak powiemy, nazwy, etykiety, symbolu i zaszeregowania było i jest, czy w danym wyznaniu Duch uważany jest za pochodzącego od Ojca i Syna, czy tylko od Ojca, albo czy Syn, uznany jest za będącego jednej z Ojcem substancji, czy też tylko za upodobnionego do Ojca. Wydaje się niewątpliwym, że nie tylko szerokie rzesze nawróconych barbarzyńców, ale nawet ci z nich, którzy najwyżej stali pod względem umysłowym, nie zdawali sobie sprawy z tych różnic dogmatycznych. Jakżeż mogło być inaczej, jeśli taki nawet Cezary, biskup arelateński, jedna z najwybitniejszych postaci zachodniego chrześcijaństwa na przełomie wieku V na VI, był tak słabym teologiem, jak o tym świadczą jego homilie. A przecież był on wychowany w środowisku przepojonym starą kulturą intelektualną rzymską, miał w młodości swej za nauczyciela rektora łacińskiego, sprowadzonego z Afryki — tej samej Afryki, którą Augustyn opromienił blaskiem nie tylko wymowy i talentu literackiego, ale także myśli teologicznej i filozoficznej. Cezarego w gruncie rzeczy nie interesują zagadnienia dogmatyczne. Wystarcza mu świadomość, że jest prawowiernym bez zgłębiania tej prawowierności. Natomiast olbrzymi wysiłek poświęca zagadnieniom form zewnętrznych życia chrześcijańskiego, jego dyscyplinie, jego wyrazom materialnym. Straszy w kazaniach słuchaczy swoich piekłem za uporczywe praktykowanie dawnych obrzędów pogańskich, za wieszanie gałąnek na świętych drze-

wach, pieśni bachiczne w czasie winobrania, za mas-
karady noworoczne. Chodzi mu przede wszystkim o
to, by nie wchodzili w stosunki z diabłami, a diablami są dawni bogowie; by co niedziela zbierali się w
kościelach; by pościli w czasie właściwym; wreszcie i
przede wszystkim, by rozdawali hojną jałmużnę,
przedstawioną, niczem transakcja: dawaj człowieku
ubogim i Kościołowi, dawaj jak najwięcej i jak naj-
częściej, bo każdy twój dar zapisany będzie w nie-
biosach, jako wpłata i po śmierci zwrócony z lich-
wą. W ogóle pouczenia Cezarego podążają w kierunku
przekonania wiernego, że interes jego osobisty i
interes jego bliskich, wymaga zorganizowania całego
życia i całej działalności człowieka w formach zgod-
nych z wymaganiami Kościoła. Służą temu obrzędy,
branie udziału w kościelnych uroczystościach, uni-
kanie stosunków z przedstawicielami umiejętności
czysto świeckich, opartych na dociekaniu własnym,
powołujących się na autorytet rozumu ludzkiego —
zawsze bowiem za tym autorytetem ukryty jest dia-
beł. A więc np. chory nie powinien udawać się po
poradę do lekarzy, choroba jest bowiem dopustem
bożym, o którego odwrócenie trzeba prosić Boga.
Wszelka walka z chorobą, inaczej, niż modlitwą i
jałmużną, jest przynajmniej podejrzana o buntowa-
nie się przeciwko woli boskiej w imię dobra cieles-
nego, a powoływanie się na pozakościelny autor-
tytet lekarza jest równoznaczne z oddawaniem się diabłu
w opiekę.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad Cezarym Are-
lateńskim nie tylko dlatego, że działalność jego ho-
miletyczna wydaje nam się dobrym przykładem, ale
także dlatego, że może być ona śmiało uważana za
typową. Należy bowiem stwierdzić, że stała się ona
wzorem dla niezliczonych biskupów i misjonarzy w
całym zachodnim chrześcijaństwie. Uczeń Cezarego,
w napisanym przez siebie żywocie tego świętego
mówi, iż odpisy swych kazań wreczał on przejeżdża-
jącym duchownym, aby wygłaszali je w swoich die-
cezjach i parafiach. A takich przejezdnych było wie-

lu, Arelat leżał bowiem na drodze z Rzymu do Galii. Studium zaś literatury kaznodziejskiej wczesno-sredniowiecznej za przeciąg kilkuset lat wykazuje, jak przemożny był wpływ Cezarego, bodaj nawet większy, niż Augustyna i Ambrożego, na tego rodzaju utwory, zwłaszcza przeznaczone dla szerokich rzesz. A obok kazań mamy liczne bardzo świadectwa inne, świadczące o tym, w jakim kierunku szła przede wszystkim akcja Kościoła, że wspomnimy tylko o „penitencjariuszach“, tj. wykazach popełnianych grzechów i odpowiednich każdemu z nich pokut. Zagadnieniem naczelnym, nieomal jedynym, nie jest kwestia dogmatu. lecz kwestia walki z obyczajami, z czynami, z kierunkami działalności, z praktycznymi postawami i kwestia wytworzenia podstaw innych, skłonienia do działalności innej, do czynności organicznie wiążących się z tradycją rzymsko-chrześcijańską. Słowem, Kościół był w pierwszym rzędzie czynnikiem organizującym działalność człowieka żyjącego wśród ludzi innych. Doprowadził on do pomyslnego zakończenia omówiony wyżej proces adaptacji życia zbiorowisk barbarzyńskich do wzoru rzymskiego, proces, o którego kierunku zadecydowały zmiany, zaszły u podstawy życia tych gromad ludzkich.

IV

Jest faktem niewątpliwym, że Kościół nie jest jedynie tym, co wyraża jego nazwa grecka *ἐκκλησία* — *ecclesia*. Nie jest wyłącznie „zgromadzeniem“ wyznawców tego samego Boga. Od zarania swego istnienia był on zawsze wielką gminą, organizującą życie swoich członków, zarówno pozakultowe, jak ściśle kultowe, przyczem dyscyplina tego życia rozciąga się również dobrze na czynności zwane „materialnymi“, jak na „duchowe“.

Czyż nie od czasów najwcześniejszych chrześcijaństwa, od tych, które opisują *Dzieje Apostolskie*, zauważamy już działającą w poszczególnych

gminach organizację opieki nad ubogimi, nad wdowami i nad sierotami, organizację, na której czele stoi diakon — inkasent składek i rozdawca zapomóg? Czyż jednocześnie nie występuje drobiazgowa kontrola gminy nad postępowaniem, nad zachowaniem się, nad wszystkimi czynnościami wiernych? Dość przeczytać list św. Pawła, by się przekonać, jak dalece kontrola ta bywała drobiazgowa, że niekiedy apostoł musiał hamować zapędy niektórych zbyt gorliwych przełożonych. W ciągu następnych wieków zaznacza się wprawdzie dążność do kompromisów z wymaganiami życia świeckiego, pod jedynym warunkiem uchylania się wiernych od udziału czynnego w manifestacjach kultów pogańskich. Kompromisowość ta jest nawet za daleko idąca w oczach niektórych wiernych, tak że oskarżają większość swych wsołowyznawców o oportunizm zdradziecki w stosunku do Chrystusa. Montanus i zwolennicy jego, montaniści, wydzielają się od reszty chrześcijan i po długiej walce przegrywają. Ale jednocześnie, i to właśnie w związku ze względny zeświecczeniem Kościoła, rozrasta się niepomniernie zakres czynności społecznych, zespolonych z jego działaniem własnym, jako związku religijnego.

Już bowiem o wiele wcześniej, zanim zespolił się z państwem, Kościół stał się właścicielem znacznych dóbr nieruchomych i ruchomych, co zmusiło poszczególne rozporządzające dobrami tymi gminy do tego, że się przystosowały do ustrojowych, prawnych i gospodarczych warunków państwa rzymskiego. Biskupi i „starsi” gmin są już w wieku III nie tylko przełożonymi kultu, ale szefami złożonych administracji; tym trudniejszych, że stosunki ludzkie wewnątrz gminy są niemniej zróżnicowane i popłatane. Członkami gmin są ludzie wszystkich stanów, od jednostek, należących do miejscowej arystokracji aż do niewolników. Są między nimi bogacze i są ubodzy. Są ludzie tchórzliwego i ludzie mężnego serca, i ci ostatni częstokroć najwięcej kłopotu sprawiają przełożonym gminy swoimi wymaganiami i zgryźliwymi

krytykami. Mamy z tej epoki zachowane listy niektórych biskupów i z listów tych widzimy, jakie trudności wynikały dla gminy i jej przełożonych z posiadania w swym łonie tzw. „wyznawców”. Tytuł ten należał się ludziom, którzy w czasie prześladowania odważnie przyznali się byli przed urzędnikiem rzymskim, że są chrześcijanami, za co większość ich poniosła karę cielesną. Każdy taki wyznawca był naturalnie otoczony w gminie blaskiem chwały; jego męstwo stawiane było za przykład. Ale że wśród nich zdarzali się często straceńcy, ludzie skądinąd ładający, awanturnicy, widzimy ze wspomnianych listów, jak często wyznawcy żądali od gminy, by ich utrzymywała i płaciła za ich hulanki, jak często niektórzy z nich usiłowali po prostu szantażować biskupów. A obok tego, rozsadzającego gminę elementu, ściągało do niej, co tylko było biedoty w mieście i okolicy. Wśród tych, zwabionych bogactwem i dobroczynnością Kościoła, ubogich, bywali ludzie różni, zarówno ofiary losu lub przemocy, jak pospolicci wydrwigrosze i nieroby. Nie było rzeczą łatwą administrować tak różnorodnymi elementami, tak by ani majątek gminy, ani jej spoistość, ani jej prawowierność nie poniosły uszczerbku. W ciągu paruset lat w poszczególnych gminach oraz w ich stosunkach wzajemnych wyrobiły się też sposoby organizowania i rządzenia ludźmi i rzeczami, tak, że gdy edykt Konstantyna w r. 313 równouprawnił chrześcijaństwo, a edykty następne ogłosiły je religią państwa, Kościół był już w znacznej mierze przygotowany do objęcia funkcji prawno-publicznych, wynikających z zespolenia się go z organizacją Imperium.

Nie zamyslałam omawiać tu organizacji Kościoła jej rozwoju, jej funkcjonowania w poszczególnych fazach jej związku z Imperium. Wystarczy stwierdzić, co wszyscy przyznają, jakiekolwiekby poza tym zajmowali stanowiska: to mianowicie, że tam nawet, gdzie władza rzymska wcześniej upadła, na Zachodzie, Kościół stał się kontynuatorem głównym jej

tradycji organizacyjnej i jej myśli powszechnej; tam zaś, gdzie ta władza przetrwała, na Wschodzie, akcja polityczna państwa i działalność Kościoła zespalały się z sobą nierozdzielnie do tego stopnia, że życie państwa, z natury swej polityczne, znajduje swój wyraz religijny w Kościele. Powrócimy jeszcze do tej sprawy w związku z omówieniem granic zasięgu kultury zachodniej i kultury wschodniej. Obecnie stwierdzimy, że zarówno na Zachodzie, jak na Wschodzie, Kościół przedstawia się jako organizacja współżycia i wymiany w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Wymiany myśli, dóbr duchowych, dóbr materialnych i ludzi. Już sam fakt, że doktryna chrześcijańska przedstawia się jako jedyna i jako powszechna, że wszystkim ludziom, bez względu na miejsce zamieszkania, wykreśla jednaką drogę zbawienia, zmusił kościelne organizacje lokalne do podjęcia znacznych wysiłków w celu utrzymania jedności doktrynalnej, a także wysiłków w kierunku jak największego upodobnienia wzajemnego tychże organizacji pod względem działania praktycznego. Kościół zachodni przeobraził się z czasem w wysoce scentralizowaną i zhierarchizowaną organizację, posłuszną we wszystkim woli jednocosobowego zwierzchnika — co oczywiście zapewnia maximum sprawności w dziedzinie dyscypliny i jednolitości we wszystkich dziedzinach innych. Zanim to jednak nastąpiło — wiadomo zaś, że władza i zwierzchnictwo biskupów rzymskich nad biskupami innymi uznane zostają dopiero pod koniec pierwszego tysiąclecia po Chr. — przełożeni gmin chrześcijańskich od czasów najdawniejszych utrzymują z sobą ściśle i ożywione stosunki. Piszą do siebie listy, posyłają jedni do drugich ludzi zaufanych, zjeżdżają się możliwie najczęściej na synody prowincjonalne, na koncylia obejmujące biskupów podległych jednemu politycznemu władcy, na sobory ekumeniczne. Posiadamy coś niecoś z korespondencji, zarówno zwykłej, prowadzonej między biskupami sąsiednimi w sprawach,

rzeczy można, życia kościelnego codziennego, jak tej, której adresatami lub autorami byli biskupi, słynący w całym chrześcijaństwie ze swej świętobliwości, uczoności, doświadczenia, wpływu na moźnych tego świata. I przekonamy się, że trudno znaleźć taką dziedzinę życia duchowego, która by nie była poruszona w tej korespondencji, przynajmniej mimochodem. Przeważają oczywiście zagadnienia kazuistyki doktrynalnej i kanonicznej, ale są tam także wiadomości polityczne, że tak powiemy, „gazeta” zdarzeń bieżących. Zdarzają się nawet utwory poetyckie, między innymi na tematy świeckie: biskupi lubią obdarzać swych współpracowników swego talentu. Bardzo wiele miejsca poświęcone jest również kwestii poszczególnych ludzi, przenoszących się z miasta do miasta, podróżującym, pielgrzymującym, duchownym i świeckim, bogatym i ubogim, którzy zasługują na zaufanie i którym pomoc należy, albo też, przed którymi ostrzega się. Niemniej zaprzątają biskupów zagadnienia administracji funduszami nabożnymi, kwestia funduszy tych bezpieczeństwa, kwestia wzajemnej pomocy materialnej w wypadkach klęsk elementarnych, zarazy czy spustoszenia przez najazd. Niejednokrotnie widzimy biskupów organizujących np. dostawę zboża z odległych okolic do swych diecezyj, nawiedzonych nieurodzajem. O zboże to zwracają się do biskupów innych, otrzymując od nich pożyczki, zasiłki, kredyt na kupno. Wzmiankowana wyżej organizacja chrześcijańskiej dobroczynności wewnątrz gminy rozrosła się w system obejmujący całe chrześcijaństwo wzajemnej pomocy, co z kolei doprowadziło do wytworzenia form kredytu i wymiany dóbr, związanych ściśle z funkcjonowaniem wspólnoty chrześcijańskiej.

Dodajmy, że od czasu uznania chrześcijaństwa przez państwo Rzymskie Kościół stał się właścicielem i depozytariuszem ogromnych dóbr nieruchomości i ruchomych. Odziedziczył nieomal wszystko, co stanowiło podstawę utrzymania kultów pogańs-

kich i kultu tego kapłanów, jeśli nie odziedziczył może wszystkiego. Następnie przez długie wieki był instytucją, obdarowywaną przez wszystkich bogaczy, wszystkich władców wszystkich krajów. Bywały wprawdzie zawsze poszczególne kościoły ubogie. Ale Kościół jako całość, zarówno wschodni jak zachodni, był wielką, międzynarodową potęgą gospodarczą. Już to jedno czyniło zeń główny regulator życia ekonomicznego na całym obszarze jego zasięgu. Był zaś nim tym skuteczniej, że majątek kościelny był zawsze de facto, a czasem nawet de jure uważany za rezerwę, rozporządzalną w okresie potrzeby. Darowywano, zapisywano Kościołowi dobra ziemskie, domy, złoto i srebro — ale zawsze z tą myślą, że będzie można dóbr tych użyć, gdy się okaże potrzeba, pod jednym warunkiem zwrotu. I tak, na obszarze państwa Franków uposażenia biskupów i opactw stanowią rodzaj dóbr szczególny, który by nazwać można przechodnimi. Po śmierci bowiem każdego z uprawnionych do ich użytkowania dygnitarzy kościelnych powracają do rąk króla, który używa ich wedle swego upodobania, zanim następcę wprowadzi w ich posiadanie. A po miastach, po małych władztwach, rzekomo tak zupełnie zamkniętych gospodarczo w sobie, kolegiata, fara, klasztor są w ciągu całych wieków średnich tyluż bankami depozytowymi i pożyczkowymi dla mieszkańców. Że zaś, jakżeśmy wspomnieli, wszystkie te lokalne administracje dóbr kościelnych związane są z sobą, że pieniądź obiega między nimi, od parafii i klasztorów, aż do kurii rzymskiej i odwrotnie, całe życie gospodarcze miejscowe, nawet życie najmniejszego wytwórcy, wciągnięte jest w orbitę jednorodnego systemu finansowego i podlega jednakim normom.

A wymiana ludzi? Czyż doprawdy trzeba przypominać, jak dalece drogi i ścieżki wczesnego średniowiecza rōją się od nabożnych — czy rzekomo nabożnych — wędrowców? Pielgrzymki do miejsc świętych częstokroć tłumnie przebiegają odległości ogromne. Z nad Renu i z nad Tamizy do Rzymu, do

Compostelli, aż do Jerozolimy — nie mówiąc o pielgrzymkach bliższych. Ogromne ilości ludzi odrywają się na długie miesiące, czasami na całe lata od swego środowiska, by od noclegu do noclegu przebywać z ludźmi obcymi, wymieniać z nimi myśli i doświadczenia, korzystać z coraz to innej gościnności i słuchać coraz to innych opowieści o miejscu chwilowego pobytu. Nie jest przypadkiem, że cykl epicki karoliński powstał, jak to wykazał Joseph Bédier, w związku ścisłym z pielgrzymką do Compostelli, ani że jeden z najstarszych pomników literatury rosyjskiej, *Pochoźdienie Daniila Pałomnika*, jest opowieścią o pielgrzymce do Jerozolimy. Sam fakt, że człowiek udał się na dalekie pielgrzymowanie w towarzystwie ludzi mu obcych, czynił zeń uczestnika wysiłku zbiorowego, nie będącego wyrazem życia lokalnego, ale współżycia szerszego, częstokroć międzynarodowego. A przecież pielgrzymki nie były jedyną formą wymiany i kontaktu. Chodzili od klasztoru do klasztoru mnisi, wędrowali daleko żebracy. A tzw. *clerici acephali*? Pełno było po drogach tych duchownych świeckich i zakonnych, którym sprzykrzyła się władza przełożonych i którzy każdemu gotowi byli służyć pociechą religijną za tańszą cenę. Wielu wśród nich było niewątpliwie zwykłych oszustów, żerujących na łatwowierności ludu, wszakże roznosili oni nie tylko amulety chroniące od nagłej śmierci i fałszywe relikwie. Roznosili także wiadomości, opowieści, poglądy — byli na swój sposób siewcami kultury powszechnej. Wspomnieć należy wreszcie o studentach prawa i teologii, zbiegających się, poczynawszy od w. XII do Bolonii, potem także do Paryża, a od w. XIII do uniwersytetów, powstających coraz liczniej we Francji, we Włoszech, w Anglii i w Hiszpanii; o studentach medycyny w Salerno, czy w Montpellier. W audytoriach tych uczelni obcowali z sobą Francuz, Polak, Włoch i Anglik, Niemiec i Węgier, Flamand i Prowansalczyk. A gdy do siebie powracali, przywozili do ojczyzny zarówno żywe myśli, jak rękopisy.

Jak dalece drugorzędną sprawą jest słowna formuła wiary sama w sobie w tej organizacji wymiany dóbr duchowych i materialnych, jak wielką natomiast rolę gra fakt, że wymiany te zachodzą i są zorganizowane, dowodem liczne kultury, które obejmowały lub obejmują grupy pod względem religijnym odrębne, częstokroć nawet różnorodne, niemniej stanowiące kulturową wspólnotę i to bardzo ściłą, jak np. kultura polinezyjska. Na olbrzymim obszarze mórz południowych plemiona Polinezjan osiadły archipelagi oddalone od siebie. nierzadko o kilkanaście dni podróży łodzią, co wyłącza częste stykanie się grup. Na wyspach tych potworzyły się władztwa niezależne, z których każde ma w swym ustroju cechy specyficzne. Różni są tam czczeni bogowie naczelnicy, aczkolwiek większość z nich należy do jednego panteonu, ale w każdym wypadku inaczej zhierarchizowanego. I tak na Hawai'i najwyższym bóstwem jest Kane, na Raiatea — Ta'aroa, odpowiednik zaś hawajskiego Kane Tane, należy do kategorii bogów szczególnych: jest patronem lasów i cieśli. A przecież wszystkie te, tak bardzo odrębne od siebie, tak zazdrosne o swą niezależność społeczności żyją niewątpliwie w atmosferze tej samej zasadniczej kultury materialnej i duchowej. Mają znaczną ilość tradycji mitycznych i historycznych wspólnych. Wszystkie wywodzą swój początek z tego samego bajeicznego kraju H a w a i k i (= S u w a i k i). U wszystkich ośrodkiem głównym kultu i ogniskiem zasadniczym życia zbiorowego we wszystkich jego formach jest plemienna świątynia, m a r a e, którą włada ród arystokratyczny, z władania tego roszczący sobie tytuł do panowania nad ludźmi i nad ziemią. Od Hawai'i do Nowej Zelandii różne co do przedmiotu szczególne, ale co do zasadniczego jednakie zakazy obrzędowe, t a b u (właściwie t a p u), chronią boskość członków arystokracji, naczelników, a r i ' i.

Wszędzie napojem ceremonialnym jest ta sama odurzająca kawa; wszędzie obowiązuje podobne, zróżnicowane stanowisko i przystosowane do okoliczności drobiazgowo przepisy etykiety; wszędzie muzyka, śpiewy chóralne, recytacje poezji zajmują obok tańców poczesne miejsce wśród rozgrywek zbiorowych. Podobne są typy narzędzi, broni, łodzi rybackich i wojennych, technika wyrobu mat, pożywienie. Wszędzie wreszcie występuje podobny podział czynności między płciami: rybactwo, budowa domów i łodzi, staranie o kokosowe orzechy i władanie palmowymi gajami — to sprawy męskie, podczas gdy uprawa grządek, zbiór kłaczy, wyrób mat i poszywanie strzech należą do kobiet. Zaznaczają się wprawdzie różnice, i to we wszystkich dziedzinach, nie tylko od jednego archipelagu do drugiego, ale często nawet od wyspy do wyspy. Każda ma coś specyficznego, tak, że np. obyczaje, tytuły feudalne, prawo spadkowe wyspy Upolu nie są zupełnie identyczne z tym, co znajdziemy na Sawaiki mimo że obie należą do tej samej grupy Samoa i że historyczne ich koleje są z sobą splątane. Niemniej mamy do czynienia w Polinezji z kulturą niewątpliwie jednorodną, a obserwowane różnice są tylko jej lokalnymi odmianami tak, jak różnice i cechy specyficzne, zauważone w ustroju, w obyczajach, w gospodarce sąsiadujących częstokroć miejscowości w Europie, nie tylko średniowiecznej, ale także nowożytnej i współczesnej. Nikt chyba nie zaprzeczy, że np. na Mazowszu kultura wsi jest jednorodna. A czyż każda parafia, częstokroć wieś każda nie ma czegoś, coby ją wyodrębniało od sąsiednich?

Czemże wyjaśnić sobie tę jednorodność kultury na obszarze tak olbrzymim, jak Polinezja? W pewnej mierze, na pewno, przyrodzonymi warunkami otoczenia, tym, że Polinezyjanie są wszyscy wyspiarzami, obeznanymi z konieczności z morzem; tym także, że wszędzie na wyspach ich rosną takie same palmy kokosowe, dostarczające im głównego poży-

wienia, oraz materiału budowlanego, liści i cennego łyka; że poza tym wszędzie, gdzie tylko wśród mangrowij powstaje urodzajna ziemia bagienna, można z powodzeniem hodować kłaczę jadalne. Ale to nie tłumaczy wszystkiego, przede wszystkim całej złożoności i jednocześnie organicznego charakteru ich wysoko rozwiniętej kultury. By zrozumieć, jak powstać, utrzymać się i rozwinąć mogła, trzeba wziąć pod uwagę fakty inne, natury społecznej i historycznej, mianowicie warunki jej wytworzenia się i łączność między jej prowincjami — w danym wypadku grupami wysp.

Zauważmy naprzód, że mamy do czynienia z obszarem kolonizacyjnym jednego ludu, wyszłego z jednej — bliżej dotychczas nieokreślonej — okolicy lądu azjatyckiego. Lud ten przybył do Polinezji ze swoim językiem, swoimi bogami, swoimi instytucjami. Wprawdzie nie wszystkie wyspy, które objął w posiadanie, były bezludne. Owszem, na wielu zastał mieszkanców rasowo i etnicznie bardzo od siebie odmiennych, Melanezjan. nad którymi zapanował, których zasymilował i z którymi się skrzyżował. Niejedno też od nich przejął, zwłaszcza w dziedzinie uprawy roślin i w dziedzinie przedstawień i czynności magicznych. A że plemiona melanezyjskie żyły jedną zasadniczo kulturą, chociaż nie tak bardzo jednorodną, jak polinezyjska, zapożyczenia nie mogły wywoływać zasadniczych różnicowań tej ostatniej pod warunkiem rozszerzenia ich na cały obszar, zajęty przez Polinezjan.

I w tym właśnie, w rozszerzeniu elementów kulturowych, przyswojonych przez grupy polinezyjskie lokalne na cały ten obszar, uwydatnia się rola czynnika wymiany. W samej rzeczy, stosunki wzajemne między poszczególnymi grupami wysp i tym bardziej między wyspami jednej grupy były i są dotychczas bardzo ożywione. Stosunki wojenne, handlowe i migracyjne. Ci śmiali, śmielsi nawet od Melanezjan — można rzec zuchwali żeglarze przedsiębiorą bez

obawy dalekie podróże morskie, choć rozporządzają tylko łodziami z kory drzewnej lub z drażonych pni. Dziś jeszcze zdarza się, że głodująca wskutek długotrwałej suszy lub przerażona zarazą część ludności siada na łodzie i odpływa, nie wiedząc, gdzie przybi-je i czy w ogóle ład jaki napotka, byle ujsć z dawnej ojczyzny. Ci, których morze nie pochłonie, i którzy na nowej, zamieszkałej czy bezludnej wyspie osiadają, nie zrywają jednak nigdy zupełnie związku z tą, z której przybyli. Zachowują o niej pamięć w tradycji historycznej. Jej urzędnicy są wzorem dla nich na nowym miejscu. Co więcej, poszczególni potomkowie emigrantów powracają do niej często, czy to jako pielgrzymi, odwiedzający m a r a e pierwotne rodu, czy też, aby zrealizować prawa i przywileje, przysługujące im zawsze w miejscu, skąd wyszli. Odwrotnie, jeśli pierwszym emigrantom powiedzie się, przybywają ich śladem następcy, tak, że łączność kolonii z wyspą macierzystą nie zostaje zerwana, mimo nieraz bardzo znacznej odległości. Rzecz prosta, że nie ogranicza się ona do wymiany ludzi, ale również do wymiany dóbr, myśli i doświadczeń. Uzupełnia zaś ją wymiana między wyspami i grupami wysp, zaludnionymi przez osadników, przybyłych z różnych okolic, podbój jednych wysp przez zdobywców przybyłych z wysp innych, asymilacja Polinezjan czy Melanezjan, którzy z jakichkolwiek powodów uszli ze swej ojczyzny. I tak grupa pierwotnie melanezyjska, wyspa Viti Levu (grupa wysp Fidzi), została opanowana przez wodzów polinezyjskich z Tonga, przybyłych tam ze swymi wojownikami na wezwanie skłóconych z sobą plemion miejscowych. Jak to często bywa, nie tylko w Polinezji, zacieżne drużyny poddały sobie tych, których miały wspierać, i tak dobrze zagospodarowały się, iż Viti Levu została zasymilowana językowo i w ogóle kulturowo. Odwrotnie, wśród rodów feudalnych na Tonga znamy jeden taki, który niegdyś przybył z wysp Fidzi. Zasymilował się zupełnie tak, że gdyby

nie tradycja rodowa i zachowany typ somatyczny melanezyjski, nikt nie odróżniłby jego członków od arystokracji miejscowej.

Jedność swą kultura polinezyjska zawdzięcza zatem faktowi, że etnicznie jednorodni zdobywcy i kolonizatorzy zachowali i rozwinęli pewne typy stosunków wymiany, które każdemu elementowi kulturowemu zapewniały możliwość rozszerzenia wszędzie. gdziekolwiek osiadła była grupa Polinezjan, czy to jako klasa władcza między Melanezjanami, czy też stanowiąca ogół ludności. Stosunki rzeczone nie są ujęte w żaden organizowany system, mieszczący się w ramach jednej instytucji zcentralizowanej i władczej i przez instytucję tę regulowany, jak w średniowieczu europejskim. Nie ma też mowy o żadnej jedności sformułowań naczelných zasad wiary — religie polinezyjskie nie znają dogmatu, aczkolwiek sposób przedstawiania sobie bogów, ich mocy i stosunku ludzi do nich jest jednorodny w całej Polinezji, jak jednorodnymi są wytwory kultury w innych dziedzinach duchowych i materialnych. Jeśli tak jest, to nie ma powodu przepisywania gdziekolwiek indziej sformułowaniom ideologicznym znaczenia kształtującego czynnika pierwiastkowego.

Tym bardziej, że kultura polinezyjska nie jest jedynym przykładem, na który ze względów porównawczych moglibyśmy się powołać. Rzecz ma się podobnie np. z kulturą afrykańskich murzynów Bantu, albo z sąsiednią kulturą sudańską. Nieinaczej, i może jeszcze wyraźniej, przemawia obraz starożytnej kultury wybrzeży morza Śródziemnego, obejmującej miasta o składzie etnicznym ludności bardzo różnym, czczące bogów najrozmaitszych, rządzące się odmiennymi zasadami. Tyr, Sydon, Kartagina, Utika — zamieszkałe są przez Punów semickich; osiedla morza Egejskiego przez Hellenów, tychże Hellenów odnajdujemy w Wielkiej Grecji i w Sycylii, ale występują tu już także Sikulowie i różnorodne ludy italskie; dalej mamy Tusków, w zachodniej części

morza Iberów, u wyjścia na Ocean Tartessów, o których przynależności etnicznej nikt niczego pewnego powiedzieć nie może, prócz tego, że nie byli ani Punami, ani Hellenami. W jednych z osiedli tych bóstw naczelnym jest Melkarth, w innych rozpowszechniony jest kult bogini Tanait, gdzie indziej któregoś z bóstw panteonu olimpijskiego, jeszcze gdzie indziej, na Cyprze, czczona jest Britomartis. Antagonizmy między miastami są ostre, wojny zaciekle, nienawiści długotrwałe. Ale między wszystkimi rozwinięta jest ożywiona wymiana i właśnie konkurencja handlowa i walka o panowanie na morzu jest podłożem wymienionych konfliktów. Zresztą czymże są w gruncie rzeczy wojny, jak nie pewną postacią skrajną stosunków wymiennych? Warunkują one i ułatwiają zapożyczenia — przede wszystkim w dziedzinie sposobów wojowania i w dziedzinie uzbrojenia. W wyniku zaś dają umowy pokojowe, które są zawsze nie tylko politycznej, ale także i przede wszystkim gospodarczej natury. Wymiana ludzi — nawet w czasie wojny, w postaci jeńców i zaciężnych żołnierzy; wymiana towarów; podpatrywanie, wykradanie sobie wzajemne tajemnic żeglarskich; w końcu wymiana elementów kultury intelektualnej — oto, co wytworzyła jednorodność kulturową miast śródziemnomorskich, jednorodność, której uczestnikami były jednakowo handlowe i żeglarskie miasta, a której reprezentantami byli kolejno każdorazowi panowie dróg morskich. Niegdyś byli nimi Kreteńczycy, potem Fenicjanie, potem spierający się z sobą o pierwszeństwo i o monopol handlu cyną Kartagińczycy, Grecy, Etruskowie. Rzymianie przyszli już do gotowego. Ich powszechna władza państwowa poddała jednolitym normom funkcjonowania to, co było już pod względem kultury jednorodne, a tylko pod względem kierunku rozbieżne. Współzycie kulturowe poprzedziło współzycie polityczne w ramach jednego organizmu państwowego. Podobnie kultura chińska objęła w posiadanie obszar później-

sze go państwa, zanim ono powstało. Nie inaczej, niż w Europie średniowiecznej poszczególne organizmy, lokalne i terytorialne, politycznie skłócone, ustrojem różne, pozornie zupełnie samoistne, naprawdę zaś działające w ramach powszechnego systemu wymian i wzajemnie uzupełniające się.

VI

Doszliśmy do punktu, w którym możemy podjąć rozpatrzenie drugiego członu naszego zagadnienia, mianowicie kwestie przestrzennego rozgraniczenia wspólnot kulturowych, obejmujących jednorodne, lub pokrewne grupy pierwiastkowe. Po tym, cośmy powiedzieli o uwarunkowaniu wspólnoty tą właśnie jednorodnością, wydawać by się mógł niezrozumiałym fakt, że grupy bardzo do siebie podobne, nawet grupy o cechach nieomal identycznych, wciągnięte zostają w obręb wspólnot przeciwstawiających się sobie; że np. tak pod względem struktury i działania podobne do siebie organizmy lokalne, jak wczesno-średniowieczny gród polski i takież gród ruski grawitują jeden ku kulturze zachodnio-europejskiej, drugi ku wschodnio-bizantyńskiej, podczas, gdy zasięgiem każdej z tych kulturowych wspólnot objęte są grupy pierwiastkowe o wiele bardziej różniące się gród zachodnio-słowiański i nadreńskie hrabstwo, miasto włoskie i gmina północnej Francji, księżęca stolica ruska i greckie miasto, podległe władzy cesarzy bizantyńskich. Rzecz prosta, że nie trzeba obrazu przejaskrawiać. Jeśli zwrócimy się do któregośkolwiek okresu, zauważymy na pograniczach zasięgów kultur różnych, wiele wahania w jedną i w drugą stronę. Zawsze są formy przejściowe, są nawarstwienia elementów różnego pochodzenia w różnych dziedzinach, są punkty wzajemnych zbliżeń i przenikań, tak daleko idących, że wytwarzają się często lokalne lub terytorialne syntezy dwu kultur sąsiednich. Do którego ze stykających się na wybrzeżach

Adriatyku kręgów, wschodniego czy zachodniego, bizantyńskiego czy rzymskiego, zaliczyć np. wczesno-średniowieczną Wenecję? Niemniej zauważymy, że takie terytoria czy miejscowości o charakterze kulturowo niezdecydowanym, po krótszym lub dłuższym okresie wahania wchodzą ostatecznie na drogę jednej z dwu ścierających się w nich kultur. Wenecja przeszła do wspólnoty zachodnio-europejskiej i tak samo południowe Włochy, aczkolwiek tu i tam przetrwały ślady bizantynizmu. Wygląda rzecz tak, jak gdyby konkretne wspólnoty kulturowe rozrastały się ze swych ognisk i krzepły przede wszystkim wkoło nich, obejmując stopniowo w posiadanie coraz to bardziej peryferyczne grupy, aż wreszcie, doszedłszy do pełni rozwoju organizacyjnego, występowały do walki zdecydowanej i bezwzględnej.

W samej rzeczy, pobieżny nawet rzut oka wystarczy, by dostrzec, iż w konkretnych faktach poruszona przez nas kwestia przedstawia się w postaci postępu spistości organizacyjnej tych międzygrupowych systemów wymiany, co do których przekonał się, iż są wszelkiej kultury normującą ramą i jednocześnie dźwigającą i przekształcającą kulturę armaturą samoczynną. Samoczynną: mimo bowiem, iż korzeniami swymi tkwią w grupach pierwiastkowych, nie są jedynie ich wyrazem, ale organizacją międzygrupowego współżycia i współdziałania tym samym harmonizującą i przekształcającą układy lokalne elementów kulturowych, wytwarzającą elementy nowe i nowe syntezę, dążącą do unormowania działania zrzeszonych w nie grup według zasad własnych. Są żywymi, że tak powiemy, społeczeństwami społeczeństw. I, jak każde społeczeństwo ludzkie, dążą nieprzeparcie do odrębności i do jej zaznaczenia w każdej dziedzinie.

Przejawia się to przede wszystkim w uświadomieniu sobie różnic, zachodzących między kulturą własną, a sąsiednią, co prowadzi do wyniesienia na miejsce naczelne tych przedstawień, tych sformuło-

wań, tych sposobów bycia, które są inne, niż u sąsiada, a tym samym z kryteriów odróżniających, podniesione zostają do godności symbolów całej kultury. My — to ci, którzy modlimy się, klęcząc, gdy inni modlą się, stojąc. My — to ci, którzy w miejscu świętym zdejmujemy nakrycie głowy, gdy inni właśnie wówczas nakładają czapkę. My jadamy w tych godzinach, pracujemy w innych, żyjemy w monogamii, uznając wielożęństwo za rzecz zdrożną. Wyznaczamy kobietom taką a nie inną rolę w życiu zbiorowym, używamy takich, a nie innych narzędzi. Ci, którzy wierzą inaczej, żyją inaczej, pracują inaczej, to ludzie „niekulturalni“, ludzie „głupi“, „barbarzyńcy“, albo po prostu ludzie „źli“. Naszą rzeczą jest ich nawrócić i ucywilizować, rzekomo dla ich własnego dobra. Mamy też w mniemaniu naszym prawo nie tylko nimi gardzić, ale ich zwalczać i karać, jeśli trwają w oporze. Tym uzasadnia się wszelkie prześladowania, wszelkie prace misyjne, wojny przeciwko inowiercom i niszczenie społeczeństw, rzekomo „dzikich“. Te są motywy tarć i zmagających się kultur pod względem terytorialnym sąsiadujących. Wkoło symbolów kultury, skupiają się zrzeszone w niej grupy, jak oddział wojskowy wkoło sztandaru, i odwracają się do siebie wzajemnie.

W wiekach średnich symbolami tymi są w pierwszym rzędzie formy, w których się wyrażała nabożność. Dowodów na to jest aż nadto, i są one, jak sądzimy, zbyt znane, byśmy potrzebowali cytować i analizować fakty. Czyż jedni ludzie nie unikali obcowania, nawet towarzyskiego z innymi, bo inaczej obliczali datę Wielkanocy? Czyż wyznawcy Kościoła wschodniego nie zmuszali przybyszów z rzymskiego Zachodu, by mieszkali w wyłączonych dzielnicach, bo innej używali liturgii? A także dlatego, że „inaczej wierzyli“. Jak z tego zapewne niezawsze zdawało sobie jasno sprawę, dowodem wszystkie złośliwe plotki, opowiadane o heretykach, o muzułmanach, o

Żydach. Dość, że wiedziano, iż wierzą inaczej, i to wystarczyło, by ich wyłączać.

Znaczenie symbolów nie ogranicza się wszakże do tego, że pozwalają negować kulturę postronną. W obrębie każdej wspólnoty grają one wydatną rolę pozytywną — są znakami, wkoło których konsoliduje się świadomość zbiorowa, jako wkoło rzeczy idealnych i materialnych, zawsze konkretnie przedstawianych, które stają się wartościami naczelnymi. Jak wspominaliśmy przed chwilą, symbolami takimi bywają zarówno przedmioty materialne, jak umowne znaki, zarówno gesty, jak sformułowania dogmatów. zarówno daty kalendarza, jak miejsca. Czyż potrzeba dowodzić, jaką rolę konsolidacyjną odegrały w chrześcijaństwie średniowiecznym takie np. daty, jak Dnia Zadusznego, nie mówiąc już o innych świętach, albo przedstawienie miejsc świętych — Rzymu, Compostelli, Jerozolimy? Albo znaki, jak krzyża; idee i idei tych nazwy, jak „Święte Cesarstwo Rzymskie“, jak „Rzeczpospolita Chrześcijańska“, i to niezależnie od stopnia realizacji idei tych w instytucjach? Nie inną jest rola sformułowań dogmatycznych treści wiary. We wspólnotach, których organizacja współżycia i współdziałania zespolona była ściśle z organizacją kościelną, dogmat zajął z konieczności miejsce naczelne w hierarchii wartości kulturowych, jako punkt krystalizacyjny. Średniowieczny Zachód konsoliduje się więc wkoło dogmatycznej formuły *Filioque* i wkoło idei prymatu biskupa rzymskiego, Wschód tę formułę i ten prymat neguje — i to są dwa bieguny, zależnie od których układa się formalnie wspólnota zachodnia i wschodnia. Grafituje wkoło nich twórczość teologiczna i filozoficzna, rozwijająca się w jednej i w drugiej. Panują one nad sformułowaniami poglądów na świat. Są znakiem odmiennej na Wschodzie i na Zachodzie organizacji życia religijnego pod względem porządku w czasie, pod względem form uzewnętrznienia naboż-

ności, pod względem ustroju władz i instytucyj duchownych.

Jeśli jednak dotrzemy poza symbole, poza formuły i znaki, dostrzegamy, że mamy do czynienia z zewnętrznym tylko obliczem współzawodnictwa wielkich międzygrupowych organizacyj współdziałania zbiorowego — inaczej się wyrażając, zbiorowej pracy we wszystkich dziedzinach, zarówno w dziedzinie kultury duchowej, jak wytwarzania dóbr materialnych. Średniowieczne bractwo rzemieślnicze jest równie dobrze zespolone z Kościołem, jak wspólnota zakonna lub zrzeszenie grajków recytatorów, towarzyszących pielgrzymkom. Cała różnica w tym, że jedni chrześcijan odziewają, budują ich domy i świątynie, dostarczają im sprzętów, gdy inni modlą się za nich i niosą im pociechę duchową, a inni dla ich rozrywki i pouczenia układają, wypowiadają i śpiewają poematy o czynach Rolanda i jego towarzyszy.

Zakonnik, rzemieślnik i grajek, pielgrzym i student, chłop poddany uprawiający rolę i rycerz czy książę, kupiec i miejski patrycjusz, to nie tylko uczestnicy tej samej wspólnoty kulturowej, to kultury współtwórcy, znajdujący różne miejsca hierarchiczne i różne spełniające zadania w jednym systemie wytwarzania, wymiany i spożycia dóbr kulturowych. Zasiąg terytorialny tego systemu jest tym samym identyczny z zasięgiem kultury. Im zaś bardziej jest zwarty, im lepiej organizacja jego przystosowana jest do obiegających kulturowych treści, jako też do organizacji życia i pracy grupy pierwiastkowych, tym wyraźniej, jako terytorialna jednostka, odcina się od wspólnoty sąsiednich, przetwarzając na swoją własną modłę to, co od nich zapożycza, negując je jako całość i zwalczając je. Granice zasięgów kultur są granicami organizacyj międzygrupowego współdziałania, granicami systemów wymian.

OPORY KULTURY

I

W naszym studium o wędrowce niektórych narzędzi usiłowaliśmy uwydatnić przyczyny oporów przeciwko ich zastosowaniu przez zapoznające się z nimi grupy. Kwestia trudności przenikania określonej kultury do obcego środowiska — czy też poszczególnych elementów kulturowych — daleka jest od wyczerpania. Już to, że, jak zaznaczyliśmy gdzie indziej, nie wszystkie rzeczony elementy obdarzone są jednaką „lotnością“, że gdy jedne przejmowane są bez trudu, nawet chętnie, inne spotykają się z wytrwałym oporem, z nieufnością, z niechęcią, nawet ze wstrętem — zmusza nas do postawienia zagadnienia inaczej. Do powstania go w sformułowaniu ogólniejszym, nie tylko jako kwestii przejmowania technik, ale wszelkiego rodzaju elementów kulturowych oraz całokształtu kultury. Jednocześnie zmuszeni jesteśmy tym samym przenieść zagadnienie na inną płaszczyznę. Przedstawi się nam ono z punktu widzenia klasyfikacyjnego — ogólniej:

metodologicznego, jako kwestia różnych stopni i być może różnych jakości oporów. Opory bowiem nie mają zawsze i wszędzie tego samego charakteru. Zauważamy między nimi takie, które są świadome, przejawiające się w potępianiu, w lekceważeniu, w negowaniu obcej kultury i w takim razie bywają motywowane rozmaicie i bywają opatrzone sankcjami różnymi.

Zauważamy przy tym, że opory te nie zwracają się bynajmniej zawsze przeciwko obcym przedstawicielom obcej kultury, lecz przeciwko „swoim“, o ile wpływom tej kultury ulegli. Zauważamy także, że zwalczane bywają nie wszystkie elementy, czy elementów zespoły, lecz niektóre tylko. Gdy więc Herodot, mówiąc o Scytach, twierdzi, że są oni bezwzględni wrogami hellenizmu i jako dowód przytacza zamordowanie dwóch ich królów, jako niegodnych panowania nad Scytami, ponieważ dali się wtajemniczyć w kultury greckie i w odprawianiu ich brali udział czynny, nie możemy tego wstrętu do hellenizmu brać zbyt dosłownie, ani tym bardziej ogólnie. Nie wygląda on przede wszystkim na wstręt zasadniczy do wszystkich Hellenów jako takich, tenże bowiem Herodot — nie mówiąc już o bardzo licznych źródłach innych — stwierdza pokojowe, przyjazne nawet i ściśle stosunki między Scytami a mieszkańcami kolonii greckich na północnym wybrzeżu morza Czarnego. Wykopaliska zaś świadczą o tak ściślejszej współpracy greckich rzemieślników i artystów ze Scytami w wytworzeniu tzw. „grecko-scytyjskiego“ stylu zdobniczego, że w tej przynajmniej dziedzinie — przemysłowo-artystycznej — możemy mówić nawet o zespoleniu się zupełnym jońskiej sprawności technicznej i jońskiej tradycji artystycznej ze scytyjskim smakiem i ze scytyjską tradycją zdobniczą. Co więcej, jak to wykazał na podstawie porównań archeologicznych Rostowcew, bywali między swoich naczelnikami scytyjskimi tacy, którzy w domach swoich otaczali się komfortem greckim, których spo-

sób życia w domu zbliżony był zatem niewątpliwie do wzorów greckich. Świadomy antyhellenizm Scytów wydaje się przeto zwrócony przede wszystkim przeciwko niektórym wytworom kultury duchowej greckiej: przeciwko kultom, zwłaszcza orgiastycznym, i — zapewne — przeciwko duchowi greckiemu w nauce i filozofii. W samej rzeczy, nie możemy dotychczas stwierdzić żadnego śladu wpływu świeckiej myśli greckiej u Scytów, ani też nie mamy świadectw, pozwalających przypuszczać, że greckie kultury przeniknęły do Scytów.

W szeregu innych wypadków dzieje się odwrotnie. Przejmowane są bez dostrzegalnego oporu właśnie niektóre wytwory kultury umysłowej — np. sformułowanie doktrynalne. Odrzucane zaś są sposoby bycia, obyczaje domowe, niektóre wygody. Powrócimy do tego zagadnienia oporów świadomych, przy czym będziemy musieli postawić także kwestię przystosowania wzajemnego kultury obcej i tradycji swojej. Na tym miejscu wypada nam zwrócić uwagę na fakt, że bynajmniej nie wszystkie opory są jasno uświadomione w tym rozumieniu, że przybierają postać świadomego tępienia wszelkich zapożyczeń, oraz że kultura obca czy poszczególne jej elementy są same w sobie przedmiotem formułowanych osądów. Bardzo często — zapewne znacznie częściej — grupa przeciwstawia obcym wpływom opór nie uświadomiony. Jest dla nich nieprzenikalna, podobnie jak pokryte warstwą tłuszczową upierzenie ptaków wodnych jest nieprzenikalne dla wilgoci, przy czym znowu ta nieprzenikalność nie przedstawia się jednakowo w stosunku do różnych dziedzin i do różnych elementów kultury. A także skutki zetknięcia się z kulturą obcą przedstawiają się różnie dla takiej „nieprzenikalnej“ grupy — od zupełnego wytepienia jej, od śmierci biologicznej poprzez rozkład aż do wchłonięcia i strawienia przez grupę o kulturze obcej, lub do trwania dwóch kultur obok siebie.

To cośmy powiedzieli pokrótce, wystarczy dla

ogólnego określenia naszego stanowiska w stosunku do rozważanego zagadnienia, tudzież do przedwstępnego określenia samej kwestii, określenia przedwstępnego, niemniej wystarczającego, by przystąpić do rozważań dalszych. Zagadnienie nasze przedstawia się jako kwestia wzajemnego stosunku różnych elementów i dziedzin kulturowych — swojskich i zapożyczonych, w życiu grupy; innymi słowy, jako kwestia — z jednej strony — organizacji kultury w związku z organizacją i działaniem grupy, z drugiej strony — jako kwestia scalenia tejże kultury z grupą ludzką jako taką. Wynika z tego nasz sposób postępowania. Wypadnie nam poświęcić sporo miejsca zjawisku pozornie wychodzącemu poza granice kwestii oporu, mianowicie zjawisku łatwego przejmowania niektórych elementów kulturowych, ale przy jednoczesnym oporze stawianym elementom lub dziedzinom innym. Pozwoli nam to stwierdzić, czemu właściwie stawia się opór, po czym łatwiej będzie nam dotrzeć do przyczyn oporu. W końcu rozważenie charakteru oporów — świadomych i podświadomych, czynnych i biernych — oraz skutków poddania się grupy kulturze obcej pozwoli nam rzucić nowe światło na wymienione przyczyny i na mechanizm ich działania. Rzecz prosta, że w krótkim studium nie będziemy się kusić o wyczerpanie zagadnienia. Mamy jednak nadzieję, że to co powiemy przyczyni się może do właściwego jego postawienia oraz do wskazania ogólnego kierunku jego rozwiązania.

II

Stwierdzimy naprzód, że w wypadku zetknięcia się dwóch kultur wzajemnie bardzo sobie obcych, niektóre elementy tych kultur przenikają z jednej do drugiej mimo oporu, stawianego całokształtowi tego, co odczuwane jest jako obce. Wiadomo powszechnie jak łąsi są — lub byli do niedawna — krajowcy a-

frykańscy na europejskie szklane paciorki, pudełka grające, błyszczące części stroju europejskiego, nożyki, tytoń, alkohol. Odwrotnie w Europie przejawiała się już wielokrotnie moda na ciekawostki pochodzenia murzyńskiego, a także na murzynów jako takich. Nie jest niczym wyjątkowym, jest tylko objawem poddania się panującej w wieku XVIII modzie — aczkolwiek nas dzisiaj tylko bawi — polecenie wydane przez starostę knyszyńskiego Tomasza Czapskiego agentowi wyjeżdżającemu z Gdańska do Hollandii, aby oprócz dwóch par „kruków indiańskich“ (indianische Raaben) kupić i jak najszybciej wyekspediował okrętem parę młodych murzyniąt. Nieomal każdy wielkopański dwór w Europie utrzymywał takie murzynięta częściowo do posługi osobistej, częściowo jako rzadkie ciekawostki, na równi z karzełkami, z papugami, z pieskami salonowymi — nie inaczej, niż w dzisiejszej Warszawie pokraczne, włochate pieski terriery. W niezliczonych zaś *cabinets de curiosités*, *Kuriositätenkabinette* wieku XVIII, którymi chlubił się bogaci panowie i niejednen zamożny mieszczanin, obok strusich jaj, tykw o dziwacznych kształtach i najprzeróżniejszych rupieci, figurowały okazy broni „dzikich ludzi“, drobiazgi z kości słoniowej misternie wyrobione ręką Chińczyka lub Japończyka, instrumenty muzyczne zza mórz dalekich. Wiele z tych i tym podobnych egzotycznych przedmiotów dało początek nowym kształtom i nowym technikom, jak np. wzory chińskie, z których wywodzi się w dużej mierze styl zdobniczy tzw. „Ludwika XV“. A czyż za naszych już czasów nie obserwujemy wpływu rzeźby murzyńskiej na europejską, rzeźby, której najpierwsze okazy dostały się do Europy bynajmniej nie w charakterze dzieł pięknych, ale jako ciekawostki z „dzikich krajów“, gromadzone w tych wielkich, publicznych już rupieciearniach — *cabinets de curiosités* nowoczesnych, jakimi do bardzo niedawna były jeszcze muzea etnograficzne

i jakimi pozostały dotychczas dla szerokiej rzeszy zwiedzających. Nie inaczej jest z bardzo wielu wytworami pochodzenia europejskiego, czy amerykańskiego, przejmowanymi przez ludy, tkwiące całkowicie w kulturach odmiennych. Jedne z nich bawią, inne są ciekawostkami, częstokroć rozśmieszającymi, mimo że tam, gdzie powstały, bynajmniej nie należały do rzeczy śmiesznych. Inne znów są dodatkowym środkiem dogodzenia próżności i podniesienia uroku człowieka, wywyższonego ponad innych, albo chcącego się od innych wyróżnić. Takimi są owe stosowane kapelusze z piórami, wszelkiego rodzaju błyskotki europejskie, w które się stroją murzyńscy królikowicze i naczelnicy. Takimże był ów europejski kapelusz słomkowy, strojący półnagiego poza tym murzyna, o którym znalazłem wzmiankę w relacji turystycznej z Afryki — strojący, nie osłaniający, kapeluszowi brakło bowiem denka.

Wszystkie te zapożyczenia mają jeden charakter wspólny. Są — że się tak wyrazimy — peryferyczne, przez co rozumiemy, że nie są związane organicznie z systemem życia zapożyczonej grupy, określającym sposób życia jednostki. Montagne stwierdza, że bardzo wielu naczelników plemion, „szeików“ marokańskich kupuje samochody, używa ich i że niektórzy umieją sami samochody te prowadzić i czynią to z przyjemnością. Ale ci sami szeikowie jadają w domu, siedząc w kucku na ziemi i sięgają po potrawy do mis palcami; widelce i talerze są dla zaproszonych gości europejskich — przy czym, jak przystoi w domu muzułmańskim prawowiernym, kobiety domownicze jadają osobno, nie pokazują się oczom niewiernych i nawet z ukrycia patrzeć nie mogą na to, jak jada ich mąż i pan. Samochód przejęty został wyłącznie jako narzędzie, ułatwiające szybkie przenoszenie się z miejsca na miejsce, oraz jako przedmiot, podnoszący urok szeika w oczach szarego tłumu: samochodami jeżdżą francuscy urzędnicy i oficerowie.

jeździ nim i szejik. Ale nie tylko ta kultura techniczna, której samochód jest wytworem, ale również kultura obyczajowa, umysłowa, moralna, która jest jednym z elementów materialnych, zatrzymała się na tej granicy, poza którą zaczyna się życie marokańskie i kultura islamu. Samochód szejika pozostaje czymś obcym w Maroku. Mógłby on zniknąć, a życie plemion marokańskich i nawet szejików, posiadających obecnie samochody nie doznałoby odczuwalnego wstrząsu.

W pięknej powieści *The House of Exile*, osnutej na tle obyczajów chińskich, co do której przyjaciele sinolodzy zapewniają mnie, że może służyć za wprowadzenie do zrozumienia kultury obyczajowej zamożnych, starych rodów Państwa Środka, Nora Waln opowiada, jak to wszyscy dorośli mężczyźni członkowie rodziny, zamieszkałej w jednym domu, noszą na rękach zegarki. Ale cały porządek domowy jest regulowany zgodnie z upływem czasu, wskazywanym przez umieszczony w sieni pałacy się knot z węzłami, i nawet posiadacze zegarków sprawdzają je według wskazań knota. W tej kulturze chińskich starych rodów, — w której życie państwa, prowincji, miasta, życie literackie, filozofia, handel itd., w ogóle wszystkie dziedziny życia międzynarodowego, są wyraźnie wydzielone z życia domu, jako coś zewnętrznego i będącego tego życia domowego — wewnętrznego — wyrazem, przy czym będące wyłączną domeną działalności męskiej, gdyż dom, jeśli nie *de iure*, to *de facto* jest rządzony przez kobiety, — to, co robią mężczyźni poza domem, zapożyczenie przez nich takich, czy innych elementów, ma charakter peryferyczny. Mężczyzna może, nie naruszając ustalonych form życia grupy rodzinnej, ani ożywiającego to życie ducha, używać zegarka, gdy chodzi po mieście, może sprawić sobie samochód, ubrać się po europejsku, nawet wyjechać na studia do Harvard, Yale czy Paryża. Póki nie spróbuje zmieniać norm,

rzządzających życiem wewnątrz murów, otaczających dom rodzinny, nie zechce zmuszać swych sióstr, swych córek, swej żony do obcowania towarzyskiego ze swymi gośćmi męskimi, dopóki szanuje tradycyjną hierarchię domową, w której najpierwszą osobą jest jego matka, przed którą nie ośmiela stanąć inaczej, jak zgięty w pół i odziany w szatę chińską — dopóty zapożyczenie przezeń tych, czy innych wynalazków i nawet pojęć zamorskich, jest czymś zewnętrznym. Jest czymś, co nienaruszając konformizmu, może być tolerowane, jako wyraz upodobań indywidualnych. I właśnie w domu, opisanym przez Norę Waln, zegarki są noszone przez mężczyzn, — kobiety ani służba zegarków nie używają. Grają one rolę podobną do tej, jaką bardzo jeszcze niedawno grały zegarki na polskiej wsi. Posiadali je dziedzic, rządca, ksiądz, pisarz gminny. Ale roboty w polu przerywane były na obiad nie wówczas, gdy zegarek dozorującego ich rządcy wskazywał południe, ale gdy słońce osiągało zenitu. Zegarek jest w jednym i drugim wypadku instrumentem dodatkowym, którego używać wolno, ale do którego używania nikt niczym nie jest społecznie przynaglony. Jest odznaką, wyróżniającą człowieka wyższej rangi, jak w Chinach mężczyznę w stosunku do kobiety, jak w Polsce rządcę w stosunku do chłopą. Jak dalece to ostatnie jest prawdą, dowodem zgorzenie, które z lat swoich chłopięcych pamiętam, wywołane u wielu dam ze sfer ziemiańskich tym, że niektórzy parobcy, powracający z tzw. Saksów, posprawiali sobie zegarki. Uważano to za nieomal że rewolucyjną chęć „pchania się do wyższej sfery“, za dążność do zatarcia zewnętrznych różnic między stanami. Wszelka zaś próba obrony prawa chłopów do kupowania i używania zegarków, uznawana była, jako wyraz nieomal jakobińskiego demokratyzmu, libertynizmu i podobnych, zdrożnych przekonań.

Nie inaczej dzieje się we wszystkich społeczeńst-

wach i z wszystkimi zapożyczanymi, oderwanymi elementami kultury obcej, czy to obcej etnicznie, czy też obcej stanowo. Opór, potępienie, świadoma niechęć przejawiać się zaczyna wówczas, gdy dany element przestaje być peryferycznym. Gdy przenika do życia codziennego całej grupy i scalać się zaczyna z ustalonym tradycyjnie systemem norm, wzorów, przedmiotów, uważanych — słusznie czy niesłusznie — za istotne dla istniejącego porządku rzeczy lub za tegoż porządku symbole. Za Katarzyny II wolno było być w Rosji wolterianinem. Ale wolno nim było być wyłącznie wielkim panom, za przykładem korespondującej z francuskimi encyklopedystami samej monarchini. Gdy jednak rewolucja francuska wstrząsnęła Europą i nowy porządek polityczny przybrał postać realnej możliwości, gdy oficerowie wojsk rosyjskich powrócili z Francji z wiadomościami o tamtejszych urządzeniach i obyczajach, zaczęło się w Rosji staranne tępienie każdego wyrazu myśli, mogącego być pomówionym o „jakobiństwo“, „wolterianizm“, „libertynizm“. Za Katarzyny bowiem zachwywanie się ideologią społeczną i polityczną wieku Oświecenia, wygłaszanie w salonach petersburskich zdań zapożyczonych od Rousseau'a, od Mably nawet, było zabawą oraz oznaką dystynkcji i ogłady towarzyskiej. Nie obowiązywało do niczego. Nie było obawy, by którykolwiek z dworzan, lekceważących naiwną wiarę prostaczków i rozprawiających o przyrodzonej równości i przyrodzonej wolności człowieka, usiłował rozpowszechniać, a tym bardziej wprowadzać w życie swoje poglądy. Żył przecież z pracy rzesz poddańczych chłopów i jego słowne poglądy, zapożyczone od autorów i salonów francuskich, nie przeszkadzały żadnemu z panów traktować swoich chłopów, jak swoją własność. Czyż sama Katarzyna, przyjaciółka Woltera i Diderota, nie przywiązała chłopów do gleby w tych częściach państwa, gdzie uprzednio przywiązania takiego nie znano? Czyż nie

wprowadziła poddaństwa na zadnieprzańskiej Ukrainie? Dopóki zapożyczone doktryny były tylko peryferyczne w stosunku do całego życia socjalnego, politycznego, moralnego Rosji, były one tolerowane i — więcej — dobrze widziane u ludzi, stojących u szczytu, jako wyraz ich wyższości socjalnej. Z chwilą zaś, gdy wydało się, że mogą przeniknąć głębiej i, powodując zmiany w kulturze moralnej społeczeństwa, doprowadzić do zasadniczych przeobrażeń układu socjalnego, dwór i sfery dworskie stały się ostoją obskurantyzmu. Zatriumfowała ideologia de Maistre'a, a najsłabsza nawet próba wyrażenia myśli niezależnej spotykała się z ostracyzmem salonów, ze zsyłką ze strony rządu i władcy.

III

Że zapożyczenie elementów kulturowych obcych może spowodować zaburzenia w działaniu układu społecznego, a nawet w samym układzie, mamy na to aż za wiele dowodów. Oczywiście — zaburzenia te bywają bardzo różne, zarówno co do jakości, jak stopnia, zależnie od grupy i od kultury, które element przejmują, od różnicy jakościowej kultur, będących w zetknięciu, od tego, która i jaka z dziedzin życia zbiorowego ulega przekształceniu w związku z zapożyczeniem. Powrócimy za chwilę do tych kwestyj. Tymczasem zwróćmy uwagę na szczególnie jaskrawe fakty zetknięcia się dwóch systemów kulturowych całkowitych, bardzo różnych jakościowo, z których jeden okazuje się przemożny, lub ma na swoje usługi przemożne środki działania.

Fakty takie zachodzą bardzo często, tak często, że uznać je wypada za typowe, gdy kultura krajów Europy kapitalistycznej wchodzi w styczność z kulturami typów tzw. „pierwotnych“, które lepiej by było nazywać archaicznymi. Następuje wówczas za-

wsze rozstrój, nie tylko systemu kulturowego, którym żyły odnośne grupy, ale rozstrój, nawet rozkład samej grupy.

Dochodzi częstokroć do tego, że grupa poddana infiltracji wpływów europejskich i działaniu europejskiej przewagi materialnej po prostu wymiera. Pomijamy fakty świadomego systematycznego tępienia, aczkolwiek i w tych wypadkach można by mówić o wzajemnym wyłączaniu się dwóch kultur. I tak, krajowcy Tasmanii zostali wystrzelani przez kolonistów europejskich, jako „niepoprawni“ złodzieje baranów i bydła — nie znając bowiem innych zwierząt, jak tylko dzikie, i nie będąc w stanie zrozumieć zasady własności, uważali pasące się stada za zwierzynę, na którą polować może każdy. Pominiemy też analogiczne fakty tępienia tubylców w Ameryce Północnej w walce wypowiedzianej plemionom myśliwskim przez rolników, zagarniających tereny łowieckie, by je między siebie podzielić. Ograniczmy się do jednego wymownego przykładu, wymierania ludności na polinezyjskim Archipelagu Marquesas.

O liczbie ludności tubylczej tych wysp, odkrytych w wieku XVI przez Hiszpanów, posiadamy dane od chwili, gdy w r. 1842 zostały one objęte w posiadanie przez Francję i poddane po raz pierwszy wpływowi administracji europejskiej, oraz intensywnej eksploatacji gospodarczej. W wymienionym roku szacowano ludność sześciu wysp na 20 200 głów. Zapewne, nie należy tej liczby uważać za ścisłą, nawet w przybliżeniu. Szacowano niewątpliwie „na oko“ i bliższa prawdy wydaje się liczba podana za rok 1856, mianowicie 11 900 — tę więc liczbę weźmiemy za punkt wyjścia. Otóż, zauważamy od tego czasu stały spadek liczby tubylców: 6 246 w roku 1872; 4 865 w roku 1884; 2 094 w roku 1926. Słowem, w ciągu lat siedemdziesięciu, strata wyniosła przeszło 82 procent ludności. Przy czym należy stwierdzić z całym naciskiem, że administracja francuska bynajmniej nie

zamierzała i nie zamierza ludności tej tępić. Przeciwnie, są czynione poważne wysiłki poprawienia jej stanu zdrowotnego, higieny jej życia, a — zwłaszcza w dwudziestu ostatnich latach — rodziny, obdarzone liczniejszym potomstwem są przedmiotem opieki szczególnej. Mimo to dr Louis Rollin, któremu zawdzięczamy powyższe cyfry, doskonały znawca zagadnienia demograficznego na Marquesas, gdzie spędził 5 lat jako lekarz i zdołał pozyskać sobie zaufanie tubylców, nie robi wielkich nadziei na znaczne podniesienie się liczby ludności. Co najwyżej obiecuje sobie, że może, ale tylko może, uda się utrzymać jej poziom obecny. Przyczynami bezpośrednimi tego wyludnienia były niewątpliwie nie tylko wpływy kulturowe. Choroby zakaźne, nieznane przed przybyciem Europejczyków i przeciwko którym organizm tubylców nie był uodporniony — zwłaszcza kiła i ospa — odegrały swoją rolę. Ale rozwój niektórych innych chorób ma swoje źródło w kulturowych przyzwyczajeniach i kulturowych nałogach, zapożyczonych od zdobywców lub przez nich narzucanych. A więc obyczajność europejska, szerzona przede wszystkim przez misjonarzy, narzuciła tubylcom odzież, okrywającą cały korpus. Skutkiem było pomniejszenie odporności na gruźlicę. Alkoholizm — dar Europejczyków — poczynił również straszliwe spustoszenia, tym większe, że w kulturze moralnej tubylców, którzy upijali się wprawdzie, ale nie sprowadzającą zgubnych skutków w organizmie kaną — nie zostały wytworzone żadne normy, mogące przeciwstawić się nagminności nałogu. Nie sądzimy jednak, by te przyczyny były jedyne i by były najgłębsze. Na pierwszym miejscu należy, zdaniem naszym, postawić zupełną dezorganizację całej kultury tubylców, całego ich systemu nakazów i zakazów religijnych, moralnych, prawnych, zdeorganizowanie ustalonych stosunków wzajemnej zależności między elementami składającymi się na gru-

pę społeczną, ruinę ich feudalnej hierarchii, zupełne faktyczne zanarchizowanie społeczeństwa. Tubylec znalazł się wobec przemożnej kultury europejskiej w położeniu jednostki, pozbawionej oparcia we własnej grupie i własnej tradycji, zanim mógł wrosnąć w zupełnie nowe stosunki społeczne i nową kulturę, tym trudniejsze do przyswojenia dla niego, że poznawane tylko w pewnych fragmentach. Nie wyrósłszy w uporządkowanych stosunkach europejskich, doznawał on skutków zastosowania europejskich pojęć o prawie i o porządku w postaci przymusu i kar, sypiących się nań ze strony administracji. Nie wiedząc, co to własność w rozumieniu prawa rzymskiego czy kodeksu Napoleona, musiał on szanować własność Europejczyka, opartą na tych właśnie pojęciach. Wychowany w stosunkach przedkapitalistycznych, doświadczył na sobie wyzysku kapitalisty. Znalazł się, sam nie wiedząc jak, na marginesie europejskiego systemu życia, jako jednostka bezradna, pozbawiona jakiegokolwiek kośca moralnego. Przestał zakładać rodzinę, przestał wychowywać dzieci, zaczął wymierać.

Postawiliśmy dezorganizację grupy i izolację psychiczną jednostki ludzkiej na pierwszym miejscu między przyczynami wymierania grupy z tego powodu, że ta dezorganizacja występuje nie tylko na Marquesas, ale jako zjawisko ogólne w warunkach podobnych. Wszędzie towarzyszy jej podobna degeneracja i wymieranie osobników biologicznych, orderwanych wskutek dezintegracji grupy pierwsiastkowej i społecznie osamotnionych. Powołać się tu można na przykład całej Polinezji, nie tylko na wyspy Marquesas, aczkolwiek spadek liczby ludności nie zaznaczył się wszędzie równie jaskrawo. Ciekawsze dla nas będą jednak fakty środkowo-afrykańskie, dostarczają one bowiem nowego argumentu, popierającego naszą tezę.

IV

Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że tak nie jest. W samej rzeczy, w szeregu krain, zamieszkałych przez plemiona murzynów Bantu, ludność wzrosła od czasu objęcia ich przez państwa europejskie — gdziekolwiek nawet bardzo znacznie. Dotyczy to zwłaszcza obszarów, które częściej od innych podlegały niszczycielskim napadom muzułmańskich handlarzy niewolnikami. Nie ograniczali się oni bowiem tylko do porwania nadających się na towar ludzi młodych i dzieci. Napadom towarzyszyła zawsze rzeź, zarówno mężczyzn w pełni sił, jak słabych i starców płci obojga — jednych, bo się bronili; drugich dla postrachu. Drugą przyczyną wyludnienia były nie kończące się nigdy mordercze wojny między murzyńskimi królestwami, plemionami, wsiami. Pod rządami Anglików, Francuzów, Belgów, ustały zbrojne najazdy i lokalne wojny, poprawił się w pewnej mierze stan zdrowotny, dzięki walce europejskich lekarzy z miejscowymi epidemiami, ludożerstwo — aczkolwiek nie znikło zupełnie — natrafia na przeszkody. Wynikiem długotrwałego pokoju i poczucia pewności życia jest to, że obecnie wiele obszarów Afryki środkowej jest przeludnionych. Są one przeludnione naturalnie, jak na afrykańskie stosunki, zważywszy bardzo prymitywne metody produkcyjne tubylców. Najjaskrawiej występuje to względne przeludnienie na obszarach stepowych, które nie mogą utrzymać zawsze, zwłaszcza w wypadku suszy, znacznie pomnożonej liczby bydła rogatego murzyńskich pasterzy.

Z drugiej jednak strony wszyscy znawcy stosunków afrykańskich, obserwują postępujący rozkład społeczności murzyńskich, któremu to rozkładowi towarzyszy — względnie jest jednym z przyspieszających go czynników — oderwanie od grupy, wyobcowanie i w końcu degeneracja moralna i fizyczna

lub nawet śmierć przedwczesna izolowanej jednostki ludzkiej. Tyle tylko, że rozkład ten nie przejawia się na całym obszarze Afryki środkowej, a wyraźnie tylko tam, gdzie działanie nowoczesnego kapitalizmu przeniknęło głębiej. Całe ogromne krainy nie podległy dotychczas jego wpływowi bezpośredniemu i tam ludność i jej zasobność wzmacnia się. Inaczej jednak jest w okolicach, do których dotarł europejski kupiec, europejska szkoła i zwłaszcza werbownik europejskiego przedsiębiorstwa przemysłowego, kopalnianego, lub kompanii, budującej linie kolejowe.

Kupiec, ofiarujący tkaniny bawełniane w zamian za wytwory rolnictwa tubylczego, okazuje się bodajże najsłabiej działającym spośród owych czynników rozkładu, mimo niewątpliwie częste i niewątpliwie z naszego punktu widzenia jaskrawe oszustwa, których się dopuszcza w stosunku do ludzi, nie mających pojęcia o względnej wartości rynkowej wymienionych towarów, a skuszonych żywymi barwami perkali i ostrością noży stalowych. Tylko tam, gdzie rynki są większe i bliższe i gdzie w trochę większej ilości zaczyna obiegać pieniądź, zapoznanie się z potęgą tego ostatniego i chęć zdobycia jaknajwiększej jego ilości, by móc sprawić sobie pożądane materie i świecidełka, — tam tylko obserwujemy dość szybki rozkład grupy, niegdyś spoistej i gospodarczo solidarnej, związany z wyróżnicowaniem się bogaczy z jednej strony, nędzarzy z drugiej. Naczelnicy wioskowi, którzy do niedawna jeszcze byli przede wszystkim czynnikiem, regulującym wspólną gospodarkę całości i szafarzami zapasów wspólnych, przeobrażają się w indywidualistycznych potentatów i lichwiarzy wioskowych. Jednym ze skutków tego procesu jest postępujące rozluźnienie tradycyjnych więzów religijnych, moralnych, gospodarczych, łączących członków grupy w spoistą jedność, i wytwarzanie się coraz to liczniejszych murzyńskich nędzarzy, wyzutych, częściowo przynajmniej, z moż-

ności używania praw, należnych współobywatelom wsi. Mężczyźni nie mogą założyć rodziny, bez której murzyn nie jest pełnym człowiekiem, nie mają bowiem dość bydła, by móc kupić żonę, tę niezbędną siłę roboczą w zagrodzie tubylczej. Skazani są na uwodzenie lub gwałcenie żon cudzych. Dziewczyny stają się łatwo wioskowymi prostytutkami. Jedni i drudzy przyciągani są przez miasta europejskie, przez porty, gdzie znaczna ich część rychło przepada zupełnie w znaczeniu dosłownym: umiera z chorób wenerycznych i wskutek nadużycia alkoholu.

Szybciej i skuteczniej od wciągania murzynów w orbitę europejskich wpływów handlowych działa w kierunku wyobcowania jednostek z grupy i towarzyszącego temuż rozkładowi społecznemu narzucanie lub zaszczepianie tubylcowi wyobrażeń, pojęć, wierzeń i norm postępowania. Murzyn, który się ochrzcił i który szczerze dba o to, by nie przestąpić najważniejszych zakazów religijnych i moralnych nowej wiary, staje w opozycji nie tylko do wierzeń swego otoczenia, ale do całego systemu tubylczego życia. Odmawiając brania udziału w praktykach magiczno-religijnych swej grupy wioskowej, odmawia tym samym spełniania najbardziej zasadniczych obowiązków członka tej grupy. Jest w stosunku do niej czynnym anarchistą. Jako chrześcijanin, uważa on, że reprezentanci dawnej tradycji religijnej zagrożeni są w przesądzie, w ciemnocie, w grzechu i daję temu wyraz, czym podważa autorytet starszego pokolenia, a wśród niego własnego ojca, który w organizacji murzyńskiego życia ma w stosunku do syna daleko idące prawa. Decydując się na jednożeństwo i odprowadzając poza jedną wszystkie swoje żony, zakłóca tradycyjną organizację rodziny, rujnuje swoich teściów, od których żąda zwrotu zapłaconego za te żony bydła, powoduje w tej drodze nie kończące się i nie do rozstrzygnięcia spory i waśnie, niejednokrotnie krwawe. Z żon odprawionych zaś przez świeżo na-

wróconych wiele dosłownie „idzie na zmarnowanie“, nie każda bowiem znajduje łatwo nowego męża i ojcowie, pamiętający córkom, że musieli zwrócić za nie ich cenę i nie mogący pokryć sobie straty przez wydanie ich znowu za mąż, wyganiają je z domu — co oznacza śmierć głodową, w najpomyślniejszym zaś wypadku prostytutkę ze wszystkimi jej konsekwencjami. Jeszcze gorsze jest położenie starszych wiekiem z tych kobiet. Są wręcz rzucone na poniewierkę i na pastwę głodu. Jeśli zaś chodzi o wychowanków europejskich internatów misyjnych w Afryce, to po wyjściu ze szkoły nie mogą oni w żaden sposób powrócić do grupy społecznej, z której wzięto ich, jako małe dzieci. Nie są już w stanie współżyć z mieszkańcami murzyńskiej wioski, a i wioska murzyńska odrzuca ich od siebie. Są Europejczykami. Ale tylko Europejczykami z wychowania Kolor skóry wyłącza ich od równouprawnienia z białymi. Składają się przeto na rosnącą liczebnie rzeszę jednostek izolowanych, wiszących, że tak powiemy, między niebem a ziemią, zgorzkniałych, anarchistycznych. Żyją ze służby u Europejczyków i z pośredniczenia między administratorami, kolonistami, a ludnością. Rzecz prosta, że demoralizują się łatwo. Dziewczyny zostają prostytutkami na użytek osiadłych w kraju białych i zatrzymujących się w portach marynarzy, a chłopcy przechodzą rychło do zatrudnień, mieszczących się na pograniczu niemoralności i przestępstwa. Służą Europejczykom jako donosiciele, inni żyją z tego, że są najmującymi się zbirami, albo alfonсами, część uprawia lichwę.

Ale najbardziej bezpośrednio działa rekrutacja rąk roboczych, potrzebnych przedsiębiorstwom kapitalistycznym, zakładanym przez białych w Afryce, oraz robotników, spędzonych z dalekich nieraz okolic w celu wykonania wielkich robót inwestycyjnych, jako to: koleje żelazne, drogi bite, porty. Rekrutacja w znaczeniu dosłownym, przeprowadzana zarówno w

drodze werbunku, jak przymusowego poboru ludzi, nie ma bowiem podaży rąk roboczych, nie ma rynku pracy przemysłowej. Nie będziemy tu rozważali różnych metod tej rekrutacji, ani nawet wyliczali różnych sposobów znęcania murzyna do przedsiębiorstwa przemysłowego, czy też różnych rodzajów nacisku gospodarczego, osobistego, ani sposobów wywierania przymusu osobistego. Dość będzie stwierdzić, że w Afryce pracuje zawsze znaczna liczba ludzi, wyrwanych ze środowisk, z którymi się zrośli, pozostających przez długie, niekiedy kilkoletnie okresy, bez możliwości nawiązania jakiegokolwiek kontaktu z wioskami rodzinnymi. Ludzie ci częstokroć — występuje to zwłaszcza przy wielkich i pilnych robotach inwestycyjnych, mniej wyraźnie w przemyśle — pochodzą z okolic odległych wzajemnie od siebie, różniących się kultem, obyczajem, językiem. Są zupełnie izolowani i osamotnienie swoje odczuwają boleśnie. Relacje o ogarniającej ich często depresji świadczą, że doprowadza ich ona dość często do śmierci — dosłownie do śmierci z rozpacz. Robotnik murzyński po pewnym czasie zaczyna opuszczać się w pracy, staje się obojętny na wszystko, co go otacza. w końcu siada w kącie na ziemi, obejmuje kolana rękami, opiera na nich głowę i tak trwa nieruchomo — czasem kilka dni z rzędu — aż umrze.

Rzecz prosta, że administracja i przedsiębiorcy usiłują temu zaradzić, grupując w jednym miejscu ludzi z jednej okolicy i organizując dla nich rozrywki. Zarządzają jednak tylko depresji grożącej śmiercią. Nie są w stanie zaradzić — nie wiadomo zresztą, czy bardzo się troszczą o to — skutkom długotrwałego zerwania więzów, łączących jednostkę z jej grupą. Skutkiem różnorodnym — zarówno natury społecznej, jak biologicznej. Gromady mężczyzn młodych i silnych, przyzwyczajają się do nieregularnego życia płciowego z miejscowymi prostytutkami. Nabawiają się chorób wenerycznych. Szerzy się wśród nich na-

gminnie homoseksualizm. Gdy w końcu z zarobionymi pieniędzmi wracają do swoich wiosek, są z jednej strony odzwyczajeni od miejscowego sposobu życia, od wioskowego jadła, od swoich żon, od ulegania autorytetowi starszych i naczelników. Przywiezione przez nich pieniądze i wydawanie ich na poczęstunki, na perkale, na europejski strój, czynią z nich przedmiot podziwu — ośrodek wpływów, nie to, że krótkotrwałych, ale zawsze rozkładowych w stosunku do wszystkiego, czym grupa wioskowa żyła, co miała za niewzruszone i święte, — w stosunku do grupy samej. Ludzie ci, po pewnym czasie odchodzą znów na zarobek w dalekie strony. Ale zastępują ich w wiosce coraz to inni, powracający z robót, tak, że osiedla murzyńskie, do których werbunek do fabryk i kopalń utorował sobie drogę, ulegają poprzez zmieniających się ludzi, stałemu wpływowi rozkładowemu kultury obcej, aż wreszcie wyludniają się na rzecz podmiejskich zbiorowisk czarnego „lumpenproletariatu“, niespokojnej rzeszy jednostek, które przestały być już członkami rozpadających się społeczności murzyńskich dawnego typu, a nie zdołały jeszcze przetworzyć się na społeczeństwo nowoczesne.

Przytoczone przykłady wystarczają, jak mniemamy, by czytelnika przekonać, że zetknięcie się z kulturą obcą, a przemożną w stosunku do kultury grupy, jest dla tejże powodem rozkładu. Można by wprawdzie zarzucić nam, że w Afryce, z której czerpaliśmy fakty, występuje w wielu wypadkach przemoc fizyczna, jako to w rekrutacji robotników do robót inwestycyjnych i niekiedy kopalnianych, i przypuszczać, że ta właśnie przemoc jest właściwym czynnikiem osłabiającym więź społeczną grup tubylczych. Ale w innych wypadkach o przemocy mówić niepospób. Nie posługują się nią misje, a jednak widzieliśmy, że skutki ich działalności sprowadzają w społeczeństwie tubylczym głębokie perturbacje.

W gruncie rzeczy, stosowanie przemocy jest tylko jedną z postaci stosunku wzajemnego dwóch obcych kultur, podobnie jak wojna jest skrajnym wypadkiem wzajemnych stosunków dwóch grup. Że nie mniej rozkładowo działają wpływy pokojowe, dowodem przykład następujący.

W Kolumbii Brytyjskiej na wybrzeżu Pacyfiku i na wyspach przyległych zamieszkuje plemię tubylcze Indian Kwakiutl. Role symbolów wartości grały u nich własnego wyrobu koce. Kocami tymi wymieniano się, obdarowywano się wzajemnie podczas wielkich uroczystości, których wynikiem było ustalenie w plemienu rangi wymieniających się. Kto podczas takiego *potlatch'u* (nazwa uroczystości) mógł zakasować przeciwnika liczbą rozdanych koców, ten był lepszy. Kto na następnej uroczystości nie mógł dorównać zwycięzcy zawodów poprzednich, ten tracił dusze (Kwakiutle liczą ich sobie do siedmiu), tytuły, stopień w hierarchii.

Dowiedzieli się o tym przedsiębiorczy Amerykanie z San Francisco i na potrzeby Kwakiutlów założyli dwie duże fabryki koców. Powodzenie było ogromne. Kwakiutle płacili za koce futrami, skórami, suszonymi rybami. Fabrykanci wzbogacili się. Ale w społeczeństwie tubylczym nastąpiła rychło inflacja koców i ich deprecjacja, połączona z nagromadzeniem się tej zdeprecjonowanej swojej „waluty“ w rękach ludzi, którzy marzyć nie mogli o okazywaniu hojności i zdobyciu rangi. Rozmaici plebejusze doszli do potęgi, a znaczna część arystokracji została zrujnowana. Cały skomplikowany ustrój plemienny doznał głębokiego wstrząsu i już przed wojną powszechną chylił się ku upadkowi. W chwili obecnej Kwakiutle są w zupełnym rozkładzie pod względem zarówno ustrojowym, jak kulturowym. Wpływy kultury obcej nie zostały im bynajmniej narzucone przemocą. Wkradły się do nich,

korzystając z ich upodobań i obyczajów. Rezultat nie był inny, niż w Afryce.

Z drugiej jednak strony znamy wypadki przejmowania elementów kultury obcej, z punktu widzenia potocznej opinii europejskiej bardzo zasadniczej natury i niewątpliwie mających naprawdę wielką doniosłość, a mimo to grupa nie ulega rozkładowi — ba! konsoliduje się nawet w dużej mierze. Tak jest z obejmowaniem w posiadanie przez islam plemion sudańskich i murzyńskich w Afryce. Każda wioska, która się nawróci, zostaje tym samym scaloną z życiem duchowym olbrzymich obszarów i ludów muzułmańskich. A jednak nie obserwujemy żadnych dostrzegalnych śladów dezorganizacji w grupach nawróconych, mimo niewątpliwych bardzo głębokich różnic, zachodzących pomiędzy ich kulturą a tą, którą żyją przodujące ludy muzułmańskie — odwrotnie, niż w wypadku nawróceń na którąś z religij chrześcijańskich. Mówi się więc potocznie o większej plastyczności islamu, o tym, że by stać się prawowiernym jego wyznawcą, tubylec afrykański przebyć musi drogę znacznie krótszą, licząc od jego dotychczasowych wierzeń, itp. Są to jednak tylko zdania bez treści. Wypada zapytać, jakiego charakteru elementy kulturowe i w jakich warunkach mogą być i są przejmowane bez wywoływania perturbacji, oraz jakie perturbacje takie wywołują i w jakich okolicznościach; od czego zależy łatwość zapożyczeń, doprowadzających niekiedy do zupełnej zmiany kulturowego oblicza grupy, a od czego opór przeciwko zapożyczeniom?

V

Przyczyny nie leżą w samych elementach kulturowych, ani w kulturowych całokształtach, jako takich. Te same elementy — wytwór materialny czy

duchowy, wzór działania technicznego, czy też wątek powieściowy lub sformułowanie zasad wiary, moda odzieżowa, czy gama muzyczna ośm التونowa — mogą być i bywają zapożyczane bez oporu i bez dostrzegalnych konsekwencji rozkładowych, w innych zaś wypadkach odrzucane są bezwzględnie. By się o tym przekonać, wystarczy powrócić do ostatnio powołanego faktu łatwego rozszerzania się islamu w Afryce i zestawzić z tymże faktem niezłomny opór, stawiany propagandzie muzułmańskiej przez kraje chrześcijańskie i przez judaizm, mimo że obie te religie są niewątpliwie blisko spokrewnione z islamem, na pewno dużo bliżej niż religie, wyznawane przez Sudańczyków i przez plemię Bantu. Przecież islam wywodzi się genetycznie z tego samego pnia, co judaizm i chrześcijaństwo. Jest także religią monoteistyczną. Jest religią zbawczą w stosunku do jednostki ludzkiej, nie inaczej niż tamte wielkie religie. W wierzeniach, w obrzędach, w formach kultu w tradycji ma on niejedno wspólne z tamtymi dwoma czy też z jednym lub drugim. Wśród proroków islamu, którzy mieli poprzedzić i przygotować pole dla mahometan, figurują zarówno Jezus, syn Marii, jak wszyscy patriarchowie i prorocy Starego Testamentu. Islam uznaje aniołów i złego ducha — podobnie jak chrześcijaństwo — praktykuje kult świętych, męczenników, ascetów, ludzi, którzy za życia odznaczyli się szczególną nabożnością. Pojęcie grzechu gra w nim rolę nie mniejszą niż w chrześcijaństwie lub w judaizmie, i ma treść blisko pokrewną. A jednak chrześcijaństwo ustępowało islamowi tylko tam, gdzie propagandzie wyznawców Koranu przychodziły w pomoc podbój i późniejsze uprzywilejowanie muzułmanów, a nawet wtenczas to cofanie się znajdowało swój kres w wytrwałości części ludności chrześcijańskiej. Bodajże bardziej jeszcze zastanawiający jest fakt przetrwania gmin judaistycznych w obrębie świata muzułmańskiego. Islam jest wszak

pod względem szeregu praktyk obrzędowych, i to najbardziej widocznych, wyrażających się w życiu codziennym — podobnym zewnętrznie do judaizmu. Obowiązuje w nim obrzezanie, obowiązuje szereg postów, obowiązują niektóre zakazy spożywcze, między innymi zakaz jadań wieprzowiny. Wreszcie — nie będziemy bowiem wchodzić tu w kwestię wszystkich podobieństw — w islamie, tak samo jak w judaizmie okresu rozproszenia, nie ma kapłanów w rozumieniu ścisłym. Miejsce ich jest zajęte przez ludzi uczonych i nabożnych, przez mufťich, będących odpowiednikiem rabinów. Oni stanowią kler. Natomiast niesposób znaleźć ani pokrewieństwa, ani nawet podobieństw — poza obrzezaniem — pomiędzy islamem a kultami czarnych mieszkańców Sudanu, a tym bardziej murzynów Afryki środkowej, z ich wielorakimi bóstwami, z ich tańcami w mas-kach, z ich kapłanami i czarodziejami.

Aby, jeśli nie wyjaśnić w pełni, do czego w krótkim studium pretendować nie możemy, ale wejść przynajmniej na drogę wyjaśnienia powodzenia islamu w Afryce, zważyć trzeba jedno. Islam wymaga niesłuchanie mało od swych prozelitów. Pod względem dogmatycznym jest to religia niezmiernie prosta. Właściwie cała wiara sprowadza się do jednego prawdziwego dogmatu: Bóg jest, Bóg jest jeden, a Mahomet jest prorokiem Boga. Kto wierzy w to, jest prawowierny. Można poza tym wierzyć w istnienie jakich się chce mocy, czy też istot duchowych, można się zwracać do nich z prośbami, czy też usiłować zyskać sobie ich przychyłność praktykami obrzędowymi, aby tylko nie mieć ich za równe Bogu jedynemu. Tubylcy nie potrzebują więc wcale, przyjmując islam, wyrzekać się tych wierzeń i praktyk, z którymi zrośnięte jest funkcjonowanie całego ich życia zbiorowego. Wiara w Allaha gra u prozelitów tubylców rolę znaku charakteru formalnego, symbolu wieńczącego cały gmach ich wierzeń i pra-

ktok dawniejszych, a tym samym staje się czynnikiem spójności grupy. Z drugiej strony formuła orzekająca, że Bóg jest, że Bóg jest jeden i że Mahomet jest jego prorokiem, jest znakiem rozpoznawczym wszystkich muzułmanów na całym świecie. Kto ją powtarza, ten jest członkiem wielkiej międzynarodowej wspólnoty i uczestnikiem całej ogromnej tradycji tejże wspólnoty. Chwały i blaski islamu są jego własnymi. A że chodzi o murzyna zamieszkującego kraj murzyński, nie arabski, i Araba, nie doświadczającego pogardy dla murzynów, prozelita odczuwa tylko pozytywne strony wejścia do wspólnoty życia muzułmańskiego.

Przewidzieć należy na tym miejscu jedną obiekcję. Wymagania stawiane prawowiernemu muzułmaninowi przez jego religię nie ograniczają się do wyznawania zasad wiary, ujętych w przytoczonej formule. Są także obowiązki praktyczne. Takim jest obowiązek pielgrzymowania do Mekki, przynajmniej raz jeden w życiu; obowiązek brania udziału w „wojnie świętej“ o rozszerzanie wiary lub jej obronę; obowiązek płacenia podatku na tę wojnę; wreszcie obowiązek jałmużny. Ale żaden z nich nie jest dla afrykańskiego tubylca uciążliwy w rzeczywistości. Przeciwnie, w tej mierze w jakiej jego spełnienie jest naprawdę wymagane, a także w swoich praktycznych postaciach każdy z tych obowiązków przedstawia się, jako odpowiadający w pełni tubylczym tradycjom i postawom i spełniany jest tym chętniej, że tym ostatnim nadaje kierunek określony i opatruje je sankcją, ugruntowaną w objawieniu religijnym. Szczepy sudańskie były zawsze i są wojownicze i tak samo znaczna część plemion zamieszkujących bardziej na południu i mówiących dialektami bantu, bez względu na to czy są Bantu z pochodzenia, czy też „zbantuizowanymi“ przybyszami z Sudanu. Hasło wojny świętej dla chwały Allaha nadało im przedsiębiorczości bojowej sens głębszy

i nowy kierunek. Nie dziw też, że właśnie wśród wojowniczych Sudańczyków coraz to pojawia się jakiś nowy Mahdi i porywa ich do walki zbrojnej czy to przeciwko Anglikom, czy też przeciwko chrześcijańskim władzom Etiopii — co zresztą w niczym nie przeszkadza tymże szczepom w toczeniu wojen między sobą, gdy Mahdiego nie ma. Obowiązek podatku na wojnę świętą znalazł się już przed wiekami w całym świecie muzułmańskim z obowiązkiem jałmużny na rzecz świętych i pielgrzymów. A jałmużna zastąpiona jest wszędzie poza miastami w praktyce przez gościnność, przez żywienie wędrującego współwyznawcy. Otóż gościnność była po wsze czasy nakazem moralnym w społeczeństwach afrykańskich. Islam nie zmienił tu nic. Pozostaje obowiązek pielgrzymki. Mógłby on być uciążliwym, gdyby faktyczne pielgrzymowanie było bezwzględnie wymagane. Że jednak wymagania takie stawiane jest tylko temu z wiernych, który ma możność pójścia do Mekki, ten zaś, który ma w tym przeszkody nie do przezwyciężenia, winien tylko dążyć do spełnienia obowiązku, mieć spełnienia tego mocną wolę — olbrzymia większość nawróconych na islam tubylców afrykańskich nigdy na pielgrzymkę nie wyrusza, nie przestając być prawowierną.

Z drugiej strony, islam przynosi z sobą zbiór przepisów charakteru prawnego i w ogóle społecznego, zbiór norm postępowania moralnego, które — w przeciwieństwie do chrześcijańskich — odpowiadają tendencjom rozwojowym własnym społeczności tubylczych. Wzmacnia władzę ojca rodziny i naczelnika wioski; uświęca wielożeństwo i poddaństwo kobiety; uświęca także rozpowszechnione w Afryce niewolnictwo rodzinne. To, że zakazuje picia wina gronowego, nie przeszkadza ludziom, którzy winnic nie uprawiają i upijają się winem palmowym, albo importowanym przez Europejczyków rumem. Tak samo zakaz spożywania wieprzowiny bynajmniej nie

zaburza obyczajów ludzi nie hodujących nierogacizny — w Polinezji byłoby zapewne inaczej i islam trudno by przenikał do tych spożywców wieprzowiny. Największym bodaj szkopułem jest niemożliwość pogodzenia ludożerstwa i ofiar ludzkich z islamem i, w samej rzeczy, te plemiona murzyńskie, które praktykują ludożerstwo i rytualne zabijanie ludzi — jedno i drugie w obecnych warunkach tajnie — wydają się oporne w stosunku do islamizacji. Ale administracja europejska toruje tej ostatniej drogę, w tym rozumieniu, że jedną i drugą praktykę usuwa wytepić.

Inaczej zupełnie ma się rzecz z oporem stawianym przez społeczności chrześcijańskie czy żydowskie propagandzie muzułmańskiej. Mówiliśmy poprzednio o podobieństwach pomiędzy islamem z jednej strony, chrystianizmem i judaizmem z drugiej. Różnice są jednak znacznie większe i, przede wszystkim, sięgające głębiej, nie tylko w dziedzinę systemu wierzeń i obrzędów, ale również w dziedzinę organizacji wszystkich funkcji zbiorowych, nieomal bez wyjątku. Zarówno chrześcijaństwo jak judaizm były już, w chwili zetknięcia się ich z islamem, religiami okrzepłymi, rozporządzającymi rozbudowanym systemem dogmatów lub wierzeń i obrzędów. Obie miały już za sobą bogaty i zdolny do dalszego rozwoju dorobek w dziedzinie życia umysłowego i moralnego. Obie zespoliły się z żywymi organizacjami życia zbiorowego — stały się wyrazem określonego typu zróżnicowanych społeczeństw, mających za sobą wielką tradycję. Przyjęcie islamu przez społeczeństwo chrześcijańskie dawnego Imperium Rzymskiego lub przez wspólnoty żydowskie, rozsiadane na obszarze tegoż Imperium oraz w wysoce cywilizowanych krajach bliskiego Wschodu, równało by się przekreśleniu siebie samych przez rzeczone społeczności.

Przydługie rozważania powyższe, jeśli nie pozwa-

lają nam rozstrzygnąć zagadnienia oporu — na to potrzeba by nie krótkiego studium, ale książki obszerniej, a niemożliwej dziś do napisania dla braku badań szczegółowych, — to umożliwiają jego postawienie w płaszczyźnie właściwej. Opór przeciwko wpływowi kultury obcej wydaje się mieć swoje źródło w „samozachowawczości“ grupy, tj. w wyobrażeniu mniej lub więcej uświadomionym przez jednostki, nie mniej żywym w zbiorowości, że grupa jest zagrożona w tym, co stanowi o jej istnieniu i trwaniu taką, jaka jest w swojej własnej świadomości. Każdy element obcy jest odrzucany, w tej mierze, w jakiej jest uważany za symbol obcości i za pociągający porzucenie tego co jest swojskie. Lévy-Bruhl cytuje odpowiedź chorego murzyna lekarzowi-misjonarzowi, który chciał zaaplikować mu lekarstwo: „to są lekarstwa białych ludzi, uzdrawiające białych; murzynowi pomóc nie mogą — pomogą mu tylko lekarstwa murzyńskie“. Podobnie jak z lekarstwami i chorobami, ludzie obcy, reprezentanci różnej kultury, zespoleni są z obyczajami, ze sposobami postępowania, z religiami, których przejęcie pociągnęłoby utratę natury własnej. Murzyn w swoim wyobrażeniu przestałby być murzynem, gdyby ozdrowiał po europejsku, albo lekarstwo europejskie zabiłoby go, jeśli nie bezpośrednio, to pośrednio przez wprowadzenie zamętu w świat mocy duchowych chorobotwórczych, którym jako murzyn i członek społeczności murzyńskiej ulega.

Wszystkie opory przeciwko przejęciu kultury obcej, czy też poszczególnych jej elementów, wydają się mieć źródło w tym właśnie, lub w analogicznych wyobrażeniach. Rzecz prosta, że wyobrażenia te nie mają jednakiej postaci na wszystkich stopniach rozwoju społecznego. We wszystkich wypadkach jednak dostrzegamy, że o niechęci, o potępieniu, o prześladowaniu decyduje nie tyle świadomość nowości, ile słuszny czy niesłuszny sąd o zgodności lub niezgod-

ności z uznanym układem wartości i z przyjętym konwencjonalnym sposobem bycia. Im bardziej zróżnicowane jest społeczeństwo, jako to społeczeństwa obecnego typu europejsko-amerykańskiego, tym względnie mniejszy może być i jest opór, stawiany zapożyczeniom. Można w tych społeczeństwach myśleć indywidualnie, wyznawać Boga po swojemu, albo nie wyznawać go wcale, można okazywać rozmówanie w sztuce japońskiej lub chińskiej, można usiłować przekonać opinię, że medycyna tybetańska jest lepsza od medycyny europejskiej. W tych zbiorowościach zróżnicowanych i zindywidualizowanych każde prawie zapożyczenie jest tolerowane i nawet uznawane w bardzo szerokich granicach, każde bowiem, zanim się upowszechni, rozszerza się w ograniczonym zakresie — w grupie zawodowej, w kręgu towarzyskim, w zrzeszeniu takiej czy innej natury, nigdy zaś nie sięga od razu w głąb, do wielkiej masy, i nigdy nie jest w stanie od razu wywołać zakłócenia ustabilizowanego systemu norm i stosunków. Zanim to nastąpi, element zapożyczony jest albo zasymilowany i jako taki przyczynia się do dalszego zróżnicowania i do wzbogacenia kultury, albo, jako nieprzydatny, zanika. Ale i w tych społeczeństwach spostrzegamy ustosunkowanie się różne do elementów różnych i podejmowanie walki z tymi z nich zwłaszcza, które wydają się sprzeczne z powszechnym obyczajem codziennym. Można w Europie uzyskać powodzenie produkcjami muzyki polinezyjskiej. Ale niechby kto próbował wyjść na ulicę w stroju polinezyjskiego eleganta, w naszyjniku kwiatowym i przepasce na biodrach, poza tym nago, to publiczność odda go pod opiekę pierwszemu z brzoza policjantowi. Te bowiem formy obyczajności, które obowiązują w Europie, są nakazem obowiązującym wszystkich, muzyka jest sprawą odświętną i sprawą smakoszków. Tego, co jest codzienne, szare, co związane ze zwykłym obcowaniem

ludzi z sobą i co jest symbolem stosunków, ustalonych między jednostkami i grupami — tego się broni. To, co tym nie jest, jest udostępnione wpływowi obcemu i, im bardziej ma charakter peryferyczny, tym łatwiej bywa przez elementy obce przenikane — a nawet każde społeczeństwo chętnie wita każde zapożyczenie w tej mierze, w jakiej ogranicza się do peryferii.

663

**BIBLIOTERA AKADEMII
SZTABU GENERALNEGO**

5105

2