> przeniesione na walutę ostemplowaną wizerunkiem suwerena – pieniądz zostaje włączony do obiegu, jednak jego zwrot odbywa się zgodnie z logiką tej drugiej instytucji, a mianowicie podatku / spłaty długu z życia. Tym sposobem pieniądz przejmuje również funkcję środka płatniczego[42].

Pokazuje to przy okazji, jak różne są standardy debaty w Europie i w świecie anglo-amerykańskim. Trudno wyobrazić sobie amerykańskiego ekonomistę dowolnego nurtu piszącego podobne słowa. Tyle że mamy tu do czynienia po prostu ze zręczną syntezą. Natura ludzka nie skłania nas do „wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą". Sprawia raczej, że nieustannie tworzymy symbole – takie jak pieniądz. W komosie wypełnionym niewidzialnymi siłami postrzegamy siebie właśnie w ten sposób – jako dłużników wszechświata.

Pomysłowość koncepcji Théreta polega na połączeniu tej wizji z państwową teorią pieniądza – mówiąc „suwerenne potęgi", Théret ma bowiem na myśli „państwo". Pierwsi władcy byli uważani za świętych; albo sami byli bogami, albo zajmowali uprzywilejowaną pozycję pośredników między istotami ludzkimi a najwyższymi siłami rządzącymi kosmosem. To zaś prowadzi nas do zrozumienia, że dług wobec bogów w istocie od początku był długiem wobec społeczeństwa, dzięki któremu staliśmy się tym, czym jesteśmy.

Ów „pierwotny dług", pisze brytyjski socjolog Geoffrey Ingham, „jest tym, co żyjący zawdzięczają ciągłości i trwałości społeczeństwa zabezpieczającego ich jednostkowe istnienie"[43]. Z tej perspektywy nie tylko przestępcy mają „dług wobec społeczeństwa" – wszyscy jesteśmy w pewnym sensie winni, mamy naturę przestępców. Ingham zauważa na przykład, że choć nie ma bezpośredniego dowodu, że pieniądz pojawił się właśnie w taki sposób, potwierdza to „wiele pośrednich wskazówek etymologicznych".

> We wszystkich językach indoeuropejskich słowa oznaczające „dług" są synonimiczne z tymi, które oznaczają „grzech" lub

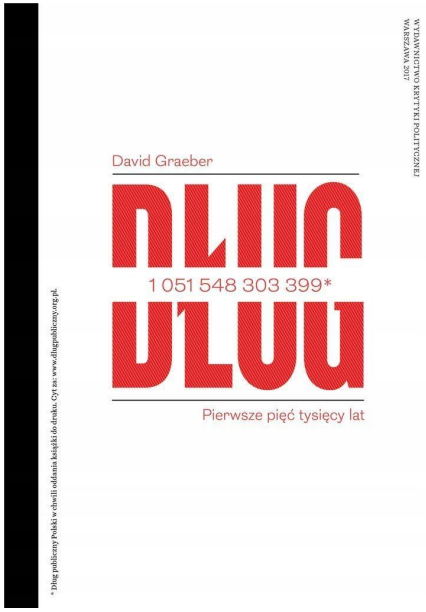
[42] Jak pisze Grierson, autorzy kodeksów często stroili sobie żarty z samych siebie – jeden z tekstów irlandzkich stwierdza, że wolno się domagać odszkodowania za użądlenie pszczoły, ale tylko jeśli najpierw ustali się cenę pszczoły martwej (zob. tamże, s. 26).

[43] Dysponujemy też na przykład wieloma mitami i hymnami ze starożytnej Mezopotamii, ale większość z nich odkryto w ruinach starożytnych bibliotek, w których znajdywano również liczne opisy spraw sądowych, umowy handlowe i prywatną korespondencję. W przypadku najstarszych tekstów sanskryckich mamy jedynie literaturę religijną. Co więcej, ponieważ teksty te przez tysiące lat istniały w formie tradycji ustnej przekazywanej uczniom przez mistrzów, nie wiadomo dokładnie, kiedy i dlaczego zostały spisane.

Dług

Pierwsze pięć tysięcy lat

David Graeber



2011

Spis treści

1. O doświadczeniu moralnego zamętu **4**

2. Mit barteru **27**

3 Przedwieczne długi **54**
Państwowa i kredytowa teoria pieniądza 57
W poszukiwaniu mitu 66

4. Okrucieństwo i odkupienie **94**

5. Krótki traktat o moralnych podstawach stosunków gospodarczych **115**
Komunizm 121
Wymiana 132
Hierarchia 140
Zmiany modalności 146

6. Gry w płeć i śmierć **164**
Pieniądz jako nieadekwatny substytut 169
Długi krwi (Lele) 177
Długi ciała (Tiw) 187
Handel niewolnikami 192
Uwagi o przemocy 207

7. Honor i poniżenie czyli o fundamentach współczesnej cywilizacji **215**
Honor jako godność dodatkowa 218
Cena honoru (wczesnośredniowieczna Irlandia) 223
Mezopotamia (początki patriarchatu) 229
Grecja starożytna (honor i dług) 245
Starożytny Rzym (własność i wolność) 263
Wnioski 277

posiadając dzieci, oraz „ludzi" – czyli całej ludzkości – którego spłatę stanowi gościna udzielana obcym[40]. Tak więc każdy, kto wiedzie przyzwoite życie, stale spłaca takie czy inne egzystencjalne długi. Zarazem jednak, w miarę zlewania się pojęcia długu z prostym poczuciem zobowiązania społecznego, staje się on czymś znacznie mniej przerażającym niż przekonanie, że czyjeś życie jest pożyczką zaciągniętą u Śmierci[41]. Dzieje się tak między innymi dlatego, że zobowiązania społeczne mają zawsze podwójny charakter: ojciec posiadający potomstwo jest nie tylko dłużnikiem, ale również wierzycielem.

Teoretycy długu pierwotnego twierdzą, że idee zawarte w tekstach wedyjskich to nie osobliwość tradycji intelektualnej rozwijanej we wczesnej epoce żelaza przez ekspertów od rytuałów z doliny Gangesu, lecz istotny element całej historii myśli ludzkiej. Weźmy następujące twierdzenie, pochodzące z eseju francuskiego ekonomisty Bruna Théreta pod niezbyt porywającym tytułem The Socio-Political Dimensions of the Currency: Implications for the Transition to the Euro, opublikowanego w „Journal of Consumer Policy" w 1999 roku:

> W początkach pieniądza mamy do czynienia z „relacją przedstawienia" śmierci jako niewidzialnego świata przed życiem i po nim – przedstawienia będącego wytworem funkcji symbolicznej właściwej gatunkowi ludzkiemu, nakazującej postrzegać narodziny jako dług pierwotny zaciągnięty przez wszystkich ludzi u potęg kosmicznych, z których wyłoniła się ludzkość.
>
> Spłata tego długu, niemożliwa na ziemi – jego pełny zwrot jest wszak poza zasięgiem – przyjmuje postać ofiar, które zasilając konto żyjących, umożliwiają przedłużanie życia, a w niektórych przypadkach osiągnięcie wieczności przez dołączenie do Bogów. Ten pierwotny postulat bądź wierzenie łączy się wszakże z powstaniem suwerennych potęg, których legitymizacja opiera się na zdolności przedstawiania całości pierwotnego kosmosu. I to właśnie te potęgi wynalazły pieniądz jako metodę spłaty długów – środek, którego abstrakcyjny charakter pozwala rozwikłać paradoks ofiary, polegający na tym, że śmierć staje się trwałym środkiem ochrony życia. Dzięki tej instytucji wierzenia zostają

[40] Angielskie pay pochodzi od francuskiego payer, które z kolei wywodzi się z łacińskiego pacare (uspokoić, zaprowadzić pokój). Pacare pozostaje zaś w bliskim związku z pacere (dojść od porozumienia ze stroną poszkodowaną). Zob. Philip Grierson, dz. cyt., s. 21.

[41] Tamże, s. 20.

Rodzący się człowiek jest długiem. Przez własne ja jest zrodzony do Śmierci i tylko dzięki ofierze wyzwala się od Śmierci[37].

Z tego powodu ofiarę (sami komentatorzy byli kapłanami, którzy przeprowadzali rytuały ofiarne) nazywano „daniną dla Śmierci". W rzeczywistości, z czego kapłani zdawali sobie sprawę lepiej niż ktokolwiek inny, ofiarę składano wszystkim bogom, nie tylko Śmierci – Śmierć była jedynie pośrednikiem. Tyle że postawienie sprawy w taki sposób natychmiast rodziło problem, który pojawia się zawsze, gdy próbuje się ująć życie ludzkie za pomocą podobnych kategorii. Jeśli żyjemy na kredyt, to czy jest ktoś, komu zależałoby na jego spłacie? Życie w długu oznacza winę, niekompletność, jednak usunięcie braku może oznaczać wyłącznie unicestwienie. Z tej perspektywy składanie ofiary można uznawać za coś w rodzaju spłaty odsetek, a życie poświęcanego zwierzęcia za prowizoryczny substytut tego, co naprawdę stanowi przedmiot długu, czyli nas samych – proste odroczenie tego, co nieuchronne[38].

Komentatorzy proponowali różne drogi wyjścia z tego dylematu. Niektórzy ambitni bramini zaczęli przekonywać swoich klientów, że właściwie przeprowadzony rytuał ofiary daje możliwość zerwania z ograniczeniami kondycji ludzkiej i osiągnięcia wieczności (ponieważ w obliczu wieczności wszystkie długi stają się nieistotne)[39]. Innym sposobem było poszerzenie zakresu pojęcia długu, tak aby wszystkie zobowiązania społeczne stały się długiem w tej czy innej postaci. Dwa słynne fragmenty w brahmanach mówią o tym, że rodzimy się jako dług wobec bogów, który można uregulować przez ofiarę, wobec Mędrców – twórców nauk wedyjskich, który można spłacić przez ich studiowanie, wobec przodków („Ojców"), który spłacamy,

[37] Bruno Théret, The Socio-Political Dimensions of the Currency, s. 60 – 61.

[38] „Najwyższą formą spłaty tego fundamentalnego długu jest ofiara składana przez żyjących jako wyraz wdzięczności i próba zjednania sobie przodków i bóstw kosmosu" (Geoffrey Ingham, The Nature od Money, s. 90). 44 Tamże. Przytaczając słowa oznaczające „winę" i „grzech", Ingham cytuje Hudsona (zob. Michael Hudson, Reconstructing the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates, s. 102 – 103. Przekonamy się jednak, że wcześniej mówił o tym Grierson (zob. dz. cyt., s. 22 – 23).

[39] Zob. Bernhard Laum, dz. cyt. Jego koncepcja początków greckiego pieniądza w dystrybucji świątynnej jest intrygująca, a do jej współczesnych zwolenników należą Seaford (zob. Money and the Early Greek Mind) oraz, częściowo, Hudson (zob. m.in. tegoż, The creditary/monetarist debate in historical perspective, [w:] The State, the Market, and Euro: chartalism versus metallism in the theory of money, Stephanie Bell, Edward Nell (ed.), Edward Elgar Press, Cheltenham 2003, s. 39 – 76. 46 Nie jestem w stanie zacytować wszystkich opracowań dotyczących tej kwestii. Istnieją dwie standardowe, przekrojowe prace na temat „pierwotnych pieniędzy", autorstwa Quiggin i Einziga, przy czym obie, co ciekawe, ukazały się w 1949 roku. Są przestarzałe w warstwie analitycznej, jednak zawierają bardzo dużo użytecznego materiału.

8. Kredyt kontra kruszec oraz cykle historyczne **282**
Mezopotamia (3500 – 800 rok p.n.e.) 286
Egipt (2650 – 716 rok p.n.e.) 290
Chiny (2200 – 771 rok p.n.e.) 293

9. Epoka osiowa (800 rok p.n.e. – 600 rok n.e.) **297**
Rejon Morza Śródziemnego 305
Indie 311
Chiny 316
Materializm I: Pogoń za zyskiem 318
Materializm II: Substancja 326

10. Wieki średnie (600 – 1450) **338**
Średniowieczne Indie: dążenie do hierarchii 340
Chiny: Buddyzm i ekonomia nieskończonego długu 348
Bliski Zachód: Islam (kapitał jako kredyt) 366
Daleki Zachód: Chrześcijaństwo (handel, kredyt i wojna) 384
Czym było zatem średniowiecze? 405

11. Epoka wielkich kapitalistycznych imperiów (1450 – 1971) **419**
Część I: Chciwość, terror, gniew, dług 428
Część II: Świat kredytu i świat procentu 443
Część III: Bezosobowy pieniądz kredytowy 458
Część IV: Czym jest zatem kapitalizm? 470
Część V: Apokalipsa 484

12. Początek czegoś nowego (1971 – teraźniejszość) **491**
Wnioski: Być może coś jednak od świata nam się należy 528

Posłowie
2014 **534**

Bibliografia **542**

1. O doświadczeniu moralnego zamętu

dług:

1. *suma pieniędzy, którą należy zwrócić*
2. *stan, w którym znajduje się osoba zobowiązana do spłaty pieniędzy*
3. *uczucie wdzięczności za otrzymaną przysługę lub świadczenie*

- Oxford English Dictionary

Jeśli jesteś winien bankowi sto tysięcy dolarów, masz problem. Jeśli jesteś winien sto milionów dolarów, problem ma bank.

- amerykańskie przysłowie

Dwa lata temu, w rezultacie kilku zbiegów okoliczności, znalazłem się na przyjęciu w ogrodzie opactwa westminsterskiego. Czułem się trochę nieswojo. Nie chodzi o to, że reszta gości nie była sympatyczna i miła. Ojciec Graeme, organizator przyjęcia, okazał się uprzejmym i czarującym gospodarzem. Mimo wszystko czułem się mocno nie na miejscu. W pewnym momencie ojciec Graeme poinformował mnie, że przy pobliskiej fontannie czeka ktoś, z kim z pewnością zechcę porozmawiać. Osobą tą była szczupła, elegancka kobieta pracująca, jak wyjaśnił, jako adwokatka: „Choć bardziej w typie działaczki. Pracuje w fundacji, która zapewnia obsługę prawną londyńskim ruchom walczącym z ubóstwem. Przypuszczalnie będziecie mieli o czym rozmawiać".

Wdaliśmy się w pogawędkę. Opowiedziała mi o swojej pracy. Powiedziałem jej, że przez wiele lat byłem aktywnym działaczem ruchu na rzecz sprawiedliwości na świecie – „ruchu alterglobalistycznego", jak o nim mówiły media. Wzbudziło to jej zainteresowanie: czytała oczywiście sporo o Seattle, Genui, gazie łzawiącym i starciach ulicznych, ale... Cóż, czy rzeczywiście udało nam się w ten sposób cokolwiek wywalczyć?

go przekonują, że polityka monetarna i społeczna zawsze były tym samym. Rządy wykorzystują podatki do tworzenia pieniądza, a mogą to robić, ponieważ stały się strażnikami długu, jaki mają wobec siebie nawzajem obywatele. Dług ten jest istotą społeczeństwa. Istniał na długo przed pieniądzem i rynkami, które są jedynie sposobami, aby z niego odrobinę uszczknąć.

Pierwotnym językiem tak rozumianego długu nie było państwo, lecz religia. Broniąc tej tezy, Aglietta i Orléan sięgają do niektórych dzieł wczesnej sanskryckiej literatury religijnej: hymnów, modlitw i poezji zebranych w Wedach oraz brahmanów – komentarzy kapłańskich, które powstały na przestrzeni kolejnych wieków, tekstów, które dziś uznaje się za fundament myśli hinduskiej. Nie jest to wybór tak dziwny, jak mogłoby się wydawać. Teksty te stanowią najwcześniejszą znaną refleksję historyczną na temat natury długu.

W istocie nawet w najwcześniejszych poematach wedyjskich, ułożonych mniej więcej między 1500 a 1200 rokiem p.n.e., znajdziemy stałe zainteresowanie długiem – traktowanym jako synonim winy i grzechu[36]. Istnieją liczne modlitwy zawierające błagania do bogów o uwolnienie z kajdan lub pęt długu. Czasami wydaje się, że mówią o długu rozumianym dosłownie – na przykład Rygweda 10.34 zawiera obszerny opis smutnego losu hazardzistów, którzy „włóczą się bezdomni, w ciągłym lęku, zadłużeni, w poszukiwaniu pieniędzy". Gdzie indziej znaczenie tego słowa jest wyraźnie metaforyczne.

Postacią często pojawiającą się w tych hymnach jest Jama, bóg śmierci. Dług stanowi ciężar nałożony na człowieka przez Śmierć. Każde nieuregulowane zobowiązanie, wobec bogów albo ludzi, sprawia, że życie człowieka toczy się w cieniu Śmierci. Wydaje się, że dług często, nawet w tych bardzo wczesnych tekstach, pojawia w zastępstwie cierpienia wewnętrznego, z powodu którego człowiek zanosi błagania do bogów – zwłaszcza Agniego, figury ofiarnych płomieni – o wybawienie. Dopiero w brahmanach komentatorzy zaczynają łączyć te różne wątki w bardziej całościową filozofię. Wnioski: sama ludzka egzystencja jest formą długu.

[36] W cytacie, od którego zacząłem ten rozdział, Mędrcy figurują jako „święci" – wydaje się, że jest to przekład dopuszczalny, biorąc pod uwagę, że chodzi o autorów świętych tekstów. 41 Łączę tu dwie różne wersje: pierwszą z Taittiriya Samhita (6.3.10.5), która mówi, że wszyscy bramini rodzą się z długiem, lecz wymienia wyłącznie bogów, Ojców i mędrców, nie wspominając o obowiązku gościnności, oraz drugą, z Śatapathabrahmany (1.7.2.1 – 6), według której wszyscy ludzie rodzą się jako dług, i gdzie wymienione zostają wszystkie cztery grupy – ale która w istocie zdaje się mówić o mężczyznach z kast dwukrotnie urodzonych. Zob. pełne omówienie w: Charles Malamoud, dz. cyt.; Patrick Olivelle, dz. cyt., s. 46 – 55; Charles Malamoud, Le paiement des actes rituels dans l'Inde védique, [w:] La monnaie souveraine, s. 35 – 54.

dów. Gdy tylko zdamy sobie sprawę, że tak nie jest, tego rodzaju argumentacja staje się trudna do utrzymania.

Istnieje wyjaśnienie alternatywne, zgodne z ustaleniami teorii pieniądza państwowo-kredytowego. Nosi nazwę „teorii długu pierwotnego"; rozwijano ją głównie we Francji za sprawą zespołu badaczy – nie tylko ekonomistów, lecz także antropologów, historyków i filologów klasycznych, początkowo skupionych wokół Michela Aglietty i André Orléana[34], a ostatnio Bruna Théreta. W Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii wątki te podejmowali również niektórzy neokeynesiści[35].

Stanowisko to pojawiło się stosunkowo niedawno i z początku rozwijało się w kontekście rozważań na temat natury euro. Stworzenie wspólnej europejskiej waluty dało impuls nie tylko do wielu debat intelektualnych (Czy wspólna waluta z konieczności oznacza stworzenie wspólnego państwa europejskiego albo wspólnej gospodarki i społeczeństwa europejskiego? Czy są one w istocie tym samym?). Doprowadziło również do gorących dyskusji politycznych. Za powołaniem strefy euro opowiedziały się przede wszystkim Niemcy, gdzie banki centralne wciąż uznają za swój podstawowy cel walkę z inflacją. Co więcej, ponieważ rygorystyczna polityka monetarna i potrzeba zbilansowania budżetów zostały wykorzystane jako najważniejsza broń przeciwko europejskim mechanizmom państwa opiekuńczego, spór o euro z konieczności stał się areną walk politycznych między bankierami a emerytami, wierzycielami a dłużnikami, nie mniej gorących niż w Ameryce w latach 90. XIX wieku.

W myśl najważniejszej w tym kontekście tezy wszelkie próby oddzielenia polityki pieniężnej od społecznej są błędem. Teoretycy długu pierwotne-

[34] Jak zauważył Sylvain Lévi, nauczyciel Marcela Maussa, jeśli potraktuje się doktrynę wedyjską poważnie, „jedyną autentyczną ofiarą okazuje się samobójstwo" (Sylvain Lévi, La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas, Ernest Leroux, Paris 1898, s. 133; zob. także Keith Arthur Berriedale, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, Harvard University Press, Cambridge 1925, s. 459). Rzecz jasna, nikt nie wyciągał jednak aż tak daleko idących wniosków.

[35] A dokładniej składający ofiarę otrzymuje możliwość wyrwania się ze świata, w którym wszystko, w tym także on sam, stanowi wytwór bogów, i wejścia w posiadanie nieśmiertelnego, boskiego ciała, wstąpienia do nieba, a tym samym „narodzenia się w stworzonym przez siebie świecie" (Śatapathabrahmana VI:2.2.27), w którym można spłacić wszystkie długi, a także odkupić od bogów swoją śmiertelną i odrzuconą cielesną powłokę (zob. na przykład: Sylvain Lévi, dz. cyt., s. 130 – 132; Charles Malamoud, dz. cyt., s. 31 – 32). To z pewnością jedna z najbardziej ambitnych deklaracji dotyczących wpływu i skuteczności ofiary, jednak niektórzy kapłani w Chinach wysuwali w tym okresie podobne twierdzenia (zob. Michael J. Puett, To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China, Harvard University Press, Cambridge 2002).

– Właściwie to – podjąłem – zdumiewa mnie, jak wiele zdołaliśmy osiągnąć w ciągu tych pierwszych paru lat.

– Na przykład?

– Na przykład udało nam się niemal doszczętnie rozmontować MFW.

Jak się okazało, nie wiedziała dokładnie, czym jest MFW, więc wyjaśniłem, że Międzynarodowy Fundusz Walutowy w praktyce odgrywa rolę światowego egzekutora długów: „Coś w stylu gości, którzy przyjeżdżają połamać ci ręce, tyle że w świecie wielkiej finansjery". Zacząłem rozwodzić się nad tłem historycznym, opowiadając, jak w latach 70., w czasie kryzysu naftowego, kraje OPEC wpompowały tak wiele swoich nowo nabytych bogactw w zachodnie banki, że te miały kłopoty ze znalezieniem sensownych inwestycji. Powiedziałem o Citibanku i Chase, które rozesłały wówczas po świecie swoich gońców, aby przekonali dyktatorów i polityków w krajach Trzeciego Świata do zaciągnięcia pożyczek (nazywało się to wtedy „bankowością spekulacyjną"). Wspomniałem, że początkowo miały one skrajnie niskie stopy procentowe, które niemal natychmiast poszybowały do około dwudziestu procent wskutek rygorystycznej polityki pieniężnej Stanów Zjednoczonych na początku lat 80., co w tej i następnej dekadzie doprowadziło do kryzysu zadłużenia w Trzecim Świecie. Do akcji wkroczył wówczas MFW, dając do zrozumienia, że biedne kraje, które chcą uzyskać refinansowanie swoich pożyczek, zostaną zobowiązane do porzucenia regulacji cen na podstawowe artykuły żywnościowe oraz rezygnacji z utrzymywania strategicznych rezerw żywności, a także darmowej służby zdrowia i nieodpłatnej edukacji. Wszystko to zniszczyło najważniejsze źródła wsparcia wielu najbiedniejszych i najbardziej bezbronnych ludzi na świecie. Mówiłem o biedzie, przemocy, niedożywieniu, beznadziei i złamanym życiu.

– Ale jakie było *wasze* stanowisko? – zapytała prawniczka.

– W sprawie MFW? Chcieliśmy jego rozwiązania.

– Nie, mam na myśli dług Trzeciego Świata.

– Chcieliśmy go anulować. Pierwszym żądaniem było powstrzymanie MFW przed narzucaniem reform strukturalnych, z których wynikały największe problemy. To jednak udało nam się przeforsować zaskakująco szybko. Bardziej długofalowym celem była kasacja długu. Coś w rodzaju biblijnego jubileuszu. Z naszego punktu widzenia – ciągnąłem – trzydzieści lat, kiedy pieniądze płynęły z najbiedniejszych państw do najbogatszych, zdecydowanie wystarczy.

– Ale przecież oni pożyczyli pieniądze! – zaprotestowała, jakby była to sprawa zupełnie oczywista. – Człowiek powinien spłacać swoje długi.

W tym momencie zorientowałem się, że nasza rozmowa pójdzie w zupełnie innym kierunku, niż się tego początkowo spodziewałem.

Od czego by tu zacząć? Mogłem zwrócić uwagę, że pożyczki zostały zaciągnięte przez niewybranych przez nikogo dyktatorów, którzy większość z tych pieniędzy wpłacili zaraz na swoje szwajcarskie konta, i poprosić prawniczkę, aby zastanowiła się nad sprawiedliwością żądań, aby roszczenia wierzycieli zostały uregulowane nie przez dyktatora albo jego kolesiów, ale, najzupełniej dosłownie, przez odebranie żywności głodnym dzieciom. Albo poprosić ją, żeby pomyślała, jak wiele z tych biednych krajów spłaciło już do tej pory trzykrotność albo czterokrotność swojego długu, ale dzięki magicznej sztuczce procentu składanego wciąż nie zaczęło spłacać kwoty głównej. Mogłem również powiedzieć, że istnieje różnica między refinansowaniem pożyczek a domaganiem się, aby korzystające z refinansowania kraje wprowadziły ortodoksyjne wolnorynkowe rozwiązania wymyślone w Waszyngtonie albo Zurychu, na które nie wyrazili i nigdy nie wyrażą zgody ich obywatele, i że to odrobinę nieuczciwe wymagać od kogoś przyjęcia demokratycznej konstytucji, a następnie upierać się, że bez względu na to, kto zostanie wybrany, i tak nie będzie sprawował faktycznej kontroli nad prowadzoną przez te kraje polityką. Mogłem dodać, że narzucona przez MFW polityka ekonomiczna po prostu się nie sprawdza. Podstawowy problem polegał wszakże na czym innym. Było nim samo założenie, że człowiek *musi* spłacać swoje długi.

W stwierdzeniu tym najbardziej zdumiewająca jest w istocie jego fałszywość nawet z punktu widzenia standardowej teorii ekonomicznej. Pożyczkodawca godzi się zawsze na pewien stopień ryzyka. Jeśli wszystkie długi, bez względu na to, jak idiotyczne, dałoby się w każdych warunkach odzyskać – gdyby nie istniało na przykład prawo o bankructwie – skutki byłyby katastrofalne. Czy pożyczkodawcy mieliby wówczas powód, aby nie udzielać głupich kredytów?

– Wiem, że to brzmi banalnie – powiedziałem – ale zabawne w tym wszystkim jest to, że z ekonomicznego punktu widzenia pożyczki powinny działać zupełnie inaczej. Instytucje finansowe mają stanowić kanały doprowadzające zasoby do opłacalnych inwestycji. Gdyby bank miał gwarancję, że otrzyma z powrotem swoje pieniądze wraz z oprocentowaniem bez względu na to, co zrobi, system przestałby działać. Powiedzmy, że wszedłbym do najbliższego oddziału Królewskiego Banku Szkocji, mówiąc, że właśnie dostałem bardzo wiarygodne informacje na temat koni biorących udział w gonitwie. „Pożyczycie mi państwo parę milionów funtów?" Rzecz jasna zostałbym przez pracowników banku wyśmiany. Zdają sobie przecież sprawę, że gdyby mój

systemu bankowego jako całości, sumy po stronie „ma" i „winien" zawsze będą się równoważyć[32]. Implikacje tego faktu były radykalne, mimo że radykałem nie był sam Keynes, który zawsze starał się przedstawiać omawiany problem w sposób pozwalający włączyć go do głównego nurtu teorii ekonomicznej.

Keynes nie był również twórcą mitów. Przedstawiciele alternatywnej tradycji odpowiedzieli na mit barteru nie za sprawą wysiłków Keynesa (on sam uznał ostatecznie, że początki pieniądza nie są szczególnie istotne), lecz w pracach części neokeynesistów, którzy nie bali się wyciągnąć ostatecznych konsekwencji z niektórych jego bardziej radykalnych sugestii.

Słabym ogniwem w kredytowo-państwowych teoriach pieniądza była zawsze kwestia podatków. Co innego wyjaśnić, dlaczego wczesne państwa wymagały ich płacenia (aby tworzyć rynki), a co innego zapytać, co dało im do tego prawo. Przyjmując, że władcy pierwszych państw nie byli po prostu gangsterami i że podatki nie były po prostu wymuszeniem – a żaden teoretyk pieniądza kredytowego, o ile mi wiadomo, nie postrzegał w tak cyniczny sposób nawet najwcześniejszych rządów – należy zapytać, jak tłumaczyli ten problem.

Współcześnie wydaje się nam, że znamy odpowiedź na to pytanie. Płacimy podatki, aby rząd zapewnił nam określone usługi. Przede wszystkim bezpieczeństwo. Ochrona militarna często była jedynym świadczeniem, które potrafiły zapewnić pierwsze państwa. Teraz oczywiście rządy gwarantują nam mnóstwo innych rzeczy. Rzekomo wszystko to sięga wstecz do jakiejś pierwotnej „umowy społecznej", na którą wszyscy wyrazili zgodę, choć nikt do końca nie wie, kiedy ani kto właściwie to zrobił, ani tym bardziej, dlaczego mamy się czuć związani decyzją odległych przodków akurat w tej jednej kwestii, skoro nie czujemy się szczególnie związani ich innymi decyzjami[33]. Wszystko to ma sens przy założeniu, że rynki poprzedzają pojawienie się rzą-

[32] Rna – Malamoud zauważa, że już w najwcześniejszych tekstach słowo to oznaczało zarówno „dobra otrzymywane w zamian za obietnicę ich zwrotu lub zwrotu czegoś o przynajmniej równej wartości", jak i „zbrodnię" lub „winę" (zob. Charles Malamoud, The Theology of Debt in Brahmanism, [w:] Debts and Debtors, ed. Charles Malamoud, Vices, London, s. 21–40). Tego samego zdania jest Olivelle, który odnotowuje, że rna „może oznaczać błąd, zbrodnię lub winę – a często wszystkie te sprawy jednocześnie" (zob. Patrick Olivelle, The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 48). Nie jest to jednak słowo oznaczające obowiązek. Dobre przykłady wczesnych modlitw o uwolnienie od długu zawiera Atharwaweda – księga 6, hymny 117, 118 i 119.

[33] Śatapathabrahmana 3.6.2.16.

rzecz biorąc, słuszność. Niezależnie od tego, jak wyglądały jego prapoczątki, przez ostatnie cztery tysiące lat pieniądz był w praktyce produktem państwa. Jednostki, pisał Keynes, zawierają ze sobą umowy. Zaciągają długi i obiecują ich spłatę.

> Z tego powodu państwo ma pierwszeństwo jako prawodawca egzekwujący spłatę tego, co odpowiada nazwie lub opisowi z umowy. Po raz drugi wkracza wówczas, gdy rości sobie prawo do decydowania i stwierdzania, co odpowiada tej nazwie, jak również do okresowej korekty własnych rozstrzygnięć – kiedy, innymi słowy, rości sobie pretensje do wpływania na kształt słownika. Takie prawo rezerwują sobie wszystkie nowoczesne państwa i dzieje się tak przynajmniej od około czterech tysięcy lat. Gdy w ewolucji pieniądza zostaje osiągnięty ten etap, spełniają się przewidywania czartalizmu Knappa – doktryny mówiącej, że pieniądz jest wyłącznym dziełem państwa [...]. Nie ulega wątpliwości, że współcześnie wszystkie pieniądze w krajach cywilizowanych mają charakter czartalistyczny[31].

Nie oznacza to, że państwo z konieczności tworzy pieniądz. Pieniądz jest kredytem, można go stworzyć za pośrednictwem prywatnych umów (na przykład pożyczek). Państwo jedynie egzekwuje umowę i określa ramy prawne. Stąd dramatyczna konstatacja Keynesa: banki tworzą pieniądze i nie ma pod tym względem żadnych naturalnych ograniczeń. Bez względu bowiem na to, jak wiele pożyczą, pożyczkobiorca nie ma innego wyboru niż zwrócić pieniądze do tego samego banku, a tym samym, z perspektywy

[31] Na przykład L. Randall Wray (zob. tegoż, Money and Credit in Capitalist Economies, Edward Elgar, Aldershot 1990; tegoż, Understanding Modern Money: the key to full employment and price stability, Edward Elgar, Cheltenham 1998; tegoż, An Irreverent Overview of the History of Money from the Beginning of the Beginning to the Present, „Journal of Post Keynesian Economics", 21 (4), 1999, s. 679 – 687; tegoż, Credit and State Theories of Money, Edward Elgar, Cheltenham 2000) i Stephanie Bell (zob. tejże, Do taxes and bonds finance government spending?, „Journal of Economic Issues" 34, 1999, s. 603 – 620; tejże, The role of the state and the hierarchy of money, „Cambridge Journal of Economics" 25, 2001, s. 149 – 163) w Stanach Zjednoczonych czy Geoffrey Ingham (zob. tegoż, Money is a Social Relation, „Review of Social Economy" 54 (4), 1996, s. 507 – 529; tegoż, Capitalism, Money, and Banking: a critique of recent historical sociology, „British Journal of Sociology" 50 (1), 1999, s. 76 – 96; tegoż, „Babylonian Madness": on the historical and sociological origins of money, [w:] What is Money?, ed. John Smithin, Routledge, New York 2000, s. 16 – 41) w Wielkiej Brytanii. Michael Hudson i inni w grupie ISCANEE przyjęli niektóre elementy tej koncepcji, jednak, o ile mi wiadomo, nigdy nie uznali jej w całości.

koń nie dobiegł do mety, nie mieliby szans odzyskać swoich pieniędzy. Ale wyobraźmy sobie, że istniałoby prawo gwarantujące im zwrot pieniędzy bez względu na okoliczności, nawet jeśli oznaczałoby to, bo ja wiem, sprzedanie przeze mnie do niewoli własnej córki, oddanie swoich organów czy coś w tym stylu. Wówczas czemu nie? Po co czekać na kogoś, kto położy na stole realistyczny plan założenia samoobsługowej pralni? W gruncie rzeczy jednak do tego sprowadza się świat powołany do życia przez MFW – do stworzenia warunków, w których banki będą gotowe z własnej woli przekazać miliardy dolarów w ręce garstki ewidentnych oszustów.

Nie doszedłem do tego punktu, ponieważ mniej więcej w tym momencie pojawił się pijany finansista i zorientowawszy się, że rozmawiamy o pieniądzach, zaczął opowiadać zabawne anegdotki o zagrożeniach dla moralności – które dość nieoczekiwanie zmieniły się po chwili w długie i niezbyt wciągające sprawozdanie z jednego z jego podbojów erotycznych. Oddaliłem się.

Po kilku dniach wciąż słyszałem jednak w głowie to zdanie: „Człowiek powinien spłacać swoje długi".

Jego siła wynika w rzeczywistości z faktu, że nie jest to twierdzenie o charakterze ekonomicznym, lecz moralnym. Czy regulowanie swoich długów nie jest przypadkiem najważniejszym składnikiem moralności? Oddawanie ludziom tego, co im się należy. Akceptacja swoich powinności. Wywiązywanie się ze swoich obowiązków wobec innych, a także oczekiwanie, że oni wywiążą się ze swoich wobec nas. Czy istnieje bardziej oczywisty przykład wymigiwania się od swoich zobowiązań niż złamanie danego przyrzeczenia lub odmowa spłaty długu?

Zdałem sobie sprawę, że to właśnie pozorna oczywistość tego stwierdzenia czyniła je tak podstępnym. Było to jedno z tych zdań, które w pewnych okolicznościach pozwalają przejść do porządku dziennego nad rzeczami paskudnymi. Brzmi to zapewne dość mocno, jednak w obliczu niektórych spraw trudno zachować powściągliwość, zwłaszcza gdy widziało się ich efekty. Przez niemal dwa lata mieszkałem w górach na Madagaskarze. Krótko przed moim przybyciem wybuchła tam epidemia malarii. Miała wyjątkowo ostry przebieg, ponieważ choroby nie było w tym regionie od kilku pokoleń, więc większość ludzi utraciła nabytą wcześniej odporność. Problem polegał na tym, że utrzymanie programu zwalczania komarów wymagało nakładów finansowych, należało bowiem przeprowadzać okresowe testy, aby się przekonać, czy komary nie rozmnażają się ponownie, i rozpylać środki chemiczne, gdyby się okazało, że ich liczba znów rośnie. Nie chodziło o wielkie sumy, jednak ze względu na programy oszczędnościowe narzucone

przez MFW rząd musiał ograniczyć testy. Śmierć poniosło dziesięć tysięcy osób. Spotykałem młode matki opłakujące zmarłe dzieci. Wydawałoby się, że niełatwo bronić straty dziesięciu tysięcy istnień ludzkich tylko po to, by Citibank nie musiał się wycofać z pewnej nieodpowiedzialnej pożyczki, która tak czy owak nie miała wielkiego znaczenia dla ogólnego bilansu firmy. Ale oto stała przede mną przyzwoita pod każdym względem kobieta – pracująca zresztą w organizacji dobroczynnej – która uważała za rzecz całkowicie oczywistą, że tak właśnie być powinno. W końcu w grę wchodziły pożyczone pieniądze, a człowiek musi spłacać swoje długi.

□□□□□

Zdanie to chodziło za mną przez kilka kolejnych tygodni. Dlaczego dług? Skąd bierze się przedziwna moc tego pojęcia? Dług konsumencki stanowi siłę napędową naszej gospodarki. Z mechanizmu wydatków finansowanych deficytem korzystają wszystkie nowoczesne państwa. Dług stał się kluczowym zagadnieniem polityki międzynarodowej. Najwyraźniej nikt nie wie jednak, czym właściwie on jest ani w jaki sposób o nim myśleć. Fakt, że nie wiemy, czym jest dług, sama wieloznaczność tego pojęcia – stanowi źródło jego mocy. Jeśli historia czegokolwiek uczy, to tego, że nie ma lepszego uzasadnienia stosunków opartych na przemocy, nadania im pozorów moralności, niż przedstawienie ich w kategoriach długu – przede wszystkim dlatego, że to ofiara sprawia wówczas wrażenie strony postępującej niewłaściwie. Rozumieją to mafiosi, podobnie jak dowódcy zwycięskich armii. Przez tysiące lat agresywni mężczyźni potrafili wmówić swoim ofiarom, że są im coś winne. W najgorszym razie „zawdzięczają im życie" (wiele mówiący zwrot[1]), ponieważ nie zostały zabite.

Współcześnie agresję militarną uznaje się na przykład za zbrodnię przeciw ludzkości, a sądy międzynarodowe orzekające w tego rodzaju kwestiach zwykle żądają od agresorów wypłaty reparacji. Niemcy musiały płacić ogromne sumy po pierwszej wojnie światowej, a Irak wciąż wypłaca reparacje Kuwejtowi po dokonanej przez Saddama Husajna inwazji w 1990 roku. Jednak dług Trzeciego Świata, dług krajów takich jak Madagaskar, Boliwia czy Filipiny, działa w dokładnie odwrotny sposób. Niemal wszystkie zadłużone kraje Trzeciego Świata zostały w pewnym momencie zaatakowane i podbite przez państwa europejskie – często te same, u których kraje te są obecnie zadłużone. W

[1] W oryginale *they owe them their lives*, co znaczy zarazem „zawdzięczają im własne życie", jak i „są im winne/dłużne własne życie" [przyp. tłum.].

nym monetarnej ortodoksji: decyzji Richarda Nixona z 1971 roku, by całkowicie zerwać związek dolara z metalami szlachetnymi, znieść standard złota i wprowadzić system płynnych reżimów walutowych, który od tego czasu dominuje w światowej gospodarce. Znaczyło to w praktyce, że wszystkie waluty narodowe stały się odtąd, jak lubią mawiać ekonomiści neoklasyczni, „pieniądzem fiducjarnym", opierającym się wyłącznie na zaufaniu społecznym.

Sam John Maynard Keynes był znacznie bardziej otwarty na, jak to ujmował, „alternatywne tradycje" pieniądza kredytowego i państwowego niż jakikolwiek inny ekonomista o podobnej randze (a niewykluczone, że Keynes jest najważniejszym myślicielem ekonomicznym XX wieku) przed nim albo po nim. W niektórych okresach studiował je niezwykle intensywnie. W latach 20. badał mezopotamskie rachunki bankowe spisane pismem klinowym, starając się ustalić pochodzenie pieniądza – było to jego „babilońskie szaleństwo", jak o tym później mówił[30]. Wnioski, które przedstawił na samym początku Treatise on Money, swojej najsłynniejszej pracy, były jedynymi, do jakich można dojść, jeśli nie zaczyna się od sztywnych założeń, lecz starannego badania świadectw historycznych: pomyleni outsiderzy mieli, ogólnie

Wystarczy, jeśli uznamy, że były one prawdopodobne, i będziemy się zachowywać tak, jakby faktycznie do nich doszło.

[30] Aglietta jest marksistą i jednym z założycieli „szkoły regulacji", Orléan zaś zwolennikiem „ekonomii konwencji", za którą opowiadają się Thévenot i Boltanski. Teoria długu pierwotnego była rozwijana przede wszystkim w grupie badaczy skupionych wokół ekonomistów Michela Aglietty i André Orléana; najpierw w tychże La violence de la monnaie (Presses Universitaires de France, Paris 1992), napisanej z psychoanalitycznej, girardiańskiej perspektywy, a następnie w tomie zatytułowanym Souveraineté, légitimité de la monnaie pod redakcją Aglietty i Orléana (Association d'Économie Financière (Cahiers finance, éthique, confiance), Paris 1995) oraz zbiorze La monnaie souveraine pod redakcją Aglietty i Orléana oraz innych badaczy. Dwa ostatnie tomy rezygnują z perspektywy girardiańskiej na rzecz ujęcia wypracowanego przez Dumonta. W ostatnich latach głównym przedstawicielem tej szkoły myślenia był Bruno Théret (zob. tegoż, Régimes économiques de l'ordre politique: esquisse d'une théorie régulationniste des limites de l'État, Presses Universitaires de France, Paris 1992; L'état, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne, ed. Bruno Théret, Éditions la Découverte, Paris 1995; tegoż, The Socio-Political Dimensions of the Currency: Implications for the Transition to the Euro, „Journal of Consumer Policy" 22, 1999, s. 51 – 79; La monnaie dévoilée par ses crises, volume 1: Crises monétaires d'hier et d'aujourd'hui, volume 2: Crises monétaires en Russie et en Allemagne au XXe siècle, ed. Bruno Théret, Editions del'EHESS, Paris 2007; tegoż, Les trois états de la monnaie: approche interdisciplinaire du fait monétaire, „Revue Economique" 59 (4), 2008, s. 813 – 842). Niestety niemal żadna z tych książek nie została nigdy przetłumaczona na angielski, choć streszczenie wielu poglądów Aglietty można znaleźć u Grahla (zob. John Grahl, Money as Sovereignty: the Economics of Michel Aglietta, „New Political Economy" 5 (2), 2000, s. 291 – 316).

próba stworzenia nowego mitu opowieść Bauma odniosła zdumiewający sukces. Jako propaganda polityczna – zdecydowanie mniejszy. William Jennings Bryan trzy razy przegrał wybory prezydenckie, standardu srebra nigdy nie wprowadzono, a współcześnie niewielu ludzi pamięta, czego w ogóle Czarnoksiężnik z Krainy Oz miał dotyczyć[28].

Dla teoretyków pieniądza państwowego był to problem. Opowieści o władcach wykorzystujących podatki, aby stworzyć rynki na podbitych terytoriach i zapłacić żołnierzom albo innym funkcjonariuszom państwa, nie są szczególnie porywające. Niemieckie idee pieniądza jako wcielenia woli narodu nie cieszyły się specjalnym wzięciem.

Przy okazji każdej większej recesji konwencjonalny leseferyzm otrzymywał kolejne ciosy. Kampanie Bryana zrodziły się z paniki 1893 roku. W czasach Wielkiego Kryzysu przekonanie, że rynek ma zdolność samoregulacji, o ile rząd zapewni stabilny związek pieniądza z metalami szlachetnymi, zostało kompletnie zdyskredytowane. Od około 1933 do 1979 roku wszystkie ważniejsze rządy kapitalistyczne zmieniły kurs i przyjęły jakąś odmianę keynesizmu. Keynesowska ortodoksja wychodziła z założenia, że kapitalistyczne rynki nie będą dobrze działać, jeśli kapitalistyczne rządy nie zechcą wejść w rolę niańki: przede wszystkim za pomocą finansowanych deficytem zastrzyków pieniądza do znajdującej się w dołku gospodarki. W latach 80. Margaret Thatcher w Wielkiej Brytanii i Ronald Reagan w Stanach Zjednoczonych w demonstracyjny sposób odrzucili te założenia, trudno jednak powiedzieć, w jak wielkim stopniu był to element teatru politycznego[29]. W każdym razie działali oni w okresie, który nastąpił po jeszcze poważniejszym ciosie zada-

[28] Tę prawidłowość określa się mianem paradoksu bankowości. W skrajnie uproszczonej wersji: załóżmy, że istnieje tylko jeden bank. Nawet jeśli bank ten miałby udzielić pożyczki na bilion dolarów, nie mając żadnych środków własnych, ostatecznie trzeba tę sumę wpłacić z powrotem do banku, co oznacza, że bank będzie miał bilion w postaci długu i bilion w aktywach, tyle samo po jednej i drugiej stronie. Jeśli oprocentowanie pożyczki jest wyższe niż oprocentowanie lokat (co jest bankową normą), bank na tym zarobi. Będzie tak również wówczas, jeśli wyda się ów bilion – ktokolwiek otrzyma pieniądze, i tak będzie musiał wpłacić je do banku. Keynes uważał, że istnienie wielu banków niczego w istocie nie zmienia, jeśli bankierzy koordynują swoje wysiłki – co, rzecz jasna, jest zupełnie normalne.

[29] Dodajmy, że to założenie odzwierciedla logikę neoklasycznej teorii ekonomicznej, która przyjmuje, że wszystkie podstawowe rozwiązania instytucjonalne definiujące kontekst aktywności gospodarczej zostały uzgodnione w pewnym wyobrażonym momencie w przeszłości, a od tego czasu wszystko znajdowało się i będzie się znajdować w równowadze. Co ciekawe, Keynes wprost odrzuca to założenie w swojej teorii pieniądza (zob. Paul Davidson, Keynes and Money, [w:] Philip Arestis, Malcolm Sawyer, A Handbook of Alternative Monetary Economics, Edward Elgar, Cheltenham 2006, s. 139 – 153). Współcześni teoretycy umowy społecznej również przekonują, że nie ma potrzeby traktować tego, o czym mówią, jako opisu rzeczywistych wydarzeń.

1895 roku Francja najechała Madagaskar, obaliła rząd ówczesnej królowej Ranavalony III i ogłosiła kraj francuską kolonią. Jedną z pierwszych rzeczy, jakie generał Gallieni zrobił po przeprowadzeniu „pacyfikacji" – jak zwykło się to wówczas nazywać – było obłożenie wysokimi podatkami malgaskiej ludności. Częściowo po to, aby zwróciły się koszty inwazji, a częściowo dlatego, że francuskie kolonie miały się samofinansować i trzeba było zdobyć środki na budowę planowanych przez francuski rząd kolei, dróg, mostów i plantacji. Malgaskich podatników nigdy nie zapytano, czy chcą tych wszystkich rzeczy ani jak i gdzie należałoby je zbudować[2]. Przeciwnie: w następnych pięćdziesięciu latach francuska armia i policja zabiły wielu Malgaszów, którzy zbyt głośno protestowali przeciwko narzuconym im rozwiązaniom (ponad pół miliona osób, według niektórych szacunków, w trakcie jednej tylko rewolty z 1947 roku). Madagaskar nigdy nie wyrządził porównywalnych szkód Francji. Mimo to Malgasze od początku słyszeli, że są winni Francji jakieś pieniądze, co nie zmieniło się zresztą do dziś, podobnie jak uznanie takiego stanu rzeczy za sprawiedliwy przez resztę świata. Kiedy „społeczność międzynarodowa" dostrzega w tym kontekście problem moralny, chodzi zwykle o zbyt wolne jej zdaniem tempo spłaty długu przez rząd Madagaskaru.

Jednak dług nie jest tylko sprawiedliwością zwycięzców. Może być również sposobem na ukaranie tych zwycięzców, których nie przewidziano do tej roli. Najbardziej spektakularny przykład stanowi tu historia Republiki Haiti – pierwszego biednego państwa, któremu zostało narzucone permanentne poddaństwo za długi. Haiti było krajem założonym przez dawnych niewolników, którzy – pośród wzniosłych deklaracji uniwersalnych praw i wolności – ośmielili się nie tylko rozpocząć powstanie, ale również pokonać armię napoleońską, przysłaną, by wtrącić ich na powrót w niewolę. Francja natychmiast doszła do wniosku, że nowa republika jest jej dłużna 150 milionów franków za szkody wynikające z zamknięcia plantacji, jak również konieczność pokrycia kosztów nieudanych ekspedycji wojskowych, a wszystkie kraje, nie wyłączając Stanów Zjednoczonych, zgodziły się nałożyć na Haitańczyków embargo do momentu, aż odszkodowanie zostanie wypłacone. Jego suma celowo została ustalona na absurdalnie wysokim poziomie (równowartość 18 miliardów dolarów), a wprowadzone embargo spowodowało, że na-

[2] Skutki były możliwe do przewidzenia – koleje, drogi i mosty powstały nie po to, aby malgaska ludność mogła się łatwiej przemieszczać po swoim kraju, ale głównie po to, by transportować produkty z plantacji do portów i tak zdobywać obcą walutę pozwalającą w ogóle finansować te inwestycje.

zwa „Haiti” stała się od tamtego czasu synonimem długu, biedy i ludzkiego nieszczęścia[3].

Czasami dług zdaje się jednak znaczyć coś zupełnie innego. Od 1980 roku Stany Zjednoczone, które domagały się spłaty długu Trzeciego Świata na twardych zasadach, same narobiły długów przekraczających łączne zobowiązania całego Trzeciego Świata – przede wszystkim za sprawą wydatków wojskowych. Amerykański dług zagraniczny przybiera jednak postać obligacji skarbowych znajdujących się w rękach inwestorów instytucjonalnych w krajach (takich jak Niemcy, Japonia, Korea Południowa, Tajwan, Tajlandia, państwa Zatoki Perskiej), które w większości są de facto protektoratami wojskowymi USA – z gęstą siecią amerykańskich baz zaopatrzonych w broń i sprzęt, które zakupiono, powiększając państwowy deficyt. Obecnie, odkąd do gry włączyły się Chiny, sytuacja uległa niewielkim zmianom (Chiny są przypadkiem szczególnym z powodów, które staną się jasne później), jednak nawet Chińczycy zdają sobie sprawę, że fakt posiadania przez nich tak wielkiej liczby amerykańskich obligacji skarbowych czyni ich do pewnego stopnia zależnymi od amerykańskich interesów. Zależność ta działa znacznie słabiej w drugą stronę.

Jaki jest zatem status pieniędzy spływających ciągle do amerykańskiego skarbca? Bliżej im do pożyczki czy daniny? W przeszłości potęgi militarne utrzymujące setki baz wojskowych poza własnym terytorium określało się potocznie mianem „imperiów”, a imperia stale domagały się danin od podlegających im ludów. Amerykański rząd, rzecz jasna, przekonuje, że nie reprezentuje imperium – jednak bez trudu dałoby się bronić poglądu, że jedynym powodem, dla którego upiera się on, by uznawać te transfery pieniężne za „pożyczki”, a nie „daniny”, jest próba ukrycia prawdy na temat tego, z czym w istocie mamy tu do czynienia.

Prawdą jest oczywiście, że pewne rodzaje długów i niektóre kategorie dłużników były przez wieki traktowane inaczej niż reszta. Gdy w latach 20. XVIII wieku brytyjską opinię publiczną poinformowano o warunkach panujących w więzieniach dla dłużników, jedną ze spraw, które najbardziej ją zbulwersowały, był fakt, że więzienia te zwyczajowo dzielono na dwie części. Arystokratyczni więźniowie, którzy często uznawali krótki pobyt we Fleet albo Marshalsea za coś w rodzaju biograficznego szyku, stołowali się obsługiwani przez kelnerów w liberii i regularnie przyjmowali wizyty

[3] Stany Zjednoczone uznały Republikę Haiti dopiero w 1860 roku. Francja zawzięcie obstawała przy swoich żądaniach i ostatecznie między 1925 a 1946 rokiem, gdy Republika Haiti znajdowała się pod amerykańską okupacją, została zmuszona do spłaty 21 miliardów dolarów.

jeden X odpowiada sześciu Y. W tym sensie pieniądz jest przypuszczalnie tak stary jak myśl ludzka. Gdy staramy się mówić konkretniej, odkrywamy, że istnieje niemal nieskończenie wiele różnych zwyczajów i praktyk, które uprościliśmy do postaci tego, co dziś nazywamy „pieniądzem”. To dlatego ekonomiści, historycy i cała reszta mają tak wielkie kłopoty z podaniem jego jednej definicji.

Teoretykom pieniądza kredytowego długo doskwierał brak sugestywnej narracji. Nie znaczy to, że w sporach o pieniądz, które rozgorzały między 1850 a 1950 rokiem, po arsenał mitologiczny nie sięgali inni. Zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, gdzie w 1894 roku „greenbackerzy”, dążący do całkowitego oderwania dolara od złota, aby umożliwić rządowi swobodne wydatki na programy tworzenia miejsc pracy, wpadli na pomysł marszu na Waszyngton – idea ta miała zyskać przemożny wpływ na historię Ameryki. Czarnoksiężnika z krainy Oz L. Franka Bauma, opublikowanego w 1900 roku, uznaje się zwykle za przypowieść stworzoną na potrzeby populistycznej kampanii Williama Jenningsa Bryana, który dwukrotnie startował w wyborach prezydenckich z programem uwolnienia produkcji srebra – obiecując zastąpienie standardu złota systemem dwukruszcowym, który pozwalałby na produkcję dowolnej liczby monet srebrnych obok złotych[25]. Podobnie jak w przypadku greenbackerów jednymi z głównych zwolenników takiego rozwiązania byli dłużnicy. Zwłaszcza rodziny farmerów ze Środkowego Zachodu, takie jak rodzina małej Doroty, zmuszone stawić czoło potężnej fali bankructw podczas głębokiej recesji w latach 90. XIX wieku. W myśl populistycznej interpretacji Złe Czarownice ze Wschodu i Zachodu to bankierzy ze Wschodniego i Zachodniego Wybrzeża (ludzie wspierający ograniczoną podaż pieniądza i korzystający na niej), a Strach na Wróble to farmerzy (którzy nie byli dość rozgarnięci, by uniknąć pułapki). Blaszany Drwal jest proletariatem przemysłowym (który nie okazał się dość wrażliwy, by działać solidarnie z farmerami), Tchórzliwy Lew przedstawia zaś klasę polityczną (która nie ma odwagi interweniować). Znaczenia drogi brukowanej żółtą kostką, srebrnych trzewiczków, Szmaragdowego Grodu i nieszczęsnego Czarnoksiężnika przypuszczalnie nie trzeba wyjaśniać[26]. „Oz” to oczywiście skrót od „uncji”[27]. Jako

[25] Reagana równie dobrze można uznać za praktyka ekstremalnej wersji militarnego keynesizmu, wykorzystującego budżet Pentagonu do stworzenia miejsc pracy i stymulacji rozwoju gospodarczego. Tak czy inaczej, monetarna ortodoksja została szybko odrzucona nawet jako narzędzie retoryczne przez rzeczywistych sterników systemu.

[26] Zob. Geoffrey Ingham, dz. cyt.

[27] John Maynard Keynes, A Treatise on Money, MacMillan, London 1930, s. 4 – 5.

bydło na ofiary dla przodków[23]. Wielu mówiło zupełnie otwarcie, że uważają, iż unikają w ten sposób pułapki.

Tego rodzaju opór rzadko jednak trwa wiecznie. Rynki kształtowały się stopniowo nawet w tych częściach wyspy, gdzie wcześniej w ogóle ich nie było. Wraz z nimi pojawiła się sieć niewielkich sklepów. Kiedy przyjechałem na Madagaskar w 1990 roku, pokolenie po obaleniu pogłównego przez rząd rewolucyjny, logika rynku stała się do tego stopnia intuicyjna, że nawet media spirytystyczne recytowały kwestie, których autorstwa nie powstydziłby się Adam Smith.

Lista podobnych przykładów ciągnie się bez końca. Tego rodzaju procesy zachodziły niemal w każdym zakątku świata podbitym przez europejskie armie, w którym rynek był wcześniej nieobecny. Europejczycy wcale nie odkrywali barteru; wykorzystywali dokładnie te techniki, które odrzucała ekonomia głównego nurtu, aby stworzyć podwaliny rynku.

W poszukiwaniu mitu

Antropolodzy narzekają na mit barteru od niemal stu lat. Od czasu do czasu ekonomiści wskazują z lekkim rozdrażnieniem, że istnieje względnie prosty powód, dla którego opowiadają wciąż tę samą historię pomimo przeczących jej dowodów: antropolodzy nigdy nie wymyślili lepszej[24]. To zrozumiałe zastrzeżenie. Istnieje na nie wszakże prosta odpowiedź. Antropolodzy nie potrafili napisać prostej, przekonującej historii początków pieniądza, ponieważ przypuszczalnie nie da się tego zrobić. Pieniądz, muzyka, matematyka czy biżuteria nie zostały „wynalezione". To, co nazywamy „pieniądzem", nie jest w ogóle „rzeczą". Jest to sposób matematycznego porównywania ze sobą różnych przedmiotów przy użyciu proporcji: tak jak w stwierdzeniu, że

[23] Niektórzy sugerują nawet, że sama Dorotka to Teddy Roosevelt, ponieważ sylabizując jej angielskie imię („dor-o-thee") wspak, fonetycznie otrzymuje się imię Theodore („thee-o-dor").

[24] Zob. Henry Littlefield, The Wizard of Oz: Parable on Populism, „American Quarterly" 16 (1), 1964, s. 47 – 98, oraz Hugh Rockoff, The „Wizard of Oz" as a Monetary Allegory, „Journal of Political Economy" 98 (4), 1990, s. 739 – 760, którzy szczegółowo opisują „alegorię monetarną" Czarnoksiężnika z Krainy Oz. Baum nigdy nie przyznał, że książka miała polityczny podtekst. Jednak nawet ci, którzy powątpiewają, że został on w niej umieszczony świadomie (np. David B. Parker, The Rise and Fall of The Wonderful Wizard of Oz as a „Parable on Populism", „Journal of the Georgia Association of Historians" 15, 1994, s. 49 – 63; Taylor Quentin P., Money and Politics in the Land of Oz, „The Independent Review" 9 (3), 2005, s. 413 – 426), przyznają, że książkę szybko zaczęto odczytywać w ten sposób – wyraźne polityczne odniesienia pojawiają się już w scenicznej wersji z 1902 roku, zaledwie dwa lata po wydaniu Czarnoksiężnika.

prostytutek. Po stronie „pospólstwa" zubożali dłużnicy siedzieli skuci razem w niewielkich celach, „pokryci robactwem i brudem", jak ujmował to jeden z raportów, gdzie umierali w cierpieniu, „bez współczucia, z głodu i wskutek więziennej gorączki"[4].

W pewnym sensie współczesne stosunki gospodarcze na świecie to większa wersja tej samej rzeczywistości: Ameryka gra w niej rolę luksusowego dłużnika, Madagaskar – biedaka głodującego w celi obok, a służący bogatych dłużników pouczają go, że sam sprowadził na siebie problemy przez swoją nieodpowiedzialność.

Chodzi w tym również o coś bardziej zasadniczego, kwestię o charakterze filozoficznym, którą należy poddać analizie. Jaka jest różnica między gangsterem wyciągającym pistolet i żądającym, aby dać mu tysiąc dolarów „za ochronę", a tym samym gangsterem wyciągającym pistolet i żądającym udzielenia mu tysiącdolarowej „pożyczki"? Zasadniczo te sytuacje są oczywiście takie same. Jednak pod pewnymi względami *istnieje* między nimi różnica. W przypadku amerykańskiego długu wobec Korei czy Japonii, gdyby stosunki sił uległy w pewnym momencie zmianie, gdyby Ameryka utraciła prymat militarny, gdyby gangster stracił swoich pomagierów, na całą tę „pożyczkę" można by spojrzeć zupełnie inaczej. Mogłaby się okazać autentycznym ciężarem. Ale kluczowym elementem w tej układance w dalszym ciągu pozostaje pistolet.

Jeden ze starych skeczów wodewilowych przekazuje tę prawdę w sposób jeszcze bardziej elegancki – tutaj w wersji Steve'a Wrighta:

> Parę dni temu idę ulicą z kolegą, zza rogu wypada na nas oprych ze spluwą i mówi: „Wyskakiwać z kasy".
>
> Sięgam po portfel i myślę sobie: „Może jeszcze nie wszystko stracone". Wyciągam parę banknotów, odwracam się do kolegi i mówię: „Fred, tu jest te pięćdziesiąt dolców, które byłem ci winien".
>
> Rabusia tak to rozwścieczyło, że wyciągnął tysiąc dolarów z własnej kieszeni, zmusił Freda do pożyczenia mi tych pieniędzy, a potem mi je znowu zabrał.

[4] Henry Hallam, *The constitutional history of England, from the accession of Henry VII to the death of George II*, Widdelton, London 1866, s. 269 – 270. Ponieważ rząd nie uważał za stosowne opłacić kosztów utrzymania więźniów, oczekiwano, że osadzeni pokryją je sami. Jeśli nie byli w stanie tego zrobić, po prostu umierali z głodu.

W ostatecznym rachunku człowiek ze spluwą może robić to, na co ma ochotę. Jednak nawet zarządzanie porządkiem opartym na przemocy, jeśli ma być efektywne, wymaga ustanowienia pewnego zbioru zasad. Nie mogą one być całkowicie arbitralne. W pewnym sensie nie ma nawet znaczenia ich treść, przynajmniej na początku jest ona obojętna. Rzecz w tym, że gdy zaczyna się ujmować rzeczywistość w kategoriach długu, ludzie nieuchronnie będą stawiać pytania, kto, co i komu jest naprawdę winien.

Dług stanowi przedmiot sporów toczących się przynajmniej od pięciu tysięcy lat. Przez większą część ludzkiej historii – w każdym razie historii państw i imperiów – większość istot ludzkich słyszała, że znajduje się w gronie dłużników[5]. Historycy, przede wszystkim historycy idei, z niejasnych względów rzadko się zastanawiali, jakie były koszty ludzkie tej sytuacji. Zwłaszcza że – bardziej niż cokolwiek innego – wywoływała ona stale powracający gniew i frustrację. Powiedzcie ludziom, że są gorsi – raczej ich w ten sposób nie uszczęśliwicie, ale zdumiewająco rzadko dochodzi wówczas do zbrojnej rewolty. Powiedzcie ludziom, że są równi reszcie, ale ponieważ ponieśli porażkę, nie zasługują nawet na to, co posiadają – utracili do tego prawo – a szanse na wywołanie gniewu szybko wzrosną. Taka lekcja zdaje się płynąć z historii. Przez tysiące lat walka bogatych z biednymi przyjmowała w dużej mierze postać konfliktu wierzycieli z dłużnikami – sporów dotyczących pożyczek na procent, niewolnictwa za długi, przejęć i zwrotów własności, darowania długów, konfiskaty owiec, zajmowania winnic i sprzedawania dzieci dłużników w niewolę. Z tego samego powodu przez ostatnie pięć tysięcy lat powstania ludowe zaczynały się w ten sam sposób, z zadziwiającą regularnością: od rytualnego zniszczenia rejestru długów – tabliczek, papirusów, ksiąg – w zależności od formy, jaką przyjmował on w danym miejscu i czasie. W następnej kolejności buntownicy zwykle sięgają do ksiąg własności i rejestrów należności podatkowych. Znakomity filolog klasyczny Moses Finley lubił powtarzać, że wszystkie ruchy rewolucyjne w starożytnym świecie miały jeden program: „Anulować długi i podzielić na nowo ziemię”[6].

[5] Jeśli uznamy zobowiązania podatkowe za długi, mówimy tu o przytłaczającej większości ludzkiej populacji – tymczasem podatki i długi pozostają ze sobą w najgorszym razie w bezpośrednim związku, wszak konieczność zebrania pieniędzy potrzebnych do zapłacenia podatku była na przestrzeni wieków najczęstszą przyczyną, dla której ludzie popadali w długi.

[6] Zob. Moses Finley, *Slavery in classical antiquity: views and controversies*, W. Heffer & Sons, Cambridge 1960, s. 63; tegoż, *The ancient Greeks: an introduction to their life and thought*, Viking Press, New York 1963, s. 24; tegoż, *The Ancient Economy*, University of California Press, Berkeley

śnie frankach malgaskich. Innymi słowy: Gallieni wydrukował pieniądze, a potem zażądał, żeby każdy w kraju zwrócił mu część z nich.

Najbardziej uderzający był jednak język, za pomocą którego mówił o wprowadzonym przez siebie podatku. Nazywał go impôt moralisateur, „podatkiem edukacyjnym” lub „umoralniającym”. Krótko mówiąc, jego celem – posługując się ówczesnym językiem – było nauczenie tubylców wartości pracy. Ponieważ „podatek edukacyjny” pobierano krótko po zakończeniu żniw, najpewniejszym sposobem, aby rolnicy mieli szansę go zapłacić, było umożliwienie im sprzedaży części zbiorów ryżu chińskim lub indyjskim kupcom, którzy wkrótce pojawili się w miasteczkach w całym kraju. Tyle że żniwa stanowiły okres, w którym cena ryżu była z oczywistych względów najniższa. Jeśli ktoś sprzedał za dużo, nie zostawała mu wystarczająca ilość, aby przez resztę roku wyżywić rodzinę. Z tego powodu musiał zaciągać kredyt, aby później, gdy ceny były znacznie wyższe, odkupić własny ryż od kupców, którym wcześniej go sprzedał. W rezultacie rolnicy szybko popadali w rozpaczliwe długi (kupcy dzięki lichwiarskim pożyczkom zyskiwali zaś podwójnie). Z kolei najprostszym sposobem, by spłacić dług, była uprawa na sprzedaż jakiejś opłacalnej rośliny – na przykład kawy czy ananasów – lub wysłanie dziecka do pracy najemnej w mieście bądź na jedną z plantacji zakładanych przez Francuzów na całej wyspie. Projekt ten może sprawiać wrażenie cynicznej intrygi nastawionej na zmuszenie chłopów do nisko opłacanej pracy – i jest to prawda – jednak działo się tu coś jeszcze. Władza kolonialna mówiła całkiem wprost (przynajmniej w wewnętrznych dokumentach) o potrzebie pozostawienia chłopom odrobiny pieniędzy, aby przyzwyczaić ich do drobnych luksusów – parasoli, szminek, ciastek – dostępnych w chińskich sklepach. Kluczową sprawą było wykształcenie w nich nowych smaków, zwyczajów i oczekiwań, tak by stworzyły one podwaliny popytu konsumenckiego, który przetrwa długo po zniknięciu kolonizatorów, na zawsze przywiązując Madagaskar do Francji.

Ludzie nie są jednak głupi i większość Malgaszów świetnie zdawała sobie sprawę z zamiarów kolonizatorów. Niektórzy chcieli stawić opór. Ponad sześćdziesiąt lat po inwazji francuski antropolog Gérard Althabe widział wioski na wschodnim wybrzeżu wyspy, których mieszkańcy kornie stawiali się na plantacjach kawy, zarabiając pieniądze na pogłówne, aby po jego zapłaceniu umyślnie zignorować towary wystawione na sprzedaż w lokalnych sklepach i przekazać pozostałe pieniądze seniorom rodu, którzy kupowali za nie

Kautilji, „krąg suwerenności" Sasanidów lub chińskie Yán Tiě Lùn[21], aby się przekonać, że starożytni władcy poświęcali dużo czasu rozważaniom na temat związków między kopalniami, żołnierzami, podatkami i żywnością. Zdaniem wielu z nich stworzenie tego rodzaju rynków nie tylko pozwalało zaopatrzyć żołnierzy, lecz zapewniało również inne korzyści. Oznaczało bowiem, że urzędnicy nie muszą już pozyskiwać potrzebnych im artykułów bezpośrednio od ludzi ani produkować tych rzeczy w królewskich warsztatach i majątkach. Innymi słowy: mimo wciąż utrzymującej się liberalnej sugestii – wywodzącej się, jak poprzednio, od Smitha – że państwa i rynki są w jakiś sposób ze sobą sprzeczne, świadectwa historyczne pokazują, że prawda jest dokładnie odwrotna. W społeczeństwach, w których nie ma państwa, zwykle nie ma również rynków.

Jak łatwo zrozumieć, dla ekonomistów głównego nurtu wywodzących się z tradycji Adama Smitha państwowe teorie pieniądza zawsze stanowiły temat tabu. Czartalizm postrzegano jako populistyczny drugi obieg teorii ekonomicznej, popularny głównie wśród dziwaków[22]. Co ciekawe jednak, ekonomiści głównego nurtu często pracowali dla rządów, doradzając im politykę bardzo podobną do tej, którą opisywali w swoich pracach czartaliści (rozwiązania fiskalne wspierające rozwój rynków na obszarach, na których rynek wcześniej nie istniał), mimo że w teorii opowiadali się za tezą Smitha, że rynki pojawiają się spontanicznie i samoistnie.

Działo się tak zwłaszcza w świecie kolonialnym. Wróćmy na chwilę na Madagaskar. Wspominałem już, że jedną z pierwszych rzeczy, jakie zrobił francuski generał Gallieni, zdobywca Madagaskaru, kiedy podbój wyspy dobiegał końca w 1901 roku, było wprowadzenie pogłównego. Stawki były wysokie, co więcej, podatek można było zapłacić wyłącznie w wyemitowanych wła-

[21] Zob. na przykład Gunnar Heinsohn, Otto Steiger, dz. cyt. s. 188 – 189. 25 Srebro wydobywano na Środkowym Zachodzie, a przyjęcie systemu dwukruszcowego, ze złotem i srebrem jako potencjalną rezerwą walutową, postrzegano jako krok w stronę wolnego pieniądza kredytowego i tworzenia pieniądza przez lokalne banki. Pod koniec XIX wieku w Stanach Zjednoczonych pojawiają się pierwsze symptomy nowoczesnego kapitalizmu korporacyjnego, czemu stawiano zawzięty opór. Jednym z głównych obszarów tej walki była centralizacja systemu bankowego, mutualizm zaś – ludowo-demokratyczne (a nie nastawione na zysk) mechanizmy bankowe i ubezpieczeniowe – stanowił jedną z jej najważniejszych metod. Zwolennicy systemu dwukruszcowego byli bardziej umiarkowanymi następcami greenbackerów, którzy opowiadali się za walutą całkowicie oderwaną od pieniądza, na wzór wprowadzonej przez Lincolna w czasie wojny. Książka pod redakcją Dighego dobrze pokazuje historyczny kontekst tych procesów (zob. The historian's Wizard of Oz: reading L. Frank Baum's classic as a political and monetary allegory, ed. Ranjit Dighe, Greenwood Publishing Group, Westport 2002).

[22] Rubinowe trzewiczki pojawiają się dopiero w filmie.

Nasza tendencja do pomijania milczeniem tych faktów jest zastanawiająca, jeśli weźmie się pod uwagę, jak wielka część współczesnego języka religii i moralności ma u swych źródeł właśnie te konflikty. Pojęcia takie jak „dzień zapłaty"[7] czy „odkupienie" to tylko pierwsze z brzegu przykłady pochodzące bezpośrednio z języka starożytnych finansów. W szerszym znaczeniu to samo można powiedzieć o „winie", „wolności", „przebaczeniu", a nawet „grzechu". Spory o to, co, komu i od kogo się należy, odegrały kluczową rolę w kształtowaniu się naszego podstawowego słownictwa dotyczącego dobra i zła.

Pozostałością faktu, że znaczna część języka moralności narodziła się na gruncie sporów o długi, jest widoczna do dziś niespójność tego pojęcia. Kto chce się spierać z królem, musi się odwołać do królewskiego języka, bez względu na sensowność przesłanek stojących u jego podstaw.

Pierwsze, na co natrafia człowiek przyglądający się historii długu, to moralny zamęt. Jego najbardziej oczywistym przejawem jest pojawiające się niemal wszędzie przekonanie, że (1) oddawanie pożyczonych pieniędzy jest kwestią moralnej przyzwoitości, a jednocześnie że (2) wszyscy ludzie parający się pożyczaniem pieniędzy są podli.

Jeżeli chodzi o ostatni punkt, to opinie zmieniały się wielokrotnie. Jedną ze skrajnych możliwości odkrył francuski antropolog Jean-Claude Galey we wschodnich Himalajach, gdzie jeszcze w latach 70. ubiegłego wieku kasty niższe (nazywano je „pokonanymi", ponieważ wierzono, że ich członkowie są potomkami ludności podbitej wiele wieków wcześniej przez kastę obecnych właścicieli ziemskich) żyły w stanie ciągłego zadłużenia. Pozbawieni ziemi i bez grosza przy duszy, „pokonani" musieli ubiegać się o pożyczki u właścicieli ziemskich, aby móc cokolwiek zjeść. W całym mechanizmie nie chodziło o pieniądze, wszak sumy były niewielkie, ale o to, że biedni dłużnicy byli zobligowani do spłaty odsetek w formie pracy, co oznaczało, że mieli przynajmniej zapewniony dach nad głową i wyżywienie, remontując i sprzątając domy swoich wierzycieli. Dla „pokonanych" – jak zresztą dla większości ludzi na świecie – najważniejszymi wydatkami w życiu były wesela i pogrzeby. Wymagały one sporych sum, które zawsze pochodziły z pożyczek. W takich przypadkach, jak wyjaśnia Galey, częstą praktykę stanowiło przyjmowanie

1974, s. 80; tegoż, *Economy and Society in Ancient Greece*, Penguin, New York 1981, s. 106; tegoż, *Politics in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 108. A są to jedynie te odniesienia, które udało mi się zlokalizować. To, co Finley mówi o Grecji i Rzymie, wydaje się równie prawdziwe w przypadku Japonii, Indii czy Chin.

[7] W oryginale *day of reckoning*, czyli dzień Sądu Ostatecznego [przyp. tłum.].

przez wierzycieli z klasy wyższej jednej z córek pożyczkobiorcy. Niekiedy zabezpieczeniem była ta sama panna młoda, na której ślub biedak musiał pożyczyć pieniądze. Musiała się ona zgłosić do domu wierzyciela po swojej nocy poślubnej, spędzić tam kilka miesięcy jako jego konkubina, a gdy bogacz już się nią znudził, zgodzić się na odesłanie do pobliskiego obozowiska drwali, gdzie przez rok albo dwa odpracowywała dług ojca jako prostytutka. Po jego spłacie wracała do męża i mogła rozpocząć małżeńskie życie[8].

Wydaje się to szokujące czy wręcz skandaliczne, ale Galey nie wspomina o jakimś większym poczuciu niesprawiedliwości. Wszyscy zdawali się sądzić, że taka jest kolej rzeczy. Zastrzeżeń nie zgłaszali też miejscowi bramini, będący ostatecznymi arbitrami w sprawach moralności – czemu zresztą trudno się dziwić, ponieważ najwięksi pożyczkodawcy często sami wywodzili się z ich szeregów.

Nie wiadomo, rzecz jasna, co ludzie mówili za zamkniętymi drzwiami. Gdyby grupa maoistowskich buntowników przejęła kontrolę nad tym obszarem (działają oni niekiedy na terenach wiejskich w tym regionie Indii) i zorganizowała proces miejscowych lichwiarzy, nagle pojawiłyby się zapewne bardzo różne głosy.

To, o czym pisze Galey, jest z mojego punktu widzenia jedną z możliwych skrajności: tą, w której sami lichwiarze stanowią najwyższe autorytety moralne. Porównajmy to choćby ze średniowieczną Francją, gdzie moralność pożyczkodawców stała pod znakiem zapytania. Kościół katolicki zawsze zabraniał pożyczania na procent, jednak zasadę tę często łamano, dlatego hierarchia kościelna organizowała misje duszpasterskie, podczas których mnisi z zakonów żebraczych podróżowali z miasteczka do miasteczka, przestrzegając lichwiarzy, że jeśli się nie nawrócą i nie oddadzą w całości odsetek uzyskanych od swoich ofiar, z pewnością skończą w piekle.

Kazania te, z których liczne przetrwały, pełne są drastycznych opowieści o Boskim sądzie nad zatwardziałymi lichwiarzami: o bogaczach dotkniętych szaleństwem lub straszliwymi chorobami, dręczonych na łożu śmierci przez widziadła demonów lub węży, które wkrótce będą pożerać ich ciała. W XII wieku, kiedy wymierzone w lichwiarzy kościelne kampanie osiągnęły apogeum, zaczęto stosować więcej sankcji bezpośrednich. Papież rozesłał do lokalnych parafii instrukcje nakazujące ekskomunikować wszystkich znanych lichwiarzy. Nie można im było udzielać sakramentów i pod żadnym pozorem

[8] *Zob. Jean-Claude Galey, Creditors, Kings and Death: determinations and implications of bondage in Tehri-Garhwal (Indian Himalayas), [w:] Debts and Debtors, ed. Charles Malamoud, Vikas, New Delhi 1983, s. 67 – 124.*

teli. Jeśli jednak Smith miał rację, a złoto i srebro stały się pieniędzmi za sprawą naturalnych procesów rynkowych, całkowicie niezależnie od działalności rządów, to czy wówczas nie byłoby lepiej po prostu przejąć kontrolę nad kopalniami złota i srebra? Królowi wystarczyłoby wówczas pieniędzy na wszystko. W ten sposób postępowali na ogół władcy starożytni. Jeśli na ich terytorium znajdowały się kopanie złota i srebra, sprawowali nad nimi kontrolę. Jaki sens miało wydobywanie złota, stemplowanie go własnym wizerunkiem i wprowadzanie do obiegu wśród poddanych, aby następnie zażądać od nich jego zwrotu?

To rzeczywiście dość zagadkowe. Jeśli jednak pieniądze i rynki nie powstają samorzutnie, jest to w istocie doskonale logiczne. Na tym polega najprostszy i najefektywniejszy sposób tworzenia rynków. Weźmy hipotetyczny przykład: załóżmy, że król chce wyposażyć pięćdziesięciotysięczną armię. W starożytności lub średniowieczu wyżywienie sił tej wielkości stanowiło gigantyczny problem. Kiedy armia nie znajdowała się w ruchu, trzeba było mieć do dyspozycji niemal taką samą liczbę ludzi i zwierząt, aby zdobyć i dostarczyć jej niezbędne zaopatrzenie[20]. Jeśli jednak po prostu rozda się żołnierzom monety, a następnie wprowadzi wymóg nakazujący każdej rodzinie w królestwie zwrócenie władcy jednej z nich, przekształca się całą gospodarkę narodową w ogromną machinę zaopatrzenia dla wojska. Od tego momentu bowiem wszystkie rodziny, które chcą uzyskać dostęp do monet, muszą znaleźć sposób, aby włączyć się w ogólny wysiłek dostarczania żołnierzom niezbędnych artykułów. Rynki pojawiają się jako efekt uboczny.

To nieco komiksowy opis. Nie ma jednak wątpliwości, że rynki rozwijały się wokół starożytnych armii. Wystarczy rzucić okiem na Arthaśastrę

[20] Na temat podatku zob. Guy Jacob, Gallieni et „l'impôt moralisateur" à Madagascar: théorie, pratiques et conséquences(1901 – 1905), „Revue Française d'Histoire d'Outre-mer" 74 (277), 1987, s. 431 – 473. Opis wioski Betsimisaraka – zob. Gérard Althabe, La circulation monétaire dans un village Betsimisaraka, „Tany Gasy" 8, 1968, s. 35 – 46. Analogiczne studia wiosek malgaskich – zob. Jean Fremigacci, Ordre économique colonial et exploitation de l'indigène: petits colons et forgerons Betsileo (1900 – 1923), „Archipel" 11, 1976, s. 177 – 222; Dahy Rainibe, Une condition indigène?, „Omaly sy Anio" 15, 1982, s. 117 – 124; Bernard Schlemmer, Le Ménabé: histoire d'une colonization, ORSTOM, Paris 1983; Feeley-Harnik Gillian, The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy, „Africa: Journal of the International African Institute" 52 (2), 1982, s. 31 – 50. Szerzej na temat kolonialnej polityki fiskalnej w Afryce zob. Mathew Forstater, Taxation and Primitive Accumulation: The Case of Colonial Africa, „Research in Political Economy" 22, 2005, s. 51 – 64; tegoż, Taxation: Additional Evidence from the History of Thought, Economic History, and Economic Policy, [w:] Complexity, Endogenous Money, and Macroeconomic Theory, ed. Mark Setterfield, Edward Elgar, Cheltenham 2006.

kwoty należności od miejscowych szeryfów. Często jednak zamiast czekać na podatek, poborca egzekwujący należność od Henry'ego sprzedawał rabosze po obniżonej cenie. Trafiały one wówczas do obiegu jako żetony stwierdzające dług wobec rządu i były wymieniane przez wszystkich, którzy gotowi byli za nie zapłacić[17].

Nowoczesne banknoty działają na podobnej zasadzie, choć mechanizm jest tu odwrotny[18]. Przypomnijmy sobie przypowieść na temat skryptu dłużnego Henry'ego. Czytelnik mógł wówczas zauważyć pewną szczególną zależność: skrypt dłużny może działać jako pieniądz wyłącznie do momentu spłaty długu przez Henry'ego. Na tej logice oparto działanie Banku Anglii – pierwszego udanego nowoczesnego banku centralnego. W 1694 roku konsorcjum angielskich bankierów pożyczyło 1,2 mln funtów królowi. W zamian otrzymało królewski monopol na emisję banknotów. W praktyce oznaczało to, że mieli oni prawo wydawać skrypty dłużne na sumę odpowiadającą części długu zaciągniętego u nich przez króla każdemu mieszkańcowi królestwa, który chciał od nich uzyskać pożyczkę lub złożyć własne pieniądze w banku – tym samym „monetyzując" lub wprowadzając do obiegu nowo wytworzony dług królewski. Dla bankierów był to świetny interes (pobierali od króla ośmioprocentowe odsetki w skali rocznej od pierwotnego długu oraz odsetki od tych samych pieniędzy, gdy trafiały w formie kredytu do klientów), który działał jednak tylko do momentu spłaty długu. Pożyczka ta nie została spłacona do dziś. Nie ma takiej możliwości. Gdyby do tego doszło, cały system monetarny Wielkiej Brytanii przestałby istnieć[19].

Podejście to pozwala rozwiązać jedną z niewątpliwych tajemnic polityki fiskalnej wielu wczesnych królestw. Dlaczego w ogóle pobierały one podatki? Tego pytania zwykle sobie nie zadajemy. Odpowiedź wydaje się oczywista. Rządy pobierają podatki, ponieważ chcą się dobrać do pieniędzy obywa-

snej poezji ludowej" (zob. F. J. Snell, The Customs of Old England, Methuen, London 1919, s. 240).

[17] Co ciekawe w tym kontekście, w czasach Adama Smitha Bank Anglii wciąż prowadził swoje wewnętrzne rachunki za pomocą raboszy i zrezygnował z tego dopiero w 1826 roku. 20 Klasyczną analizą jest tutaj praca Donalda W. Engelsa, Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army, University of California Press, Berkeley 1978.

[18] Yán Tiě Lùn (Debaty o soli i żelazie) – zapis dyskusji na temat polityki państwa zorganizowanej w 81 roku p.n.e. na cesarskim dworze przez regenta Huo Guanga [przyp. tłum].

[19] Czartalizm był przekonujący zwłaszcza dla dłużników, do których ze zrozumiałych względów przemawiał pogląd, że dług jest po prostu urządzeniem społecznym, które nie jest w żadnym wypadku wieczne, lecz zostało stworzone za sprawą polityki rządu, tę zaś można zawsze zmienić – nie mówiąc o tym, że dłużnikom z uwagi na własne korzyści podobała się polityka inflacji.

nie wolno ich było pogrzebać w poświęconej ziemi. Pewien francuski kardynał, Jacques de Vitry, pisał około 1210 roku o przypadku wyjątkowo wpływowego lichwiarza, którego przyjaciele naciskali na księży z własnej parafii, aby ci przymknęli oko na te zasady i pozwolili go pochować na miejscowym cmentarzu:

> Ale ponieważ przyjaciele lichwiarza nastawali, ksiądz, by uniknąć ich nacisków, odmówił modlitwę i rzekł im: „Połóżmy jego ciało na ośle i zobaczymy, jaka jest wola Boga i co on uczyni: tam, gdzie osioł go zaniesie, do kościoła, na cmentarz czy gdzie indziej, tam go pochowam". Trupa umieszczono na ośle, ten nie skręcając ani na prawo, ani na lewo, powiódł go prosto za miasto, na miejsce, gdzie wieszano złodziei na szubienicy, i silnym wierzgnięciem wrzucił go pod szubieniczne widły, do gnojówki[9].

W światowej literaturze trudno znaleźć choćby jeden przykład budzącego sympatię lichwiarza – w każdym razie zawodowego lichwiarza, co z definicji oznacza kogoś pożyczającego na procent. Przypuszczalnie żaden inny zawód (chyba że komornik) nie cieszy się równie złą sławą. Jest to tym bardziej uderzające, że w przeciwieństwie do komorników lichwiarze często należą do najbogatszych i najbardziej wpływowych osób w swoich społecznościach. Tymczasem już samo słowo „lichwiarz" przywodzi na myśl finansowe hieny i krew na rękach, funty ciała, handlowanie duszą – a w tle tego wszystkiego Diabła, który sam jest często przedstawiany jako lichwiarz, zły księgowy ze swoimi rejestrami i zestawieniami, względnie jako postać skrywająca się za plecami lichwiarza i czekająca na stosowny moment, by zawładnąć duszą łajdaka, który za sprawą swojej profesji niewątpliwie zmierza najkrótszą ścieżką do piekła.

Historia poucza, że istnieją tylko dwa skuteczne sposoby, dzięki którym człowiek pożyczający na procent może uniknąć moralnego piętna: albo przerzucając zobowiązania na stronę trzecią, albo przekonując, że dłużnik jest od niego jeszcze gorszy. W średniowiecznej Europie feudałowie często stosowali pierwszy z tych sposobów, zatrudniając Żydów. Wielu mówiło nawet o „swoich" Żydach – to jest tych znajdujących się pod ich osobistą opieką. W praktyce oznaczało to zwykle pozbawienie znajdujących się na ich ziemiach Żydów

[9] Cyt. za: Jacques Le Goff, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, przeł. Hanna Zaremska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1995, s. 78.

innych środków utrzymania niż lichwa (stanowiło to dla nich gwarancję niemal powszechnej niechęci), a także okresowe kampanie antysemickie, ukazujące Żydów jako istoty godne pogardy. Umożliwiało to również przejęcie ich majątku. Drugi sposób jest oczywiście bardziej popularny. Posługiwanie się nim prowadzi jednak zwykle do wniosku, że wina leży po obu stronach. Cała ta pożyczka to szemrany interes. W efekcie z dużym prawdopodobieństwem dojdzie do potępienia zarówno wierzyciela, jak i dłużnika.

Inne tradycje religijne mają odmienną perspektywę. Hinduistyczne kodeksy prawne z okresu średniowiecza nie tylko zezwalają na udzielanie oprocentowanych pożyczek (pod warunkiem że odsetki nie przekroczą kwoty kredytu), ale często podkreślają, że dłużnik, który nie spłaci długu, odrodzi się jako niewolnik w domu swojego wierzyciela lub – w myśl późniejszych kodeksów – narodzi się ponownie jako koń albo wół. Ta sama tolerancja wobec pożyczkodawców i groźba karmicznej zemsty na dłużnikach pojawiają się w wielu nurtach buddyzmu. Mimo to, gdy tylko ludzie dochodzili do wniosku, że lichwiarze posuwają się za daleko, popularność zyskiwały dokładnie takie same historie jak w Europie. Jedną z nich – zapewniając o jej prawdziwości – opowiada autor pochodzący ze średniowiecznej Japonii. Mówi ona o straszliwym losie Hiromushime, żony bogatego gubernatora prowincji sprawującego rządy około 776 roku. Wyjątkowo chciwa kobieta:

> dolewała wodę do wina ryżowego i nabijała sobie kabzę, sprzedając rozcieńczone w ten sposób sake. Pożyczając coś komuś, posługiwała się małą miarką, a w dniu spłaty długu brała do ręki dużą. Pożyczając ryż, kładła na wadze małe odważniki, a kiedy oddawano jej dług, używała tylko dużych. Pobierane przez nią odsetki były zawrotne – często stanowiły dziesięciokrotność albo nawet stukrotność pierwotnej sumy pożyczki. Była nieugięta w kwestii odzyskiwania długów, nie okazywała żadnej litości. Z tego powodu wielu ludzi zaczęło się bać. Opuścili swoje domy i udali się w wędrówkę do innych prowincji[10].

Po jej śmierci mnisi przez siedem dni modlili się nad jej zamkniętą trumną. Siódmego dnia jej ciało w cudowny sposób ożyło:

[10] *Kyōkai Record of Miraculous Events in Japan (c. 822 AD), Tale 26, cyt. za: William R. LaFleur, The karma of words: Buddhism and the literary arts in medieval Japan, University of California Press, Berkeley 1986, s. 36. Zob. także: Kyoko Motomochi Nakamura, Miraculous stories from the Japanese Buddhist tradition: the Nihon ryōiki of the monk Kyōkai, Routledge, London 1996, s. 257 – 259.*

czartalistów nie ma to jednak większego znaczenia. Liczy się istnienie jednolitego systemu mierzenia kredytów i długów oraz jego stabilność. Przypadek waluty karolińskiej jest szczególnie pouczający. Imperium Karola Wielkiego rozpadło się relatywnie szybko, jednak stworzony przez niego system monetarny był wykorzystywany do prowadzenia rachunków przez kolejne osiemset lat. W XVI wieku mówiono o nim całkowicie wprost jako o „pieniądzu wyobrażonym", a denary i liwry zostały kompletnie zarzucone jako jednostki rozliczeniowe mniej więcej w okresie rewolucji francuskiej[15].

Według Knappa to, czy znajdujący się w obiegu, rzeczywisty, materialnie istniejący pieniądz odpowiada „pieniądzowi wyobrażonemu", nie jest sprawą kluczową. Nie ma większego znaczenia, czy jest to srebro czyste, zubożone, skórzany żeton czy suszony dorsz – o ile państwo akceptuje je przy płaceniu podatków. Wszystko, co zyskuje w tym kontekście aprobatę państwa, automatycznie staje się walutą. Jedną z najważniejszych form waluty w Anglii za czasów Henryka były „rabosze" lub „rewasze" wykorzystywane do zapisywania długów. Rabosze były skryptami dłużnymi. Osoby zawierające transakcję brały gałązkę leszczyny, robiły na niej nacięcia wskazujące na wysokość pożyczonej kwoty, a następnie dzieliły ją na pół. Wierzyciel zatrzymywał jedną połówkę, nazywaną „udziałem" (stąd słowo „udziałowiec"), dłużnik zaś dostawał drugą, nazywaną „odcinkiem" (stąd zwrot „odcinek kuponu")[16]. Poborcy podatkowi wykorzystywali takie listewki, aby wyliczyć

szennikiem). Vincenz pisze: „W gospodarstwie połonińskiem rewasze szczególnie wyrobiły się, i utrwaliło się ich używanie. Na małej i wąskiej listewce długości małego palca, zwanej bouta, zacina się także pierwszy udój. Przecina się potem wzdłuż listewki a wpoprzek karbów, poczem miszjennyk dostaje mniejszy odcinek, jakgdyby kupon, zwany rewaszem, większy zaś, który pozostaje u wataha, zwie się kołoda. Każda bouta ma jakiś znak, by można było odrazu znaleźć ją w pęku innych, na to, by przyłożyć należący do niej odcinek" (Stanisław Vincenz, dz. cyt., s. 214; pisownia oryginalna).

[15] Zob. na temat raboszy: Hilary C. Jenkinson, Exchequer Tallies, „Archaeologia" 62, 1911, s. 367 – 380; tegoż, Medieval Tallies, Public and Private, „Archaeologia" 74, 1924, s. 289 – 324; A. Mitchell-Innes, What is Money?, dz. cyt., s. 377 – 408; Axel Grandell, The reckoning board and tally stick, „Accounting Historians Journal" 4 (1), 1977, s. 101 – 105; W. T. Baxter, Early accounting: The tally and checkerboard, „Accounting Historians Journal" 16 (2), 1989, s. 43 – 83; Williard E. Stone, The Tally: An Ancient Accounting Instrument, „Abacus" II (1), 2005, s. 49 – 57.

[16] F. J. Snell pisze, że królowie podczas objazdów swoich terenów zajmowali niekiedy bydło lub inne dobra na podstawie prawa „pierwokupu" i płacili za nie raboszami, ale trudno było później zmusić ich przedstawicieli do spłaty długu: „Podwładnych zmuszano do sprzedaży i najgorsze było to, że królewscy urzędnicy mieli zwyczaj płacić nie gotówką, lecz za pomocą raboszy podatkowych albo pobić [...]. W praktyce pieniądze były w tym systemie trudne do odzyskania. Stwarzał on okazję do najgorszych nadużyć i stanowi przedmiot licznych skarg w naszej wcze-

Owszem, taki system żetonów dłużnych może działać w niewielkiej wiosce, gdzie wszyscy się znają, a nawet w obrębie większej wspólnoty – na przykład wśród XVI-wiecznych kupców włoskich lub XX-wiecznych kupców chińskich, gdzie przynajmniej potencjalnie można było dotrzeć do wszystkich zainteresowanych osób. W ten sposób nie da się jednak tworzyć rozwiniętych systemów walutowych i nie ma dowodów na to, by kiedykolwiek to się powiodło. Do przeprowadzenia większości codziennych transakcji przez wszystkich mieszkańców średniej wielkości miasta potrzeba by milionów skryptów dłużnych[12]. Aby poręczyć wszystkie z nich, Henry musiałby być niemal niewyobrażalnie bogaty.

Nie byłoby to jednak aż takim problemem, gdyby nasz Henry był na przykład Henrykiem II – królem Anglii, księciem Normandii, panem Irlandii i hrabią Andegawenii.

Podstawowy bodziec do rozwoju czartalizmu dała „niemiecka szkoła historyczna", której najsłynniejszym przedstawicielem był historyk G. F. Knapp; jego Staatliche Theorie des Geldes została wydana w 1905 roku[13]. Jeśli pieniądz jest po prostu jednostką miary, zainteresowanie nim ze strony cesarzy i królów jest zrozumiałe. Niemal zawsze ingerowali oni w oficjalne systemy wag i miar na obszarze własnych królestw. Prawdą jest również to, zauważa Knapp, że kiedy raz zostaną ustanowione, takie systemy stają się bardzo odporne na zmiany. W czasach panowania Henryka II (1154 – 1189) niemal każdy obywatel zachodniej Europy wciąż prowadził swoje rachunki za pośrednictwem systemu monetarnego ustanowionego przez Karola Wielkiego jakieś trzy i pół wieku wcześniej, czyli za pomocą funtów, szylingów i pensów – mimo że niektóre z tych monet nigdy nie istniały (Karol Wielki nigdy nie wybił srebrnego funta), żadnego z autentycznych karolińskich szylingów i pensów nie było już w obiegu, a faktycznie używane monety różniły się ogromnie pod względem wielkości, wagi, czystości i wartości[14]. Według

[12] Po francusku: livres, sous oraz deniers.

[13] Zob. Luigi Einaudi, dz. cyt.

[14] Po angielsku odpowiednio, stock i stock holder oraz stub i ticket stub. O ile mi wiadomo, w polskim piśmiennictwie antropologicznym jednym z niewielu podejmujących tę tematykę w lokalnym kontekście jest Stanisław Vincenz (zob. tegoż, Resztki kultury archaicznej u Hucułów. Dawne sposoby obliczeń, „Ziemia" 10/1935; zob. też: Kazimierz Moszyński, Kultura ludowa Słowian, część II: Kultura duchowa, zeszyt 2, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1939, s. 1612 – 1621). Od Vincenza zaczerpnąłem pomysł, aby przekładać angielskie tally stick – pojęcie oznaczające karbowaną laskę wykorzystywaną przy rozliczeniach ekonomicznych – jako „rabosz" lub „rewasz". Na Huculszczyźnie rabosze lub rewasze służyły między innymi wewnętrznym rozliczeniom między bacą (pasterzem lub watahą) a gazdą (właścicielem gospodarstwa lub mi-

> Ci, którzy przyszli na nią popatrzeć, poczuli potworny odór. Od pasa w górę stała się wołem z czterocalowymi rogami wystającymi z czoła. Jej ręce zmieniły się w racice, jej paznokcie rozdzieliły się na dwie części, tak że przypominały teraz kopyta wołu. Od pasa w dół jej ciało było jednak ludzkie. Nie lubiła ryżu i wolała jeść trawę. Robiła to w sposób przypominający przeżuwanie. Naga, wylegiwała się w swoich odchodach[11].

Zbiegli się gapie. Pełni winy i wstydu członkowie rodziny starali się rozpaczliwie kupić przebaczenie, darując wszystkie zaciągnięte u nich długi i przekazując znaczną część majątku instytucjom religijnym. Szczęśliwie, potwór wreszcie zmarł.

Autor, który sam był mnichem, uważał, że opowieść ta mówi w oczywisty sposób o przedwczesnej reinkarnacji – prawo karmiczne ukarało kobietę za pogwałcenie przez nią „rozsądku i miary". Nie dawał mu jednak spokoju fakt, że buddyjskie księgi święte, o ile w ogóle wypowiadały się w tej kwestii, nie dostarczały jasnego precedensu. Zazwyczaj to dłużnicy mieli odrodzić się jako woły, a nie osoby udzielające pożyczek. W rezultacie, gdy trzeba wyłożyć morał opowieści, stanowisko mnicha staje się pokrętne:

> Jak głosi jedna z sutr: „Gdy nie zwrócimy pożyczonych rzeczy, naszą zapłatą będą narodziny pod postacią konia lub wołu". „Dłużnik jest niczym niewolnik, wierzyciel podobny jest do pana". I raz jeszcze: „dłużnik jest bażantem, a wierzyciel jastrzębiem". Kiedy znajdziesz się w sytuacji, w której udzieliłeś pożyczki, nie wywieraj nadmiernej presji na dłużniku, aby ci ją zwrócił. Jeśli tak postąpisz, odrodzisz się jako koń lub wół i staniesz się sługą tego, który był twoim dłużnikiem, i zapłacisz za wszystko po wielokroć[12].

Czego powinniśmy się zatem spodziewać? Dłużnik i wierzyciel nie mogą jednocześnie skończyć jako zwierzęta w należących do nich oborach.

Wydaje się, że wszystkie wielkie religie trafiają w pewnym momencie na ten dylemat. Z jednej strony jeśli prawdą jest, że wszystkie ludzkie stosunki zawierają pierwiastek długu, z moralnego punktu widzenia są one z konieczności podejrzane. Przypuszczalnie wina ciąży na obu stronach wyłącznie na

[11] William R. LaFleur, dz. cyt., s. 36.

[12] Tamże, s. 37.

mocy faktu wejścia w relację dłużną, a już z całą pewnością grozi im wielkie ryzyko grzechu, gdy dłużnik będzie się spóźniał ze spłatą. Z drugiej strony kiedy mówimy, że ktoś zachowuje się tak, „jakby nikomu nic się od niego nie należało", zwykle nie mamy na myśli wcielenia wszystkich cnót. W świeckiej rzeczywistości moralność polega w znacznej mierze na wypełnianiu swoich zobowiązań wobec innych i mamy uparty zwyczaj wyobrażania sobie tych zobowiązań w postaci długów. Niewykluczone, że mnisi potrafią uniknąć tego dylematu, całkowicie zrywając ze świecką rzeczywistością, jednak reszta z nas zdaje się skazana na życie we wszechświecie pozbawionym większych znamion sensu.

□□□□□

Historia Hiromushime stanowi doskonałą ilustrację pragnienia, by zrzucić winę z powrotem na oskarżyciela – podobnie jak w opowieści o martwym lichwiarzu i ośle, nacisk położony na widok odchodów, zwierzęcość i poniżenie w oczywisty sposób ma podkreślać dziejową sprawiedliwość, polegającą na doświadczeniu przez wierzyciela tych samych uczuć upokorzenia i hańby, które zwykle stają się udziałem dłużników. To bardziej plastyczny i namacalny sposób, by zadać to samo pytanie: „kto, komu i co jest tak naprawdę winien?".

To zarazem dowód na to, że stawiając takie pytanie, z miejsca zaczynamy się posługiwać językiem długu. Gdy zalegamy z uregulowaniem długów, „naszą zapłatą będą narodziny pod postacią konia lub wołu"; gdy zaczniesz się zachowywać niedorzecznie w roli udzielającego pożyczek, również „zapłacisz". Nawet karmiczną sprawiedliwość można w ten sposób sprowadzić do języka handlu.

Dotykamy w tym miejscu kluczowego problemu tej książki: jakie są konsekwencje faktu, że nasze poczucie moralności i sprawiedliwości zostaje sprowadzone do języka umowy handlowej? Co się dzieje, gdy redukujemy zobowiązania moralne do postaci długów? Czy coś się w nich wówczas zmienia? I w jaki sposób mamy o nich mówić, skoro nasz język został w tak ogromnym stopniu ukształtowany przez rynek? Na pewnym poziomie różnica między zobowiązaniem a długiem jest prosta i oczywista. Dług to obowiązek spłaty pewnej sumy pieniędzy. W efekcie dług, w przeciwieństwie do innych zobowiązań, można precyzyjnie wyliczyć. Dzięki temu długi mogą być proste, bezosobowe i beznamiętne – co zarazem sprawia, że można je przenosić z jednej osoby na drugą. Gdy ktoś jest winien innej osobie przysługę albo życie, jego

może poczekać i zgłosić się do Henry'ego, gdy będzie on dysponował czymś wartościowym. Skrypt dłużny zostaje wówczas zniszczony i sprawa jest zakończona. Załóżmy jednak, że Joshua przekazuje skrypt dłużny trzeciej osobie – Sheili – której jest winny coś innego. Z powodu zaciągniętego wcześniej długu może przekazać go również czwartej osobie – Loli – a wtedy pożyczoną sumę będzie jej winien Henry. W ten sposób rodzi się pieniądz. Cały ten proces jest bowiem potencjalnie nieskończony. Jeśli Sheila chce kupić parę butów od Edith, może jej po prostu wręczyć skrypt dłużny i zapewnić ją, że Henry na pewno go spłaci. Teoretycznie nie ma powodu, aby skrypt dłużny nie krążył w miasteczku przez lata – pod warunkiem że ludzie w dalszym ciągu mają zaufanie do Henry'ego. Jeśli trwa to dostatecznie długo, mogą oni zresztą całkowicie zapomnieć, kto był jego emitentem. Takie rzeczy się zdarzają. Antropolog Keith Hart opowiedział mi kiedyś historię swojego brata, który w latach 50. był brytyjskim żołnierzem stacjonującym w Hongkongu. Żołnierze zwykli regulować swoje należności w barach, wypisując czeki na rachunki w Anglii. Lokalni kupcy dopisywali później na czeku własne uwagi i przekazywali go sobie jak walutę. Któregoś razu brat Harta widział jeden ze swoich czeków, wypisany pół roku wcześniej, na ladzie lokalnego sklepu, pokryty około czterdziestoma dopiskami w języku chińskim.

Teoretycy kredytu, tacy jak Mitchell-Innes, twierdzą, że gdyby nawet Henry dał Joshui złotą monetę zamiast kawałka papieru, sytuacja zasadniczo by się nie zmieniła. Złota moneta jest obietnicą zwrotu czegoś, co odpowiada wartością złotej monecie. Ostatecznie złota moneta sama w sobie jest bezużyteczna. Przyjmuje się ją tylko dlatego, że zakłada się, iż tak samo postąpią inni.

W tym sensie wartość jednostki walutowej nie jest miarą wartości przedmiotu, lecz miarą naszego zaufania do innych istot ludzkich.

Rzecz jasna element zaufania wszystko komplikuje. Wczesne banknoty cyrkulowały niemal dokładnie w opisany przeze mnie sposób, z tą różnicą, że wzorem chińskich kupców każdy odbiorca dodawał swój podpis, aby potwierdzić prawomocność długu. Trudność ze stanowiskiem czartalistycznym – tak bowiem zaczęto je nazywać, od łacińskiego charta oznaczającego żeton – polega na ustaleniu, dlaczego ludzie wciąż ufają kawałkowi papieru. Czy nie można by po prostu napisać na skrypcie dłużnym imienia Henry'ego?

godny podziwu wykład czartalizmu i wiele spraw, o których w tym miejscu piszę, zostało przez niego przedstawionych w sposób zdecydowanie bardziej szczegółowy. Jak się jednak dalej okaże, w niektórych kwestiach zajmuję odmienne stanowisko.

nie jest towarem, lecz narzędziem księgowym. Innymi słowy: nie jest w ogóle „rzeczą". Nie można dotknąć dolara ani marki niemieckiej, tak jak nie można dotknąć godziny ani centymetra sześciennego. Jednostki walutowe są wyłącznie abstrakcyjnymi jednostkami miary i, jak słusznie zauważyli zwolennicy teorii pieniądza kredytowego, historycznie rzecz biorąc, tego rodzaju abstrakcyjne systemy rachunkowe pojawiły się na długo przed wprowadzeniem do obiegu jakiegokolwiek namacalnego środka wymiany[9].

Prowadziło to w oczywisty sposób do kolejnego pytania. Jeśli pieniądz jest tylko miarą, to co właściwie mierzy? Odpowiedź była prosta: dług. Moneta jest w istocie skryptem dłużnym, IOU[10]. Popularny pogląd głosi, że banknot jest, czy też powinien być, obietnicą spłaty określonej sumy „prawdziwych pieniędzy" (złota, srebra czy czegokolwiek innego). Teoretycy pieniądza kredytowego twierdzą, że banknot stanowi po prostu obietnicę spłaty czegoś o tej samej wartości co uncja złota. Pieniądz nigdy nie był niczym innym. Nie ma zasadniczej różnicy między srebrnym dolarem, monetą dolarową z wizerunkiem Susan B. Anthony z imitującego złoto stopu miedziowo-niklowego, zielonym papierkiem z podobizną Jerzego Waszyngtona czy cyfrowym sygnałem komputera w jakimś banku. Pod względem intelektualnym koncepcja, że kawałek złota stanowi w rzeczywistości jedynie skrypt dłużny, nie jest szczególnie zdroworozsądkowa, ale coś musi być na rzeczy, skoro nawet wtedy, gdy w obiegu znajdowały się monety złote i srebrne, ich wartość niemal nigdy nie odpowiadała wartości kruszcu służącego do ich produkcji.

W jaki sposób mogło dojść do pojawienia się pieniądza kredytowego? Wróćmy do fikcyjnego miasteczka profesorów ekonomii. Powiedzmy, że Joshua dał buty Henry'emu, który zamiast przysługi obiecuje mu oddać w zamian rzecz o równej wartości[11]. Henry daje Joshui skrypt dłużny. Joshua

[9] Zauważmy, że zakłada to istnienie jakiegoś sposobu szacowania tego rodzaju wartości – innymi słowy: istnienie takiego czy innego pieniądza obrachunkowego. Może wydawać się to oczywiste, jednak zdumiewająco wielu antropologów nie zwraca na to uwagi.

[10] Aby zrozumieć skalę tych procesów, dość powiedzieć, że nawet we względnie izolowanym mieście handlowym, jakim jest współczesny Hongkong, w obiegu znajduje się około 23,3 miliarda dolarów. Przy około siedmiu milionach mieszkańców daje to ponad trzy tysiące dolarów hongkońskich na mieszkańca.

[11] „Źródła teorii państwowej sięgają początków XIX wieku i Versuche einer neuen Theorie des Geldes [Adama]Müllera, który starał się wyjaśnić wartość pieniądza w kategoriach wspólnotowego zaufania i woli narodu, natomiast jej kulminację stanowi Staatliche Theorie des Geldes [G. F.] Knappa, opublikowana w Niemczech w 1905 roku. Knapp uważał za absurdalne próby zrozumienia pieniądza «bez jakiejś idei państwa»". Pieniądz nie jest środkiem pojawiającym się wskutek wymiany. To raczej narzędzie księgowe i środek regulowania długów, z których najważniejsze są długi podatkowe" (Geoffrey Ingham, dz. cyt., s. 47). Książka Inghama stanowi

dług ma charakter indywidualny. Ale jeśli ktoś ma dług w wysokości czterdziestu tysięcy dolarów, a stopa oprocentowania wynosi dwanaście procent, nie ma tak naprawdę wielkiego znaczenia, kto udziela pożyczki. Żadna ze stron nie musi być szczególnie wyczulona na potrzeby, pragnienia czy możliwości drugiej – co z pewnością miałoby miejsce, gdyby przedmiotem długu była przysługa, szacunek lub wdzięczność. Nie trzeba oceniać kosztów ludzkich, wystarczy ustalić kwotę główną, bilans samego pożyczkodawcy, karę umowną i stopę procentową. Jeśli ostatecznie będziesz musiał opuścić swój dom i poszukać szczęścia gdzie indziej, jeśli twoja córka skończy w osadzie górniczej, zarabiając jako prostytutka, cóż – jest to sytuacja niefortunna, ale z punktu widzenia pożyczkodawcy ma ona znaczenie drugorzędne. Pieniądz to pieniądz, umowa jest umową.

Z tej perspektywy – przyjrzymy się temu szczegółowo w dalszej części tekstu – kluczowe znaczenie ma zdolność przekształcania przez pieniądz moralności w bezosobową arytmetykę i wynikająca stąd moc legitymizowania spraw, które w przeciwnym razie wydawałyby się naganne lub skandaliczne. Podkreślany przeze mnie element przemocy odgrywa tu rolę drugoplanową. Różnica między „długiem" a zwykłym zobowiązaniem moralnym nie polega na obecności lub nieobecności uzbrojonych oddziałów, które mogą wyegzekwować należność, zajmując własność dłużnika lub grożąc, że połamią mu nogi. Najważniejsze jest to, że wierzyciel może określić dokładną sumę, jaką winien mu zwrócić pożyczkobiorca.

Patrząc na tę sprawę nieco dokładniej, szybko zauważymy jednak, że te dwa elementy – przemoc i kwantyfikację – łączy bezpośredni związek. W istocie nie można właściwie wskazać sytuacji, w których istniałyby one samodzielnie. Francuscy lichwiarze mieli wpływowych przyjaciół i najemników zdolnych zastraszyć nawet hierarchów kościelnych. W jaki inny sposób mieliby odzyskać długi, które formalnie były bezprawne? Hiromushime była nieprzejednana w stosunku do swoich dłużników – „nie okazywała żadnej litości" – ale pamiętajmy, że jej mąż piastował funkcję gubernatora. Nie musiała okazywać litości. Kto nie ma za sobą armii uzbrojonych mężczyzn, nie może pozwolić sobie na podobną skrupulatność.

Proces, w wyniku którego przemoc lub groźba użycia przemocy przekształca stosunki międzyludzkie w matematykę, będzie stałym przedmiotem rozważań w tej książce. To zasadnicze źródło moralnego zamętu, który otacza niemal wszystko, co ma jakikolwiek związek z problematyką długu. Pojawiające się w tym kontekście dylematy moralne wydają się niemal tak stare jak ludzka cywilizacja. Ich ślady można odnaleźć w najwcześniejszych

zapisach ze starożytnej Mezopotamii. Wczesne filozoficzne opracowanie tego zagadnienia pojawia się w Wedach, a potem przewija się ono w niezliczonych wariantach przez całą udokumentowaną historię i do dziś stanowi kluczowy składnik naszych instytucji – państwa i rynku – a także naszych podstawowych intuicji dotyczących natury wolności, moralności czy uspołecznienia. Wszystko to ukształtowało się pod wpływem wojen, podbojów i niewolnictwa w sposób, którego nie potrafimy już dziś nawet dostrzec, ponieważ nie potrafimy sobie wyobrazić, że otaczająca nas rzeczywistość mogłaby wyglądać inaczej niż teraz.

□□□□□

Istnieją oczywiste powody, dla których jest rzeczą niezwykle istotną, aby to właśnie teraz prześledzić ponownie historię długu. We wrześniu 2008 roku rozpoczął się kryzys finansowy, który doprowadził całą światową ekonomię na skraj zapaści. Pod wieloma względami rzeczywiście do niej doszło. Transport morski zamarł, a tysiące statków stanęło w dokach albo trafiło na złom[13]. Dźwigi budowlane zostały rozebrane na części, ponieważ brakowało nowych zleceń. Liczne banki przestały udzielać pożyczek. Kryzys nie tylko wywołał powszechny gniew i zdumienie, ale stał się początkiem debaty publicznej na temat natury długu, pieniądza, a także instytucji finansowych, którym udało się uzależnić od swoich decyzji losy całych narodów.

Trwało to jednak tylko chwilę. Do dyskusji nigdy w rzeczywistości nie doszło. Ludzie odczuwali jej potrzebę, ponieważ historia, której wysłuchiwali przez ostatnie dziesięć lat, właśnie okazała się gigantycznym kłamstwem. Naprawdę nie da się tego powiedzieć łagodniej. Przez lata wszyscy słyszeli o całej gamie wyrafinowanych innowacji finansowych: kredytowych i towarowych instrumentach pochodnych, obligacjach hipotecznych, hybrydowych papierach wartościowych, swapach ryzyka kredytowego itp. Nowe rynki instrumentów pochodnych były tak niewiarygodnie skomplikowane, że – jak głosi jedna z często przytaczanych anegdot – czołowy dom maklerski musiał zatrudnić astrofizyków do obsługi programów inwestycyjnych, bo nawet finansiści nie byli w stanie ich zrozumieć. Przekaz był jasny: zostawcie te sprawy zawodowcom. Swoim rozumem i tak tego nie ogarniecie. Nawet jeśli

[13] Jan Hoffman, *Shipping Out of the Economic Crisis* (https://www.brown.edu/initiatives/journal-world-affairs/sites/brown.edu.initiatives.journal-world-affairs/files/private/articles/16.2_Hoffman.pdf). Właściwie jedyną branżą związaną z transportem morskim, która zyskała po 2008 roku, była ta zajmująca się przerabianiem frachtowców na złom.

Brakującym elementem jest dokładnie to, czego rolę Smith starał się umniejszyć: polityka rządu. W Anglii czasów Smitha rynek – świat rzeźników, kupców żelaznych i właścicieli sklepów z pasmanterią – można było zobaczyć jako niezależną sferę ludzkiej aktywności, ponieważ istniała wspierająca ją polityka rządu. Potrzebne do tego było prawo i policja, ale również odpowiednia polityka monetarna, do której (skutecznie) namawiali liberałowie w rodzaju Smitha[8]. Wymagało to ustalenia wartości waluty w srebrze, ale i zdecydowanego zwiększenia podaży pieniądza, a zwłaszcza drobnych monet. Do tego z kolei potrzebne były ogromne ilości cyny i miedzi, a także regulacja działalności banków, które w tamtym okresie stanowiły jedyne źródło papierowych pieniędzy. Sto lat przed Bogactwem narodów doszło do dwóch prób powołania państwowych banków centralnych, we Francji i w Szwecji, jednak w obu przypadkach skończyły się one spektakularną klęską. Niedoszłe banki centralne wypuściły noty pieniężne o charakterze głównie spekulacyjnym, których wartość załamała się w chwili, gdy inwestorzy stracili w nie wiarę. Smith opowiadał się za papierowymi pieniędzmi, ale podobnie jak wcześniej Locke, uważał, że względny sukces Banku Anglii i Banku Szkocji wynikał głównie z ich polityki ścisłego powiązania wartości papierowych pieniędzy z metalami szlachetnymi. W ekonomii stało się to obowiązującym punktem widzenia. Do tego stopnia, że alternatywne teorie pieniądza jako kredytu, opisywane przez Mitchella-Innesa, szybko zostały zmarginalizowane, ich zwolennicy uznani za pomyleńców, ich pomysły zaś zaszufladkowane jako ten rodzaj myślenia, który prowadzi do pojawienia się złych banków i baniek spekulacyjnych.

Tym bardziej na miejscu będzie zatem rozważenie tych alternatywnych koncepcji.

Państwowa i kredytowa teoria pieniądza

Mitchell-Innes opowiadał się za czymś, co stało się znane jako kredytowa teoria pieniądza. W XIX wieku najwięksi zwolennicy tej koncepcji nie wywodzili się z ojczyzny Mitchella-Innesa, Wielkiej Brytanii, lecz z dwóch rosnących wówczas w siłę potęg rywalizujących z Brytyjczykami – Stanów Zjednoczonych i Niemiec. Teoretycy pieniądza kredytowego utrzymywali, że pieniądz

[8] Od angielskich słów I owe you, dosłownie: „Jestem ci winien". Ze względów stylistycznych w niektórych przypadkach zostawiam ten termin w postaci angielskiego skrótowca [przyp. tłum.].

raził niesmak z powodu czegoś, co określił mianem „społecznego uwikłania pieniądza". „Nawet w najbardziej zaawansowanych gospodarkach przemysłowych – przekonywał – jeśli zredukujemy wymianę do jej nagiej istoty i usuniemy zaciemniającą obraz warstewkę pieniądza, zobaczymy, że handel między jednostkami i narodami sprowadza się do barteru"[5]. Inni mówili o „zasłonie pieniądza" rozmywającej obraz „realnej gospodarki", w której ludzie produkują realne dobra i usługi, wymieniając je między sobą[6].

To właśnie ostateczna apoteoza zdrowego rozsądku ekonomii. Pieniądz jest nieważny. Gospodarki – „realne gospodarki" – są w rzeczywistości rozległymi systemami barterowymi. Jak na złość, historia przekonuje jednak, że bez pieniądza te rozległe systemy barterowe nie występują. Nawet gdy gospodarki „powracają do barteru", co miało się przytrafić średniowiecznej Europie, nie rezygnują całkowicie z pieniędzy. Po prostu nie korzystają wówczas z gotówki. Na przykład w średniowieczu wszyscy w dalszym ciągu ustalali wartość narzędzi i żywego inwentarza w starej walucie rzymskiej, mimo że monet z tego okresu od dawna nie było już w obiegu[7].

To za sprawą pieniądza mogliśmy spojrzeć na siebie w sposób, do jakiego zachęcają nas ekonomiści: jak na zbiór jednostek i narodów, których głównym zajęciem jest wymiana. Oczywiście samo istnienie pieniędzy do tego nie wystarczy. W przeciwnym razie ekonomię wynaleziono by w starożytnym Sumerze, a w każdym razie zdecydowanie wcześniej niż w 1776 roku, kiedy pojawiło się Bogactwo narodów Adama Smitha.

[5] Arthur Cecil Pigou, The Veil of Money, Macmillan, London 1949. Historię tego pojęcia opisuje Boianovsky (zob. Mauro Boianovsky, Böhm-Bawerk, Irving Fisher, and the Term „Veil of Money", „History of Political Economy" 25 (4)/1993, s. 725 – 738).

[6] „Nie znamy żadnej gospodarki, w której systematyczny barter istniałby bez pieniędzy" (Sasan Fayazmanesh, dz. cyt.) – autor rozumie przez to pieniądz rozliczeniowy. 8 O roli rządów wspierających „samoregulujący się" rynek pisze Polanyi (zob. Karl Polanyi, Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów, przeł. Maria Zawadzka, Warszawa 2010). Standardowa ortodoksja ekonomiczna, zgodnie z którą rynek pojawia się w naturalny sposób, jeśli tylko rząd zejdzie mu z drogi, bez wcześniejszej potrzeby powoływania stosownych instytucji prawnych, policyjnych i politycznych, została radykalnie obalona w latach 90., kiedy wolnorynkowi ideolodzy próbowali ją zastosować w dawnym Związku Radzieckim.

[7] Innes jak zwykle ujmuje to zgrabnie: „Żadne oko nigdy nie widziało dolara i żadna ręka nigdy na nim nie spoczęła. Jedyne, czego możemy dotknąć lub co możemy zobaczyć, to obietnica zapłaty lub spłaty długu w wysokości nazywanej dolarem". Gdzie indziej zauważa: „Wszystkie nasze jednostki miary działają jednakowo. Nikt nigdy nie widział uncji, stopy lub godziny. Stopa jest dystansem między dwoma punktami, jednak ani sam ten dystans, ani punkty, które ze sobą łączy, nie istnieją w materialny sposób" (A. Mitchell-Innes, The Credit Theory of Money, „Banking Law Journal", January 1914, s. 155).

nie podoba się wam specjalnie kapitalizm finansowy (a niewielu było takich, którzy próbowali przekonywać o jego zaletach), pracownicy sektora finansowego są na tyle kompetentni – w istocie ich umiejętności sprawiają wręcz nadnaturalne wrażenie – by z miejsca odrzucić mrzonki o demokratycznym nadzorze nad operacjami rynków finansowych. (Ten sposób myślenia przejęło również wielu akademików. Dobrze pamiętam konferencje z 2006 i 2007 roku, na których modni teoretycy przekonywali, że nowe formy sekurytyzacji w połączeniu z nowymi technologiami informacyjnymi zwiastują nadchodzącą zmianę w kwestii natury czasu oraz naszego postrzegania różnicy między tym, co możliwe, a tym, co rzeczywiste. Pamiętam, że powiedziałem do siebie wówczas: „Frajerzy!". I miałem rację.)

Później, gdy opadł kurz, okazało się, że wiele, a być może większość z nich była w gruncie rzeczy zakrojonymi na wielką skalę przekrętami. Na porządku dziennym były takie operacje, jak udzielanie ubogim rodzinom kredytów hipotecznych skonstruowanych w taki sposób, aby nigdy nie zostały spłacone; przyjmowanie zakładów dotyczących okresu, po którym dłużnicy przestaną regulować należności; składanie hipotek oraz związanych z nimi zakładów w pakiet i odsprzedawanie inwestorom instytucjonalnym (nierzadko funduszom emerytalnym właścicieli tych hipotek) – przekonując ich przy tym, że bez względu na okoliczności wyjdą na swoje; umożliwienie tym samym inwestorom obrotu tymi pakietami, jakby to były pieniądze, zrzucenie odpowiedzialności za ostateczną spłatę zadłużenia na wielki konglomerat ubezpieczeniowy, który w przypadku utraty płynności finansowej wskutek obciążenia długiem (co było oczywiście nieuniknione) będzie ratowany przed upadkiem przez podatników (tak się w istocie stało)[14]. Innymi słowy,

[14] Simon Johnson, będący w tamtym czasie głównym ekonomistą MFW, ujął tę sprawę zwięźle w artykule w „The Atlantic": „Niemal wszyscy autorzy regulacji, ustawodawcy i akademicy, zakładali, że szefowie banków wiedzą, co robią. Teraz już wiemy, że tak nie było. Na przykład Dział Produktów Finansowych w AIG zarobił 2,5 miliarda dolarów brutto w 2005 roku, przede wszystkim dzięki sprzedaży tanich ubezpieczeń na skomplikowane, niesprawdzone papiery wartościowe. Ta strategia, często opisywana jako «zbieranie drobnych sprzed jadącego walca» przynosi zyski w latach prosperity, ale ma katastrofalne następstwa w okresach bessy. Ostatniej jesieni AIG zalegał z wypłatą ubezpieczeń na papiery wartościowe w łącznej wysokości 400 miliardów dolarów. Do dziś rząd amerykański, starając się ocalić firmę, wyasygnował w formie inwestycji i pożyczek 180 miliardów dolarów, aby pokryć straty, które wedle stosowanych przez AIG wyrafinowanych modeli szacowania ryzyka były właściwie niemożliwe" (zob. tegoż, *The Quiet Coup*, „Atlantic Monthly", May 2009, http://www.theatlantic.com/doc/200905/imf-advice). Rzecz jasna Johnson pomija scenariusz, w którym ludzie z AIG zdawali sobie doskonale sprawę, co się wydarzy, ale po prostu się tym nie przejmowali, ponieważ wiedzieli, że walec i tak ostatecznie przejedzie po kimś innym.

przypomina to wyjątkowo zmyślną wersję tego, co zrobiły banki, pożyczając pieniądze dyktatorom w Boliwii i Gabonie pod koniec lat 70.: udzielanie skrajnie nieodpowiedzialnych pożyczek, przy pełnej świadomości, że gdy sprawa się wyda, politycy i biurokraci zrobią wszystko, aby doszło do spłaty długu, bez względu na liczbę zrujnowanych przy okazji ludzi.

Tym razem bankierzy robili to jednak na niewyobrażalną skalę. Całkowita wysokość sprokurowanego przez nich długu była wyższa niż łączny produkt krajowy brutto dowolnego państwa na świecie – co wciągnęło świat w niekontrolowany wir i niemal zniszczyło sam system.

Wojsko i policja szykowały się do walki ze spodziewanymi protestami i niezadowoleniem społecznym, ale do ich wybuchu ostatecznie nie doszło. Bez większych zmian pozostał również system. Początkowo wszyscy zakładali, że wraz z zapaścią wiodących kapitalistycznych instytucji (Lehman Brothers, Citibank, General Motors) i kompromitacją ekonomicznych pretensji do wiedzy tajemnej dojdzie do poważnej dyskusji na temat natury długu i instytucji kredytowych.

Wydawało się, że większość Amerykanów jest gotowa do przyjęcia radykalnych rozwiązań. Sondaże pokazywały, że przytłaczająca większość uważa, że banków nie należy ratować *bez względu na gospodarcze konsekwencje* i że należy wykupić toksyczne hipoteki znajdujące się w rękach zwykłych obywateli. W Stanach Zjednoczonych jest to niezwykłe. Od czasów kolonialnych Ameryka miała wyjątkowo negatywny stosunek do dłużników. To dziwne, biorąc pod uwagę, że pierwsi osadnicy często byli ludźmi uciekającymi przed długami. Z drugiej strony idea, że moralność polega na płaceniu długów, jest w Ameryce zakorzeniona silniej niż niemal w jakimkolwiek innym społeczeństwie. W czasach kolonialnych niekiedy przybijano do słupa ucho niewypłacalnego dłużnika. Stany Zjednoczone były jednym z ostatnich krajów, które uchwaliły prawo o upadłości. Konstytucja już w 1787 roku zobowiązała nowy rząd do stworzenia tego rodzaju regulacji, jednak wszystkie zmierzające do tego próby odrzucano „z przyczyn moralnych" do 1898 roku[15]. Zmiana

[15] Anglia na przykład miała narodowe ustawodawstwo dotyczące upadłości już w 1571 roku. W Stanach Zjednoczonych próba stworzenia federalnego prawa o bankructwie spaliła na panewce w 1800 roku. Między 1867 a 1878 rokiem istniało prawo mające odciążyć zadłużonych weteranów wojny secesyjnej, ale zostało ono ostatecznie zniesione z pobudek moralnych (zob. niedawne, dobre opracowanie Manna: Bruce H. Mann, *Republic of Debtors: Bankruptcy in the Age of American Independence*, Harvard University Press, Cambridge 2002). Reforma prawa o bankructwie z większym prawdopodobieństwem przyczyni się do zaostrzenia przepisów niż do ich liberalizacji, tak jak się stało ze zmianami wprowadzonymi przez Kongres w 2005 roku w wyniku branżowych nacisków.

Przypomnijmy cele Smitha podczas pisania Bogactwa narodów. Przede wszystkim książka ta stanowiła próbę nadania nowej dyscyplinie, jaką była ekonomia, statusu nauki. Oznaczało to nie tylko konieczność posiadania własnego przedmiotu badań – tego, co dziś nazywamy „gospodarką", choć samo przekonanie o jej istnieniu było w czasach Smitha nowe – ale również konieczność popularyzacji przekonania, że funkcjonuje ona na podstawie praw podobnych do tych, które wedle niewiele wcześniejszych ustaleń sir Isaaca Newtona rządzą światem fizycznym. Newton przedstawił Boga jako kosmicznego zegarmistrza, który zaprojektował fizyczną maszynerię wszechświata w taki sposób, aby przynosiła ludziom maksymalną korzyść, a potem pozwolił jej działać samoistnie. Smithowi marzyła się podobna argumentacja[3]. Bóg – czy też, jak o tym pisał, Boska Opatrzność – poukładał wszystko w taki sposób, że nasze dążenie do własnej korzyści, przy braku ingerencji w mechanizm rynku, „niczym wiedzione niewidzialną ręką" przyczyni się do ogólnego dobrobytu. Słynna niewidzialna ręka Smitha była, jak pisze o tym w Teorii uczuć moralnych, narzędziem Boskiej Opatrzności. Była całkiem dosłownie ręką Boga[4].

Gdy ekonomia okrzepła jako dyscyplina, argumenty teologiczne przestały być konieczne czy ważne. Ludzie wciąż się spierają, czy pozostawiony samemu sobie rynek doprowadzi do rezultatów przewidzianych przez Smitha, ale nikt nie kwestionuje samego istnienia „rynku". Założenia leżące u podstaw tych dyskusji uznano za część zdrowego rozsądku – do tego stopnia, że, jak starałem się pokazać, widząc dwa cenne przedmioty zmieniające właścicieli, zakładamy, iż w normalnych okolicznościach dzieje się tak, ponieważ dwoje ludzi jednocześnie doszło do wniosku, że wymiana przyniesie im materialną korzyść. Co ciekawe, ekonomiści przestali w konsekwencji uznawać obecność lub nieobecność pieniądza za czynnik o istotnym znaczeniu. Pieniądz jest wszak tylko towarem mającym ułatwić wymianę, przydatnym do mierzenia wartości innych towarów. Poza tym nie ma szczególnych właściwości. W 1958 roku Paul Samuelson, jeden z luminarzy szkoły neoklasycznej, która w dalszym ciągu dominuje we współczesnej myśli ekonomicznej, wy-

[3] Smith po raz pierwszy posługuje się zwrotem „niewidzialna ręka" w swojej Astronomii (III.2), jednak w Teorii uczuć moralnych (IV.1.10) tłumaczy jasno, że niewidzialna ręka rynku należy do „Opatrzności". Na temat teologii Smitha pisze Nicholls (zob. David Nicholls, God and Government in an „Age of Reason", Routledge, New York 2003, s. 35 – 43). Do jej możliwych związków ze średniowiecznym islamem wracam w rozdziale dziesiątym.

[4] Paul A. Samuelson, Economics, McGraw Hill, New York 1948, s. 49. Jego stanowisko krytykują Heinsohn i Steiger (zob. Gunnar Heinsohn, Otto Steiger, dz. cyt.) oraz Ingham (zob. Geoffrey Ingham, The Nature of Money, Polity Press, Cambridge 2004).

3 Przedwieczne długi

> Rodząc się, każde istnienie rodzi się jako dług wobec bogów, świętych, Ojców i ludzi. Gdy ktoś składa ofiarę, to ze względu na dług, jaki ma od urodzenia wobec bogów [...]. Gdy ktoś recytuje święty tekst, to ze względu na dług, jaki ma wobec świętych [...]. Gdy ktoś pragnie potomstwa, to ze względu na dług, jaki ma od urodzenia u ojców [...]. Jeśli zaś ktoś udziela gościny, to ze względu na dług, jaki ma wobec ludzi.
>
> - Śatapathabrahmana 1.7.12, 1 – 6

> Wypędźmy z siebie złe następstwa koszmarów, tak jak spłacamy długi.
>
> - Rygweda 8.47.17

Współczesne podręczniki ekonomii zaczynają od wiosek wyobrażonych, ponieważ nie mają nic do powiedzenia na temat rzeczywistych. Nawet ekonomiści musieli jednak w końcu przyznać, że Kraina Barteru Smitha jest tak naprawdę fikcją[1].

Pytanie brzmi: dlaczego mit mimo wszystko przetrwał? Ekonomiści od dawna kwestionują inne fragmenty Bogactwa narodów – na przykład teorię wartości opartej na pracy czy dezaprobatę Smitha dla spółek akcyjnych[2]. Dlaczego nie mieliby więc odrzucić również mitu barteru – jako uroczej oświeceniowej przypowiastki – poddając analizie pierwotne rozwiązania kredytowe, a w każdym razie poszukując czegoś bliższego świadectwom historycznym?

Otóż wydaje się, że mit barteru nie może zniknąć, ponieważ stanowi kluczowy element całego dyskursu ekonomii.

[1] Zob. moje ujęcie teorii wartości opartej na pracy: David Graeber, Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams, Palgrave, New York 2001.

[2] Często zapominamy, że tkwił w tym silny pierwiastek religijny. Sam Newton nie był pod żadnym pozorem ateistą – próbował nawet wykorzystać swoje matematyczne zdolności, aby dowieść, że świat zgodnie z wcześniejszym twierdzeniem biskupa Usshera został stworzony mniej więcej 23 października 4004 roku przed Chrystusem.

nastrojów miała zatem charakter epokowy. Przypuszczalnie z tego powodu moderatorzy debaty w mediach i ciałach ustawodawczych uznali, że nie jest to odpowiedni moment do wprowadzania reform. Amerykański rząd ograniczył się do wydania trzech bilionów dolarów na program Band-Aid i postanowił nie zmieniać niczego. Bankierzy zostali uratowani, w przeciwieństwie do drobnych dłużników – z nielicznymi wyjątkami[16]. W środku najgłębszej recesji gospodarczej od lat 30. ubiegłego wieku jesteśmy świadkami procesu zgoła odwrotnego. Korporacje finansowe naciskają na rząd, który chwilę wcześniej ocalił je przed upadkiem, aby wykorzystał środki prawne przeciwko zwykłym obywatelom w tarapatach finansowych. „To nie zbrodnia być zadłużonym – informuje «Star Tribune» z aglomeracji Minneapolis-St. Paul – jednak ludzi wsadza się regularnie do więzienia za niepłacenie długów". W Minnesocie „wykorzystanie nakazów aresztowania przeciwko dłużnikom wzrosło o 60 procent w ciągu ostatnich czterech lat i w 2009 roku odnotowano 845 takich przypadków [...]. W Illinois i południowo-zachodniej Indianie niektórzy sędziowie umieszczają w więzieniu dłużników, którzy nie płacą w terminie ustalonych sądownie rat. W skrajnych przypadkach ludzie wychodzą na wolność dopiero po wniesieniu minimalnej opłaty. W styczniu [2010 roku] sędzia skazał mężczyznę z Kenney w Illinois na karę «bezterminowego» więzienia, dopóki nie zgromadzi trzystu dolarów na spłatę długu zaciągniętego w tartaku"[17].

Tak więc zmierzamy do odtworzenia czegoś na kształt więzień dla dłużników. W końcu musi dojść do jakiegoś przełomu. W 2011 roku, gdy fala ruchów ludowych przetoczyła się przez Bliski Wschód, odbijając się echem na całym świecie, tysiące osób w Europie i Ameryce również zaczęły się domagać dyskusji na temat najważniejszych problemów, które pojawiły się w kontekście 2008 roku. Przez chwilę poświęcono im nieco uwagi, po czym dyskusja gwałtownie zamarła, a w mediach zapanowała cisza. A wszystko to pomimo faktu, że gospodarka światowa z dużym prawdopodobieństwem podąża wprost ku następnej katastrofie finansowej. Jedyne pytanie brzmi, jak długo jej to zajmie.

Doszliśmy do punktu, w którym część najważniejszych instytucji musiała niechętnie przyznać, że taka jest prawda. Amerykańska Rezerwa Federalna

[16] Ustanowiony po bailoucie fundusz pomocy uwzględnił tylko niewielki odsetek roszczeń posiadaczy hipotek i nie doszło do żadnej liberalizacji prawa o bankructwie, które zaledwie dwa lata przed kryzysem, pod naciskiem sektora finansowego, zostało zaostrzone.

[17] Chris Serres, Glenn Howatt, *In Jail for Being in Debt*, Minneapolis-St. Paul „Star Tribune", June 9, 2010, www.startribune.com/local/95692619.html.

latem 2012 roku ogłosiła plan masowego umorzenia długów hipotecznych – i odkryła, że klasa polityczna nie jest nim zainteresowana. Przez pewien czas nawet Międzynarodowy Fundusz Walutowy pod kierownictwem Dominique'a Straussa-Kahna próbował występować w roli sumienia globalnego kapitalizmu, wydając ostrzeżenia, że jeśli nie zboczymy z obranego kursu, załamanie jest nieuchronne, a na kolejny program ratunkowy raczej nie ma co liczyć. Opinia publiczna po prostu się na to nie zgodzi i w efekcie tym razem wszystko naprawdę się rozleci. „MFW ostrzega, że kolejny pakiet ratunkowy «zagrozi demokracji»" – głosił jeden z nagłówków. (Oczywiście mówiąc o „demokracji", mają oni na myśli „kapitalizm"). Trudno całkowicie zignorować fakt, że nawet ci, którzy czują się odpowiedzialni za utrzymanie sprawności globalnego systemu gospodarczego – i którzy jeszcze parę lat temu zachowywali się tak, jakby miał on istnieć wiecznie – dziś wszędzie wokół dostrzegają zalążki apokalipsy.

□□□□□

W tym wypadku MFW miał sporo racji. Wszystko wskazuje na to, że naprawdę stoimy na krawędzi epokowych przemian.

Oczywiście ludzie zawsze wyobrażali sobie, że cała otaczająca ich rzeczywistość jest na wskroś nowoczesna. Ile razy słyszeliśmy, że wprowadzenie wirtualnych pieniędzy, dematerializacja gotówki i przemiana dolarów w plastik oraz elektroniczne impulsy doprowadziły do powstania całkowicie nowego świata finansów? Przekonanie, że znajdujemy się na nieznanym terytorium, było oczywiście jednym z powodów, dla których Goldman Sachs do spółki z AIG mógł z taką łatwością przekonać ludzi, że nikt nie jest w stanie zrozumieć ich nowych i cudownych instrumentów finansowych. Przyglądając się całej sprawie z szerszej perspektywy, natychmiast zauważymy jednak, że wirtualny pieniądz nie jest żadną nowością. W istocie tak wyglądał pieniądz w początkach swego istnienia. System kredytowy, rachunki rozliczeniowe, a nawet instytucja funduszu reprezentacyjnego istniały na długo przed pojawieniem się gotówki. Są one równie stare jak cywilizacja. Prawdą jest, że historia toczy się między okresami zdominowanymi przez kruszce – gdy zakłada się, że złoto i srebro *są* pieniądzem – a okresami, w których przyjmuje się, że pieniądz to abstrakcja, wirtualna jednostka rachunkowa. Historycznie rzecz biorąc, pieniądz kredytowy był jednak pierwszy, a to, z czym mamy do czynienia obecnie, jest powrotem do założeń, które uchodziłyby za oczywistość choćby w okresie średniowiecza albo nawet w starożytnej Mezopotamii.

dzięki którym zwykli ludzie zawierali prawdopodobnie zdecydowaną większość codziennych transakcji. Na ten temat, pisze Spufford, „nie wiemy właściwie nic" (tamże, s. 336). Jeszcze dobitniejszy przykład, który później będzie dla nas ważny, stanowi rabosz: korzystanie z raboszów zamiast gotówki było popularne w średniowieczu, jednak poza Anglią właściwie nie prowadzono systematycznych badań na ten temat.

ły znacznie mniejszą rolę w handlu niż obecnie. Monet było w istocie tak mało, że nie wystarczały one nawet na potrzeby dworu [w średniowiecznej Anglii] i królewskich posiadłości, które często korzystały z różnego rodzaju żetonów pozwalających dokonywać drobnych płatności. Waluta była na tyle nieistotna, że królowie nie mieli żadnych oporów, aby od czasu do czasu zebrać ją w całości, przekuć na nowe monety i wprowadzić z powrotem do obiegu, ponieważ handel toczył się w tym czasie bez żadnych przeszkód[43].

W istocie historię monetarną opowiadamy zwykle całkowicie na opak. Nie zaczęliśmy od barteru i nie wynaleźliśmy pieniędzy, aby następnie rozwinąć systemy kredytowe. Było dokładnie na odwrót. To, co dziś nazywamy pieniądzem wirtualnym, było pierwsze. Monety pojawiły się znacznie później i upowszechniały się w różnym tempie, nigdy do końca nie wypierając systemów kredytowych. Barter natomiast wydaje się w znacznej mierze przypadkowym produktem ubocznym posługiwania się monetami lub pieniądzem papierowym. Historycznie rzecz biorąc, do barteru dochodziło przede wszystkim wówczas, gdy ludzie przywykli do transakcji gotówkowych z jakiegoś powodu tracili dostęp do waluty.

Ciekawe, że nigdy do tego nie doszło. Nigdy nie napisano nowej historii pieniądza. To nie tak, że któryś z ekonomistów obalił tezę Mitchella-Innesa. Po prostu go zignorowano. Podręczniki nie zmieniły swojej narracji – choć cały dostępny materiał dowodowy pokazuje jej fałszywość. Ludzie wciąż piszą historie pieniądza będące tak naprawdę historiami waluty, wychodząc z założenia, że w przeszłości były one z konieczności tym samym. Okresy niedoboru i rezygnacji z użycia monet w dalszym ciągu postrzega się jako momenty, w których gospodarka przeżywała „nawrót do barteru", tak jakby sens tego zwrotu był oczywisty, gdy w rzeczywistości nikt tak naprawdę nie wie, co on właściwie znaczy. Skutek jest taki, że w zasadzie nie mamy pojęcia, w jaki sposób mieszkaniec – dajmy na to – niderlandzkiego miasteczka w 950 roku kupował ser, łyżki albo zatrudniał muzyków, aby zagrali na weselu jego córki, nie mówiąc o tym, jak się to obywało w Pembie czy Samarkandzie[44].

[43] A. Mitchell-Innes, dz. cyt., s. 381.

[44] Monumentalna książka Money and Its Use in Medieval Europe Petera Spufforda (Cambridge University Press, Cambridge 1988), poświęcająca setki stron wydobyciu srebra i złota, mennicom i psuciu waluty, zawiera tylko dwie albo trzy wzmianki dotyczące różnego rodzaju ołowianych lub skórzanych pieniędzy żetonowych bądź drobnych mechanizmów kredytowych,

Historia dostarcza również fascynujących wskazówek, czego możemy oczekiwać. Na przykład: w przeszłości, w czasach wirtualnego pieniądza kredytowego niemal bez wyjątku tworzono instytucje, których zadanie polegało na zapobieganiu różnym wypaczeniom – na przykład wchodzeniu wierzycieli w sojusze z biurokratami i politykami, aby wycisnąć ostatni grosz z całej reszty, co dziś wydaje się zjawiskiem powszechnym. Zwykle w parze z tego rodzaju instytucjami szły mechanizmy chroniące dłużników. Dzisiejsza epoka pieniądza kredytowego zdaje się podążać w dokładnie przeciwnym kierunku. Zaczęła się od stworzenia globalnych instytucji, na wzór MFW, mających za zadanie chronić nie dłużników, lecz wierzycieli. Z drugiej strony, biorąc pod uwagę skalę historyczną, o której mówimy, dziesięć albo dwadzieścia lat nie ma większego znaczenia. Wciąż wiemy bardzo niewiele na temat tego, co może się wydarzyć.

□□□□□

Ta książka opowiada historię długu, ale przy okazji wykorzystuje tę historię, aby zadać podstawowe pytania o naturę i przyszłość istot ludzkich oraz ludzkiego społeczeństwa – o to, co w istocie jesteśmy sobie nawzajem winni i co to właściwie znaczy, że stawiamy sobie to pytanie. W rezultacie książka zaczyna się od próby obalenia szeregu mitów – nie tylko mitu barteru, o którym opowiada pierwszy rozdział, ale również konkurencyjnych mitów o pierwotnym długu wobec bogów albo wobec państwa, które w ten czy inny sposób współtworzą nasze zdroworozsądkowe założenia o naturze gospodarki i społeczeństwa. W myśl tych założeń państwo i rynek górują nad wszystkim jako dwie opozycyjne zasady. Historyczna rzeczywistość pokazuje jednak, że narodziły się one jednocześnie i stale się nawzajem przenikały. Przekonamy się, że wspólną cechą wszystkich tych błędnych przekonań jest sprowadzanie wszelkich ludzkich stosunków do wymiany, tak jakby nasze związki ze społeczeństwem, a nawet z samym kosmosem, dało się wyrazić w kategoriach umowy handlowej. Prowadzi to do następnego pytania: jeśli nie wymiana, to co? W rozdziale piątym zacznę odpowiadać na to pytanie, korzystając z osiągnięć antropologii, aby przybliżyć pogląd mówiący o moralnych fundamentach życia gospodarczego. Następnie powrócę do kwestii źródeł pieniądza, aby pokazać, że sama zasada wymiany pojawiła się w znacznym stopniu na skutek przemocy – rzeczywiste początki pieniądza to zbrodnia i odszkodowanie, wojna i niewolnictwo, honor, dług i odkupienie. To z kolei otwiera pole dla – rozpoczynającej się w rozdziale ósmym – autentycznej

historii ostatnich pięciu tysięcy lat długu i kredytu, z jej ciągłą oscylacją między okresami wirtualnego i fizycznego pieniądza. Wiele z odkryć, o których będzie mowa, ma charakter zupełnie nieoczywisty: począwszy od nowoczesnych koncepcji praw i swobód, których źródło stanowi starożytne prawo niewolnicze, przez średniowieczny chiński buddyzm jako fundament kapitału inwestycyjnego, a skończywszy na fakcie, że wiele z najsłynniejszych koncepcji Adama Smitha wydaje się spisanych żywcem z prac teoretyków wolnego rynku ze średniowiecznej Persji (historia, która ma dziś ciekawe konsekwencje dla zrozumienia siły przyciągania politycznego islamu). Wszystko to przygotowuje grunt dla świeżego spojrzenia na ostatnie pięć wieków, zdominowane przez imperia kapitalistyczne, i pozwala podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, o co właściwie gra toczy się obecnie.

Bardzo długo panował intelektualny konsensus, że nie można już zadawać Wielkich Pytań. Dziś coraz bardziej wychodzi na to, że nie mamy prawa tego nie robić

go urzędnika, przypuszczalnie regulowali długi w jęczmieniu. Z tego powodu ustalenie stosunku srebra do jęczmienia było tak ważne. Nikomu nie robiono by jednak problemów, gdyby przyprowadził ze sobą kozy, przyniósł meble albo lapis-lazuli. Świątynie i pałace stanowiły wielkie zakłady produkcyjne, które mogły zrobić użytek właściwie ze wszystkiego[41].

Na targach, które pojawiły się w mezopotamskich miastach, ceny również ustalano w srebrze, a te z nich, których wprost nie kontrolowały świątynie i pałace, zazwyczaj zmieniały się w zależności od popytu i podaży. Ale nawet tutaj posiadane przez nas dowody sugerują, że większość transakcji opierała się na kredycie. Kupcy (zatrudnieni przez świątynie lub pracujący na własną rękę) jako nieliczni na większą skalę posługiwali się srebrem. Jednak nawet oni większość transakcji zawierali na kredyt. Również zwykli ludzie kupujący piwo od handlujących nim kobiet lub miejscowi karczmarze otwierali rachunki, których spłaty dokonywano w jęczmieniu w trakcie żniw lub w innej formie, w zależności od tego, co miało się właśnie pod ręką[42].

W tym miejscu rozsypują się niemal wszystkie tradycyjne opowieści na temat początków pieniądza. Nie ma wielu przypadków, w których historyczne teorie zostałyby tak całkowicie i systematycznie obalone. Już w pierwszych dekadach XX wieku dostępne były wszystkie elementy niezbędne do napisania historii pieniądza na nowo. Grunt przygotował Mitchell-Innes – cytowany przeze mnie już w związku ze sprawą nowofundlandzkiego dorsza – w dwóch esejach opublikowanych w nowojorskim „Banking Law Journal" w 1913 i 1914 roku. Wyłożył on w nich rzeczowo fałszywe założenia, na których opierała się dotychczasowa historia ekonomii, i zasugerował, że tym, czego naprawdę brakuje, jest historia długu:

> Jednym z popularnych błędów związanych z handlem jest przekonanie, że w czasach nowożytnych pojawiło się korzystne finansowo rozwiązanie zwane kredytem i że zanim zostało ono wynalezione, za wszystko płacono gotówką czy też, mówiąc inaczej, za pomocą monet. Wnikliwe badanie pokazuje, że prawda jest dokładnie odwrotna. W dawnych czasach monety odgrywa-

[41] Przykłady egipskie można znaleźć u Griersona (zob. Philip Grierson, The Origins of Money, Athlone Press, London 1977, s. 17).

[42] Zob. Michael Hudson, Reconstructing the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates, [w:] Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East, ed. Michael Hudson, Marc Van de Mieroop, CDL Press, Bethesda 2002, s. 25; tegoż, The archeology of money: debt vs. barter theories of money, [w:] Credit and State Theories of Money, ed. Randall Wray, Edward Elgar Press, Cheltenham 2004, s. 114.

Gospodarka sumeryjska skupiała się wokół rozległych kompleksów pałacowo-świątynnych. Często na ich terenie pracowały tysiące osób: kapłani i urzędnicy, rzemieślnicy w warsztatach produkcyjnych, rolnicy i pasterze doglądający rozległych posiadłości. Mimo że starożytny Sumer był przez długi okres podzielony na niepodległe państwa-miasta, do czasu uniesienia kurtyny w 3500 roku p.n.e. zarządzający świątyniami stworzyli jednolity system rachunkowy – który do pewnego stopnia wciąż nam towarzyszy, wszak to właśnie Sumerom zawdzięczamy liczenie na tuziny, sześćdziesięciominutową godzinę lub dwudziestoczterogodzinną dobę[38]. Podstawową jednostką walutową był srebrny szekel. Srebro o wadze jednego szekla stanowiło równowartość jednego gura, czyli jednego buszla jęczmienia. Szekel dzielił się na 60 min, odpowiadających jednej porcji jęczmienia – wedle zasady, że miesiąc ma trzydzieści dni, a pracownicy świątynni otrzymują dwie racje jęczmienia dziennie. Łatwo dostrzec, że „pieniądz" w tym znaczeniu nie jest w żadnym wypadku konsekwencją transakcji handlowych. Został stworzony przez biurokratów starających się kontrolować na bieżąco zasoby i przesuwać je pomiędzy różnymi działami.

Świątynni biurokraci wykorzystywali system do kalkulacji długów (czynsze, opłaty, pożyczki...) w srebrze. W praktyce pełniło ono funkcję pieniądza. I rzeczywiście znajdowało się w obrocie pod postacią nieobrobionych kawałków, „metalu w sztabach"[39], jak to ujął Smith[40]. W tym punkcie miał więc rację. Ale to niemal jedyny fragment jego narracji wolny od błędów. Po pierwsze dlatego, że srebra w obiegu nie było wiele. Większość tkwiła w skarbcach świątynnych lub pałacowych; niektóre z nich znajdowały się w tym samym miejscu, pilnie strzeżone, dosłownie przez tysiące lat. Sztabki można było bez trudu zestandaryzować, oznakować i stworzyć system gwarantujący ich czystość. Istniała potrzebna do tego technika. Tyle że nikt nie odczuwał specjalnej potrzeby, aby z niej skorzystać. Między innymi dlatego, że o ile długi wyliczano w srebrze, ich spłaty można było dokonywać w innej formie – nadawało się do tego niemal wszystko, co ktoś miał akurat pod ręką. Chłopi zadłużeni wobec świątyni lub pałacu, albo wobec świątynnego lub dworskie-

[38] Pierwsze najprawdopodobniej pojawiły się świątynie. Pałace, których znaczenie stopniowo rosło, przejęły z czasem świątynny system administracji.

[39] Smith posługuje się sformułowaniem rude bars. W polskim przekładzie mowa jest w tym miejscu o „metalu w sztabach", których używano, „nie znacząc ich ani nie wybijając monet". Zob. Adam Smith, Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów, t. 1, s.

[40] Smith tego sobie nie uroił: tego rodzaju sztabki nazywano w jego czasach hacksilber (zob. Miriam S. Balmuth, Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece, „Numismatic Studies", No. 24, American Numismatic Society, New York 2001).

2. Mit barteru

> Na każde subtelne i złożone pytanie istnieje doskonale prosta i jasna odpowiedź, która jest błędna.
>
> - H. L. MENCKEN

Jaka jest różnica między zwykłym zobowiązaniem – przekonaniem, że powinniśmy zachowywać się w określony sposób, albo nawet przeświadczeniem, że ktoś jest coś komuś winien – a długiem w ścisłym sensie? Odpowiedź jest prosta: pieniądze. Różnica między długiem a zobowiązaniem polega na tym, że dług da się precyzyjnie wyliczyć. To zaś wymaga istnienia pieniądza. Pieniądze nie tylko czynią dług możliwym. Pieniądz i dług pojawiają się jednocześnie. Do najwcześniejszych znanych dokumentów pisanych należą mezopotamskie tabliczki z zapisami długów, racji żywnościowych wydawanych przez świątynie oraz zaległych opłat za dzierżawę ziem świątynnych, których wysokość określano za pomocą odpowiadających im ilości srebra i zboża. Część najwcześniejszych prac z zakresu filozofii moralnej to dla odmiany refleksje dotyczące możliwości ujęcia moralności jako długu, czyli w kategoriach pieniężnych.

Historia długu jest z konieczności historią pieniądza – dlatego najłatwiej zrozumieć rolę, jaką odegrał dług w ludzkim społeczeństwie, przyglądając się po prostu formom i sposobom posługiwania się pieniędzmi na przestrzeni wieków, a także argumentom pojawiającym się w tym kontekście. Oczywiście taka historia pieniądza różni się od tej, do której przywykliśmy. Na przykład gdy ekonomiści mówią o początkach pieniądza, rzadko wspominają o długu. Najpierw jest barter, potem pieniądz. Kredyt pojawia się później. Sięgając do książki poświęconej historii pieniądza we Francji, Indiach czy Chinach, sporo dowiemy się o biciu monet, a bardzo niewiele o mechanizmach kredytowych. Przez niemal sto lat moi koledzy po fachu, antropolodzy, przekonywali, że taki obraz jest z gruntu błędny. Wersja przyjęta przez teorię ekonomiczną ma niewiele wspólnego z tym, co można zaobserwować, przyglądając się życiu ekonomicznemu toczącemu się w autentycznych wspólnotach i na realnie istniejących rynkach. Wszędzie tam dostrzeżemy bowiem

dziesiątki sposobów zadłużania się jednych ludzi u innych. Przekonamy się również, że większość transakcji przebiega bez użycia fizycznie istniejących pieniędzy.

Skąd ten rozdźwięk?

Częściowo wynika on z natury materiału dowodowego: monety stanowią część znalezisk archeologicznych, w przeciwieństwie do mechanizmów kredytowych. Dla ekonomistów istnienie kredytu i długu zawsze było w pewnym stopniu skandalem, ponieważ właściwie nie pozwalało utrzymać fikcji, że strony zaangażowane w kredyt działają z pobudek czysto „ekonomicznych" (na przykład że pożyczając pieniądze obcej osobie, robię to samo, co pożyczając tę samą sumę komuś z rodziny). Dlatego tak wielkie znaczenie miało rozpoczynanie historii pieniądza od wyobrażonego świata, z którego kredyt i dług zostały całkowicie usunięte. Zanim będziemy mogli zastosować zdobycze antropologii do odtworzenia prawdziwej historii pieniądza, musimy zrozumieć, na czym polega błąd tradycyjnego ujęcia.

Ekonomiści zwykle mówią o trzech funkcjach pieniądza. Stanowi on środek wymiany, tezauryzacji, czyli przechowywania wartości, i jednostkę rozliczeniową. Wszystkie podręczniki ekonomii przypisują największe znaczenie pierwszej z tych funkcji. Oto względnie typowa próbka z wydanej w 1996 roku książki Case'a, Faira, Gärtnera i Heathera:

> Pieniądz jest kluczowym elementem gospodarki rynkowej. Wyobraźmy sobie, jak wyglądałoby życie bez niego. Alternatywą dla ekonomii monetarnej jest barter, bezpośrednia wymiana dóbr i usług na inne dobra i usługi, bez korzystania z pośrednictwa pieniądza.
>
> Jak działa system barterowy? Załóżmy, że chcę zjeść na śniadanie croissanty, jajka i wypić sok pomarańczowy. Zamiast iść do sklepu spożywczego, aby kupić te rzeczy za pieniądze, musiałbym znaleźć kogoś, kto je posiada i zamierza sprzedać. Musiałbym również mieć coś, czego chcą piekarz, dostawca soku pomarańczowego i sprzedawca jajek. Posiadanie ołówków na sprzedaż na nic się nie przyda, jeśli nie znajdują się one na liście życzeń piekarza oraz sprzedawcy soku pomarańczowego i jajek.
>
> W systemie barterowym, aby wymiana doszła do skutku, wymagana jest zgodność potrzeb dwóch stron. Chcąc dobić targu, muszę nie tylko znaleźć kogoś, kto ma to, na czym mi zależy, ale

> kwotę kupcy oddawali im za pośrednictwem poleceń wypłaty odbieranych w Anglii lub we Francji[37].

Podobnie było w szkockiej wiosce. To nie tak, że ktoś naprawdę wchodził do miejscowego pubu, wydłubywał wbity w powałę gwóźdź i zamawiał przy barze pintę piwa. Pracodawcom w czasach Smitha często brakowało monet, aby opłacić pracowników. Na wynagrodzenia czekało się niekiedy rok albo dłużej. W tym czasie przyjętym zwyczajem było wynoszenie przez pracowników części własnego urobku albo niewykorzystanych surowców: drewna, tkanin, lin itp. Gwoździe stanowiły więc de facto procent od długu pracodawcy. Robotnicy szli do pubu, otwierali rachunki, a gdy nadarzała się okazja, przynosili z pracy worek gwoździ, żeby zabezpieczyć się przed niewypłacalnością. Prawo czyniące z tytoniu legalny środek płatniczy w Wirginii wydaje się z kolei podjętą przez plantatorów próbą zobligowania miejscowych kupców do przyjmowania tytoniu w okresie zbiorów. Prawo to zmuszało wszystkich kupców z Wirginii, aby stali się pośrednikami w przemyśle tytoniowym – czy im się to podoba, czy nie. Na tej samej zasadzie wszyscy kupcy zachodnioindyjscy musieli przekształcić się w handlarzy cukrem, ponieważ cukier to było jedyne, co przynosili ich bogatsi klienci w ramach spłaty długu.

Tak więc w sztandarowych przykładach Smitha ludzie tworzyli systemy kredytowe na potrzeby chwili, ponieważ doskwierał im niedobór rzeczywistych pieniędzy – złotych i srebrnych monet. Jednak najbardziej miażdżący cios tradycyjnym wersjom historii ekonomii zadał przekład egipskich hieroglifów, a później mezopotamskiego pisma klinowego. Dzięki temu początki wiedzy historycznej przesunęły się o niemal trzy tysiąclecia wstecz – od Homera (około 800 roku p.n.e.), wokół którego krążyły one w czasach Smitha, do mniej więcej 3500 roku p.n.e. Teksty te pokazały, że systemy kredytowe w opisywanym przez nas kształcie poprzedziły wynalazek pieniądza o tysiące lat.

System mezopotamski jest najlepiej udokumentowany, lepiej niż podobny do niego system z faraońskiego Egiptu, Chin dynastii Shang (o którym wiemy niewiele) czy cywilizacji doliny Indusu (o której nie wiemy nic). Tak się składa, że o Mezopotamii wiemy bardzo dużo, ponieważ zdecydowana większość dokumentów zapisanych pismem klinowym miała charakter finansowy.

[37] A. Mitchell Innes, What is Money?, „Banking Law Journal", May 1913, s. 378. Dalej zauważa: „Wystarczy chwila refleksji, aby dostrzec, że towar podstawowy nie może służyć jako pieniądz, ponieważ środek wymiany jest wymieniany ex hypothesi przez wszystkich członków wspólnoty. Tak więc jeśli rybacy płaciliby za swoje zakupy w dorszu, kupcy też musieliby płacić za swojego dorsza w dorszu, co jest oczywistym absurdem".

barteru" po upadku Cesarstwa Rzymskiego, i po raz kolejny później, kiedy rozpadło się Imperium Karolińskie. Ludzie w dalszym ciągu rozliczali się za pomocą dawnej cesarskiej waluty, nawet jeśli nie używali już monet[34]. Pieniądze nie są też obce pasztuńskim mężczyznom lubiącym wymieniać rowery na osły. Pieniądz istnieje w tej części świata od tysięcy lat. W gronie równych wolą oni jednak wymianę bezpośrednią, ponieważ uważają ją za bardziej męską[35].

Najważniejsze jednak, że to samo dotyczy przykładów Adama Smitha o wykorzystywaniu w charakterze pieniądza ryb, gwoździ czy tytoniu. Po wydaniu Bogactwa narodów przyjrzeli się im badacze i odkryli, że właściwie we wszystkich przypadkach opisywani przez Smitha ludzie rozumieli działanie pieniądza i posługiwali się nim – jako jednostką rozliczeniową[36]. Weźmy suszonego dorsza, podobno wykorzystywanego w charakterze pieniądza w Nowej Fundlandii. Jak dowodził niemal sto lat temu brytyjski dyplomata A. Mitchell-Innes, opis Smitha był w rzeczywistości iluzją wywołaną prostym mechanizmem kredytowym:

> W pierwszych latach nowofundlandzkiego przemysłu rybnego nie istniała stała europejska populacja wyspy. Rybacy udawali się tam jedynie w trakcie sezonu rybackiego. Ci zaś, którzy nie byli rybakami, skupowali od rybaków suszonego dorsza i sprzedawali im towary codziennego użytku. Rybacy sprzedawali handlarzom połów w cenie rynkowej wyrażonej w funtach, szylingach i pensach, otrzymując w zamian kredyt zapisywany w księgach, który wykorzystywali, płacąc za swoje zakupy. Pozostałą

[34] Na początku XVII wieku nazywano funtami, szylingami i pensami (lub liwrami, denarami i sou) dawne karolińskie nominały, mimo że przez ostatnie osiemset lat faktycznie używane monety były zupełnie inne lub zwyczajnie nie istniały (zob. Luigi Einaudi, The Theory of Imaginary Money from Charlemagne to the French Revolution, [w:] Enterprise and Secular Change, ed. F. C. Lane, J. C. Riemersma, Allen & Unwin, London 1956).

[35] Inne przykłady barteru istniejącego równolegle z pieniądzem można znaleźć w tekstach Orlove'a (zob. Benjamin Orlove, Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test of Competing Approaches, „Current Anthropology" 27 (2), 1986, s. 85 – 106) oraz Barnesa i Barnes (zob. Robert Harrison Barnes, Ruth Barnes, Barter and Money in an Indonesian VillageEconomy, „Man" (New Series) 24 (3), 1989, s. 399 – 418).

[36] Jedną z wad napisania książki uznawanej za klasykę jest to, że w wielu przypadkach ludzie rzeczywiście takie przykłady sprawdzą (zaletą jest natomiast to, że nawet jeśli odkryją twój błąd, wciąż będą cytować cię jako autorytet).

> ta osoba musi również chcieć czegoś ode mnie. Tam, gdzie liczba znajdujących się na rynku dóbr jest niewielka, jak dzieje się we względnie prostych gospodarkach, znalezienie kogoś, z kim można się wymienić, nie nastręcza wielkich trudności, co czyni barter często wykorzystywaną opcją[1].

Ten ostatni punkt budzi wątpliwości, ale został sformułowany na tyle nieprecyzyjnie, że trudno go jednoznacznie obalić.

> W rozwiniętym społeczeństwie, w którym istnieje wiele dóbr, wymiany barterowe pochłaniają nieproporcjonalną ilość energii. Wyobraźmy sobie, że musimy znaleźć ludzi sprzedających rzeczy kupowane przez nas podczas zwykłej wizyty w supermarkecie, a zarazem gotowych przyjąć to, co możemy im zaoferować w zamian za ich produkty.
>
> Oficjalny środek wymiany (lub środek płatniczy) bez trudu eliminuje problem zgodności potrzeb partnerów wymiany[2].

Podręczniki – co należy podkreślić – nie mówią, że do takich sytuacji faktycznie doszło, lecz postulują hipotetyczny scenariusz. „Aby przekonać się, że społeczeństwo odnosi korzyści ze środka wymiany – piszą Begg, Fischer i Dornbusch – wyobraźmy sobie ekonomię barterową"[3]. „Wyobraźmy sobie, jakie mielibyśmy kłopoty – piszą Maunder, Myers, Wall i Miller – gdybyśmy musieli obecnie wymieniać swoją pracę bezpośrednio na owoce pracy innych ludzi"[4]. „Wyobraźmy sobie – piszą Parkin i King – że masz koguty, ale chcesz mieć róże"[5]. Przykłady można mnożyć bez końca. Niemal wszystkie wykorzystywane obecnie podręczniki ekonomii wykładają tę sprawę w taki sam sposób. Z historii wiemy – odnotowują – że w zamierzchłych czasach nie było pieniądza. Jak musiało wówczas wyglądać życie? Najlepiej wyobraźmy sobie gospodarkę podobną do naszej, tyle że bez pieniędzy. To musiało być na-

[1] Karl E. Case, Ray C. Fair, Manfred Gärtner, and Ken Heather, Economics, Prentice Hall, London 1996, s. 564.

[2] Tamże.

[3] David Begg, Stanley Fischer, Rudiger Dornbusch, Economics (Eighth Edition), McGraw-Hill, Maidenhead, Berkshire 2005, s. 384.

[4] Peter Maunder, Danny Myers, Nancy Wall, Roger LeRoy Miller, Economics Explained (Third Edition), Harper Collins, London 1991, s. 310.

[5] Michael Parkin, David King, Economics (Second Edition), Addison-Wesley Publishers, London 1995, s. 65.

prawdę niewygodne! Nie ulega wątpliwości, że ludzie wynaleźli pieniądze, aby ułatwić sobie życie.

Historia pieniądza opowiadana przez ekonomistów zawsze zaczyna się od baśniowego świata barteru. Problem stanowi umieszczenie tej fantazji w czasie i przestrzeni. Czy mówimy o jaskiniowcach, argonautach Pacyfiku czy amerykańskich pionierach? Jeden z podręczników, autorstwa Josepha Stiglitza i Johna Driffilla, zabiera nas w podróż do czegoś, co przypomina scenerię bajkowego miasteczka w Nowej Anglii albo na Środkowym Zachodzie:

> Można wyobrazić sobie starej daty farmera wymieniającego się z kowalem, krawcem, właścicielem sklepiku i lekarzem w jego miasteczku. Aby barter mógł dojść do skutku, potrzeby obu stron muszą się jednak ze sobą zgadzać [...]. Henry ma ziemniaki i potrzebuje butów, Joshua ma niepotrzebną parę butów i potrzebuje ziemniaków. Wymiana zadowoli obu. Jeśli jednak Henry ma drewno na opał, a Joshua go nie potrzebuje, barter butów Joshuy dojdzie do skutku tylko wtedy, gdy jednemu albo obu z nich uda się znaleźć dodatkowych uczestników wymiany. Pieniądz pozwala na dokonywanie tego rodzaju wielostronnych transakcji w znacznie prostszy sposób. Henry sprzedaje komuś za pieniądze swoje drewno i przeznacza uzyskaną sumę na zakup butów Joshuy[6].

Po raz kolejny pojawia się tu kraina fantazji podobna do dzisiejszego świata, nie licząc usuniętych z niej w tajemniczy sposób pieniędzy. W rezultacie jest ona pozbawiona sensu. Kto przy zdrowych zmysłach założyłby w takich warunkach sklep spożywczy? I w jaki sposób zapewniłby sobie zaopatrzenie? Odłóżmy jednak te pytania na bok. Istnieje prosty powód, dla którego wszyscy autorzy podręczników ekonomii czują się w obowiązku opowiedzieć tę samą historię. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że dla ekonomistów jest to najważniejsza opowieść, jaka kiedykolwiek została opowiedziana. Zapisując ją w roku 1776, Adam Smith, profesor filozofii moralnej na Uniwersytecie Glasgow, dał bowiem impuls, który doprowadził do pojawienia się niezależnej dyscypliny zwanej ekonomią.

Nie wymyślił tej historii od zera. Już w 330 roku p.n.e. Arystoteles podejmował podobne kwestie w swoim traktacie o polityce. Początkowo, jak twierdził,

[6] Joseph Stiglitz, John Driffill, Economics, W. W. Norton, New York 2000, s. 521.

się normą, zazwyczaj opiera się na podobnych zasadach. Pewne przedmioty można wymienić wyłącznie na określone inne (na przykład sukno na włócznie), dzięki czemu łatwo wypracować standardowe ekwiwalencje. Nie pomaga nam to jednak w rozwikłaniu zagadki pochodzenia pieniądza. Prawdę mówiąc, teraz robi się pod tym względem jeszcze gorzej. Dlaczego bowiem ktoś miałby gromadzić sól, złoto albo ryby, jeśli niektórych rzeczy nie da się za nie w ogóle uzyskać?

Istnieją dobre powody, aby przypuszczać, że barter nie jest zjawiskiem szczególnie starym i że rozpowszechnił się dopiero w czasach nowożytnych. W większości znanych przypadków dochodzi do niego wśród ludzi, którzy znają pieniądze, lecz z takich czy innych powodów nie mają do nich dostępu. Rozbudowane systemy barterowe często pojawiają się w wyniku upadku gospodarek narodowych: ostatnio w Rosji w latach 90. oraz w Argentynie około 2002 roku; w pierwszym przypadku ruble, a w drugim dolary stały się właściwie bezużyteczne[32]. Niekiedy pojawiają się wówczas zalążki nowej waluty. Jak wiadomo, w obozach jenieckich i w wielu więzieniach walutą obiegową często są papierosy, co niezwykle cieszy zawodowych ekonomistów[33]. Także w tym przypadku mowa jest jednak o ludziach, którzy posługiwali się kiedyś pieniędzmi, a teraz muszą sobie poradzić bez nich – dokładnie na wzór sytuacji, której „wyobrażenie" pojawia się w przywoływanych przeze mnie podręcznikach ekonomii.

Częstszym rozwiązaniem jest wprowadzenie jakiejś formy systemu kredytowego. Stało się tak w okresie, w którym spora część Europy „powróciła do

cy Munn, The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in aMassim (Papua New Guinea) Society, Cambridge University Press, Cambridge 1986; David Akin, Joel Robbins, An Introduction to Melanesian Currencies: Agencies, Identity, and Social Reproduction, [w:] tychże (red.), Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1998, s. 1 – 40. Dobre streszczenie tej koncepcji można znaleźć u Gregory'ego (zob. Christopher A. Gregory, Gifts and Commodities, Academic Press, New York 1982, s. 48 – 49). Daje on przykład systemu z górskich rejonów Papui-Nowej Gwinei z sześcioma kategoriami cennych przedmiotów. Świnie i kazuary znajdują się na szczycie hierarchii, „wisiorki z muszli perłowej, wieprzowe żeberka, kamienne kilofy, pióropusze z piór kazuarów i opaski na głowę z muszelek kauri" na drugim poziomie itd. Zwykle przedmioty konsumpcyjne pojawiają się jedynie na dwóch ostatnich poziomach, obok żywności luksusowej oraz, szczebel niżej, podstawowych warzyw.

[32] Zob. Jean-Michel Servet, Démonétarisation et remonétarisation en Afrique-Occidentale et Équatoriale (XIXe-XXe siècles), [w:] La monnaie souveraine, ed. Michel Aglietta, André Orleans, Odile Jacob, Paris 1998, s. 289 – 324; Caroline Humphrey, Barter and Economic Disintegration, „Man" 20, 1985, s. 48 – 72.

[33] Klasycznym tekstem na ten temat jest esej Radforda, zob. R. A. Radford, The Economic Organization of a POW Camp, „Economica" 12 (48), 1945, s. 189 – 201.

rok później przyjęcie i przechodząc obok podwórka Henry'ego, rzuca od niechcenia: „Ładna ta świnia...".

W każdym z tych scenariuszy problem „podwójnej zgodności potrzeb", do którego z takim uporem powracają autorzy podręczników ekonomii, zwyczajnie znika. Henry może nie mieć tego, czego Joshua chce w danym momencie. Jeśli jednak są sąsiadami, to oczywiście tylko kwestią czasu pozostaje, kiedy będzie to miał[30].

To zaś oznacza, że znika potrzeba gromadzenia powszechnie akceptowanych przedmiotów w sposób sugerowany przez Smitha. Niepotrzebny staje się również wynalazek pieniądza. Tak jak się to dzieje w przypadku wielu małych społeczności, każdy po prostu pamięta, co kto jest komu winien.

Pojawia się tu jednak pewien koncepcyjny problem, który mógł dostrzec uważny czytelnik. Henry „jest Joshui coś winien". Coś, czyli co? W jaki sposób można określić wielkość przysługi? Na jakiej podstawie twierdzi się, że ta ilość ziemniaków albo ta duża świnia stanowi równowartość pary butów? Bo jeśli te przedmioty są swoimi przybliżonymi ekwiwalentami, musi istnieć sposób pozwalający ustalić, że X jest z grubsza równowartością Y albo czymś odrobinę gorszym bądź lepszym. Czy nie wynika stąd, że coś w rodzaju pieniądza, przynajmniej w sensie jednostki obrachunkowej, za pomocą której można porównać ze sobą wartość różnych przedmiotów, musiało już wcześniej istnieć?

W większości gospodarek opartych na darze istnieje proste rozwiązanie tego problemu. Rzeczy zostają podzielone na kilka uporządkowanych hierarchicznie typów. Świnie i buty mogą być uznane za przedmioty mające mniej więcej jednakowy status. Czym innym są jednak koralowe naszyjniki. Aby je otrzymać, należy również oddać naszyjnik, a przynajmniej jakiś rodzaj biżuterii. Antropolodzy zwykle mówią w tym kontekście o różnych „kręgach wymiany"[31]. To nieco upraszcza sprawę. Gdy międzykulturowy barter staje

[30] Jest to sprawa tak oczywista, że aż trudno uwierzyć, jak rzadko o niej dotychczas mówiono. Jedynym znanym mi ekonomistą klasycznym, który brał pod uwagę możliwość, że odroczone płatności mogły uczynić barter zbędnym, jest Ralph Hawtrey (zob. Ralph G. Hawtrey, Currency and Credit, Longmans, Green and Co., London 1928, s. 2, cyt. za: Paul Einzig, Primitive Money in its Ethnological, Historical, and Economic Aspects, Pergamon Press, New York 1949, s. 375). Inni zakładają bez rozsądnej przyczyny, że wszystkie wymiany, nawet w gronie sąsiedzkim, musiały z konieczności być tym, co ekonomiści nazywają „trans akcjami kasowymi".

[31] Zob. Paul Bohannan, Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv, „American Anthropologist" 57, 1955, s. 60 – 67; Fredrik Barth, Economic Spheres in Darfur, „Themes in Economic Anthropology", ASA Monographs, No. 6, Tavistock, London 1969, s. 149 – 174; Nan-

rodziny musiały wytwarzać środki utrzymania na własną rękę. Z czasem pojawiła się specjalizacja. Niektóre rodziny uprawiały zboże, inne produkowały wino, wymieniając jedno na drugie[7]. Pieniądz, zdaniem Arystotelesa, musiał pojawić się jako rezultat tego procesu. Ale, podobnie jak średniowieczni scholastycy, którzy od czasu do czasu powtarzali tę historię, Arystoteles nigdy nie wyjaśnił dokładnie, w jaki sposób do tego doszło[8].

Po wyprawach Kolumba, gdy hiszpańscy i portugalscy awanturnicy przeczesywali świat w poszukiwaniu nowych złóż srebra i złota, te nieprecyzyjne spekulacje odeszły do lamusa. Nikomu nie udało się odkryć krainy barteru. Większość XVI- i XVII-wiecznych podróżników udających się do Afryki czy Indii Zachodnich zakładała, że wszystkie społeczeństwa mają własne formy pieniądza, ponieważ wszystkie mają rządy, te zaś nie potrafią się obyć bez własnej waluty[9].

Adam Smith postanowił zrewidować poglądy obowiązujące w jego czasach. Przede wszystkim sprzeciwił się stanowisku mówiącemu, że pieniądz jest wytworem rządu. Pod tym względem Smith podążał tropem liberalnej tradycji wywodzącej się od Johna Locke'a, który dowodził, że racją istnienia rządu jest ochrona własności prywatnej i że działa on najlepiej wtedy, gdy stara się ograniczyć do tej funkcji. Smith poszedł dalej, utrzymując nie tylko, że własność, pieniądz i rynki istniały wcześniej od instytucji politycznych, ale

[7] Zob. Arystoteles, Polityka, I 9 1257.

[8] Nie jest również pewne, czy w ogóle mamy tu do czynienia z barterem. Arystoteles posługiwał się terminem métadosis, oznaczającym w jego czasach „dzielenie się" lub „rozdzielanie czegoś". Od czasów Smitha zwykło się to słowo przekładać jako „barter", jednak Karl Polanyi już dawno temu podkreślał, że jest to przypuszczalnie tłumaczenie nieprecyzyjne, chyba że Arystoteles starał się nadać temu słowu zupełnie nowe znaczenie (zob. Karl Polanyi, Aristotle Discovers the Economy, [w:] Trade and Market in the Early Empires, ed. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, Harry W. Pearson, The Free Press, Glencoe 1957, s. 64 – 94). Teoretycy początków greckiego pieniądza, od Lauma (zob. Bernhard Laum, Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung ueber den sakralen Ursprung des Geldes, J. C. B. Mohr, Tübingen 1924) po Seaforda (zob. Richard Seaford, Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy, Cambridge University Press, Cambridge 2004), zwracali uwagę, że zwyczaj dzielenia dóbr (np. łupów wojennych, mięsa na ofiarę) przypuszczalnie odegrał kluczową rolę w rozwoju greckiej waluty. (Krytykę tradycji utrzymującej, że Arystotelesowi chodzi o barter, przedstawia Sasan Fayazmanesh w Money and Exchange: Folktales and Reality, Routledge, New York 2006).

[9] Pisze o tym w swoich pracach Jean-Michel Servet. Zob. tegoż, La fable du troc, numéro spécial de la revue „XVIIIe siècle, Economie et politique" (sous la direction Gérard Klotz, Catherine Larrère et Pierre Retat), no. 26/1994, s. 103 – 115, oraz tegoż, Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie, „Revue numismatique" 2001, s. 15 – 32. Servet zauważa również, że w XVIII wieku te relacje nagle się skończyły, ustępując miejsca ciągłym wzmiankom o „prymitywnym barterze" w opisach Oceanii, Afryki i obu Ameryk.

że stanowią one fundament ludzkiego społeczeństwa. Jeśli rząd ma do odegrania jakąkolwiek rolę w sprawach finansowych, polega ona na zagwarantowaniu jakości pieniądza. Dzięki tej teoretycznej konstrukcji Smith mógł uznać ekonomię za niezależny obszar ludzkich dociekań, z własnym zestawem praw i reguł, które odróżniają ją na przykład od etyki czy polityki.

Argumentacji Smitha warto przyjrzeć się bliżej, ponieważ stanowi ona, jak twierdzę, wielki założycielski mit ekonomii.

Smith zaczyna od pytania, co stanowi fundament życia gospodarczego. Otóż jest ono następstwem „pewnej skłonności ludzkiej natury [...] skłonności do wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą”[10]. Zwierzęta tego nie robią. „Nikt nigdy nie widział – przekonuje Smith – aby jeden pies zamieniał z drugim dobrowolnie i celowo jedną kość na drugą”[11]. Ludzie jednak, jeśli pozostawi się im swobodę, zaczną z pewnością wymieniać i porównywać ze sobą różne rzeczy. Tacy po prostu jesteśmy. Nawet logika i rozmowa są w rzeczywistości odmianami handlu, i podobnie jak w przypadku każdej wymiany, także na ich gruncie ludzie będą dążyć do maksymalizacji własnych korzyści[12].

Wymiana prowadzi do podziału pracy leżącego u podstaw wszystkich ludzkich osiągnięć i cywilizacji. W tym miejscu akcja przenosi się do kolejnego z baśniowych królestw znanych tylko ekonomistom. Jego mieszkańcy stano-

[10] Adam Smith, Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów, t. 1, przeł. Stefan Wolff, Oswald Einfeld, Zdzisław Sadowski, Warszawa 2007, s. 19 (w oryginale Smitha: a certain propensity in human nature [...] the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another [przyp. tłum.]).

[11] Tamże. Przekonamy się jeszcze, że sformułowanie to ma przypuszczalnie znacznie dłuższy rodowód.

[12] „Gdyby się przyjrzeć zasadzie ludzkiego umysłu, na której opiera się ta skłonność do wymiany i handlu, szybko się zorientujemy, że jest to w oczywisty sposób naturalna inklinacja każdego człowieka do perswazji. Oferta szylinga, która wydaje nam się tak oczywista i jasna, jest w rzeczywistości propozycją argumentu, który ma przekonać kogoś do postąpienia w określony sposób, ponieważ leży to w jego interesie” (Adam Smith, Lectures on Jurisprudence, Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. 5, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 56). Fascynujące, że to właśnie Smith jest autorem poglądu widzącego w wymianie fundament naszych zdolności umysłowych, manifestujących się na gruncie języka (jako wymiana słów) oraz ekonomii (jako wymiana dóbr materialnych). Większość antropologów za autora tego stanowiska uważa Claude’a Lévi-Straussa (zob. tegoż, Antropologia strukturalna, przeł. Krzysztof Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000).

względem piękne lub niezwykłe, mogą stać się obiektem przechodnim. Istnieje znana historia o tym, jak John Marshall i Lorna Marshall, badający w latach 60. zwyczaje Buszmenów z Kalahari, dali nóż jednemu ze swoich ulubionych informatorów. Kiedy pojawili się rok później, okazało się, że podczas ich nieobecności niemal wszyscy członkowie grupy byli w jakimś momencie właścicielami noża. Z drugiej strony kilku z moich arabskich znajomych potwierdza, że w mniej egalitarnych kontekstach sprawę można załatwić w inny sposób. Jeśli przyjaciel wychwala bransoletkę lub torbę, właściwą odpowiedzią jest na ogół „możesz ją sobie wziąć”. Jeśli jednak komuś bardzo zależy na zatrzymaniu posiadanego przedmiotu, zawsze może powiedzieć: „Prawda, że ładna? Dostałem ją w prezencie”.

Autorzy podręcznika, rzecz jasna, mają na myśli nieco bardziej anonimową transakcję. Najwyraźniej wyobrażają sobie obu mężczyzn jako głowy patriarchalnych domostw, mających ze sobą dobre relacje i gromadzących własne zapasy. Być może mieszkają oni w tej samej szkockiej wiosce z rzeźnikiem i piekarzem z przykładu Adama Smitha lub w nowoangielskiej osadzie kolonialnej. Z jakiegoś powodu nie słyszeli wszakże nigdy o pieniądzu. Jest to osobliwa fantazja, zobaczmy jednak, dokąd nas zaprowadzi.

SCENARIUSZ 2

Henry podchodzi do Joshuy ze słowami: „Fajne buty!”. W wersji nieco bardziej realistycznej – być może to żona Henry’ego strategicznie informuje w trakcie pogawędki żonę Joshuy o kiepskim stanie butów swojego męża, który narzeka od pewnego czasu na odciski.

Następnego dnia zjawia się Joshua, wręczając Henry’emu parę butów, której sam nie potrzebuje, i mówiąc, że jego prezent jest zwykłym sąsiedzkim gestem. Z pewnością nie oczekuje niczego w zamian.

Nie ma znaczenia, czy Joshua jest szczery. Jego gest oznacza udzielenie pożyczki. Od teraz Henry jest jego dłużnikiem.

W jaki sposób może mu się zrewanżować? Na tysiące sposobów. Niewykluczone, że Joshua naprawdę potrzebuje ziemniaków. Henry odczekuje przez grzeczność parę dni i zanosi mu je z komunikatem, że to również tylko mały prezent. Możliwe, że Joshua nie potrzebuje ziemniaków w tym momencie, więc Henry czeka, aż będą mu potrzebne. A może Joshua organizuje

Aby zilustrować tę myśl, powróćmy do podręczników ekonomii i problemu „podwójnej zgodności potrzeb". Kiedy zostawialiśmy Henry'ego, potrzebował pary butów, ale pod ręką miał jedynie ziemniaki. Joshua miał dodatkowe buty, za to nie potrzebował ziemniaków. Ponieważ nie pojawił się jeszcze pieniądz, Henry i Joshua mieli kłopot. Jak powinni się zachować?

Przede wszystkim – co przypuszczalnie jest już w tym momencie jasne – musimy się dowiedzieć o nich nieco więcej. Kim są? Czy są spokrewnieni? A jeśli tak, to w jaki sposób? Wydaje się, że są mieszkańcami niewielkiej wspólnoty. Dowolne dwie osoby mieszkające całe swoje życie w tej samej małej wspólnocie będą miały za sobą długą i skomplikowaną historię wzajemnych relacji. Być może są przyjaciółmi, rywalami, sojusznikami, kochankami, wrogami lub kilkoma z wymienionych naraz?

Autorzy przykładu zdają się zakładać, że chodzi o dwóch sąsiadów o mniej więcej zbliżonym statusie, pozostających ze sobą w przyjacielskich, choć nieprzesadnie bliskich stosunkach – a więc na tyle blisko neutralnej równości, na ile to w ogóle możliwe. To jednak wciąż niewiele wyjaśnia. Na przykład gdyby Henry mieszkał w długiej chacie Seneków i potrzebował butów, Joshua w ogóle nie byłby mu potrzebny. Napomknąłby o tym po prostu żonie, która poinformowałaby o tym inne kobiety, wzięła materiał ze wspólnego składu i uszyła mu buty. Szukając scenariusza odpowiedniego dla fikcyjnego podręcznika ekonomii, możemy też umieścić Joshuę i Henry'ego w niewielkiej, intymnej wspólnocie w rodzaju Nambikwara lub Gunwinggu.

> **SCENARIUSZ 1**
>
> Henry podchodzi do Joshuy ze słowami: „Fajne buty!".
>
> Joshua odpowiada: „Oj nie, wcale nie są wiele warte, ale jeśli ci się podobają, możesz
>
> Henry bierze buty.
>
> Nikt nie wspomina o ziemniakach Henry'ego, ponieważ obie strony zdają sobie świetnie sprawę, że gdyby Joshua kiedykolwiek potrzebował ziemniaków, Henry by się z nim podzielił.

I to właściwie tyle. W tym przypadku nie wiadomo oczywiście, jak długo Henry będzie mógł nosić otrzymane buty. Przypuszczalnie będzie to zależało od ich atrakcyjności. Gdyby chodziło o zupełnie zwyczajne buty, zapewne cała sprawa skończyłaby się w tym miejscu. Jeśli jednak są one pod jakimś

wią mieszaninę północnoamerykańskich Indian i środkowoazjatyckich wędrownych pasterzy[13]:

> Na przykład w plemieniu myśliwych lub pasterzy ktoś wyrabia łuki i strzały szybciej i zręczniej niż inni. Wymienia je często na bydło lub zwierzynę u swoich towarzyszy i w końcu spostrzega, że tym sposobem może uzyskać więcej bydła i zwierzyny, niż gdyby sam chodził na łowy. Ze względu przeto na swój własny interes z wyrobu łuków i strzał robi swoje główne zajęcie i staje się czymś w rodzaju płatnerza. Drugi prześciga innych w budowaniu szałasów lub przenośnych domów. Przyzwyczaja się służyć w ten sposób sąsiadom, którzy nagradzają go również bydłem i zwierzyną, aż wreszcie widzi swą korzyść w tym, aby oddać się całkowicie temu zajęciu i staje się czymś w rodzaju cieśli. W ten sposób trzeci zostaje kowalem lub kotlarzem, a czwarty garbarzem wyprawiającym futra i skóry, najważniejszą część ubrania dzikich [...][14].

Dopiero gdy pojawią się już eksperci od strzał, wigwamów i całej reszty, ludzie zaczynają zauważać pewien problem. Warto przy okazji zwrócić uwagę na typowe w tego rodzaju przykładach przenikanie się obrazów dzikich członków plemion pierwotnych z właścicielami małomiasteczkowych sklepików.

> Wtedy jednak, gdy podział pracy dopiero powstawał, możliwość wymiany musiała często napotykać bardzo znaczne przeszkody i trudności. Przypuśćmy, że jeden człowiek posiada pewnego dobra więcej, niż sam potrzebuje, podczas gdy drugi ma go mniej. Wobec tego pierwszy rad by zbyć część owego nadmiaru, a drugi chętnie by go nabył. Lecz jeśli tak się zdarzy, że drugi nie ma żadnej rzeczy, której by potrzebował pierwszy, to nie mogą dokonać żadnej wymiany. Rzeźnik posiada w swym sklepie więcej mięsa, niż sam może spożyć, a piwowar i piekarz chętnie nabyliby pewną część tego mięsa. Lecz poza rozmaitymi wyrobami swych rzemiosł nie mogą oni nic w zamian ofiarować [...][15].

[13] Wzmianka na temat pasterzy sugeruje, że Smith może mieć na myśli inną część świata, jednak gdzie indziej jego przykłady – choćby wymiana jelenia na bobry – zdradzają wyraźnie, że pisząc, myśli o lasach na północnym wschodzie Ameryki Północnej.

[14] Adam Smith, Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów, t. 1, s. 21.

[15] Tamże, s. 30.

> Aby nie znaleźć się w tak niedogodnym położeniu, każdy roztropny człowiek wszelkich epok, od czasu, gdy wprowadzono podział pracy, musiał oczywiście tak starać się pokierować swymi interesami, aby każdego czasu oprócz właściwego produktu swej pracy posiadać jeszcze pewną ilość takiego czy innego towaru, o którym mógł sądzić, że prawdopodobnie mało kto nie zechce przyjąć go w zamian za produkt swojej pracy[16].

Tak więc wszyscy zaczną niewątpliwie gromadzić coś, czego ich zdaniem przypuszczalnie mogą chcieć inni. Ma to paradoksalny efekt, ponieważ w pewnym momencie towar ten zamiast tracić na wartości (skoro jego niewielką ilość ma każdy), zaczyna ją zyskiwać (gdyż staje się faktycznie pieniądzem):

> Sól jest ponoć powszechnym środkiem handlu i wymiany w Abisynii; pewien gatunek muszli – w niektórych okolicach wybrzeża Indii; suszony sztokfisz – w Nowej Fundlandii; tytoń – w Wirginii; cukier – w niektórych angielskich zachodnio-indyjskich koloniach; skóry surowe lub wyprawione – w pewnych innych krajach; a w Szkocji jest jeszcze dziś wieś, gdzie, jak mi mówiono, nie jest rzeczą niezwykłą, że robotnik przynosi do piekarni czy szynku gwoździe zamiast pieniędzy[17].

Ostatecznie, rzecz jasna, przynajmniej w handlu na dużą odległość, wszystko to kończy się na metalach szlachetnych, które mają właściwości idealne, by służyć jako pieniądze. Są trwałe, poręczne i dają się dzielić na dowolną liczbę identycznych części.

> Różne narody używały do tego celu różnych metali. Żelazo było powszechnym środkiem obrotu handlowego u starożytnych Spartan; miedź – u starożytnych Rzymian; a złoto i srebro – u wszystkich narodów bogatych i trudniących się handlem[18].

□□□□□

> Pierwotnie zdaje się używano do tego celu metalu w sztabach, nie znacząc ich ani nie wybijając monet...

[16] Tamże, s. 30 – 31.
[17] Tamże, s. 31.
[18] Tamże, s. 32.

> Ulubioną formą wymiany wśród mężczyzn jest barter lub adal-badal (dawaj i bierz). Mężczyźni są zawsze przygotowani do wymiany jednej z posiadanych rzeczy na coś atrakcyjniejszego. Często wymienia się rzeczy podobne: radio za radio, okulary słoneczne za okulary słoneczne, zegarek za zegarek. Jednak wymieniać można również przedmioty różniące się od siebie, na przykład rower za dwa osły. Adal-badal praktykuje się zawsze z osobami niespokrewnionymi i jest on dla mężczyzn źródłem wielkiej przyjemności, gdyż można przechytrzyć partnera wymiany. Dobra wymiana, a więc taka, w której mężczyzna czuje, że zyskał więcej niż druga strona, jest powodem do przechwałek i dumy. Jeśli wymiana poszła źle, podejmuje się próby renegocjowania jej warunków lub, w przypadku niepowodzenia, opchnięcia niechcianego przedmiotu jakiemuś naiwniakowi. Najlepszym partnerem w adal-badal jest ktoś mieszkający daleko, a więc ktoś, kto nie ma okazji do narzekań[28].

Środkowa Azja to niejedyne miejsce, gdzie wymiana odbywa się w równie bezwzględnej atmosferze. Brak skrupułów wydaje się wpisany w istotę barteru – co wyjaśnia, dlaczego wiek albo dwa przed Smithem angielskie słowa truck and barter, wzorem ich francuskich, hiszpańskich, niemieckich, niderlandzkich czy portugalskich odpowiedników, znaczyły dosłownie „oszukać, przechytrzyć, wystrychnąć na dudka, orżnąć”[29]. Wymiana jednego przedmiotu bezpośrednio na inny, przy jednoczesnej próbie uzyskania jak największych korzyści z tej transakcji, jest typowym sposobem traktowania ludzi, na których nam nie zależy i których nie spodziewamy się zobaczyć w przyszłości. Czy istnieje powód, by nie wykorzystać takiej osoby? Jeśli, przeciwnie, komuś zależy na innym – sąsiedzie, przyjacielu – na tyle, by utrzymywać z tą osobą poprawne i uczciwe relacje, z całą pewnością weźmie pod uwagę jej położenie, jak również indywidualne pragnienia i potrzeby. Nawet jeśli wymienia się jeden przedmiot na inny, z dużym prawdopodobieństwem wymiana przyjmie wówczas formę daru.

□□□□□

[28] Charles Lindholm, Generosity and jealousy: the Swat Pukhtun of Northern Pakistan, Columbia University Press, New York 1982, s. 116.
[29] Servet podaje całą litanię tego rodzaju zwrotów (zob. Jean-Michel Servet, Le troc primitif, un mythe fondateur d’une approche économiste de la monnaie, s. 20 – 21).

ekonomię barteru". Przytoczone przed chwilą przykłady pokazują dobitnie, że większość ekonomistów dysponuje dość ograniczoną wyobraźnią[27].

Dlaczego? Najprostsza odpowiedź byłaby następująca: aby w ogóle mogła się pojawić dyscyplina zwana „ekonomią", zajmująca się przede wszystkim sposobami, jakimi posługują się jednostki, aby najkorzystniej wymienić buty na ziemniaki lub sukno na włócznie, musi ona zakładać, że wymiana tego rodzaju dóbr nie ma nic wspólnego z wojną, namiętnością, przygodą, tajemnicą, seksem czy śmiercią. Ekonomia zakłada podział ludzkiej działalności na różne sfery, który u ludów takich jak Nambikwara czy Gunwinngu po prostu nie występuje. Podział ten byłby zaś niemożliwy bez wprowadzenia pewnych instytucji – prawników, więzień oraz policji – które gwarantują, że nawet ludzie niedarzący się szczególną sympatią i niemający żadnego interesu w utrzymywaniu ze sobą trwałych stosunków, tylko chcący po prostu wejść w posiadanie jak największej ilości dóbr należących do kogoś innego, nie zrobią tego w najprostszy z możliwych sposobów (poprzez kradzież). To z kolei pozwala nam zakładać, że życie zostało schludnie podzielone na rynek, gdzie robimy zakupy, oraz „sferę konsumpcji", gdzie zajmują nas takie kwestie, jak muzyka, świętowanie i flirty miłosne. Innymi słowy, wizja świata stanowiąca fundament podręczników ekonomii, do której upowszechnienia w tak wielkim stopniu przyczynił się Adam Smith, stała się na tyle oczywistym składnikiem naszej wiedzy potocznej, że mamy problem z wyobrażeniem sobie jakiegokolwiek innego scenariusza.

Podane przykłady pozwalają zrozumieć, dlaczego nie istnieje społeczeństwo oparte na barterze. W takim społeczeństwie wszyscy byliby o włos od skoczenia sobie nawzajem do gardeł – stale gotowi do podjęcia zawieszonej na chwilę walki. Owszem, do barteru dochodzi niekiedy wśród ludzi, którzy nie uważają się nawzajem za obcych, jednak zwykle z powodzeniem mogliby się nimi stać – nie mają bowiem poczucia wzajemnej odpowiedzialności ani zaufania do siebie. Nie odczuwają też potrzeby nawiązania trwałych stosunków. Pasztuni z północnego Pakistanu słyną na przykład z wielkiej gościnności, jednak do barteru dochodzi tam między ludźmi, których nie łączą więzy wynikające z gościnności (lub pokrewieństwa, lub czegokolwiek innego).

[27] Dalej przekonamy się jednak, że muzyka, taniec, narkotyki, luksusowe prostytutki czy możliwość przemocy nie są niczym niezwykłym w kontekście dzisiejszych międzynarodowych umów handlowych. Pierwszym z brzegu przykładem literatury na ten temat jest książka Johna Perkinsa (Confessions of an Economic Hit Man, Ebury Press, New York 2005).

□□□□□

> Gdy używano metali w tym surowym stanie, napotykano dwie poważne niedogodności; po pierwsze, trudno było je ważyć, po drugie, trzeba było ustalić próbę. Gdy chodzi o szlachetne metale, gdzie mała różnica ilości stanowi o wielkiej różnicy wartości, na to, by je zważyć z należną ścisłością, potrzeba co najmniej nader dokładnych wag i odważników. Zwłaszcza by zważyć złoto, trzeba drobiazgowej dokładności[19].

Widać, dokąd to zmierza. Używanie nieregularnych metalowych sztabek jest łatwiejsze niż barter, ale czyż ujednolicenie jednostek – na przykład wyciskanie na kawałkach metalu jednakowych symboli, potwierdzających wagę i próbę za pomocą różnych nominałów – nie byłoby jeszcze prostsze? Z pewnością tak, i właśnie dlatego zaczęto bić monety. Wprowadzenie bitej monety wymagało zaangażowania ze strony rządu, ponieważ zwykle to w jego rękach znajdowały się mennice. W standardowej wersji tej opowieści rządy miały tylko tę jedną rolę do odegrania – zapewnić podaż pieniądza – i zwykle wywiązywały się z niej kiepsko. Historia zna wiele przypadków pozbawionych skrupułów władców, którzy dewaluowali monetę, powodując inflację i polityczne zawirowania, zamiast kroczyć wytyczoną przez ekonomię drogą zdrowego rozsądku.

Co symptomatyczne, opowieść ta odegrała kluczową rolę nie tylko przy powstaniu takiej dyscypliny jak ekonomia, ale również w upowszechnieniu przekonania, że istnieje coś takiego jak „ekonomia" lub „gospodarka" z własnym zbiorem kierujących nią zasad, niezależna od życia politycznego i stanowiąca właściwy przedmiot badań ekonomistów. „Ekonomia" jest tym obszarem, gdzie oddajemy się naszej naturalnej skłonności do wymiany i handlu. Robimy to bez przerwy. Tak będzie również w przyszłości. Pieniądz to tylko najskuteczniejszy środek służący do tego celu.

W późniejszym okresie ekonomiści tacy jak Carl Menger i Stanley Jevons dopracowali szczegóły tej opowieści, przede wszystkim dodając szereg równań matematycznych, by pokazać, że przypadkowa grupa ludzi mających przypadkowe pragnienia teoretycznie może nie tylko zacząć wykorzystywać pojedynczy towar w roli pieniądza, ale również wytworzyć jednolity system cen. Przy okazji wprowadzili całą listę imponujących pojęć technicznych (na

[19] Tamże.

przykład „niedogodności” stały się „kosztami transakcyjnymi”). Jednak najważniejsze jest to, że obecnie cała ta historia stała się dla większości ludzi elementem zdrowego rozsądku. Przekazujemy ją dzieciom w podręcznikach szkolnych i muzeach. Wszyscy ją znają. „W zamierzchłych czasach był sobie barter. Żyło się ciężko, więc ludzie wynaleźli pieniądze. Potem pojawiły się banki i kredyty”. Wszystko to układa się w doskonale prostą, konsekwentną historię rozwoju, mówiącą o rosnącym wyrafinowaniu i abstrakcji, które w logiczny i nieuchronny sposób przeprowadziły ludzkość od wymiany kłów mastodontów w epoce kamienia łupanego do świata giełd, funduszów hedgingowych i sekurytyzowanych instrumentów pochodnych[20].

Tę opowieść naprawdę słyszy się wszędzie. Wszędzie tam, gdzie są pieniądze. Pewnego razu w miasteczku Arivonimamo na Madagaskarze miałem przywilej przeprowadzenia wywiadu z Kalanoro, małą widmową istotą, którą miejscowy szaman trzymał, jak twierdził, w kredensie w swoim domu. Był to duch brata niesławnej miejscowej lichwiarki, strasznej kobiety imieniem Nordine. Prawdę mówiąc, odczuwałem lekką niechęć przed wchodzeniem w jakiejkolwiek relacje z tą rodziną, ale uległem namowom części moich przyjaciół – w końcu mój rozmówca pochodził z dawnych czasów. Postać przemawiała zza zasłony przedziwnym i upiornym dyszkantem. Interesowała ją wyłącznie rozmowa o pieniądzach. W końcu, nieco poirytowany całą maskaradą, zapytałem: „To czym płaciłeś w czasach, gdy jeszcze byłeś na świecie?”. Tajemniczy głos odparł bez zastanowienia: „Wtedy nie posługiwaliśmy się pieniędzmi. W dawnych czasach istniał barter, wymienialiśmy towary bezpośrednio, jeden za drugi”.

□□□□□

Tak więc opowieść dotarła wszędzie. Stanowi ona mit założycielski naszego systemu gospodarczego. Jest tak głęboko zakorzeniona w wiedzy potocz-

[20] Jak się wydaje, idea historycznej sekwencji od barteru przez pieniądz do kredytu pojawia się po raz pierwszy w wykładach włoskiego bankiera Bernardo Davanzatiego (1529 – 1606) [zob. Richard Waswo, Shakespeare and the Formation of the Modern Economy, „Surfaces”, Vol. 6, 217 (V.1.0A), http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/waswo.html]. W spójną teorię przekształcili ją niemieccy historycy ekonomii: Bruno Hildebrand (1864), który wyróżnił prehistoryczne stadium barteru, starożytne stadium monety oraz, po krótkim nawrocie barteru w średniowieczu, nowoczesne stadium gospodarki kredytowej; oraz jego uczeń Karl Bücher (1907), w którego pracach przyjęła ona kanoniczną postać. W naszych czasach tę wizję uznaje się powszechnie za wiedzę potoczną. Pojawia się ona przynajmniej w postaci milczących założeń u Marksa, a otwarcie u Simmela – a wszystko to, jak już zostało powiedziane, pomimo faktu, że wszelkie późniejsze badania historyczne jednoznacznie ją obaliły.

> Przybyli mężczyźni z jednej połowy tańczą, posuwając się w kierunku kobiet z przeciwnej połowy, aby „dać im dzamalag”. Trzymają w rękach włócznie o tępych zakończeniach, udając zadawanie ciosów, ale zamiast tego uderzają kobiety płaską częścią ostrza. „Nie przebijemy was, ponieważ zrobiliśmy to już za pomocą naszych penisów”. Wręczają kobietom włócznie. Następnie przybyli mężczyźni z drugiej połowy robią to samo z kobietami z przeciwnej, oddając im włócznie z ząbkowanymi grotami. W ten sposób ceremonia dobiega końca, po czym następuje ogólny podział żywności[26].

Ten przypadek jest wyjątkowo efektowny, ale efektowne przypadki są pouczające. Gospodarzom z plemienia Gunwinggu, dzięki względnie przyjaznym stosunkom między ludami sąsiadującymi ze sobą na zachodnim obszarze Ziemi Arnhema, udało się zebrać wszystkie elementy pojawiające się w barterze Nambikwara (muzykę, taniec, potencjalną wrogość, intrygę seksualną) i połączyć je w rodzaj świątecznej gry – przypuszczalnie niepozbawionej elementu ryzyka, lecz (jak podkreśla etnograf) uznawanej za wielką frajdę przez wszystkich jej uczestników.

Wszystkie tego rodzaju przypadki handlu przez barter łączy ze sobą fakt, że ich uczestnicy są sobie obcy i więcej się nie spotkają, a już z całą pewnością nie nawiążą się między nimi trwałe relacje. To dlatego tak dobrze sprawdza się bezpośrednia wymiana jeden na jeden. Każda ze stron dobija targu i idzie dalej. Jest to możliwe dzięki wytworzeniu początkowej przyjaznej atmosfery, w postaci wspólnych przyjemności, muzyki i tańca – typowych składników towarzyskości, które stanowią niezbędną otoczkę handlu. Potem dochodzi do właściwej wymiany, będącej pokazem skrytej wrogości, która z konieczności towarzyszy każdej wymianie dóbr materialnych między obcymi – gdy nikt nie ma szczególnego powodu, aby nie wykorzystać drugiej strony. Tu wrogość pojawia się w formie udawanej agresji, choć w przypadku Nambikwara, gdzie element towarzyskości jest bardzo słaby, pozorowana agresja w każdej chwili może się przerodzić w autentyczny konflikt. Gunwinggu, mający luźniejsze podejście do seksualności, całkiem sprytnie połączyli w jedną całość agresję i wspólne przyjemności.

Przypomnijmy w tym miejscu język podręczników ekonomii: „Wyobraźmy sobie społeczeństwo, w którym nie istnieje pieniądz”. „Wyobraźmy sobie

[26] Ronald M. Berndt, dz. cyt., s. 151.

didgeridoo. Wkrótce pojawiają się miejscowe kobiety i przypuszczają atak na muzyków:

> Mężczyźni i kobiety podnoszą się z miejsc i zaczynają tańczyć. Dzamalag zaczyna się w momencie, gdy dwie kobiety Gunwinggu z przeciwnej połowy niż śpiewający mężczyźni „dają im dzamalag". Wręczają mężczyznom kawałek płótna, dotykają ich lub biją, przewracając na ziemię, a także nazywają ich swoimi mężami dzamalag i żartują z nimi w erotyczny sposób. Po chwili inna kobieta z połowy przeciwnej niż mężczyzna grający na rurze wręcza mu tkaninę, atakuje go i zaczyna z nim żartować.
>
> Tak zaczyna się wymiana dzamalag. Mężczyźni z grupy gości siedzą spokojnie, podczas gdy kobiety z przeciwnej połowy dają im tkaninę, biją ich i zapraszają do kopulacji. Pozwalają sobie w stosunku do nich na wszystko, a ich poczynaniom towarzyszą śpiew, taniec, ogólna wesołość i oklaski. Kobiety starają się rozwiązać opaski biodrowe mężczyzn lub dotknąć ich penisów i odciągnąć ich poza obręb „pierścienia", aby odbyć z nimi stosunek. Mężczyźni z ociąganiem na twarzy idą za swoimi partnerkami i kopulują z nimi w zaroślach z dala od ognia oświetlającego tancerzy. Czasami dają im tytoń lub koraliki. Kiedy kobiety wracają, oddają część tytoniu swoim mężom, którzy wcześniej zachęcali je do dzamalag. Sami z kolei wykorzystują tytoń, by zapłacić swoim partnerkom dzamalag[25].

Pojawiają się nowi śpiewacy i muzycy, którzy również stają się obiektem ataków i zostają zaciągnięci w pobliskie zarośla. Mężczyźni zachęcają swoje żony, żeby „nie były nieśmiałe", aby utrzymać reputację Gunwinggu, którzy są znani z gościnności. W końcu także ci mężczyźni wykazują się inicjatywą w stosunku do żon swoich gości, proponując im tkaninę, bijąc je i udając się wspólnie w zarośla. Koraliki i tytoń krążą wśród uczestników. Wreszcie, gdy wszyscy uczestnicy przynajmniej raz zostali z kimś skojarzeni, a goście czują się usatysfakcjonowani otrzymanym suknem, kobiety przerywają taniec i stają w dwóch rzędach, a goście ustawiają się w kolejce, aby im zapłacić.

[25] Ronald M. Berndt, Ceremonial Exchange in Western Arnhem Land, „Southwestern Journal of Anthropology" 7 (2), 1951, s. 161. Zob. także: Stephen Gudeman, The Anthropology of Economy, Blackwell, London 2001, gdzie pojawia się analiza podobna do mojej.

nej, nawet w miejscach takich jak Madagaskar, że większość ludzi nie potrafi sobie wyobrazić, w jaki inny sposób doszło do pojawienia się pieniędzy.

Problem w tym, że nie ma żadnych dowodów na jej prawdziwość, istnieje za to ogromny materiał dowodowy, który jej przeczy.

Od wieków badacze próbują znaleźć legendarną krainę barteru. Bez powodzenia. Adam Smith umiejscowił swoją opowieść w autochtonicznej Ameryce Północnej (inni obstawiali Afrykę lub Pacyfik). W czasach Smitha można było przynajmniej twierdzić, że szkockie biblioteki nie dawały dostępu do wiarygodnych informacji o systemach gospodarczych amerykańskich Indian. Ale pół wieku później istniały już między innymi publikacje Lewisa Henry'ego Morgana o Lidze Irokezów, z których jasno wynikało, że najważniejszą instytucją gospodarczą wśród narodów irokeskich były długie chaty. Składowano w nich większość dóbr, które następnie rozdzielały rady kobiet, i nikt nie słyszał o wymianie grotów strzał na płaty mięsa. Ekonomiści po prostu zignorowali nowe informacje[21]. Na przykład Stanley Jevons w 1871 roku napisał książkę, która stała się klasyczną pracą o narodzinach pieniądza, a przykłady do niej zaczerpnął wprost od Smitha – z Indianami wymieniającymi dziczyznę na skóry bobrów i łosi – i nie korzystał z faktycznych opisów życia Indian, które pokazywały niezbicie, że Smith swoje historie wymyślił. Mniej więcej w tym samym czasie misjonarze, podróżnicy i pracownicy kolonialnej administracji rozpierzchli się po świecie, wielu z kopią książki Smitha pod pachą, z nadzieją odnalezienia krainy barteru. Nikomu się to nie udało. Odkryli niemal niewyczerpaną wielość różnych systemów gospodarczych. Jednak do dziś nikt nie potrafi wskazać takiej części świata, w której zwykły sposób przeprowadzania transakcji gospodarczych między sąsiadami przybierałby postać „dam ci dwadzieścia kurczaków, a ty daj mi tę krowę".

Wnioski z najlepszej pracy antropologicznej o barterze, autorstwa Caroline Humphrey z Cambridge, nie pozostawiają wątpliwości: „Nigdy nie opisano żadnego przypadku czystej gospodarki barterowej, nie mówiąc o tym,

[21] Choć zwróciły one uwagę wielu innych. Zwłaszcza prace Morgana z lat 1851, 1877 i 1881, podkreślające zarówno własność kolektywną, jak i ogromną rolę kobiet, z radami kobiet kontrolującymi w zasadzie życie gospodarcze, zrobiły tak wielkie wrażenie na wielu radykalnych myślicielach – w tym na Marksie i Engelsie – że dały początek czemuś na kształt kontrmitu o prymitywnym komunizmie i pierwotnym matriarchacie (zob. Lewis Henry Morgan, Liga Hode'-no-sau-nee, czyli Irokezów, przeł. Bartosz Hlebowicz, Kęty 2011; tegoż, Społeczeństwo pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacyi, przeł. Aleksandra Bąkowska, nakładem redakcyi „Prawdy", Warszawa 1887; tegoż, Houses and House-Life of the American Aborigines, University of Chicago Press, Chicago 1965).

by miało na jej bazie dojść do powstania pieniądza. Cały dostępny materiał etnograficzny sugeruje, że jej istnienie jest fikcją”[22].

Nie należy stąd wyciągać wniosku, że barteru w ogóle nie ma – czy też że nigdy nie praktykowali go ludzie, których Smith określiłby mianem „dzikich”. Rzecz w tym, że niemal nigdy nie dochodzi do niego – jak wyobrażał sobie Smith – między mieszkańcami jednej wioski. Zazwyczaj odbywa się on między obcymi, a nawet wrogami. Zacznijmy od Nambikwara z Brazylii. Spełniają oni wszystkie kryteria: są prostym społeczeństwem bez większego podziału pracy i żyją w niewielkich gromadach, których liczebność na ogół nie przekracza stu osób. Raz na jakiś czas, gdy członkowie jednej grupy spostrzegą w pobliżu ogniska innej, wysyłają swoich emisariuszy, by wynegocjowali spotkanie pozwalające na przeprowadzenie handlu. Jeśli propozycja zostanie przyjęta, najpierw ukrywają kobiety i dzieci w lesie, a potem zapraszają mężczyzn z sąsiedniej gromady do obozu. Każda z hord ma swojego wodza. Gdy wszyscy zajmą miejsce, obaj wodzowie wygłaszają oficjalną mowę wychwalającą drugą stronę i umniejszającą znaczenie własnej. Wszyscy odkładają na bok broń, wspólnie śpiewają i tańczą – choć taniec przypomina zbrojną potyczkę. Następnie mężczyźni z obu stron podejmują próbę handlu.

> Jeśli ktoś chce dostać jakiś przedmiot, wychwala jego zalety. Natomiast mężczyzna, który ceni przedmiot znajdujący się w jego posiadaniu i chce w zamian wiele, zamiast przekonywać o jego wartości, mówi, że przedmiot ten do niczego się nie nadaje, i w ten sposób pokazuje, że chce go zatrzymać. „Ten topór jest kiepski, bardzo stary i tępy” – powie o należącym do niego toporze, który chce otrzymać ktoś inny.
>
> Rozmowa toczy się gniewnym tonem aż do zawarcia porozumienia. Kiedy do niego dochodzi, mężczyźni wyrywają sobie nawzajem przedmioty z rąk. Jeśli przedmiotem wymiany jest naszyjnik, nie zdejmuje się go i nie wręcza drugiemu, tylko czeka, aż ten zerwie go z szyi gwałtownym ruchem. Dyskusje, często prowadzące do walk, pojawiają się, gdy jedna ze stron okaże się zbyt niecierpliwa i chwyci przedmiot, zanim druga strona skończy się o niego wykłócać[23].

[22] Anna Chapman idzie jeszcze dalej, zauważając, że jeśli czysty barter definiować jako wymianę samych przedmiotów, a nie transformację stosunków międzyludzkich, to nie ma pewności, czy coś takiego kiedykolwiek istniało (zob. Anne Chapman, Barter as a Universal Mode of Exchange, „L'Homme” 22 (3), 1980, s. 33 – 83). Zob. także: Patrick Heady, Barter, [w:] Handbook of Economic Anthropology, ed. James Carrier, Edward Elgar, Cheltenham 2005, s. 262 – 274.

Wszystko kończy się wielką ucztą, na której znów pojawiają się kobiety, co również może stanowić źródło problemów, ponieważ muzyka i dobry nastrój stwarzają okazję do flirtu[24]. Prowadzi to niekiedy do kłótni z zazdrości. Zdarzają się przypadki śmierci uczestniczących w nich osób.

Tak więc mimo odświętnego nastroju barter odbywał się między ludźmi, którzy w innych okolicznościach mogli stać się wrogami, i łatwo przechodził w otwarty konflikt. Co więcej, jeśli relacja etnograficzna jest dokładna, gdy któraś ze stron czuła się później pokrzywdzona, bez trudu mogło to doprowadzić do prawdziwej wojny.

Przenieśmy się teraz do zachodniej części Ziemi Arnhema w Australii, zamieszkiwanej przez lud Gunwinggu, który słynie z rytualnych ceremonii wymiany noszących nazwę dzamalag. W tym przypadku groźba przemocy wydaje się bardzo odległa. Częściowo ze względu na system połów (moiety), który obejmuje cały region: nikomu nie wolno zawierać małżeństwa czy choćby uprawiać seksu z osobami ze swojej połowy, bez względu na miejsce, z którego pochodzą, ale wszyscy z drugiej połowy znajdują się w gronie potencjalnych partnerów. Z tego powodu dla mężczyzny, nawet z odległej wspólnoty, połowa kobiet stanowi uczciwą partię, a druga połowa z definicji znajduje się poza zasięgiem. Region jednoczy się również dzięki specjalizacji. Każda grupa ma własny produkt handlowy, który wymienia w ramach barteru z innymi.

Poniżej przytaczam fragment opisu ceremonii dzamalag z lat 40. ubiegłego wieku, której świadkiem był antropolog Ronald Berndt. Raz jeszcze rytuał zaczyna się w chwili, gdy nieznajomi po wstępnych negocjacjach zostają zaproszeni do głównego obozu gospodarzy. W tym przypadku goście słynęli z „bardzo cenionych ząbkowanych włóczni”, natomiast gospodarze mieli dostęp do dobrego europejskiego sukna. Handel zaczyna się w momencie, gdy grupa gości, składająca się zarówno z mężczyzn, jak i kobiet, wkracza na przeznaczony do tańca „pierścień” i trzech z nich zaczyna zabawiać gospodarzy muzyką. Dwóch mężczyzn intonuje pieśń, a trzeci akompaniuje im na

[23] Claude Lévi-Strauss, Guerre et commerce chez les Indiens d'Amerique du Sud, „Renaissance”, Vol. I, fascicule 1 et 2, École Libre des Hautes Études, Paris 1943. Cyt. za: Jean-Michel Servet, Primitive Order and Archaic Trade. Part II, „Economy and Society” 11 (1), 1982, s. 33.

[24] Łatwo sobie wyobrazić, że dla młodych kobiet i mężczyzn spędzających niemal cały swój czas z kilkunastoma osobami w swoim wieku pokusa seksualnej odmiany musi być silna.

Udając się do Egila, wziął tarczę ze sobą. Nie było go w domu, więc Einar czekał trzy dni, jak nakazywał zwyczaj, a potem zawiesił tarczę jako prezent w sali miodowej i odjechał.

> Egil wrócił, zobaczył tarczę i zapytał, do kogo należy ten skarb. Powiedziano mu, że odwiedził go Einar i dał mu tarczę w prezencie. Egil powiedział wówczas: – Do diabła z nim! Myśli, że będę siedział całą noc, układając wiersz o jego tarczy? Osiodłajcie mojego konia, pojadę za nim i go zabiję. Einar miał jednak szczęście, ponieważ wyjechał na tyle prędko, że Egil nie był w stanie go dogonić. Egil poddał się zatem i zdecydował, że ułoży wiersz o darze Einara[54].

□□□□□

Rywalizacja na dary nie czyni zatem z nikogo niewolnika. To po prostu kwestia honoru. Tyle że dla tych ludzi jest on wszystkim.

Niemożność spłaty długu, zwłaszcza długu honorowego, była przyczyną tak poważnych kryzysów przede wszystkim dlatego, że arystokraci właśnie w ten sposób pozyskiwali swoich zwolenników. W starożytnym świecie prawo gościnności nakazywało pożywić, dać schronienie i traktować z szacunkiem każdego podróżnika – jednak tylko przez pewien okres. Jeśli gość nie odjeżdżał, z czasem stawał się zwykłym podwładnym. Badacze historii ludzkich społeczeństw zwykle nie przywiązywali wagi do tego rodzaju kręcących się w pobliżu darmozjadów. W wielu okresach – od cesarskiego Rzymu po średniowieczne Chiny – przypuszczalnie najważniejszym typem relacji społecznych, przynajmniej w miastach, był patronat. Ludzi bogatych i ważnych stale otaczało grono sługusów, sykofantów, wiecznych gości i innych utrzymanków. Poezja i dramat tego okresu pełne są takich postaci[55]. Przez większą część historii bycie członkiem klasy średniej oznaczało chodzenie od drzwi do drzwi i składanie wyrazów szacunku ważnym miejscowym protektorom.

[54] Zob. Marcel Mauss, Commentaires sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation supreme, „Revue celtique" 42, 1925, s. 324 – 329. Wspomnianym greckim źródłem jest Posejdonios z Rodos. Nie wiadomo, na ile dosłownie można traktować jego przekaz. Mauss uważał, że jest on prawdopodobny. Moim zdaniem do takich sytuacji mogło dojść raz albo dwa.

[55] William Ian Miller, Humiliation: and other essays on honor, social discomfort, and violence, Cornell University Press, Ithaca 1993, s. 15 – 16. Pierwszy cytat pochodzi bezpośrednio z rozdziału 78 oryginalnej sagi o Egilu. Tarcza budziła w Egilu mieszane uczucia. Zabrał ją później na przyjęcie ślubne i celowo upuścił do kadzi z kwaśnym mlekiem. Następnie uznał, że uległa w ten sposób zniszczeniu i zostawił sobie z niej tylko cenne elementy.

> „winę". Pokazuje to związki między religią, płatnością oraz pośredniczeniem przez pieniądz między obszarami sacrum i profanum. Istnieje na przykład związek między pieniądzem (niemieckie Geld), odszkodowaniem lub ofiarą (staroangielskie Geild), podatkiem (gockie Gild) oraz, rzecz jasna, winą (współczesne angielskie guilt)[44].

Weźmy jeszcze jeden ciekawy trop: dlaczego bydło tak często wykorzystywano w charakterze pieniądza? Niemiecki historyk Bernhard Laum dawno temu zwrócił uwagę, że u Homera, gdy ludzie szacują wartość statku lub zbroi, zawsze odmierzają ją w sztukach bydła – choć kiedy dochodzi do wymiany, bydło nigdy nie jest faktycznym środkiem płatniczym. Trudno nie dojść w tej sytuacji do wniosku, że działo się tak ze względu na wykorzystywanie bydła w charakterze ofiary dla bogów. Przedstawiało ono zatem wartość absolutną. Od Sumeru po Grecję klasyczną ofiary w świątyniach składano za pomocą srebra i złota. Przypuszczalnie więc pieniądz wszędzie ma swoje źródła w tym, co uważano za rzecz najbardziej odpowiednią jako dar dla bogów[45].

Jeśli król po prostu przejął nadzór nad długiem pierwotnym, który jesteśmy winni społeczeństwu ze względu na fakt, że to właśnie ono nas ukształtowało, to jest to zwięzłe wyjaśnienie, dlaczego rząd czuje, iż ma prawo żądać od nas podatków. Podatki są miarą naszego długu wobec społeczeństwa, którego jesteśmy wytworem. Nie wyjaśnia to jednak, w jaki sposób ten absolutny

[44] Oprocentowane pożyczki z pewnością istniały w Mezopotamii. W Egipcie pojawiają się jednak dopiero w czasach hellenistycznych, a w świecie germańskim jeszcze później. Tekst mówi o „daninie, którą jestem winien Jamie", co może wskazywać na „odsetki", jednak dokładny przegląd wczesnoindyjskich źródeł prawniczych w History of Dharmasastra Kane'a nie pozwala na wyciągnięcie jednoznacznych wniosków co do daty pojawienia się odsetek (zob. Pandurang Vaman Kane, History of Dharmasastra, Volume III, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1968, s. 411 – 461). Kosambi szacuje, że mogło do tego dojść w 500 roku p.n.e., jednak przyznaje, że jest to wyłącznie domysł (zob. Damodar Dharmanand Kosambi, An introduction to the study of Indian history, Popular Prakashan, Bombay 1996, s. 148).

[45] Do głowy przychodzą tu natychmiast Mezopotamia, Egipt i Chiny. Przekonanie, że życie jest pożyczką od bogów, nie jest jednak wyłącznie indyjską osobliwością. Wydaje się, że pojawia się ono spontanicznie w starożytnej Grecji mniej więcej równolegle z pieniądzem i pożyczkami na procent. „Wszyscy jesteśmy długiem zaciągniętym u śmierci" – pisał poeta Symonides około 500 roku p.n.e. „Przekonanie, że życie jest pożyczką, której spłatę stanowi śmierć, [stało się] niemal popularnym porzekadłem" (Paul Millett, Lending and Borrowing in Ancient Athens, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 6). Żaden znany mi autor grecki nie łączy tego jednoznacznie z ofiarą, choć przypuszczalnie można twierdzić, że pewna postać Platona, Kefalos, czyni to w jednym z fragmentów Państwa (331d).

dług życia można przekonwertować na pieniądz, będący z definicji środkiem mierzenia i porównywania ze sobą wartości różnych rzeczy. To problem zarówno dla teoretyków pieniądza kredytowego, jak i ekonomistów neoklasycznych, chociaż ujmują go inaczej. Teoria pieniądza barterowego zmusza do rozwiązania problemu, dlaczego to właśnie ten a nie inny towar – i w jaki sposób – ma stanowić miarę wartości innych przedmiotów. Natomiast jeśli nasz punkt wyjścia stanowi teoria kredytowa, zostajemy z problemem opisanym przeze mnie w rozdziale pierwszym: jak przekształcić zobowiązanie moralne w określoną sumę pieniędzy? W jaki sposób od poczucia, że winni jesteśmy komuś przysługę, można dojść ostatecznie do systemu rachunkowego pozwalającego precyzyjnie określać liczbę owiec, ryb bądź kawałków srebra potrzebnych do spłaty długu? Czy w rozważanym przez nas obecnie przypadku: co pozwala przejść od absolutnego długu wobec Boga do bardzo konkretnych długów wobec naszych kuzynów lub właściciela szynku?

Odpowiedź udzielana przez teoretyków długu pierwotnego po raz kolejny jest bardzo pomysłowa. Jeśli podatki wyrażają absolutny dług wobec społeczeństwa, którego jesteśmy wytworem, to pierwszy krok w stronę prawdziwego pieniądza robimy wtedy, gdy zaczynamy te długi wyliczać znacznie dokładniej, tworząc systemy grzywien, opłat i kar, a nawet długów wobec konkretnych jednostek, które skrzywdziliśmy w ten czy inny sposób, a zatem wobec których znajdujemy się w stosunku „grzechu" lub „winy".

Brzmi to odrobinę nieprawdopodobnie, ale w rzeczywistości wcale takie nie jest. W przypadku wszystkich teorii powstania pieniądza, którym przyglądaliśmy się do tej pory, zaskakujące jest to, że niemal całkowicie pomijają one ustalenia antropologii. Antropolodzy wiedzą bardzo wiele na temat gospodarek społeczeństw bezpaństwowych – a także o tym, jak funkcjonują one w dalszym ciągu w miejscach, gdzie państwa i rynki nie były w stanie usunąć wszystkich wcześniejszych tradycji. Dostępne są na przykład niezliczone analizy wykorzystywania bydła w roli pieniądza we wschodniej i południowej Afryce albo pieniędzy muszelkowych w obu Amerykach (wampum to najsłynniejszy przykład) i Papui-Nowej Gwinei, pieniędzy paciorkowych, pieniędzy w postaci piór, żelaznych pierścieni, muszelek kauri, muszelek zawiaśnika, mosiężnych sztabek czy grzebieni dzięciołów[46]. Literatura ta bywa pomijana przez ekonomistów z prostej przyczyny: „prymitywne waluty" tego rodzaju rzadko się wykorzystuje do kupowania i sprzedawania przed-

[46] Hubert i Mauss (zob. Henri Hubert, Marcel Mauss, Esej o naturze i funkcji ofiary, przeł. Lech Trzcionkowski, Nomos, Kraków 2005) dokonują kompetentnego przeglądu starożytnej literatury dotyczącej tej kwestii.

Kwakiutlów, Tlingitów i Haidów z północno-zachodniego wybrzeża Ameryki. W społeczeństwach bohaterskich organizowanie świąt i związanych z nimi konkursów hojności często uznaje się za przedłużenie wojny: „walkę na żywność" lub „walkę przy użyciu własności". Organizatorzy takich świąt nierzadko pozwalają sobie na kwieciste mowy na temat tego, jak ich wrogowie zostaną zmiażdżeni i starci w pył przez wspaniałość aktów hojności ukazanych ich oczom (wodzowie Kwakiutlów lubili porównywać się do wielkich gór, z których zboczy dary toczyły się jak gigantyczne kamienie), sugerując przy tym, że ich przeciwnicy są zredukowani w ten sposób – tak jak w innuickiej metaforze – do pozycji niewolników.

Tego rodzaju stwierdzeń nie należy traktować dosłownie – kolejną cechą społeczeństw bohaterskich jest wysoko rozwinięta sztuka przechwalania się[52]. Wodzowie i wojownicy w takich społecznościach koloryzowali swoje zalety równie konsekwentnie, jak umniejszali je ich odpowiednicy w społeczeństwach egalitarnych. To nie tak, że osoba przegrywająca w konkursie wymiany darów naprawdę stawała się niewolnikiem. Mogła jednak poczuć się ten sposób. Konsekwencje zaś bywały opłakane. Pewne źródło greckie opisuje celtyckie festiwale, podczas których rywalizujący arystokraci pojedynkowali się na kopie, aby za chwilę brać udział w konkursach hojności, oddając swoim wrogom wspaniałe złote i srebrne kosztowności. Od czasu do czasu prowadziło to do sytuacji patowej: ktoś otrzymywał dar tak wspaniały, że nie mógł się w żaden sposób odwdzięczyć. Jedynym honorowym wyjściem było dla niego wtedy poderżnięcie sobie gardła, dzięki czemu można było rozdzielić jego majątek wśród jego zwolenników[53]. Sześćset lat później pojawia się przekaz z islandzkiej sagi o starzejącym się wikingu o imieniu Egil, który zaprzyjaźnił się z młodszym od niego Einarem, wciąż biorącym udział w wyprawach wojennych. Lubili przesiadywać razem, układając poezję. Pewnego dnia Einar natknął się na wspaniałą tarczę „z wyrytymi na niej dwoma tekstami, z cekinami ze złota i szlachetnymi kamieniami wplecionymi w słowa inskrypcji". Nikt nigdy nie widział czegoś podobnego.

[52] Na podobnej zasadzie dwie grupy mogą zawiązać sojusz, wchodząc w „fikcyjną relację", na gruncie której każdy członek jednej grupy może, przynajmniej w teorii, wysuwać skandaliczne żądania pod adresem dowolnego członka drugiej (zob. Jean-Claude Hébert, La parenté à plaisanterie à Madagascar: étude d'ethnologie juridique, „Bulletin de Madagascar", No. 142 – 143 (April – May 1958), s. 122 – 258).

[53] Błąd ten popełnia Marcel Mauss w słynnym Szkicu o darze z 1924 roku (zob. Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społecznościach archaicznych, [w:] tegoż, Socjologia i antropologia, przeł. Marcin Król, Krzysztof Pomian, Jerzy Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001), co na wiele lat wypaczyło niektóre dyskusje dotyczące tej kwestii.

prośby o żywność, rybacy oddawali mu ją bez dyskusji. Któregoś dnia uznali jednak, że to już za wiele, i wspólnie go zabili[49].

Widzieliśmy już, że w gronie nieznajomych podwaliny uspołecznienia często tworzy się, wystawiając na próbę cierpliwość innych ludzi – na przykład sięgając po należącą do nich własność. Podobnie może wyglądać to w trakcie negocjacji pokojowych, a nawet przy zawieraniu sojuszy w biznesie[50]. Na Madagaskarze słyszałem, że dwóch mężczyzn planujących założenie wspólnego interesu często staje się braćmi krwi. Braterstwo krwi, *fatidra*, polega na bezwarunkowym przyrzeczeniu wzajemnej pomocy. Strony przyrzekają uroczyście, że zawsze będą spełniać wszystkie swoje prośby. W praktyce są one raczej powściągliwe. Moi przyjaciele twierdzili jednak, że po zawarciu takiej umowy partnerzy poddają się niekiedy próbie. Jeden z nich może zażądać domu drugiego, koszuli, którą ten ma na sobie, lub (przykład podawany najchętniej) prawa do nocy z jego żoną. Jedyne ograniczenie wynika stąd, że obaj zdają sobie sprawę ze zwrotnej natury swoich próśb[51]. Także tutaj mamy do czynienia z ustanowieniem początkowego zaufania. Kiedy potwierdzi się autentyczność wzajemnych zobowiązań, zostaje niejako przygotowany grunt i obaj partnerzy mogą zacząć sprzedawać, inwestować i dzielić zyski z przeświadczeniem, że każdy z nich będzie dbał o interesy drugiego. Najbardziej dramatyczne są wszakże chwile, gdy stosunki wymienne zaczynają ewoluować w kierunku hierarchii. Dzieje się tak wtedy, gdy obie strony mają równy status i wymieniają dary, ciosy, towary czy cokolwiek innego, ale w pewnym momencie jedna z nich robi coś, co kompletnie zmienia rozkład sił.

Wspomniałem już o tym, że wymiana darów ma naturalną tendencję do przekształcania się w próby udowodnienia własnej wyższości i że w niektórych społeczeństwach wykorzystuje się tę możliwość, organizując wielkie publiczne konkursy. Jest to zjawisko typowe zwłaszcza w tak zwanych społeczeństwach bohaterskich, w których rządy są słabe lub nie ma ich wcale, a społeczność skupia się wokół arystokracji wojowników, z których każdy ma wokół siebie grupę lojalnych wasali i zawiera kolejne sojusze lub toczy walki z innymi podobnymi grupami. Większość eposów – od Iliady, przez Mahabharatę, po Beowulfa – rozgrywa się w realiach takiego świata, a antropolodzy odkryli podobne struktury u nowozelandzkich Maorysów, a także

[49] Peter Freuchen, dz. cyt., s. 154.

[50] Zob. Raymond Firth, Economics of the New Zealand Maori, R. E. Owen, Wellington 1959, s. 411 – 412. Zob. także: David Graeber, dz. cyt., s. 175. Człowiek ten nazywał się Tei Reinga.

[51] Słynny przykład podaje Napoleon A. Chagnon (zob. tegoż, Case Studies in Cultural Anthropology: The Yanomamo, Wadsworth, Belmont, Ca. 1996, s. 170 – 176).

miotów, a jeśli nawet, to rzadko się kupuje i sprzedaje za ich pośrednictwem żywność i towary codziennego użytku – kurczaki, jajka, buty czy ziemniaki. Zwykle nie służą one do kupowania rzeczy, lecz przebudowy stosunków międzyludzkich. Przede wszystkim do aranżowania małżeństw i rozstrzygania sporów, zwłaszcza tych, które powstają w wyniku zabójstw i poniesionej szkody.

Istnieją przekonujące dowody na to, że nasze pieniądze powstały właśnie w taki sposób – angielskie słowo „płacić", to pay, pochodzi od słowa oznaczającego „uspokoić, załagodzić", to pacify, appease – jak wówczas, gdy należało dać komuś coś cennego, aby na przykład wyrazić, jak źle się czujemy po zabiciu jego brata w pijackiej rozróbie i jak bardzo chcielibyśmy uniknąć sytuacji, w której stanie się to przyczyną większego rozlewu krwi[47].

Teoretyków długu interesuje zwłaszcza ta ostatnia możliwość. Częściowo dlatego, że zwykle pomijają literaturę antropologiczną i skupiają się na wczesnych kodeksach prawnych – czerpiąc w tym inspirację z przełomowej pracy jednego z największych XX-wiecznych numizmatyków, Philipa Griersona, który w latach 70. jako pierwszy zasugerował, że pieniądz mógł mieć u swych źródeł wczesne praktyki prawne. Grierson był ekspertem od wczesnego średniowiecza w Europie; fascynowały go tak zwane barbarzyńskie kodeksy prawne, ustanowione przez wiele ludów germańskich po upadku Cesarstwa Rzymskiego w VII i VIII wieku – Gotów, Fryzów, Franków i tak dalej – po których wkrótce pojawiły się podobne kodeksy od Rusi po Irlandię. To niewątpliwie fascynujące dokumenty. Z jednej strony pokazują one czarno na białym, jak błędne są relacje na temat europejskiego „powrotu do barteru" w tym okresie. Niemal wszystkie germańskie kodeksy prawne wykorzystują rzymskie pieniądze do wyliczania należności. Na przykład grzywnom za kradzież niemal zawsze towarzyszą nie tylko żądania zwrotu skradzionej własności, ale również wypłaty zaległego odszkodowania (lub odsetek w przypadku kradzieży pieniędzy) za czas, w którym właściciel został pozbawiony do niej dostępu. Z drugiej strony wkrótce kodeksy prawne pojawiają się na obszarach, które nigdy nie znajdowały się pod rzymskim panowaniem – w Irlandii, Walii, krajach nordyckich, na Rusi – i są jeszcze bardziej pouczające. Często świadczą o zdumiewającej inwencji, tak pod względem środków wykorzystywanych przy uiszczaniu płatności, jak i dokładnej klasyfikacji szkód i uchybień wymagających odszkodowania:

[47] Moses Finley, Economy and Society in Ancient Greece, s. 90.

> Odszkodowanie na mocy praw walijskich wypłaca się głównie w żywym inwentarzu, a w myśl praw irlandzkich w żywym inwentarzu i kobiecych służących (cumal), a w obu przypadkach także w formie metali szlachetnych. W kodeksach germańskich najważniejszy jest metal szlachetny [...]. W ruskich srebro i futra, od kunich po wiewiórcze. Szczegółowość tych praw jest niesłychana. Nie tylko pod względem liczby wymienionych szkód indywidualnych – istnieją odszkodowania za utratę całej ręki, dłoni, palca dłoni, paznokcia, uderzenie w głowę sprawiające, że widoczny staje się mózg lub odłupany zostaje kawałek kości – ale również uwagi, jaką przywiązują do własności poszczególnych domostw. Artykuł II prawa salickiego mówi o kradzieży świń, artykuł III bydła, artykuł IV owiec, artykuł V kóz, artykuł VI psów, rozróżniając szczegółowo zwierzęta w różnym wieku i różnych płci[48].

Ma to głęboki sens psychologiczny. Mówiłem już, jak trudno sobie wyobrazić, że system dokładnych ekwiwalencji – jedna młoda zdrowa krowa mleczna jako równowartość dokładnie trzydziestu sześciu kurczaków – mógł powstać na bazie wielu rodzajów wymiany darów. Jeśli Henry daje Joshui świnię i uważa, że otrzymał w zamian podarunek nieadekwatny, może wyśmiać Joshuę jako centusia, ale nie dysponuje matematyczną formułą pozwalającą określić poziom jego skąpstwa. Wyobraźmy sobie jednak, że świnia Joshui zniszczyła ogródek Henry'ego, co doprowadziło do bójki, w której Henry stracił palec u nogi, po czym jego rodzina zmusiła Joshuę do stawienia się przed zgromadzeniem wioskowym. To właśnie w takich okolicznościach ludzie stają się drobiazgowymi legalistami i mają skłonność do reagowania gniewem, jeśli czują, że otrzymali jedno ziarenko mniej, niż im się słusznie należy. W tym tkwią źródła matematycznej dokładności, choćby precyzyjnego definiowania wartości dwuletniej prośnej maciory. Co więcej, wymierzanie grzywien wymagało stałego określania ekwiwalencji. Załóżmy bowiem, że wysokość kary została ustalona w skórach kuny, jednak klan sprawcy nie ma do nich dostępu. Ile powinien mieć futer wiewiórki? Lub kawałków srebra? Tego rodzaju problemy musiały pojawiać się nieustannie i prowadziły do stworzenia przynajmniej prowizorycznego zbioru zasad dotyczących

[48] Było to coś w rodzaju prawniczego kruczka – fundusze uzyskane w Persji traktowano formalnie jako „dary". Pokazuje to jednak przywiązanie do samej zasady (zob. Paul Briant, From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire, Eisenbrauns, New York 2006, s. 398 – 399).

oferowanej przez kogoś gościny na podstawie tego, jak bardzo ów człowiek starał się ją wcześniej umniejszyć:

> Starzec uśmiechnął się: – Niektórzy nie potrafią wiele. Ja jestem kiepskim myśliwym, a moja żona fatalną kucharką, której nie wychodzą żadne potrawy. Nie mamy wiele, ale na zewnątrz walał się chyba jakiś kawałek mięsa. Może jeszcze tam jest, bo psy parę razy już nim pogardziły. W lustrzanej mowie eskimoskiego samochwalstwa była to rekomendacja tak wielka, że wszyscy poczuli, jak ślina w jednej chwili napływa im do ust.

Czytelnik pamięta zapewne myśliwego z poprzedniego rozdziału, który poczuł się urażony, gdy Freuchen starał się mu podziękować za porcję mięsa – przecież ludzie pomagają sobie nawzajem, a gdy traktujemy coś jako prezent, umniejszamy nasze człowieczeństwo: „Mamy tu powiedzenie, że od podarunków przybywa niewolników, a od bata psów"[48].

„Podarunek" nie oznacza w tym kontekście czegoś przekazanego dobrowolnie innej osobie ani nawet wzajemnej pomocy, której możemy się normalnie spodziewać od innych ludzi. Dziękując komuś, dajemy do zrozumienia, że osoba ta mogła zachować się inaczej, w związku z czym jej wybór tworzy zobowiązanie, poczucie długu – a tym samym podrzędność. Komuny lub egalitarne spółdzielnie w Stanach Zjednoczonych często stają przed podobnym dylematem i muszą wymyślić własne zabezpieczenia przeciwko hierarchii kolonizującej ich struktury. Tendencja do przekształcania się komunizmu w hierarchię nie jest nieuchronna – społecznościom takim jak Innuici udało się uniknąć jej przez tysiące lat – jednak trzeba nieustannie się przed nią strzec.

Dla kontrastu: czymś niezwykle trudnym – a nierzadko po prostu niemożliwym – jest zmiana relacji opartych na założeniu komunistycznej dystrybucji w relacje proporcjonalnej wymiany. Często mamy z tym do czynienia w kontaktach z przyjaciółmi: kiedy ktoś zdaje się nadużywać twojej dobroci, bywa, że znacznie łatwiej jest zerwać relacje całkowicie, niż domagać się, aby w ten czy inny sposób uregulował należność. Skrajnej ilustracji dostarcza tu maoryska opowieść o słynącym z obżarstwa człowieku, który denerwował rybaków na wybrzeżu w pobliżu miejsca jego zamieszkania, stale prosząc ich o najlepsze kąski z połowu. Ponieważ nie można było odrzucić bezpośredniej

[48] Istnieją wręcz takie relacje hierarchiczne, które jawnie podkopują same siebie. Na przykład stosunek nauczyciela i ucznia, ponieważ sukces nauczyciela w zakresie transmisji wiedzy usuwa istniejącą między nimi nierówność.

(często są to również ekonomiści) do twierdzenia, że wszystkich, którzy nie postępują zgodnie z nakazami rynku, z pewnością spotka kara – albo że ze względu na realia systemu rynkowego wszystko (z wyjątkiem rządowej interwencji) jest zgodne z ideałami sprawiedliwości: nasz system gospodarczy to jedna wielka sieć wzajemnych powiązań, dzięki którym ostatecznie wszystkie rachunki się równoważą, a długi zostają spłacone.

Wymienione przeze mnie zasady przenikają się i dlatego w wielu sytuacjach trudno wskazać tę, która ma największe znaczenie. To jeszcze jeden powód, dla którego śmieszne są próby redukcji ludzkich zachowań – nie tylko gospodarczych – do jakiejś formuły matematycznej. Oznacza to jednak również, że pierwiastek wzajemności można odnaleźć w każdej sytuacji. Dlatego zmotywowany obserwator zawsze będzie w stanie wykazać jego obecność. Co więcej, niektóre zasady mają, jak się wydaje, trwałą skłonność do tego, by przechodzić w inne. Na przykład wiele skrajnie hierarchicznych relacji może działać (przynajmniej przez jakiś czas) na podstawie zasad komunistycznych. Od bogatego patrona można się spodziewać pomocy w potrzebie – choć tylko w ograniczonym zakresie. Oczekiwanie, że jego pomoc naruszy podstawy istniejącej między wami nierówności, byłoby niedorzecznością[47].

Relacje komunistyczne mogą z kolei łatwo ewoluować w kierunku hierarchicznej nierówności. W wielu przypadkach dzieje się to zupełnie niepostrzeżenie. Powody wydają się dosyć oczywiste. Czasami „potrzeby" i „możliwości" różnych ludzi są całkowicie nieprzystawalne. Naprawdę egalitarne społeczeństwa zdają sobie z tego sprawę i wypracowują złożone mechanizmy pozwalające uniknąć niebezpieczeństwa uzyskania przez kogoś – na przykład znakomitego łowcę w społeczeństwie łowieckim – zbyt wysokiego statusu. Są one poza tym podejrzliwe wobec wszystkiego, co sprawia, że niektórzy ludzie czują się autentycznie zadłużeni wobec innych. Członek wspólnoty podkreślający własne zasługi stanie się w takim społeczeństwie obiektem drwin. Często jedynym kulturalnym zachowaniem w sytuacji, kiedy zrobiło się coś ważnego, jest obrócenie swoich zasług w żart. Duński pisarz Peter Freuchen w Book of the Eskimos pisze, że w Grenlandii można było przewidzieć jakość

[47] O banalnym przykładzie fikcyjnej wzajemności między ojcem a synem pisze Oliver (zob. Douglas Oliver, A Solomon Island Society, Harvard University Press, Cambridge 1955, s. 230). Pasjonaci teorii antropologicznej zauważyli z pewnością, że zajmuję tu stanowisko analogiczne do Edmunda Leacha piszącego o problemie „krążących praw małżeńskich" (zob. Edmund R. Leach, Rethinking Anthropology, Athlone Press, London 1961). Tą samą argumentacją posłużył się on później w odniesieniu do słynnego rytuału kula (zob. tegoż, The kula: an alternative view, [w:] The Kula: New Perspectives on Massim Exchange, ed. Jerry Leach, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 529 – 538).

tego, jakie przedmioty można uznać za równoważne. Wyjaśnia to przypuszczalnie, dlaczego walijskie kodeksy prawne z czasów średniowiecza nie tylko potrafią szczegółowo wyliczać wartość krów mlecznych ze względu na ich wiek i jakość, ale również zawierają wykaz wartości pieniężnej wszystkich przedmiotów, które zwykle znajdowały się w zagrodzie, aż po najmniejsze kawałki drewna – choć nie ma powodu, aby sądzić, że tego rodzaju przedmioty kupowano w owym czasie na rynku[49].

□□□□□

Wszystko to wydaje się bardzo przekonujące. Po pierwsze tego rodzaju założenia intuicyjnie sprawiają wrażenie prawdziwych. W końcu rzeczywiście wszystko zawdzięczamy innym. Tak po prostu jest. Język, którym mówimy i za pomocą którego myślimy, nasze zwyczaje i przekonania, smakujące nam potrawy, wiedzę, dzięki której możemy spuścić wodę w toalecie i włączyć światło, a nawet gesty i formy naszej odmowy i buntu przeciw społecznym konwencjom – wszystkich tych rzeczy nauczyliśmy się od innych, a większość z tych ludzi od dawna nie żyje. Gdybyśmy mieli wyobrazić sobie nasz dług wobec nich wszystkich, bez wątpienia okazałby się on nieskończony. Pytanie brzmi: czy ujmowanie tego w kategoriach długu naprawdę ma sens? Ostatecznie dług z definicji jest czymś, co przynajmniej potencjalnie możemy spłacić. Byłoby dziwne, gdyby ktoś wyraził pragnienie rozliczenia się ze swoimi rodzicami – to trochę tak, jakby już nie chciał czuć się ich dzieckiem. Czy naprawdę chcielibyśmy być kwita z całą ludzkością? Co by to właściwie miało znaczyć? I czy takie pragnienie jest naprawdę fundamentalną cechą myśli ludzkiej?

Można to powiedzieć jeszcze inaczej. Czy teoretycy długu pierwotnego opisują mit – odkryli głęboką prawdę na temat kondycji ludzkiej, obecną we wszystkich społeczeństwach i wyrażoną w wyjątkowo jasny sposób w niektórych tekstach ze starożytnych Indii – czy też może są twórcami własnego mitu?

Wydaje się, że chodzi o to drugie. Tworzą własny mit.

Wybór źródeł wedyjskich jest znaczący. Tak się składa, że nie wiemy właściwie nic o ludziach będących autorami tych tekstów i bardzo niewiele wiemy na temat społeczeństwa, w którym powstały[50]. Nie wiemy nawet, czy w

[49] Tamże, s. 20.

[50] Jak pisze Grierson, autorzy kodeksów często stroili sobie żarty z samych siebie – jeden z tekstów irlandzkich stwierdza, że wolno się domagać odszkodowania za użądlenie pszczoły, ale tylko jeśli najpierw ustali się cenę pszczoły martwej (zob. tamże, s. 26).

wedyjskich Indiach istniały oprocentowane pożyczki – co oczywiście nie jest obojętne dla pytania, czy kapłani rzeczywiście postrzegali ofiarę jako spłatę odsetek kredytu zaciągniętego u Śmierci[51]. W rezultacie materiał ten może służyć jedynie jako coś w rodzaju czystego płótna, względnie płótna zapisanego hieroglifami w nieznanym języku, na które możemy przenieść niemal dowolną z naszych projekcji. Jeśli przyjrzymy się innym starożytnym cywilizacjom, w przypadku których znamy szerszy kontekst, przekonamy się, że koncepcja ofiary jako płatności w nich nie występuje[52]. Przeglądając prace starożytnych teologów, zobaczymy, że większości z nich nie była obca idea, iż ofiara stanowi sposób nawiązywania przez istoty ludzkie stosunków handlowych z bogami, uważali ją jednak za wyraźnie śmieszną: skoro bogowie już teraz mają wszystko, czego pragną, co właściwie mieliby zaproponować im ludzie?[53] Widzieliśmy w poprzednim rozdziale, jak trudno jest obdarować królów. W przypadku bogów (nie mówiąc o Bogu) problem ten staje się nieskończenie trudniejszy. Wymiana zakłada równość. W relacjach z kosmicznymi siłami uznawano to z definicji za niemożliwe.

Nie do utrzymania jest również teza, że długi wobec bogów przejęło państwo, a w konsekwencji stały się one fundamentem systemu podatkowego.

[51] Dysponujemy też na przykład wieloma mitami i hymnami ze starożytnej Mezopotamii, ale większość z nich odkryto w ruinach starożytnych bibliotek, w których znajdywano również liczne opisy spraw sądowych, umowy handlowe i prywatną korespondencję. W przypadku najstarszych tekstów sanskryckich mamy jedynie literaturę religijną. Co więcej, ponieważ teksty te przez tysiące lat istniały w formie tradycji ustnej przekazywanej uczniom przez mistrzów, nie wiadomo dokładnie, kiedy i dlaczego zostały spisane.

[52] Oprocentowane pożyczki z pewnością istniały w Mezopotamii. W Egipcie pojawiają się jednak dopiero w czasach hellenistycznych, a w świecie germańskim jeszcze później. Tekst mówi o „daninie, którą jestem winien Jamie", co może wskazywać na „odsetki", jednak dokładny przegląd wczesnoindyjskich źródeł prawniczych w History of Dharmasastra Kane'a nie pozwala na wyciągnięcie jednoznacznych wniosków co do daty pojawienia się odsetek (zob. Pandurang Vaman Kane, History of Dharmasastra, Volume III, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1968, s. 411 – 461). Kosambi szacuje, że mogło do tego dojść w 500 roku p.n.e., jednak przyznaje, że jest to wyłącznie domysł (zob. Damodar Dharmanand Kosambi, An introduction to the study of Indian history, Popular Prakashan, Bombay 1996, s. 148).

[53] Do głowy przychodzą tu natychmiast Mezopotamia, Egipt i Chiny. Przekonanie, że życie jest pożyczką od bogów, nie jest jednak wyłącznie indyjską osobliwością. Wydaje się, że pojawia się ono spontanicznie w starożytnej Grecji mniej więcej równolegle z pieniądzem i pożyczkami na procent. „Wszyscy jesteśmy długiem zaciągniętym u śmierci" – pisał poeta Symonides około 500 roku p.n.e. „Przekonanie, że życie jest pożyczką, której spłatę stanowi śmierć, [stało się] niemal popularnym porzekadłem" (Paul Millett, Lending and Borrowing in Ancient Athens, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 6). Żaden znany mi autor grecki nie łączy tego jednoznacznie z ofiarą, choć przypuszczalnie można twierdzić, że pewna postać Platona, Kefalos, czyni to w jednym z fragmentów Państwa (331d).

zmuszeni do teoretycznej refleksji. Był to sposób na wyobrażenie sobie komunizmu w kategoriach wzajemności. Na tej samej zasadzie feudalizm był zawsze problematyczny i złożony, ale kiedy myśliciele średniowieczni zaczęli tworzyć teoretyczne uogólnienia, sprowadzili wszystkie stany i warstwy do jednej prostej formuły, zgodnie z którą każdy stan przyczynia się do istnienia całości: „Niektórzy się modlą, inni walczą, a jeszcze inni pracują"[45]. Nawet w hierarchii dostrzegano wzajemność, mimo że nie miało to nic wspólnego z realnymi stosunkami między kapłanami, rycerzami i chłopami. Antropolodzy znają to zjawisko. Ludzi, którzy nigdy nie mieli okazji rzetelnie się zastanowić nad swoim społeczeństwem lub kulturą jako całością, którzy przypuszczalnie nie zdawali sobie nawet sprawy, że żyją w czymś, co inni ludzie nazywają „społeczeństwem" czy „kulturą", prosi się o wyjaśnienie ich sposobu życia. Dopiero wówczas pojawiają się zdania: „W ten sposób odwdzięczamy się matkom za wysiłek włożony w nasze wychowanie", a ludzie głowią się nad diagramami, w których klan A wydaje swoje kobiety za mąż za mężczyzn z klanu B, który oddaje swoje kobiety klanowi C, który oddaje swoje z powrotem klanowi A, choć zarazem w obu przypadkach wydaje się, że opisy te nie odpowiadają w pełni rzeczywistości[46]. Próbując wyobrazić sobie sprawiedliwe społeczeństwo, trudno nie przywołać obrazów harmonii i symetrii, eleganckiej i geometrycznej równowagi poszczególnych elementów.

Przekonanie o istnieniu tego, co nazywa się „rynkiem", ma podobny charakter. Często mówią o tym sami ekonomiści, jeśli tylko odpowiednio postawi im się pytanie. Rynki nie są rzeczywiste. Są modelami matematycznymi, przedstawiającymi zamknięty świat, w którym wszyscy mają dokładnie takie same motywacje i wiedzę, a także angażują się w wymiany oparte na interesie własnym i kalkulacji. Ekonomiści zdają sobie sprawę, że rzeczywistość jest bardziej złożona. Wiedzą jednak również, że aby stworzyć model matematyczny, świat trzeba zawsze do pewnego stopnia zmienić w komiks. Nie ma w tym nic złego. Problem pojawia się wówczas, gdy zachęca to część osób

[45] Przekonująco mówi o tym Karatani (zob. Kojin Karatani, Transcritique: On Kant and Marx, MIT Press, Cambridge 2003, s. 203 – 205). Kwakiutlowie i inne Pierwsze Narody Północno-Zachodniego Wybrzeża są rodzajem przypadku pośredniego – są arystokratyczne, jednak przynajmniej w okresie, na temat którego mamy wiedzę, nie posługują się przemocą przy pozyskiwaniu zasobów (inne stanowisko zajmuje Helen Codere, zob. Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare 1792 – 1930, Monograph 18, American Ethnological Society, New York 1950).

[46] Georges Duby w klasycznej historii tej koncepcji pokazuje, że jej źródła sięgają znacznie starszych idei indoeuropejskich (zob. tegoż, The Three Orders: Feudal Society Imagined, transl. Arthur Goldhammer, University of Chicago Press, Chicago 1980).

żą i wojną. Ostatecznie każdy posiadacz ogromnego majątku przynajmniej jego część rozda. Często w geście spektakularnym, wielkopańskim, obejmującym wielkie grupy ludzkie. Wydaje się przy tym, że im większą część bogactwa uzyskuje się za sprawą grabieży lub wymuszenia, tym efektowniejsze i bardziej megalomańskie będą formy jego rozdawnictwa[44]. Co zaś sprawdza się w przypadku arystokracji wojowników, jest tym bardziej prawdą w odniesieniu do państw starożytnych, których władcy niemal bez wyjątku przedstawiali się jako obrońcy bezbronnych, wdów, sierot i ubogich. Genealogia nowoczesnego państwa redystrybucyjnego – z jego powszechnie znanym upodobaniem do polityki tożsamości – sięga wstecz nie do jakiegoś „prymitywnego komunizmu", lecz do przemocy i wojny.

Zmiany modalności

Podkreślam raz jeszcze, że nie mówimy tu o różnych typach społeczeństwa (jak widzieliśmy, sama idea, że ludzkość od zawsze dzieliła się na różne „społeczeństwa", jest wątpliwa), lecz o zasadach etycznych, które nigdzie nie istnieją samodzielnie. Wszyscy jesteśmy komunistami w stosunku do naszych najbliższych przyjaciół i panami feudalnymi w relacjach z małymi dziećmi. Bardzo trudno wyobrazić sobie społeczeństwo, w którym ludzie nie byliby jednym i drugim.

Oczywiste pytanie brzmi: skoro wszyscy naprawdę krążymy nieustannie między zupełnie różnymi systemami ocen etycznych, to dlaczego tego nie dostrzegamy, starając się wciąż ujmować wszystko przez pryzmat kategorii wzajemności?

Musimy tu powrócić do faktu, że wzajemność jest podstawową formą, za pomocą której myślimy o sprawiedliwości. Posługujemy się nią w szczególności w dociekaniach teoretycznych, zwłaszcza kiedy tworzymy wizję doskonałego społeczeństwa. Podawałem już związane z tym przykłady. Etos leżący u podstaw funkcjonowania społeczności irokeskich wymagał uwzględnienia potrzeb kilku różnych kategorii ludzi: przyjaciół, rodzin, członków klanów matrylinearnych, a nawet obcych, o ile nie okazywali wrogości i znaleźli się w potrzebie. Nacisk na istnienie dwóch stron wioski, z których każda musi grzebać zmarłych drugiej, zaczęto kłaść wtedy, gdy jej mieszkańcy zostali

[44] Sarah Stillman, The missing white girl syndrome: disappeared women and media activism, „Gender and Development" 2007, Vol. 15, No. 3, s. 491 – 502.

Rzecz w tym, że w świecie starożytnym wolni obywatele zwykle nie płacili podatków. W większości przypadków daninę pobierano wyłącznie od podbitych ludów. Tak wyglądało to już w starożytnej Mezopotamii, gdzie mieszkańcy niepodległych miast zwykle w ogóle nie musieli płacić podatków bezpośrednich. Na tej samej zasadzie, jak pisze Moses Finley, „Grecy klasyczni uznawali podatki bezpośrednie za przejaw tyranii i jeśli tylko było to możliwe, starali się ich unikać"[54]. Obywatele ateńscy nie płacili żadnych podatków bezpośrednich, mimo że miasto czasami rozdzielało pieniądze wśród obywateli, jak w negatywnym podatku dochodowym – bezpośrednio, jak w przypadku wpływów z kopalń srebra w Lawrio, bądź pośrednio, jak w przypadku szczodrych honorariów za zasiadanie w ławie przysięgłych lub udział w zgromadzeniach. Daninę musiały jednak płacić miasta podległe. Nawet w imperium perskim daniny królowi nie musieli płacić Persowie, obowiązywała ona jednak mieszkańców podbitych prowincji[55]. Tak samo było w Rzymie, gdzie przez długi czas obywatele rzymscy nie tylko nie płacili żadnych podatków, ale mieli również prawo do części daniny pozyskanej od innych, którą otrzymywali w formie zasiłku – to właśnie „chleb" ze słynnego żądania „chleba i igrzysk"[56].

Innymi słowy, Benjamin Franklin mylił się, mówiąc, że w tym świecie nic nie jest pewne z wyjątkiem śmierci i podatków. Z tego samego powodu trudniejsza do utrzymania staje się również idea, że długi w jednej i drugiej sferze są w istocie tym samym.

Nie obala to wszakże teorii pieniądza państwowego. Nawet te państwa, które nie ściągały podatków bezpośrednich, ustalały różnego rodzaju opłaty, kary, taryfy i grzywny. Wszystko to rzeczywiście trudno jednak pogodzić z teoriami widzącymi w pierwszych państwach strażników jakiegoś przedwiecznego, kosmicznego długu.

Co ciekawe, teoretycy długu pierwotnego nigdy nie mieli wiele do powiedzenia o Sumerze czy Babilonii, wyjąwszy fakt, że to w Mezopotamii wynaleziono praktykę pożyczania pieniędzy na procent, przypuszczalnie dwa tysiące lat przed spisaniem Wed – i że to właśnie na jej obszarze pojawiły się

[54] Hubert i Mauss (zob. Henri Hubert, Marcel Mauss, Esej o naturze i funkcji ofiary, przeł. Lech Trzcionkowski, Nomos, Kraków 2005) dokonują kompetentnego przeglądu starożytnej literatury dotyczącej tej kwestii.

[55] Moses Finley, Economy and Society in Ancient Greece, s. 90.

[56] Było to coś w rodzaju prawniczego kruczka – fundusze uzyskane w Persji traktowano formalnie jako „dary". Pokazuje to jednak przywiązanie do samej zasady (zob. Paul Briant, From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire, Eisenbrauns, New York 2006, s. 398 – 399).

pierwsze państwa. Jeśli jednak przyjrzymy się historii Mezopotamii, staje się to odrobinę mniej zaskakujące – i przeczy pod wieloma względami przewidywaniom teoretyków długu pierwotnego.

Powiedzieliśmy wcześniej, że życie mezopotamskich państw-miast toczyło się pod dyktando świątyń. Były to ogromne, złożone kompleksy produkcyjne, w których zatrudnienie znajdowały często tysiące osób – od pasterzy i tragarzy, przez prządki i tkaczy, po tancerki i administrację świątynną. Przynajmniej od 2700 roku p.n.e. ambitni władcy tworzyli kompleksy pałacowe zorganizowane na wzór świątyń – z tą różnicą, że o ile życie świątynne skupiało się wokół komnat boga lub bogini, przedstawianych w postaci świętego wizerunku, który słudzy świątynni żywili, ubierali i zabawiali tak, jakby był żywą osobą, o tyle życie pałacu skupiało się wokół komnat faktycznie żyjącego króla. Władcy sumeryjscy rzadko posuwali się do deklaracji własnej boskości, jednak często byli bardzo blisko. Gdy jednak jako kosmiczni władcy ingerowali w życie swoich poddanych, nie narzucali im wcale długów państwowych, lecz anulowali prywatne[57].

Nie wiemy dokładnie, kiedy i w jaki sposób pojawiły się pożyczki na procent, ponieważ poprzedzają one, jak się wydaje, pismo. Przypuszczalnie świątynna administracja wpadła na ten pomysł, starając się sfinansować handlowe karawany. Tego rodzaju handel był kluczowy, ponieważ mimo że dolina rzeczna starożytnej Mezopotamii była niesłychanie żyzna i wytwarzała ogromne nadwyżki zboża i innej żywności, jak również dawała możliwość utrzymania ogromnej liczby zwierząt hodowlanych – co z kolei zasilało prężny przemysł wełniarski i skórzany – to brakowało w niej niemal wszystkich innych artykułów. Kamień, drewno, metal, a nawet srebro na pieniądze trzeba było importować. Zarządzający świątynią bardzo wcześnie wprowadzili więc zwyczaj przekazywania dóbr lokalnym kupcom – osobom prywatnym, a także funkcjonariuszom świątynnym – którzy sprzedawali je za granicą. Dzięki odsetkom świątynie uczestniczyły w uzyskiwanych w ten sposób zyskach[58]. Zasada odsetek upowszechniła się bardzo szybko. Wkrótce mieliśmy

[57] Egipt faraoński i cesarskie Chiny w różnych okresach pobierały podatki w pieniądzu, naturze lub pracy. Wydaje się, że we wczesnych Indiach republiki gana-sangha nie domagały się podatków od obywateli, jednak robiły to monarchie, które w późniejszym okresie zajęły ich miejsce (zob. Caroline A. Rhys Davids, Economic Conditions According to Early Buddhist Literature, [w:] The Cambridge History of India, Volume I: Ancient India, ed.E.J. Rapson, Cambridge University Press, Cambridge 1922, s. 198 – 200). Podatki nie były zatem konieczne i często kojarzono je z podbojem.

[58] Korzystam tu z opisów, które wedle mojej oceny wciąż mają charakter kanoniczny, choć przynajmniej w niektórych miejscach świątynie zajmowały podporządkowaną pozycję, a pałace

Próby określenia liczby modlitw albo charakteru zbrojnego wsparcia stanowiących ekwiwalent tony pszenicy nikomu nie przyszłyby jednak do głowy. Nikt tego nigdy nie liczył. Nie chodzi też o to, że ludzie „niżsi" zawsze dostarczają przedmioty gorszego sortu – i vice versa. Czasami bywa odwrotnie. Do niedawna niemal każdy liczący się filozof, artysta, poeta czy muzyk musiał znaleźć sobie bogatego mecenasa. Słynne dzieła poetyckie czy filozoficzne często poprzedzają – dziwaczne z dzisiejszego punktu widzenia – kwieciste i czołobitne peany na cześć cnoty i mądrości jakiegoś dawno zapomnianego hrabiego, który zapewnił autorowi skromne utrzymanie. Faktu, że arystokratyczny mecenas dał zaledwie wikt i opierunek lub jakieś pieniądze, a jego klient okazał wdzięczność, malując *Mona Lisę* lub komponując *Toccatęifugę d-moll*, nie uważano w żaden sposób za sprzeczny z założeniem o wyższości mecenasa.

Istnieje jeden ważny wyjątek od tej reguły. Jest nim zjawisko hierarchicznej redystrybucji. Nie wymienia się tu rzeczy tego samego rodzaju, lecz dokładnie te same rzeczy. Na przykład fani niektórych nigeryjskich gwiazd popu rzucają na scenę pieniądze, a później muzycy rozrzucają te same pieniądze z okien limuzyn podczas okazjonalnych przejazdów przez ubogie dzielnice. W tej sytuacji można mówić o absolutnie minimalnej hierarchii. Na znacznych obszarach Papui-Nowej Gwinei życie społeczne skupia się wokół „wielkich ludzi", charyzmatycznych jednostek, które większość czasu spędzają, namawiając innych, schlebiając im i manipulując nimi, aby zebrać środki, które wydają następnie podczas wielkich świąt. Pod wieloma względami przypomina to również wodzów północnoamerykańskich Indian albo plemion z obszaru Amazonii. Ich rola jest bardziej sformalizowana niż w przypadku „wielkich ludzi", w praktyce jednak nie mogą zmusić nikogo do postępowania sprzecznego z jego wolą (stąd słynne umiejętności oratorskie północnoamerykańskich wodzów oraz ich dar perswazji). W efekcie wodzowie oddają zazwyczaj znacznie więcej, niż otrzymują w zamian. Wielu obserwatorów odnotowywało, że pod względem posiadanego majątku wódz był często najuboższym człowiekiem w wiosce. Tak wielka okazywała się presja na dostarczanie przez niego hojnych darów innym mieszkańcom wioski.

Pytanie, czy osoby formalnie sprawujące władzę są jedynie kanałami redystrybucji bogactwa, czy też mogą wykorzystywać swoją pozycję do jego akumulacji, stanowi jeden ze sposobów oceny egalitaryzmu danego społeczeństwa. Gromadzenie bogactw wydaje się najbardziej prawdopodobne w tych społeczeństwach arystokratycznych, w których łączy się ono z grabie-

zał się wyjątkowo hojny tylko raz, będziemy chcieli się zrewanżować. Jeśli stanie się to normą, uznamy go za osobę wspaniałomyślną, a co za tym idzie, z mniejszym prawdopodobieństwem będziemy starali się odwdzięczyć[42].

Mamy tu do czynienia z prostym mechanizmem. Działanie, które się powtarza, zmienia się w zwyczaj i zaczyna określać naturę jednostki. Charakter człowieka może się jednak kształtować również w wyniku przeszłych reakcji jego otoczenia. Bycie arystokratą polega w znacznym stopniu na tym, by twierdzić konsekwentnie, że w przeszłości inni *traktowali* nas jak arystokratów (arystokraci nie zajmują się wszak niczym konkretnym, większość spędza czas, przebywając w jakimś rzekomo doskonalszym stanie egzystencji), w związku z czym takie samo traktowanie należy nam się w przyszłości. Sztuka polega tu w gruncie rzeczy na takim traktowaniu samego siebie, by zasugerować sposób, w jaki chcemy być traktowani przez innych: na przykład królowie okrywają się złotem, dając do zrozumienia, że tak samo powinna się zachować reszta. Na drugim biegunie społecznym podobny przebieg ma proces samolegitymizacji przemocy. Jak pokazała jedna z moich dawnych studentek, Sarah Stillman, jeśli amerykańska trzynastolatka z klasy średniej zostaje porwana, zgwałcona i zamordowana, uznaje się to za dramatyczny kryzys narodowy, który każdy oglądający telewizję obywatel będzie śledził przez kilka następnych tygodni. Jeśli trzynastolatka zostaje zmuszona do prostytucji, jest przez wiele lat regularnie gwałcona, a ostatecznie zostaje zamordowana, wszystko to przechodzi niemal bez echa jako jedna z tych rzeczy, które spotykają osoby jej pokroju[43].

Kiedy osoby o różnym statusie wymieniają cenne przedmioty jako dary lub płatności, obowiązuje zasada, zgodnie z którą dary każdej z nich będą całkowicie różne jakościowo i nieporównywalne pod względem wartości. Zapobiega to sytuacji, że obie strony całkowicie się ze sobą rozliczą. Średniowieczni myśliciele ukazywali społeczeństwo jako hierarchię, w której kapłani za wszystkich się modlą, arystokraci walczą, a chłopi wszystkich żywią.

[42] Autorstwo tej koncepcji przypisuje się zwykle brytyjskiemu antropologowi A. M. Hocartowi (zob. Arthur M. Hocart, Kings and Councillors: an essay in the comparative anatomy of human society, University of Chicago Press, Chicago 1936). Co ważne, nie oznacza to koniecznie, że zatrudnienia te stają się głównym zajęciem przedstawicieli każdej z tych grup. Przez większość czasu pozostają oni rolnikami, jak wszyscy inni. Jednak usługi świadczone przez nich na rzecz króla lub, w późniejszym okresie, społeczności uznaje się za konstytutywne dla ich charakteru, tożsamości na tle reszty zbiorowości.

[43] Możemy nawet gniewać się na niego za skąpstwo w jakiejś sytuacji, choć tego samego zachowania nie uznalibyśmy za skąpstwo w przypadku żadnej innej osoby – nie wyłączając samych siebie.

już do czynienia z pożyczkami nie tylko komercyjnymi, ale również konsumenckimi – lichwą w klasycznym sensie tego słowa. Wydaje się, że w 2400 roku p.n.e. miejscowi urzędnicy i bogaci kupcy udzielali już chłopom znajdującym się w kłopotach pożyczek pod zastaw, a także zaczynali przejmować ich własność, kiedy chłopi stawali się niewypłacalni. Zwykle zaczynało się od zboża, owiec, kóz i mebli. Potem przychodziła kolej na pola i domy, względnie – lub w ostateczności – członków rodziny. Słudzy, jeśli dom nimi dysponował, byli oddawani jako pierwsi. Następnie do wierzycieli trafiały dzieci, żony, a w skrajnych przypadkach również sami dłużnicy. Wszyscy stawali się peonami, czyli poddanymi za długi. Nie byli to niewolnicy, lecz ludzie bardzo do nich zbliżeni, zmuszeni do ciągłej pracy w domu wierzyciela, a niekiedy w świątyniach lub pałacach. Teoretycznie, rzecz jasna, każdą z tych osób można było odzyskać, kiedy pożyczkobiorca spłacał dług, jednak z oczywistych względów wraz z utratą kolejnych zasobów spłata długu stawała się dla chłopa coraz odleglejszą perspektywą.

Konsekwencje tego procesu groziły rozpadem społeczeństwa. Jeśli z jakiegoś powodu trafiały się gorsze zbiory, spora część chłopów stawała się poddanymi za długi. Rozdzielano rodziny. Wkrótce ziemia zaczynała leżeć odłogiem, ponieważ zadłużeni rolnicy porzucali domy ze strachu przed niewolą i dołączali do półkoczowniczych band żyjących na pustynnych peryferiach miejskiej cywilizacji. W obliczu całkowitej dezintegracji społeczeństwa sumeryjscy, a później babilońscy królowie okresowo zarządzali ogólną amnestię – „czyste tabliczki", jak mówi o tym historyk gospodarki Michael Hudson. Tego rodzaju dekrety zwykle anulowały wszystkie długi konsumenckie (nie dotyczyło to długów komercyjnych), zwracały ziemię jej pierwotnym właścicielom i pozwalały wszystkim poddanym za długi wrócić do swoich rodzin. Po pewnym czasie królowie zaczęli zwyczajowo ogłaszać takie dekla-

bardzo wcześnie skupiły w swoich rękach niemal całą władzę (zob. Kazuya Maekawa, The development of the É-MÍ in Lagash during Early Dynastic III, „Mesopotamia" 8 – 9, 1974, s. 77 – 144). Toczy się żywa debata na ten temat, podobnie jak w kwestii relacji między świątynią, pałacem, klanem a indywidualnymi posiadłościami w różnych miejscach i okresach. Unikam podejmowania tych interesujących wątków, chyba że mają one bezpośredni związek z moim wywodem. 58 Idę tu tropem analizy Hudsona (zob. tegoż, Reconstructing the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates,), choć inni – np. Piotr Steinkeller w The Renting of Fields in early Mesopotamia and the Development of the Concept of „Interest" in Sumerian, „Journal of the Economic and Social History ofthe Orient" 24, 1980, s. 113 – 145, a także Marc Van de Mieroop w Debt and Economic Renewal in the ancient Near East, s. 64 – sugerują, że odsetki mogły mieć źródło w opłatach za wynajem.

racje po objęciu władzy, a wielu z nich musiało powtarzać je co jakiś czas w trakcie panowania.

W Sumerze określano je mianem „deklaracji wolności". Jest rzeczą istotną, że sumeryjskie słowo amargi – pierwsze znane słowo oznaczające wolność w jakimkolwiek języku – znaczy dosłownie „powrót do matki"; wszak to właśnie na to wyzwoleni peoni otrzymywali wówczas pozwolenie[59].

Michael Hudson uważa, że królowie mezopotamscy mogli sobie pozwolić na tego rodzaju amnestie wyłącznie ze względu na swoje kosmiczne prerogatywy: obejmując władzę, we własnym mniemaniu dokonywali aktu ponownego stworzenia społeczeństwa, a tym samym mieli prawo do wymazania wszystkich istniejących zobowiązań moralnych. Nawet w tym przypadku jednak jesteśmy wciąż lata świetlne od wniosków formułowanych przez teoretyków długu pierwotnego[60].

□□□□□

Przypuszczalnie największym problemem w całej literaturze pisanej z tej perspektywy jest jej początkowa przesłanka. Zaczynamy od nieskończonego długu wobec czegoś, co nazywa się „społeczeństwem". Projektujemy go na bogów. Ten sam dług przejmują następnie królowie i rządy poszczególnych państw.

Idea społeczeństwa jest zwodnicza, ponieważ podsuwa nam obraz świata podzielonego na szereg niewielkich segmentów zwanych „społeczeństwami", a także sugestię, że wszyscy ludzie zdają sobie sprawę, do którego z tych

[59] Problematykę tę dobrze streszcza Hudson (zob. Michael Hudson, The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations, Research paper presented at the Henry George School of Social Science, 1993, tekst dostępny w sieci pod adresem: http://michael-hudson.com/wp-content/uploads/2010/03/HudsonLostTradition.pdf; tegoż, Reconstructing the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates). Na znaczenie amargi po raz pierwszy zwraca uwagę Falkenstein (zob. Adam Falkenstein, La cité-temple sumérienne, „Cahiers d'histoire mondiale I", 1954, s. 784 – 814.). Zob. także Samuel Noah Kramer, The Sumerians: Their History, Culture, and Character, University of Chicago Press, Chicago 1963, s. 79, oraz Niels Peter Lemche, Andurarum and Misharum: Comments on the Problems of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East, „Journal of Near Eastern Studies" 38, 1979, s. 11 – 18.

[60] W starożytnym Egipcie nie istniały pożyczki na procent, a ponieważ wiemy względnie niewiele o innych wczesnych imperiach, nie możemy stwierdzić, na ile było to nietypowe. Chińskie świadectwa historyczne są jednak bardzo pouczające. Chińskie teorie pieniądza były zawsze z gruntu czartalistyczne, a w popularnej narracji na temat początków pieniądza, przynajmniej od czasów dynastii Han, mityczny założyciel dynastii Shangów, zdenerwowany widokiem tak wielu rodzin zmuszonych do sprzedaży własnych potomków podczas klęsk głodu, tworzy monety po to, by rząd mógł odkupić dzieci i zwrócić je rodzinom (zob. rozdział ósmy).

zali się je żywić. Po pewnym czasie niedźwiedź zdechł, ale pan dalej wymagał, aby ludzie przynosili chleb[40].

Tak więc każdy dar dla zwierzchnika, zwłaszcza ten „powtórzony dwu- lub trzykrotnie", z dużym prawdopodobieństwem mógł zostać uznany za precedens i dodany do listy zwyczajów. W rezultacie ludzie wręczający prezenty osobom o wyższym statusie często domagali się „listu intencyjnego", który stwierdzałby prawnie, że podobnych darów nie będzie się od nich wymagać w przyszłości. Zwykle nie formalizowano tych spraw do tego stopnia. Faktem jest jednak, że każda relacja społeczna mająca asymetryczny charakter z konieczności zaczyna funkcjonować zgodnie z podobną logiką. Gdy pewną relację uzna się za „zwyczaj", jedyną drogę, aby pokazać, że powinniśmy się zachować w określony sposób, stanowi dostarczenie dowodów, że robiliśmy to już w przeszłości.

Często takie rozwiązania mogą prowadzić do logiki kastowej. Klany czyni się odpowiedzialnymi za tkanie strojów rytualnych, dostarczanie ryb na królewskie uroczystości lub za ścinanie włosów króla. W ten sposób pojawiają się tkacze, rybacy czy cyrulicy[41]. To bardzo istotny punkt, tłumaczy on bowiem często pomijaną kwestię: otóż logika tożsamości ma zawsze bezpośredni związek z logiką hierarchii. Dopiero gdy pewne osoby umieści się wyżej od innych albo gdy miarą statusu uczyni się dystans dzielący każdego człowieka od króla, najwyższego kapłana bądź ojców założycieli, można mówić o ograniczeniach nakładanych na ludzi przez ich naturę – a w konsekwencji o zasadniczo różnych istotach ludzkich. Ideologie kastowe i rasowe to tylko skrajne przypadki procesów, które pojawiają się zawsze, gdy pewną grupę uzna się za lepszą lub gorszą od innych, w sposób pozwalający odrzucić zwykłe standardy sprawiedliwego traktowania.

Coś takiego dzieje się na niewielką skalę nawet w naszych najbardziej intymnych relacjach społecznych. Gdy tylko uznajemy kogoś za osobę ulepioną z innej gliny, lepszą lub gorszą od nas samych, szybko rezygnujemy ze zwykłych reguł wzajemności lub poddajemy je korekcie. Jeśli przyjaciel oka-

[40] Ksenofont, Wychowanie Cyrusa (Cyropaedia), VIII.6; Herodot, Dzieje, 3.8.9. Zob. Paul Briant, dz. cyt., s. 193 – 194, 394 – 404, który przyznaje, że coś z grubsza podobnego przypuszczalnie miało miejsce za czasów Cyrusa i Kambyzesa, z bardziej prowizorycznym systemem darów, który został uporządkowany przez Dariusza.

[41] Marc Bloch, Społeczeństwo feudalne, przeł. Eligia Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002, s. 137. Bloch dodaje: „Każdy akt bowiem, raz spełniony albo – lepiej – powtórzony dwu- lub trzykrotnie, mógł stać się precedensem, nawet wówczas, gdy na początku był czymś wyjątkowym albo po prostu bezprawnym" (tamże).

ku do naszych późniejszych oczekiwań[38]. Podobnie działa to w przypadku cukierka danego dziecku.

Właśnie to mam na myśli, mówiąc, że hierarchia opiera się na zasadzie stanowiącej dokładne przeciwieństwo wzajemności. Jeśli hierarchia jest wyraźna i wszystkie strony widzą w niej fundament ich relacji, a są one przy tym na tyle trwałe, że nie mamy już do czynienia po prostu z arbitralną przemocą, zaczynamy je postrzegać jako rezultat zwyczaju lub tradycji. Źródeł hierarchii upatruje się niekiedy w akcie założycielskim lub podboju. Czasami wskazuje się na nietykalne dziedzictwo przodków. Prowadzi to do kolejnej komplikacji w kwestii obdarowywania królów lub innej osoby o wyższym statusie. Zawsze istnieje bowiem ryzyko, że nasz dar zostanie uznany za precedens, wejdzie do katalogu zwyczajów i stanie się od tego momentu obowiązkiem. Ksenofont twierdzi, że w początkach imperium perskiego każda prowincja starała się wysłać Królowi Królów dary ze swoich najcenniejszych i najbardziej wyjątkowych produktów, co z czasem stworzyło podwaliny systemu danin. Od każdej prowincji zaczęto w końcu oczekiwać, że będzie dostarczać te same „dary" co roku[39]. Podobną sytuację opisuje znakomity mediewista Marc Bloch:

> W wieku IX do mnichów z Saint-Denis zwrócono się pewnego dnia, gdy w piwnicach królewskich w Ver zabrakło wina, z prośbą, aby dostarczyli tam dwieście beczek. Od tej chwili uznano to świadczenie za ich coroczną powinność i dopiero specjalny dyplom cesarski zwolnił ich od tego ciężaru. W Ardres chowano niedźwiedzia, którego złowił miejscowy pan. Mieszkańcy Ardres chętnie przyglądali się, jak zwierzę odgryza się psom, i zobowią-

[38] Ujmuję to w ten sposób, ponieważ najbardziej interesuje mnie w tym miejscu ekonomia. Gdybyśmy rozważali po prostu relacje międzyludzkie, podejrzewam, że na jednym biegunie należałoby umieścić zabójstwo, a na drugim narodziny.

[39] Istotą dobroczynności jest fakt, że – wzorem prezentów dla króla – nie może ona nigdy prowadzić do wzajemności. Nawet jeśli miałoby się okazać, że żałosny żebrak jest w rzeczywistości bogiem chodzącym po świecie w śmiertelnej postaci albo Harunem ar-Raszidem, nasza nagroda będzie zupełnie nieproporcjonalna do zasług. Albo pomyślmy o tych wszystkich historiach pijackich ekscesów milionerów, którzy próbują odzyskać równowagę i rozdają drogie samochody lub kupują domy tym, którzy wcześniej starali się im pomóc. Łatwiej sobie wyobrazić, że żebrak ofiarowuje nam fortunę, niż że oddaje dokładny ekwiwalent otrzymanej wcześniej sumy.

segmentów należą. Historycznie rzecz biorąc, było to raczej rzadkie. Przypuśćmy, że jestem chrześcijaninem i ormiańskim kupcem żyjącym za panowania Dżyngis-chana. Czym będzie dla mnie „społeczeństwo"? Czy chodzi o miasto, w którym się wychowałem, społeczność międzynarodowych kupców (z własnym rozbudowanym kodeksem etycznym), w której obracam się na co dzień, innych ludzi mówiących po ormiańsku, świat chrześcijański (lub tylko chrześcijaństwo wschodnie), a może mieszkańców imperium mongolskiego rozciągającego się od Morza Śródziemnego po Koreę? Królestwa i imperia rzadko bywały najważniejszymi punktami odniesienia w życiu ludzi. Królestwa powstają i przeżywają upadki, rosną w siłę i słabną. Rządy mogą zaznaczać swoją obecność w naszym życiu jedynie sporadycznie i wielu ludzi w historii nigdy nie miało całkowitej pewności, jakiemu właściwie podlegają władcy. Nawet całkiem niedawno dla wielu mieszkańców świata nie było do końca jasne, do jakiego kraju powinni należeć albo dlaczego mieliby się tym w ogóle przejmować. Moja matka, urodzona jako Żydówka w Polsce, powiedziała mi kiedyś dowcip zapamiętany z dzieciństwa:

> Było sobie małe miasteczko na granicy Rosji i Polski. Nikt nie był całkiem pewien, do kogo należy. Pewnego dnia podpisane zostało oficjalne porozumienie i wkrótce zjawili się geodeci, aby wytyczyć granicę. Gdy rozłożyli swoje przyrządy miernicze na wzgórzu, niektórzy mieszkańcy wsi podeszli do nich.
>
> – No to gdzie jesteśmy, w Rosji czy w Polsce?
>
> – Według naszych obliczeń wasza wieś zaczyna się teraz w Polsce, dokładnie trzydzieści siedem metrów od granicy rosyjskiej. Mieszkańcy wsi natychmiast zaczęli tańczyć z radości.
>
> – Dlaczego tańczycie? – spytali geodeci. – Co to za różnica?
>
> – Jak to, nie rozumiecie? – usłyszeli w odpowiedzi. – Od teraz nie będziemy już musieli przeżywać kolejnej okropnej rosyjskiej zimy!

Jeśli rzeczywiście rodzimy się z nieskończonym długiem wobec ludzi, którzy umożliwili nam życie, ale nie ma jednostki zwanej „społeczeństwem" – to komu lub czemu właściwie je zawdzięczamy? Wszystkim? Wszystkiemu? Niektórym ludziom lub rzeczom bardziej niż innym? I jak mamy spłacić dług tak mglisty? Wreszcie, co przypuszczalnie najważniejsze, komu i na jakiej

podstawie wolno twierdzić, że ma prawo nas poinstruować, w jaki sposób możemy swój dług spłacić?

Gdy postawimy tę sprawę w taki sposób, okazuje się, że brahmany zawierają bardzo subtelną refleksję dotyczącą kwestii, w której właściwie nikt nie potrafił udzielić lepszej odpowiedzi. Jak wspomniałem, nie wiemy wiele o warunkach powstawania tych tekstów. Wiadomo jednak, że kluczowe dokumenty pochodzą z okresu mniej więcej między 500 a 400 rokiem p.n.e. – a więc z grubsza z czasów Sokratesa – który w Indiach zbiega się z pojawieniem się w życiu codziennym obywateli handlu i rozwiązań w rodzaju pieniądza monetarnego i oprocentowanych pożyczek. Ówczesne klasy intelektualne, podobnie jak w Chinach i Grecji, zmagały się z konsekwencjami tych procesów. W Indiach sprowadzało się to do pytania: co to właściwie znaczy, kiedy wyobrażamy sobie nasze zobowiązania jako długi? Komu zawdzięczamy nasze życie?

Charakterystyczne, że w odpowiedzi udzielonej przez myślicieli indyjskich nie ma w ogóle mowy o „społeczeństwie" ani o państwach (choć królowie i rządy z pewnością istniały we wczesnych Indiach). Nacisk pada na długi wobec bogów, mędrców, ojców i „ludzi". Nietrudno przełożyć to na język bardziej współczesny. Możemy powiedzieć to w następujący sposób: zawdzięczamy naszą egzystencję lub, innymi słowy, mamy dług przede wszystkim wobec:

- wszechświata, sił kosmicznych czy też, jak powiedzielibyśmy dzisiaj: Natury. To fundament naszego życia. Spłaty dokonuje się poprzez rytuał będący aktem szacunku i uznania dla tego, co nas przerasta[61];
- twórców wiedzy i osiągnięć kulturowych będących przedmiotem naszego podziwu, nadających naszej egzystencji właściwą formę, znaczenie, jak również konkretny wymiar. Chodzi nie tylko o filozofów i naukowców, którzy stworzyli naszą tradycję intelektualną, lecz wszystkich ludzi, od Williama Szekspira po tę dawno zapomnianą kobietę gdzieś na Bliskim Wschodzie, która jako pierwsza upiekła chleb na zakwasie. Dług wobec nich spłacamy przez naukę i wnoszenie własnego wkładu w rozwój kultury i wiedzy;

[61] Ostatecznie czymże jest ofiara, jeśli nie przyznaniem, że do aktu takiego, jak odebranie życia zwierzęciu, nawet jeśli jest to niezbędne dla naszego przetrwania, nie można podchodzić lekko, lecz z pokorą wobec kosmosu?

podłożyć go tak, aby nikt nie miał pewności, kto go zostawił. Postać Świętego Mikołaja (który, o czym należy pamiętać, jest również patronem złodziei) wydaje się mitologiczną wersją tej samej zasady. Oto dobroczynny włamywacz, z którym nie da się utrzymywać żadnych relacji społecznych i któremu w związku z tym nie można być niczego winnym, co w tym przypadku skutecznie uniemożliwia fakt, że postać ta w realnym świecie nie istnieje.

Zauważmy jednak, co się dzieje, kiedy znajdziemy się nieco bliżej środka kontinuum. Słyszałem (choć podejrzewam, że to nieprawda), że w niektórych zaniedbanych regionach dawnego Związku Radzieckiego gangi napadają na podróżnych w pociągach i autobusach z taką regularnością, że rozdają swoim ofiarom niewielki znaczek potwierdzający, iż jego właściciel już został okradziony. To, rzecz jasna, krok naprzód w stronę państwa. Jedna z popularnych teorii na temat jego powstania, której korzenie sięgają przynajmniej XIV-wiecznego północnoafrykańskiego historyka Ibn Chalduna, wychodzi dokładnie z tych samych założeń: najeźdźcy regulują w końcu swoje stosunki z mieszkańcami wsi. Rabunek zmienia się w daninę. Gwałt staje się „prawem do pierwszej nocy" lub wyborem odpowiednich kandydatek do królewskiego haremu. Podbój, nieopanowana siła zostają usystematyzowane i od teraz mówi się o nich w kategoriach moralnych, a nie jako o grabieży. Panowie zapewniają protekcję, a wieśniacy dają im żywność. Ale choćby wszyscy uznali, że działają na podstawie wspólnego kodeksu moralnego, na mocy którego nawet królowie nie mogą robić tego, na co mają ochotę, lecz są związani pewnymi ograniczeniami, co z kolei pozwala chłopom dyskutować na temat słuszności oddawania takiej czy innej części zbiorów królewskim sługom, w dalszym ciągu wydaje się mało prawdopodobne, aby w swoich szacunkach kierowali się ilością lub jakością otrzymywanej protekcji. Przypuszczalnie będą o tym mówić w kategoriach zwyczaju i precedensu. Ile zapłaciliśmy w ubiegłym roku? Ile musieli płacić nasi przodkowie? Tak samo będzie to zresztą wyglądało po drugiej stronie. Wzajemność nie istnieje w relacji społecznej stworzonej na bazie jałmużny. Żebrak rozpoznający na ulicy osobę, od której niegdyś otrzymał kilka monet, raczej nie da jej żadnych pieniędzy. Może jednak dojść do wniosku, że ma szansę na więcej. Tego rodzaju mechanizm pojawia się z pewnością w przypadku organizacji charytatywnych (kiedyś dokonałem wpłaty na rzecz Zjednoczenia Farmerów i ciągnie się to za mną do dzisiaj). Jednostronny akt dobroczynności uznaje się za precedens w stosun-

wsze pojawia się opór przed wyrównywaniem rachunków. Dobrze widać to na przykładzie plemienia Tiw. Jest to jednym z powodów, dla których tam, gdzie w codziennym obrocie znajduje się pieniądz, ludzie często nie chcą go używać w kontaktach z przyjaciółmi lub krewnymi (co w społeczności wiejskiej oznacza właściwie wszystkich), względnie – wzorem malgaskich wieśniaków z rozdziału trzeciego – posługują się nim w zupełnie niekonwencjonalny sposób.

Hierarchia

Wymiana zakłada zatem formalną równość – przynajmniej potencjalnie. Właśnie z tego powodu jest ona tak kłopotliwa dla królów.

Relacje jawnie hierarchiczne – to jest relacje między przynajmniej dwiema stronami, w których jedną uważa się za lepszą od drugiej – nie opierają się w ogóle na wzajemności. Niełatwo to dostrzec, ponieważ często uzasadnia się je przez odwołanie do obustronnych korzyści („chłopi dostarczają żywność, panowie opiekę"), jednak ich rzeczywista zasada jest dokładnie odwrotna. W praktyce hierarchia działa zwykle na podstawie logiki precedensu.

Aby zrozumieć, co mam na myśli, wyobraźmy sobie rodzaj kontinuum, na którym znajdują się wszystkie jednostronne stosunki społeczne, od najgorszego wyzysku po największą wielkoduszność. Na jednym krańcu jest kradzież bądź rabunek, na drugim bezinteresowna dobroczynność[37]. To właśnie na tych biegunach dochodzi do interakcji materialnych między ludźmi, których poza tym nie łączą żadne relacje społeczne. Na swojego najbliższego sąsiada napada wyłącznie szaleniec. Rzecz jasna bandy żołnierzy lub koczowników atakujące chłopskie osady, by rabować i gwałcić ich mieszkańców, nie planują utrzymywać trwałych relacji z tymi, którym uda się przeżyć. Z podobnych względów na gruncie wielu tradycji religijnych jedyna autentyczna dobroczynność ma charakter anonimowy – chodzi o to, aby uniknąć sytuacji, w której beneficjent staje się czyimkolwiek dłużnikiem. Jedną ze skrajnych form dobroczynności są podrzucane chyłkiem dary, zwyczaj znany z różnych części świata. To coś na kształt włamania na opak. Trzeba się dosłownie zakraść do domu osoby, której zamierza się przekazać prezent, i

kalnych pośredników (zob. Jean-Michel Servet, Primitive Order and Archaic Trade. Part I, „Economy and Society" 10 (4), 1981, s. 423 – 450; tegoż, Primitive Order and Archaic Trade. Part II, „Economy and Society" 11 (1), 1982, s. 22 – 59).

[37] Zob. David Graeber, dz. cyt., s. 175 – 176.

- naszych rodziców, a także ich rodziców – naszych przodków. Spłacamy ten dług, sami stając się czyimiś przodkami; całej ludzkości, której zwracamy dług przez wspaniałomyślność okazywaną obcym – czyli przez podtrzymywanie komunistycznej bazy uspołecznienia, która umożliwia istnienie stosunków międzyludzkich, a w konsekwencji życia.

Mówiąc jednak o tym w ten sposób, zaczynamy podkopywać przesłanki całej koncepcji. Wymienione przez nas długi w niczym nie przypominają długów komercyjnych. Dzięki potomstwu można uregulować zobowiązania wobec rodziców, ale trudno uznać za spłatę długu wobec wierzyciela pożyczenie pieniędzy innej osobie[62].

Czy nie wydaje się jednak prawdopodobne, że właśnie o to w tym wszystkim chodzi? Niewykluczone, że autorzy brahmanów pokazywali po prostu, że w ostatecznym rachunku nasza relacja z kosmosem w niczym nie przypomina i nigdy nie będzie przypominać transakcji handlowej. Nasze transakcje handlowe zakładają bowiem zarazem równość i separację. Tymczasem istotą przytoczonych wcześniej przykładów jest przezwyciężenie separacji: człowiek uwalnia się od długu wobec mędrców, samemu stając się mędrcem. Uwalniamy się od długu wobec ludzkości, zachowując się po ludzku. Nie mówiąc o wszechświecie – jeśli nie można targować się z bogami, ponieważ już teraz mają oni wszystko, to tym badziej nie można negocjować ze wszechświatem, ponieważ wszechświat jest wszystkim – a wszystko z konieczności obejmuje również nas samych. Można nawet zinterpretować powyższą listę jako subtelny sposób na powiedzenie, że jedynym sposobem „uwolnienia się" od długu nie jest spłata konkretnych zobowiązań, lecz pokazanie, że długi te nie są rzeczywiste, ponieważ człowiek nigdy nie jest istotą autonomiczną, a zatem dążenie do spłaty długu po to, by osiągnąć status niezależnego bytu, jest z założenia śmieszne. A nawet więcej: pogląd uznający człowieka za istotę odrębną od ludzkości lub kosmosu, i to na tyle, by wejść z nim w indywidualną relację, sam w sobie jest zbrodnią, za którą karę może stanowić jedynie śmierć. Nasza wina nie bierze się stąd, że nie jesteśmy w stanie spłacić długu wobec wszechświata. Naszą winą jest samo założenie pozwalające nam myśleć o sobie jako o istotach w jakimkolwiek sensie równych Wszyst-

[62] Chyba że wierzyciel sam ma dług wobec osoby otrzymującej pieniądze, co pozwala wszystkim uregulować wzajemne zobowiązania. Ta uwaga może się wydawać zbędna, jednak tego rodzaju okrężne spłaty długów były w historii przypuszczalnie dosyć częstym zjawiskiem; zob. na przykład opis „porachunków" w rozdziale jedenastym.

kiemu, Co Jest i Było Wcześniej, pozwalające nam w ogóle powziąć myśl o istnieniu tego rodzaju długu[63].

Przyjrzyjmy się zresztą drugiej stronie równania. Nawet jeśli można sobie wyobrazić nas samych jako absolutnych dłużników kosmosu czy ludzkości, kolejne pytanie brzmi: kto właściwie ma prawo wypowiadać się w imieniu kosmosu i ludzkości, określając warunki spłaty długu? Jeśli istnieje coś bardziej groteskowego niż twierdzenie, że jest się niezależnym od całego wszechświata na tyle, aby prowadzić z nim negocjacje, to chyba tylko wygłaszanie sądów w jego imieniu.

Kto szukałby etosu dla społeczeństwa indywidualistycznego, takiego jak nasze, mógłby zacząć od stwierdzenia, że wszyscy mamy nieskończony dług wobec ludzkości, społeczeństwa, natury lub kosmosu (jak kto woli), tyle że nikt nie ma prawa narzucać nam sposobu jego spłaty. Byłoby to intelektualnie spójne. Co więcej, takie stanowisko pozwalałoby spojrzeć na niemal wszystkie uznane systemy władzy – religię, moralność, politykę, ekonomię oraz system karny – jako na różne fałszywe próby policzenia tego, co niepoliczalne, obłudnie roszczące sobie prawo do mówienia nam, jak powinniśmy spłacić ten czy inny fragment naszego nieskończonego długu. Wolność człowieka byłaby z tej perspektywy możliwością ustalenia, w jaki sposób chce się to zrobić.

O ile mi wiadomo, nikt nie zdecydował się pójść tym tropem. W rezultacie teorie długu egzystencjalnego stają się nieodmiennie sposobami legitymizacji władzy lub zgłaszania do niej pretensji. Przypadek hinduskiej tradycji intelektualnej jest tu pouczający. Dług wobec ludzkości pojawia się jedynie w kilku wczesnych tekstach i szybko zostaje zapomniany. Niemal wszyscy późniejsi hinduscy komentatorzy pomijają go, kładąc nacisk raczej na dług człowieka wobec ojca[64].

□□□□□

Teoretycy długu pierwotnego mają jednak ważniejsze sprawy na głowie. W istocie nie interesuje ich kosmos, lecz „społeczeństwo".

Powróćmy raz jeszcze do tego słowa. „Społeczeństwo" sprawia wrażenie pojęcia prostego i oczywistego, ponieważ zwykle używamy go jako synoni-

[63] Nie twierdzę, że stanowisko autorów brahmanów należy koniecznie rozumieć w ten sposób. Rozwijam tu jedynie – w dialogu z nimi – myśl stanowiącą moim zdaniem wewnętrzną logikę poglądów przedstawionych w brahmanach.

[64] Zob. Charles Malamoud, The Theology of Debt in Brahmanism, s. 32.

że prawdziwa gra nie ma charakteru ekonomicznego, lecz toczy się o status, w przypadku króla jest on zaś absolutny.

Wymieniając przedmioty, uważamy, że są tyle samo warte. Tę prawidłowość rozciąga się na ludzi: przynajmniej w chwili, gdy odwdzięczamy się darczyńcy, albo gdy pieniądze przechodzą z rąk do rąk. Ludzie są sobie równi, o ile wymiana nie prowadzi do kolejnego długu lub zobowiązania, a obie strony mogą z niej zrezygnować. To z kolei zakłada autonomię. Żadna z tych zasad nie działa najlepiej w obecności monarchy, co wyjaśnia, dlaczego królowie na ogół stronili od wszelkich wymian[34]. Perspektywa likwidacji długu lub ostatecznej ekwiwalencji określa jednak wyłącznie warunki brzegowe dla niezliczonych wariacji, nieskończonej liczby gier, w które angażują się ludzie. Można domagać się czegoś od innej osoby, wiedząc, że robiąc to, dajemy jej prawo żądania w zamian rzeczy o podobnej wartości. Niekiedy nawet chwalenie czyjejś własności bywa interpretowane w ten sposób. Angielscy osadnicy w XVIII-wiecznej Nowej Zelandii szybko się przekonali, że zachwycanie się pięknem wisiorka z jadeitu na szyi maoryskiego wojownika nie jest szczególnie dobrym pomysłem. Ten ostatni zaczynał bowiem natychmiast nalegać na przyjęcie wisiorka w prezencie, a po pewnym czasie wracał, komplementując płaszcz lub broń osadnika. Jedynym sposobem, aby temu zapobiec, było ofiarowanie mu jakiegoś prezentu, zanim sam o niego poprosił. Prezenty wręcza się jednak czasami również po to, by móc następnie żądać czegoś dla siebie. Akceptując prezent, udziela się wszakże cichej zgody na to, by dająca nam go osoba mogła sobie następnie rościć pretensje do wszystkiego, co uważa za jego ekwiwalent[35].

Wszystko to z kolei może z czasem wyewoluować w barter, bezpośrednią wymianę jednego przedmiotu na inny – co, jak widzieliśmy, zdarza się nawet w „ekonomiach daru", jak zwykł je określać Marcel Mauss, choć odbywa się głównie między nieznajomymi[36]. W obrębie wspólnot lokalnych niemal za-

[34] Dotyczy to również ludzi bardzo bogatych. Na przykład Nelson Rockefeller był dumny z faktu, że nigdy nie nosił portfela. Nie potrzebował go. Kiedy pracował do późna i miał ochotę na papierosa, brał kilka od pracowników ochrony w Rockefeller Center, którzy mogli się później chwalić, że pożyczyli Rockefellerowi pieniądze, i dlatego rzadko prosili o ich zwrot. Dla kontrastu: „XVI-wieczny portugalski monarcha Dom Manuel, który zdobył fortunę dzięki handlowi z Indiami, przyjął tytuł «Pan Podboju, Nawigacji i Handlu Etiopii, Persji i Indii»". Inni mówili o nim „król spożywczy" (zob. Engseng Ho, Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat, „Comparative Studies in Society and History" 46 (2), 2004, s. 227).

[35] Zob. David Graeber, dz. cyt., s. 175 – 176.

[36] Jest to zresztą nieco niezwykłe nawet wśród nieznajomych: jak podkreślał Servet, większość „pierwotnego handlu" odbywa się przez partnerstwo handlowe i wyspecjalizowanych lo-

– Dzięki, dzięki ci, Boże, za twą nieskończoną łaskę!

– Dlaczego dziękujesz Bogu? – spytali. – Zostałeś całkowicie upokorzony.

Nasreddin odparł:

– A nic, pomyślałem sobie tylko: dzięki Bogu nie przyniosłem rzepy!

Z drugiej strony podarowanie czegoś, czego król jeszcze nie ma, może sprowadzić na człowieka jeszcze większe kłopoty. Jedna z historii krążących w czasach wczesnego Cesarstwa Rzymskiego opowiada o wynalazcy, który z wielką pompą przekazał cesarzowi Tyberiuszowi prezent w postaci szklanej misy. Cesarz był zaskoczony. Co jest aż tak niezwykłego w kawałku szkła? Mężczyzna upuścił ją na ziemię. Misa się nie rozbiła, tylko pojawiło się na niej jedynie niewielkie wgniecenie. Wynalazca podniósł naczynie i z łatwością przywrócił mu poprzedni kształt.

– Czy powiedziałeś komuś, jak się robi takie rzeczy?

Wynalazca zapewnił go, że tego nie uczynił. Wtedy cesarz nakazał go zabić, ponieważ gdyby rozeszły się wieści na temat niezniszczalnego szkła, jego własny skarbiec pełen złota i srebra wkrótce stałby się bezwartościowy[32].

W relacjach z królami najlepszą strategią było rozsądne zaangażowanie się w grę – takie jednak, które dawało gwarancję porażki. Arabski podróżnik Ibn Battuta opowiada o zwyczajach króla Sindhu, straszliwego monarchy, który czerpał szczególną rozkosz z arbitralnego używania posiadanej władzy[33]. Zagraniczni dostojnicy odwiedzający króla często przynosili mu wspaniałe dary. Bez względu na to, co otrzymywał, król zawsze odwdzięczał się wielokrotnie cenniejszym prezentem. Doprowadziło to do pojawienia się działalności gospodarczej nowego typu. Miejscowi bankierzy zaczęli pożyczać pieniądze królewskim gościom, aby sfinansować wystawne prezenty. Zdawali sobie sprawę, że i tak na tym godziwie zarobią dzięki królewskiemu dążeniu do dominacji. Król musiał o tym wiedzieć. Nie sprzeciwiał się jednak – chodziło o to, by pokazać, że jego bogactwu nie można w żaden sposób dorównać. W razie potrzeby mógł zresztą zawsze wywłaszczyć bankierów. Ci wiedzieli,

[32] Zob. Petroniusz, Satyryki 51; Pliniusz, Historia naturalna, XXXVI 195; Kasjusz Dion, Księgi Flawijskie LVII, 21.5 – 7.

[33] „Spośród wszystkich ludzi ten król jest najbardziej uzależniony od prezentów i rozlewu krwi. Biedak bez trudu może się u niego wzbogacić, a człowiek żywy postradać życie".

mu „narodu". Kiedy Amerykanie mówią o płaceniu długu wobec społeczeństwa, nie myślą o swoich zobowiązaniach wobec mieszkańców Szwecji. Dopiero nowoczesne państwo, z jego rozbudowanym systemem kontroli granic i polityki społecznej, pozwala nam wyobrażać sobie „społeczeństwo" jako całość zamkniętą i jednolitą. Z tego powodu projektowanie tego słowa wstecz na okres powstania Wed lub średniowiecze jest zawsze mylące, mimo że w gruncie rzeczy nie dysponujemy innym pojęciem.

Właśnie tak postępują w moim odczuciu teoretycy długu pierwotnego: dokonują wstecznej projekcji tego pojęcia.

W istocie cały kompleks wykorzystywanych przez nich idei – przekonanie, że istnieje całość nazywana społeczeństwem, wobec której mamy dług, że rządy mogą wypowiadać się w jej imieniu, że można o niej myśleć jak o czymś w rodzaju świeckiego boga – pojawił się mniej więcej w okresie rewolucji francuskiej lub bezpośrednio po niej. Innymi słowy, narodził się wraz z ideą nowoczesnego państwa narodowego.

Bliskość tych idei widać już w pracach Auguste'a Comte'a we Francji w początkach XIX wieku. Comte, filozof i pamflecista, dziś najbardziej znany z wynalezienia terminu „socjologia", pod koniec życia zaproponował nawet Religię Ludzkości, którą określił mianem pozytywizmu, wzorowaną w ogólnym zarysie na średniowiecznym katolicyzmie, ze strojami, w których guziki umieszczane były na plecach (tak aby nie można ich było założyć bez pomocy innych). W swojej ostatniej pracy, Katechizmie pozytywistycznym, Comte sformułował również pierwszą jasną koncepcję długu społecznego. Autor pyta w pewnym momencie fikcyjnego kapłana pozytywizmu o jego zdanie na temat praw człowieka. Rozmówca uważa tę ideę za śmieszną. Jest absurdalna – przekonuje. To błąd zrodzony z indywidualizmu. Pozytywizm akceptuje jedynie obowiązki, ostatecznie bowiem:

> Rodzimy się pośród zobowiązań wszelkiego typu, wobec naszych przodków, następców, współczesnych. Od chwili narodzin zobowiązania te stale rosną, jeszcze zanim możemy okazać się komukolwiek przydatni. Na jakiej podstawie mielibyśmy zatem oprzeć ideę „praw"?[65]

Comte nie posługuje się słowem „dług", ale przekaz jest jasny. Długi nawarstwiają się w naszym życiu, jeszcze zanim osiągniemy wiek, w którym

[65] Auguste Comte, The Catechism of Positive Religion, transl. Richard Congreve, Trubner, London 1891.

możemy zacząć myśleć o ich spłacie. W tym momencie nie da się już stwierdzić, czyimi jesteśmy dłużnikami. Jedynym sposobem, by się zrehabilitować, jest poświęcenie się służbie na rzecz ludzkości.

Comte za życia był uznawany za człowieka lekko pomylonego, jednak jego myśl okazała się wpływowa. Koncepcja nieskończonych zobowiązań wobec społeczeństwa skrystalizowała się w postaci „długu społecznego", idei podjętej przez reformatorów społecznych, a ostatecznie również polityków w wielu częściach Europy i poza jej granicami[66]. „Wszyscy rodzimy się jako dłużnicy społeczeństwa": we Francji koncepcja długu społecznego wkrótce stała się rodzajem sloganu i kliszy[67]. W myśl tego stanowiska państwo było jedynie administratorem długu egzystencjalnego wobec społeczeństwa, którego jesteśmy produktem, co widoczne jest choćby w fakcie, że życie każdego z nas w dalszym ciągu całkowicie zależy od innych, nawet jeśli nie zdajemy sobie sprawy ze wszystkich łączących nas z nimi zależności.

W takim klimacie intelektualnym i politycznym kształtuje się również myśl Émile'a Durkheima, ojca współczesnej socjologii, który w pewnym sensie przelicytował Comte'a, dochodząc do wniosku, że wszyscy bogowie we wszystkich religiach świata są projekcjami społeczeństwa – a zatem tworzenie dodatkowej religii społeczeństwa nie jest konieczne. Zdaniem Durkheima wszystkie religie są jedynie sposobem uznania naszej wzajemnej zależności, wpływającej na nas na tysiące sposobów, z których nigdy w

[66] We Francji przede wszystkim przez myślicieli politycznych, takich jak Alfred Fouillé i Léon Bourgeois. Ten ostatni, przywódca Partii Radykalnej w latach 90. XIX wieku, uczynił pojęcie długu społecznego jednym z fundamentów swojej filozofii „solidaryzmu" – odmiany radykalnego republikanizmu, który, jak przekonywał Bourgeois, mógł stanowić umiarkowaną alternatywę zarówno dla rewolucyjnego marksizmu, jak i wolnorynkowego liberalizmu. Chodziło o to, by przezwyciężyć przemoc walki klasowej dzięki odwołaniu się do nowego systemu moralnego opartego na pojęciu wspólnego długu wobec społeczeństwa. Państwo było, rzecz jasna, jedynie jego reprezentacją i zarządcą (zob. Jack Hayward, Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France, „International Review of Social History" 4, 1959, s. 261 – 284; Jacques Donzelot, L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques, Seuil, Paris 1994; Bruno Jobert, De la solidarité aux solidarités dans la rhétorique politique française, [w:] De la responsabilité solidaire, ed. Colette Bec, Giovanna Procacci, Syllepses, Paris 2003, s. 69 – 83). Émile Durkheim również był politycznym solidarystą.

[67] Zwrot ten przypisuje się zwykle Charles'owi Gide'owi, kooperatyście z końca XIX wieku. Funkcjonował on jednak na co dzień w kręgach solidarystów. Odegrał również znaczącą rolę wśród tureckich socjalistów tego okresu (zob. Ertan Aydin, The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: the Ülkü Version of Kemalism, 1933 – 1936 [Ph.D. dissertation], Bilkent University, Ankara 2003), a także, choć nie byłem w stanie tej informacji potwierdzić, w Ameryce Południowej.

fikacji własnego prezentu, polegająca na subtelnym zwiększeniu jego wartości. Ponadto obowiązuje moralna zasada, że rywalizować należy z osobą o równym statusie. Rzucenie wyzwania komuś w oczywisty sposób starszemu, bogatszemu i cieszącemu się większym szacunkiem wiąże się z ryzykiem afrontu i upokorzenia. Wręczenie ubogiemu, choć szanowanemu człowiekowi prezentu, którego z pewnością nie będzie w stanie odwzajemnić, jest zwykłym okrucieństwem i z pewnością zaszkodzi naszej reputacji. Mówi o tym pewna indonezyjska opowieść: bogaty człowiek złożył w ofierze wspaniałego wołu, aby zawstydzić zubożałego rywala. Biedak upokorzył go i wygrał rywalizację, spokojnie składając w ofierze kurę[31].

Tego rodzaju gierki stają się szczególnie wymyślne, kiedy status jest do pewnego stopnia sprawą otwartą. Gdy zaczyna mieć charakter *zbyt* sztywny, pojawiają się inne problemy. Wręczanie darów królom jest często kwestią delikatną i złożoną. Rzecz w tym, że właściwie nie można dać królowi podarunku godnego króla (chyba że samemu jest się władcą), ponieważ królowie z definicji mają wszystko. Z jednej strony oczekuje się, że człowiek podejmie jakiś wysiłek:

> Pewnego razu zaproszono Nasreddina do króla. Sąsiad zauważył, jak idzie pospieszenie skrajem drogi, niosąc worek rzepy.
>
> – Na co ci to? – zapytał.
>
> – Wezwano mnie do króla. Uznałem, że najlepiej przynieść mu jakiś prezent.
>
> – I niesiesz mu rzepę? Ależ rzepa to chłopskie jadło! On jest królem! Powinieneś przynieść mu coś stosowniejszego, na przykład winogrona.
>
> Nasreddin się zgodził i przyszedł do króla z naręczem winogron. Królowi się to nie spodobało.
>
> – Przynosisz mi winogrona? Ależ ja jestem królem! To śmieszne. Wyprowadźcie tego idiotę i nauczcie go dobrych manier! Obrzućcie go jego winogronami, a następnie wyrzućcie z pałacu.
>
> Strażnicy cesarza zawlekli Nasreddina do sąsiedniej komnaty i zaczęli rzucać w niego winogronami. Kiedy to robili, upadł na kolana i zaczął krzyczeć:

[31] Zob. Louis Onvlee, The Significance of Livestock on Sumba, [w:] The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia, ed. James J. Fox, Harvard University Press, Cambridge 1980, s. 204.

czułby się upokorzony – zostałby wytrącony z równowagi przez fakt bycia moim dłużnikiem – do momentu, gdy byłby w stanie odwzajemnić przysługę? Jeśli zaś uważałby się za mojego rywala, miałby potrzebę zaprosić mnie do jeszcze droższego lokalu?

Przypomnijmy sobie święta i festiwale, o których pisałem wcześniej. Także tutaj jest miejsce na życie towarzyskie i wesołą (czasami nieco mniej wesołą) rywalizację. Z jednej strony rośnie wówczas odczuwana przez wszystkich przyjemność. W końcu jak wielu ludzi miałoby ochotę samotnie jeść znakomity posiłek we francuskiej restauracji? Z drugiej strony wszystko to może się łatwo zmienić w próby udowodnienia własnej wyższości – a tym samym obsesję, upokorzenie, wściekłość... lub, jak przekonamy się nieco dalej, w coś jeszcze gorszego. W niektórych społeczeństwach takie gry mają charakter formalny, należy jednak podkreślić, że rozwijają się one jedynie pomiędzy ludźmi bądź grupami uważającymi się za mniej więcej równe[29]. A wracając do naszego fikcyjnego ekonomisty: trudno powiedzieć, czy prezent lub zaproszenie do restauracji od dowolnej osoby wytrąciłyby go z równowagi. Z największym prawdopodobieństwem zareagowałby w ten sposób, gdyby darczyńcą była osoba, którą uważa za mniej więcej równą sobie. Na przykład jego kolega. Gdyby na obiad zaprosili go Bill Gates lub George Soros, zapewne doszedłby do wniosku, że faktycznie otrzymał coś za nic, i na tym by poprzestał. Gdyby to samo zrobił jakiś starający się mu przypodobać licencjat lub magistrant, ekonomista mógłby uznać, że robi mu już przysługę, przyjmując zaproszenie – oczywiście jeśli w ogóle by je przyjął, co jest raczej wątpliwe.

Wydaje się, że tak samo dzieje się zawsze, gdy mamy do czynienia ze społeczeństwem podzielonym na podstawie subtelnych gradacji statusów i pozycji. Pierre Bourdieu opisał „dialektykę wyzwania i riposty", stanowiącą fundament wszystkich gier berberyjskich Kabylów w Algierii. Wymianę obelg, ataki (w sporach lub walkach), kradzieże lub groźby postrzegano w nich jako produkt tej samej logiki co wymiana darów[30]. Wręczenie prezentu jest zarówno zaszczytem, jak i wyzwaniem. Reakcja na dar wymaga niesłychanego kunsztu. Kluczową rolę odgrywa czas, a także umiejętność niewielkiej mody-

[29] Wystarczy się przyjrzeć bogatej literaturze antropologicznej dotyczącej „świątecznej rywalizacji": zob. m.in. Valerio Valeri, Feasts, [w:] tegoż, Fragments from Forests and Libraries, Carolina Academic Press, Durham 2001, s. 1 – 27.

[30] Podstawowy tekst stanowi: Pierre Bourdieu, The Sentiment of Honor in Kabyle Society, [w:] Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society, ed. J. G. Peristiany, Trinity Press, London 1965, s. 191 – 242. Te same argumenty powtarza on również w Zmyśle praktycznym (przeł. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008).

pełni nie zdajemy sobie sprawy. „Bóg" i „społeczeństwo" są ostatecznie tym samym.

Problem w tym, że przez setki lat zakładano po prostu, że strażnikiem naszego długu, oficjalnym przedstawicielem tej amorficznej całości społecznej, która uczyniła z nas niezależne jednostki, musi być z konieczności państwo. Niemal wszystkie socjalistyczne lub lewicujące reżimy nawiązują do tego czy innego wariantu tej opowieści. Weźmy przykład ZSRR: państwo dało ludziom życie, wychowało ich i wykształciło. Ludzie są tym, kim są, dzięki państwu. Jakim prawem zabierają więc owoc naszych inwestycji do innego kraju, tak jakby niczego nam nie byli winni? Ta retoryka nie ogranicza się zresztą do ustrojów socjalistycznych. Nacjonaliści przywołują dokładnie te same argumenty – zwłaszcza w czasie wojny. Wszystkie nowoczesne rządy są zaś do pewnego stopnia nacjonalistyczne.

Można wręcz powiedzieć, że w idei długu pierwotnego mamy do czynienia z doskonałym mitem nacjonalistycznym. Niegdyś zawdzięczaliśmy życie bogom. Bogowie nas stworzyli, a my płaciliśmy im odsetki w postaci ofiar ze zwierząt, by ostatecznie uregulować kwotę główną, którą było nasze życie. Teraz jesteśmy dłużnikami narodu, który nas ukształtował. Płacimy odsetki w formie podatków, a kiedy trzeba bronić narodu przeciwko wrogom, rzucamy mu w ofierze nasze życie.

To wielka pułapka XX wieku. Po jednej stronie jest logika rynku. Stojąc na jej gruncie, wyobrażamy sobie, że wszyscy zaczynamy jako jednostki, którym nic się od siebie nawzajem nie należy. Po drugiej stronie znajduje się logika państwa, gdzie wszyscy startujemy z długiem, którego nigdy nie będziemy mogli spłacić. Powtarza się nam, że logiki te stanowią swoje przeciwieństwo i że zawierają one w sobie pełnię ludzkich możliwości. Ta dychotomia jest jednak fałszywa. Rynki zostały stworzone przez państwa, których wciąż potrzebują. Rynki bez państwa nie mogą istnieć, a przynajmniej nie w znanej nam współcześnie postaci.

4. Okrucieństwo i odkupienie

> [...] gdyż sprzedają za srebro sprawiedliwego, a ubogiego za parę sandałów
>
> - Am 2,6

> [...] gdyż sprzedają za srebro sprawiedliwego, a ubogiego za parę sandałów Am 2,6

Czytelnik mógł dostrzec w tekście ślady nierozstrzygniętej debaty między teoretykami pieniądza towarowego oraz zwolennikami pieniądza rozumianego jako przyrzeczenie zapłaty. Czym jest zatem pieniądz? Odpowiedź powinna być już jasna: jest jednym i drugim. Keith Hart, przypuszczalnie najlepszy współczesny znawca tej tematyki wśród antropologów, mówił o tym wiele lat temu. W myśl jego słynnej obserwacji każda moneta ma dwie strony:

> Spójrz na monetę, którą trzymasz w kieszeni. Po jednej stronie jest „orzeł" – symbol władzy politycznej, która wybiła monetę. Po drugiej jest „reszka" – precyzyjnie określająca wartość monety jako płatności w wymianie. Jedna strona przypomina nam, że państwo zabezpiecza wartości waluty i że pieniądz był początkowo relacją między osobami w społeczeństwie, prawdopodobnie jej materialnym znakiem lub żetonem. Druga strona ukazuje monetę jako przedmiot zdolny do wchodzenia w określone relacje z innymi przedmiotami[1].

Pieniądz z pewnością nie został wynaleziony, aby usunąć niedogodności barteru między sąsiadami. Nie mają oni bowiem powodu, by się angażować w barter. Tyle że również system czystego pieniądza kredytowego nastręcza poważne trudności. Pieniądz kredytowy opiera się na zaufaniu, a na konkurencyjnych rynkach zaufanie jest dobrem rzadkim. Zwłaszcza w relacjach

[1] Keith Hart, Heads or Tails? Two Sides of the Coin, „Man" (N.S.) 21, 1986, s. 638.

je, podziękowała i zapisała w notesie ich imiona i co jej przynieśli. Wreszcie dwie kobiety zaopiekowały się nią i wyjaśniły, że wszystkie takie dary trzeba zwrócić. Byłoby rzeczą zupełnie niestosowną przyjąć trzy jajka od sąsiadki, nie rewanżując się w żaden sposób. Nie trzeba było odnosić jaj, ale należało zwrócić coś o podobnej wartości. Można było nawet przynieść pieniądze – nie było w tym niczego niewłaściwego – pod warunkiem że robiło się to po odpowiedniej przerwie i że suma nie odpowiadała dokładnie cenie jajek. Musiała być nieco wyższa lub niższa. Nie przynieść niczego to obsadzić się w roli pasożyta lub wyzyskiwacza. Przynieść dokładny ekwiwalent to dać do zrozumienia, że nie chce się dłużej utrzymywać kontaktów z sąsiadem. Kobiety Tiw, jak przekonała się Bohannan, potrafiły spędzić znaczną część dnia, idąc wiele kilometrów do odległych domostw, aby zwrócić parę sztuk okry lub jakieś zupełne drobniaki „w niekończącym się obiegu darów, do którego nikt nigdy nie dorzucał sumy dokładnie odpowiadającej wartości ostatnio otrzymanego przedmiotu" – a czyniąc to, nieustannie odtwarzały swoje społeczeństwo. Z pewnością była w tym odrobina komunizmu – sąsiedzi będący w dobrych stosunkach pomagali sobie również w nagłych przypadkach – jednak w odróżnieniu od więzi komunistycznych, które uważa się za trwałe, tego rodzaju dobrosąsiedzkość należało stale tworzyć i podtrzymywać, ponieważ każdą z tych relacji można było zerwać w dowolnym momencie.

Istnieją niezliczone warianty tego rodzaju symetrycznej – wet za wet lub niemal wet za wet – wymiany darów. Najczęstsza jest wymiana prezentów. Kupuję ci piwo, więc ty kup mi następne. Doskonała ekwiwalencja wymaga równości. Weźmy jednak nieco bardziej złożony przykład. Zabieram przyjaciółkę na kolację do modnej restauracji. Po pewnym czasie ona odwdzięcza się tym samym. Antropolodzy od dawna przekonują, że istnienia takich zwyczajów – zwłaszcza uczucia, że naprawdę powinno się odwzajemnić uprzejmość – nie da się wyjaśnić za pomocą standardowej teorii ekonomicznej, zakładającej, że wszystkie ludzkie interakcje są ostatecznie umową handlową i że wszyscy jesteśmy jednostkami zainteresowanymi własnym interesem, starającymi się zapewnić sobie jak największe korzyści przy minimalnym nakładzie sił lub możliwie najmniejszym kosztem[28]. To uczucie jest jednak całkowicie realne i może się stać autentycznym obciążeniem dla osób posiadających ograniczone zasoby, które starają się ten fakt ukryć. Dlaczego więc zabierając wolnorynkowego ekonomistę na drogą kolację, sprawiłbym, że

[28] Nie jest to nawet prawdziwa transakcja handlowa, bo tym często towarzyszą wystawne uczty i prezenty. To bardziej fikcyjna transakcja handlowa, o której fantazjują podręczniki ekonomii.

Najczęściej ten rodzaj targowania się – na Madagaskarze określający je zwrot oznacza dosłownie „wygrywanie sprzedaży” (miady varotra) – sam w sobie może stanowić źródło przyjemności.

Za pierwszym razem, gdy odwiedziłem Analakely, wielki targ odzieżowy w stolicy Madagaskaru, udałem się tam w towarzystwie malgaskiej przyjaciółki, która chciała kupić sweter. Cała procedura trwała około czterech godzin i wyglądała mniej więcej tak: moja przyjaciółka dostrzegała w budce odpowiadający jej sweter, pytała o cenę, a następnie rozpoczynała długą walkę słowną ze sprzedawcą, w trakcie której nieodmiennie okazywała oburzenie, dawała do zrozumienia, że czuje się obrażona bądź oddalała się na chwilę z udawanym niesmakiem. W wielu wypadkach wyglądało na to, że dziewięćdziesiąt procent kłótni toczyło się ostatecznie o jakąś niewielką różnicę kilku ariarych – dosłownie o kilka groszy – które najwyraźniej dla obu stron stawały się kwestią honoru, ponieważ niezgoda kupca, aby opuścić cenę o tę niewielką sumę, mogła zniweczyć całą transakcję.

Po raz drugi udałem się na Analakely z inną przyjaciółką, również młodą kobietą, która miała ze sobą listę materiałów do kupienia sporządzoną przez jej siostrę. Przy każdej budce stosowała tę samą strategię: po prostu podchodziła i pytała o cenę.

Mężczyzna podawał jakąś sumę.

– W porządku – mówiła wówczas. – A jaka jest cena ostateczna?

Mężczyzna udzielał odpowiedzi, a ona wręczała mu pieniądze.

– Zaraz, zaraz, to tutaj wolno robić takie rzeczy? – spytałem.

– Oczywiście – powiedziała. – Czemu nie?

Wyjaśniłem, jak wyglądało to podczas wizyty z moją pierwszą przyjaciółką.

– No tak – powiedziała – niektórzy ludzie bardzo to lubią.

Wymiana stanowi sposób na wyjście z długów. Pozwala wyrównać rachunki, a tym samym zakończyć łączącą nas z kimś relację; w odniesieniu do sprzedawców relacja ta ma zwykle fikcyjny charakter. Jednak w przypadku sąsiadów niektórzy ludzie mogą dokładnie z tego samego powodu nie chcieć spłacić swoich długów. Laura Bohannan opisuje moment swojego przyjazdu do społeczności Tiw w Nigerii. Sąsiedzi natychmiast zaczęli jej przynosić niewielkie prezenty: „dwie kolby kukurydzy, jeden kabaczek, jedna kura, pięć pomidorów, garść orzechów”[27]. Nie mając pojęcia, czego się od niej oczeku-

[27] Laura Bohannan, Return to Laughter, An Anthropological Novel, pod pseudonimem Elenore Smith Bowen, Praeger, New York 1964, s. 47.

między nieznajomymi. W Cesarstwie Rzymskim srebrna moneta z wizerunkiem Tyberiusza miała często wartość obiegową znacznie przekraczającą wartość srebra, z którego została wykonana[2]. Przede wszystkim dlatego, że rząd Tyberiusza gotów był przyjmować ją w cenie nominalnej. Rząd perski zapewne tego jednak nie robił, z całą pewnością zaś nie robiły tego rządy w Chinach i imperium Maurjów. Wiele złotych i srebrnych monet rzymskich trafiło ostatecznie do Indii, a nawet do Chin. Był to zresztą przypuszczalnie główny powód, dla którego w ogóle zaczęto wykorzystywać złoto i srebro do ich produkcji.

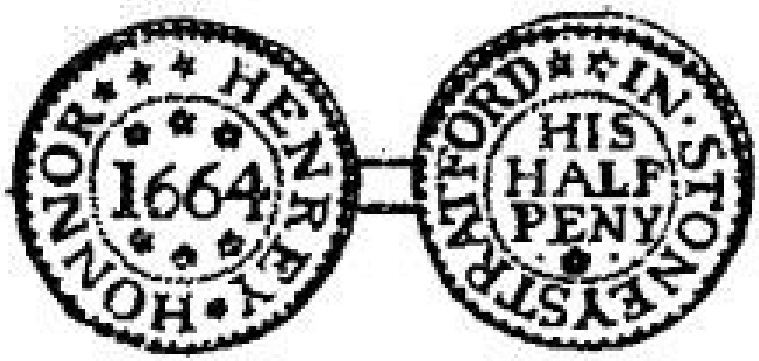
To, co jest prawdą w odniesieniu do wielkich imperiów w rodzaju Rzymu lub Chin, jest oczywiście tym bardziej prawdziwe w przypadku sumeryjskich lub greckich państw-miast, nie mówiąc o osobach działających w splątanej sieci księstw, miasteczek i niewielkich prowincji, dominującej w średniowiecznych Indiach oraz Europie. Wspominałem już, że w wielu przypadkach nie było jasne, gdzie przebiegają granice poszczególnych państw. Wewnątrz wspólnoty – miasteczka, miasta, cechu bądź religijnej kongregacji – pieniądzem mogło być właściwie wszystko, pod warunkiem że było akceptowane jako metoda spłaty długu. Posłużmy się jednym z bardziej wyrazistych przykładów. Otóż w niektórych miastach XIX-wiecznego Syjamu cała drobna waluta miała postać chińskich porcelanowych pionków do gry – czyli w gruncie rzeczy żetonów pokerowych – produkowanych przez lokalne kasyna. Jeśli jedno z tych kasyn plajtowało lub traciło licencję, jego właściciele mieli obowiązek wysłać na ulice herolda, który bił w gong i ogłaszał, że wszyscy posiadacze takich żetonów mają trzy dni na ich spieniężenie[3]. Oczywiście w przypadku większych transakcji posługiwano się na ogół walutą, która by-

[2] Technicznie opisuje to termin „fiducjarność”, oznaczający stopień, w jakim wartość pieniądza wynika z zaufania społecznego, a nie zawartości takiego czy innego metalu. Dobrą analizę fiducjarności walut starożytnych przeprowadza Seaford (zob. tegoż, dz. cyt., s. 139 – 146). Niemal wszystkie waluty metalowe były przeszacowane. Jeśli rząd ustalił ich wartość poniżej wartości metalu, ludzie oczywiście je przetapiali. Jeśli odpowiadała ona dokładnie wartości metalu, zwykle dochodziło do deflacji. Jak wskazuje Bruno Théret, mimo że reformy Locke'a, które ustaliły wartość brytyjskiego suwerena na poziomie dokładnie odpowiadającym jego wadze w srebrze, nie były motywowane ideologicznie, to miały katastrofalne skutki gospodarcze (zob. tegoż, Les trois états de la monnaie, s. 826 – 827). Oczywiście psucie waluty albo zawyżanie jej wartości w stosunku do zawartości metalu może spowodować inflację. Ale tradycyjny pogląd mówiący między innymi, że walutę rzymską zniszczyło jej psucie, jest w oczywisty sposób fałszywy, ponieważ do pojawienia się inflacji potrzeba było całych stuleci (zob. Geoffrey Ingham, The Nature of Money, s. 102 – 103).

[3] Zob. Paul Einzig, dz. cyt., s. 104. Podobnymi żetonami, tyle że wykonanymi z bambusa, posługiwano się w chińskich miastach na pustyni Gobi (zob. tamże, s. 108).

ła akceptowana również poza obrębem wspólnoty (zwykle było to srebro i złoto).

Na tej samej zasadzie angielskie sklepy przez wiele wieków emitowały własne drewniane lub ołowiane pieniądze zdawkowe. Praktyka ta była często nielegalna, lecz utrzymywała się jeszcze całkiem niedawno. Oto XVII-wieczny przykład takiego pieniądza; jego twórcą był człowiek o imieniu Henry, właściciel sklepu w Stony Stratford w hrabstwie Buckinghamshire.



Bez wątpienia działała tu identyczna zasada: Henry wypuszczał drobniaki w formie przyrzeczeń spłaty możliwych do zrealizowania w jego sklepie. Mogły one cyrkulować w całkiem szerokim gronie, a przynajmniej wśród osób regularnie załatwiających u niego jakieś interesy. Mało prawdopodobne jednak, aby pojawiły się w większej odległości od Stony Stratford. Obieg większości żetonów ograniczał się zazwyczaj do kilku najbliższych ulic. Przy większych transakcjach wszyscy, nie wyłączając Henry'ego, posługiwali się pieniądzem w formie akceptowanej wszędzie, także we Włoszech czy Francji[4].

[4] Na temat angielskiego pieniądza zdawkowego zob. George Charles Williamson, Trade tokens issued in the seventeenth century in England, Wales, and Ireland, by corporations, merchants, tradesmen, etc. Illustrated by numerous plates and woodcuts, and containing notes of family, heraldic, and topographical interest respecting the various issuers of the tokens, E. Stock, London 1889; John Roger Scott Whiting, Trade Tokens: A Social and Economic History, Newton Abbot, London 1971; Peter Mathias, The People's Money in the Eighteenth Century: The Royal

całą relację można unieważnić, a każda ze stron może w dowolnym momencie ogłosić jej zakończenie.

Pierwiastek rywalizacji może działać na wiele zupełnie różnych sposobów. W przypadku barteru lub wymiany handlowej, kiedy obie strony transakcji interesują się wyłącznie wartością wymienianych dóbr, rywalizacja może – zgodnie z przewidywaniami ekonomistów – z powodzeniem przybrać postać maksymalizacji korzyści materialnych. Z drugiej strony, jak od dawna wskazują antropolodzy, kiedy wymiana dotyczy darów, a więc w sytuacji, kiedy wymieniane obiekty uważa się za interesujące ze względu na to, co mówią na temat relacji między partnerami transakcji i jak na nią wpływają, element rywalizacji z dużym prawdopodobieństwem będzie miał działanie dokładnie odwrotne – zmieniając się w popisy hojności i pojedynki o to, kto potrafi dać więcej.

Przyjrzyjmy się temu po kolei.

Cechą wyróżniającą wymianę komercyjną jest jej „bezosobowość". Osoba kupująca dany przedmiot lub sprzedająca nam go teoretycznie nie ma żadnego znaczenia. Porównujemy po prostu wartość dwóch przedmiotów. Tak jak w przypadku każdej reguły, w praktyce rzadko sprawdza się ona w stu procentach. Musi istnieć minimalny poziom zaufania, aby do transakcji w ogóle doszło, a jeśli nie mamy do czynienia z automatem z żywnością, zwykle wymaga to jakiegoś gestu dobrej woli. Nawet w najbardziej bezosobowym centrum handlowym czy supermarkecie oczekuje się, że obsługa sklepu będzie przynajmniej udawać uprzejmość, cierpliwość i inne budzące zaufanie cechy. Na bliskowschodnim bazarze jest się niekiedy zmuszonym do przejścia skomplikowanego rytuału zawierania fikcyjnej przyjaźni: wspólnej herbaty, posiłku czy papierosa, zanim dojdzie się do równie rozbudowanego etapu negocjacji. To interesujący zwyczaj, którego początek stanowi nawiązanie relacji za pośrednictwem bazowego komunizmu i który przechodzi często w przedłużające się targi na temat ceny. U podstaw wszystkiego leży założenie, że sprzedawca i kupujący są, przynajmniej chwilowo, przyjaciółmi (a tym samym obaj mają prawo odczuwać wzburzenie i gniew z powodu nieracjonalnych żądań drugiej strony), ma to jednak wymiar całkowicie teatralny. Gdy przedmiot zmienia właściciela, nikt nie oczekuje, że partnerzy transakcji będą jeszcze kiedykolwiek mieli ze sobą cokolwiek wspólnego[26].

[26] Ciekawie o targowaniu się pisze Uchendu (zob. Victor Uchendu, Some Principles of Haggling in Peasant Markets, „Economic Development and Cultural Change" 16 (1), 1967, s. 37 – 50).

– Czy masz przepiórcze jaja? – zapytał król.

– Jestem pewien, że jakieś się znajdą – odparł Nasreddin.

Król zamówił omlet z tuzina przepiórczych jaj, a Nasreddin wyszedł, aby je czym prędzej znaleźć. Po zjedzeniu posiłku przez króla i jego świtę wystawił im rachunek na sto sztuk złota.

Król był zdumiony.

– Czy jaja przepiórcze są naprawdę aż tak rzadkie w tej części kraju?

– To nie jaja są tu tak rzadkie – odpowiedział Nasreddin – lecz wizyty królów.

Wymiana

Tak więc komunizm nie opiera się ani na wymianie, ani na wzajemności – co najwyżej w tym sensie, że jego nieodłączny składnik stanowią wzajemne oczekiwania i obowiązki. Wydaje się zatem, że w przypadku wymiany lepiej posługiwać się innym słowem („obustronność"?), aby podkreślić, że opiera się ona na zupełnie innych zasadach, jest całkowicie innym rodzajem moralnej logiki.

Wymiana nie istnieje bez ekwiwalencji. To ciągły proces, w ramach którego obie zaangażowane strony nie pozostają sobie nawzajem dłużne, płacąc pięknym za nadobne. Dlatego można mówić o wymianie uwag (w przypadku sporu), ciosów czy ognia[25]. W przykładach tych nie istnieje doskonała ekwiwalencja – trudno zresztą powiedzieć, czy w ogóle można ją określić – a raczej ciągły proces interakcji ciążących ku ekwiwalencji. Właściwie pojawia się tu rodzaj paradoksu. Każda ze stron stara się za każdym razem ograć drugą, ale wyjąwszy przypadki całkowitej demolki jednej z nich, najłatwiej jest przerwać wymianę, kiedy obie uznają, że osiągnęły mniej więcej podobny rezultat. Gdy przyjrzymy się wymianie dóbr materialnych, widzimy podobne napięcie. Często pojawia się tu element rywalizacji – a przynajmniej istnieje on stale jako potencjalna możliwość. Towarzyszy mu przekonanie, że obie strony prowadzą rachunki i że w odróżnieniu od tego, z czym spotykamy się w komunizmie, który zawsze zawiera w sobie jakąś domieszkę wieczności,

[25] W bardziej przyjaznym kontekście mówi się o wymianie więźniów, notatek czy komplementów.

Przez większość historii nawet tam, gdzie istnieją rozwinięte rynki, widzimy również skomplikowaną mozaikę różnych rodzajów waluty. Niektóre z nich mogły się pierwotnie wyłonić z barteru między obcymi: często wymienia się w tym kontekście środkowoamerykański pieniądz kakaowy czy etiopski pieniądz solny[5]. Inne rozwinęły się na bazie systemów kredytowych albo z dyskusji na temat dóbr, którymi można płacić podatki lub inne długi. Takie kwestie często były przedmiotem niekończących się sporów. Przyglądając się przedmiotom akceptowanym w charakterze waluty, można się wiele dowiedzieć o rozkładzie sił politycznych w danym miejscu i okresie. Na przykład podobnie jak kolonialnym plantatorom z Wirginii udało się przeforsować prawo zobowiązujące sklepikarzy do przyjmowania ich tytoniu jako waluty, tak wydaje się, że średniowieczni chłopi z Pomorza potrafili w pewnych okresach przekonać swoich władców, by podatki, taksy i opłaty celne księgowane w walucie rzymskiej można było w praktyce opłacać w winie, serze, kurczętach, jajkach, a nawet śledziach – ku irytacji zagranicznych kupców, którzy, aby uiścić cło, musieli wozić ze sobą wszystkie te rzeczy albo kupować je lokalnie po cenach korzystnych dla dostawców zdających sobie sprawę, w jakiej sytuacji znajdują się ich klienci[6]. Chłopi mieli na tym obszarze względnie silną pozycję polityczną, często cieszyli się wolnością. W innych

Mint, Trade Tokens and the Economy, [w:] The transformation of England: essays in the economic and social history of England in the eighteenth century, ed. Peter Mathias, Taylor & Francis, London 1979, s. 190 – 208.

[5] Na temat kakao zob. René Frances Millon, When money grew on trees: a study of cacao in ancient Mesoamerica (Ph.D dissertation), Columbia University, 1955. O etiopskim pieniądzu solnym pisze Paul Einzig (zob. dz. cyt., s. 123 – 126). Zarówno Karol Marks, jak i Max Weber byli zdania, że pieniądz rozwinął się z barteru między społeczeństwami, a nie wewnątrz nich (zob. Karol Marks, Zarys krytyki ekonomii politycznej, przeł. Zygmunt Jan Wyrozembski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 155 – 156; tegoż, Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 153; Max Weber, Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej, przeł. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 508 – 509). Karl Bücher (zob. tegoż, Industrial Evolution, transl. S. Morley Wickett, Holt, New York 1907), a pod pewnymi względami również Karl Polanyi (zob. tegoż, The Semantics of Money Uses, [w:] Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi, ed. George Dalton, Anchor, New York 1968) stali na podobnym stanowisku, przynajmniej w tym sensie, że nowoczesny pieniądz wyłonił się ich zdaniem z wymiany zewnętrznej. Nieuchronnie istnieć musiał system wzajemnych wzmocnień między walutami handlowymi a lokalnym systemem księgowym. O ile w ogóle można mówić o „wynalezieniu" pieniądza w jego nowoczesnym sensie, przypuszczalnie należałoby go szukać właśnie tutaj – choć na przykład w Mezopotamii musiało do tego dojść na długo przed stworzeniem pisma, a więc w praktyce jest to historia, do której nie mamy dostępu.

[6] Zob. Paul Einzig, dz. cyt., s. 266, który cytuje Kulischera (zob. Josef Kulischer, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Munich 1926, s. 92) oraz Ilwofa (zob.Franz Ilwof, Tauschhandel und Geldsurrogate in alter und neuer Zeit, Graz 1882, s. 36).

miejscach i okresach przeważały jednak zdecydowanie interesy panów i kupców.

Tak więc pieniądz jest niemal zawsze czymś pomiędzy towarem a żetonem dłużnym. Przypuszczalnie z tego powodu monety – kawałki srebra lub złota same w sobie będące już wartościowymi towarami, które dzięki wybiciu na nich symbolu władzy politycznej stają się jeszcze cenniejsze – wciąż uznajemy za archetypową postać pieniądza. Monety najpełniej odzwierciedlają dwuznaczność stanowiącą jego istotę. Co więcej, wzajemna relacja między tymi dwoma biegunami raz po raz była przedmiotem politycznej kontestacji.

Innymi słowy, bitwa między państwem a rynkiem, między rządami a kupcami nie jest nieodłączną cechą kondycji ludzkiej.

□□□□□

Choć wydaje się, że nasze dwie źródłowe opowieści – mit barteru i mit długu pierwotnego – nie mają ze sobą żadnego związku, na swój sposób one również stanowią dwie strony tej samej monety. Jedna zakłada drugą. Dopiero gdy zobaczymy życie ludzkie jako serię transakcji handlowych, możemy sobie wyobrazić naszą relację ze wszechświatem w kategoriach długu . Aby to zilustrować, pozwolę sobie przywołać być może zaskakującego świadka – Fryderyka Nietzschego, człowieka, który dostrzegł z niesłychaną jasnością, co się dzieje, gdy zaczynamy ujmować świat w kategoriach handlowych.

Z genealogii moralności Nietzschego zostało wydane w 1887 roku. Książkę otwiera wywód, który równie dobrze mógłby się pojawić u Adama Smitha – Nietzsche idzie jednak o krok dalej, niż kiedykolwiek zrobił to Smith, stwierdzając, że nie tylko barter, ale również kupno i sprzedaż poprzedzają wszystkie inne relacje międzyludzkie. Poczucie osobistego zobowiązania, pisze Nietzsche,

> wywodzi, jak widzieliśmy, początek swój z najstarszego i najpierwotniejszego, jaki istnieje, stosunku osób, stosunku kupca i sprzedawcy, wierzyciela i dłużnika. Tutaj występowała po raz pierwszy osoba przeciw osobie, tu po raz pierwszy mierzyła się osoba osobą. Nie odnaleziono jeszcze tak niskiego stopnia cywilizacji, gdzie by śladów tego stosunku nie dało się już zauważyć. Stanowić ceny, odmierzać wartości, wymyślać równoważniki, przeprowadzać zamianę – wszystko to w takim

dącemu czymś na kształt archetypicznego pokarmu, nie wolno wyrządzić sobie nawzajem krzywdy, niezależnie od intensywności skłaniającej ich do tego pobudki. Niekiedy przyjmuje to postać niemal komicznego formalizmu, jak w arabskiej opowieści o włamywaczu, który podczas plądrowania czyjegoś domu wetknął palec do słoika, aby zobaczyć, czy znajduje się w nim cukier – i odkrył, że słoik jest pełen soli. Gdy zdał sobie sprawę, że w ten sposób zjadł sól przy stole właściciela domu, posłusznie odłożył na miejsce wszystkie skradzione przedmioty.

Wreszcie, gdy zaczniemy myśleć o komunizmie jako o zasadzie moralnej, a nie kwestii własności, szybko stanie się jasne, że tego rodzaju wrażliwość odgrywa pewną rolę niemal w każdej transakcji – również o charakterze komercyjnym. Jeśli jacyś ludzie utrzymują ze sobą przyjazne stosunki, nie mogą zupełnie nie brać pod uwagę swojego położenia. Kupcy często obniżają ceny dla potrzebujących. To jeden z głównych powodów, dla których właściciele sklepów w ubogich dzielnicach niemal nigdy nie pochodzą z tej samej grupy etnicznej co ich klienci. Kupiec, który wychowałby się w tej dzielnicy, miałby kłopoty, aby cokolwiek zarobić, ponieważ zubożali krewni i kumple ze szkoły stale oczekiwaliby od niego zniżek, a przynajmniej korzystnych kredytów. Działa to również w drugą stronę. Antropolog mieszkająca przez pewien czas w jawajskiej wiosce powiedziała mi kiedyś, że mierzy swoje kompetencje językowe umiejętnością negocjacji na miejscowym bazarze. Frustrowało ją, że nigdy nie może dojść do poziomu cen płaconych przez miejscowych. „No cóż – wyjaśnił jej w końcu jeden z jawajskich przyjaciół – od bogatych Jawajczyków też biorą więcej".

Po raz kolejny wracamy tu zatem do zasady, że gdy potrzeby (na przykład skrajne ubóstwo) lub możliwości (na przykład niewyobrażalne bogactwo) są dostatecznie wielkie, to – jeśli w danej sytuacji nie mamy do czynienia z całkowitym brakiem uspołecznienia – moralność komunistyczna niemal na pewno będzie wpływać na sposób, w jaki ludzie dokonują między sobą rozliczeń[24]. Turecka bajka ludowa o średniowiecznym sufickim mistyku Hodży Nasreddinie ilustruje niuanse wprowadzone w ten sposób do koncepcji popytu i podaży:

> Pewnego dnia, kiedy Nasreddin opiekował się miejscową herbaciarnią, król i kilku służących polujących w okolicy zatrzymało się na śniadanie.

[24] To oczywiście jeden z powodów, dla których ludzie bardzo bogaci lubią przede wszystkim swoje własne towarzystwo.

tof Kolumb na Hispanioli, jak i kapitan Cook w Polinezji opowiadają podobne historie o wyspiarzach, którzy uciekają, atakują lub rozdają wszystko – ale później często wchodzą na łodzie i biorą to, na co mają ochotę, prowokując groźby ze strony załogi, która następnie podejmuje usilne starania, aby narzucić zasadę, że relacje między obcymi ludami powinny odbywać się za pośrednictwem „normalnej" wymiany handlowej.

To zrozumiałe, że stosunki z potencjalnie groźnymi przybyszami mogą zachęcać do stosowania zasady „wszystko albo nic" – napięcie to zachowało się choćby w etymologii angielskich słów *host* (gospodarz), *hostile* (wrogi), *hostage* (zakładnik) oraz *hospitality* (gościnność), które wszystkie wywodzą się z tego samego łacińskiego rdzenia[22]. Staram się podkreślić, że wszystkie takie gesty są po prostu przerysowanymi przejawami „bazowego komunizmu", który – jak twierdzę – stanowi fundament ludzkich społeczeństw. Z tego powodu różnicę między przyjaciółmi a obcymi tak często podkreśla się za pośrednictwem żywności – w tym często jej najbardziej zwyczajnych, skromnych i lokalnych odmian. Jak w znanej regule, popularnej zarówno w Europie, jak i na Bliskim Wschodzie, że tym, którzy dzielili się chlebem i solą, nigdy nie wolno wyrządzić sobie nawzajem krzywdy. Często to właśnie rzeczy, których głównym przeznaczeniem jest wymiana, zostają objęte zakazem wymiany z wrogami. Wśród Nuerów, tak swobodnie dysponujących żywnością i artykułami codziennego użytku, gdy jeden człowiek zabije drugiego, dochodzi do krwawej waśni rodowej. Otoczenie często musi opowiedzieć się za jedną ze stron, a sojusznicy każdej z nich mają ścisły zakaz spożywania pokarmów w towarzystwie zwolenników drugiej. Nie wolno im nawet pić z misek lub naczyń wrogów, ponieważ grozi to strasznymi konsekwencjami[23]. Prowadzi to do ogromnych niedogodności, które stanowią silny bodziec do poszukiwania ugody. Z tego samego powodu mawia się często, że osobom, które dzieliły się pokarmem lub podlegały wspólnemu prawu, bę-

[22] Hostis, zob. Émile Benveniste, Don et échange dans le vocabulaire indo-européen, [w:] tegoż, Problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris 1972, s. 72. Łacińska terminologia dotycząca gościnności podkreśla całkowite panowanie nad domem jego (męskiego) właściciela. Derrida (zob. Jacques Derrida, De l'hospitalité (avec Anne Dufourmantelle), Calmann-Lévy, Paris 1997; tegoż, Acts of Religion, Routledge, London 2001) twierdzi, że wskazuje to na centralną sprzeczność w samym pojęciu gościnności, ponieważ zakłada uprzednie istnienie sfery absolutnego zwierzchnictwa lub władzy nad innymi; najskrajniejszą postać przybiera to w historii Lota, który proponuje grupie Sodomitów własne córki, aby odwieść ich od gwałtu na jego gościach. Ta sama zasada gościnności jest jednak równie dobrze udokumentowana w społeczeństwach takich jak Irokezi, którym patriarchalizm był obcy.

[23] Zob. E. E. Evans-Pritchard, dz. cyt., s. 154, 158.

> stopniu zajmowało najpierwotniejsze myślenie, że w pewnym znaczeniu było samym myśleniem. Tu wyhodował się najstarszy rodzaj bystrości umysłowej, tu by również upatrywać można pierwszy zawiązek ludzkiej dumy, poczucia pierwszeństwa w stosunku do reszty zwierząt. Może niemiecki wyraz Mensch (manas) wyraża jeszcze coś z tego samopoczucia: człowiek określał siebie jako istotę, która odmierza wartości, ocenia i mierzy jako „oceniające wartości zwierzę samo w sobie". Kupno i sprzedaż, wraz ze swymi psychologicznymi przynależnościami, są starsze nawet od początków wszelkich społecznych form organizacyjnych i związków: z zaczątkowych raczej form prawa osobowego przeniosło się dopiero kiełkujące poczucie wymiany, umowy, długu, prawa, zobowiązania, wyrównania na najgrubsze i najpierwotniejsze kompleksy społeczne (w ich stosunku do podobnych kompleksów), wraz z przyzwyczajeniem porównywania, mierzenia, obliczania mocy mocą[7].

Również Smith, jak pamiętamy, źródeł języka – a tym samym myśli ludzkiej – upatrywał w zdolności do „handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą", które uważał zarazem za fundament rynku[8]. Pragnienie wymiany, porównywania ze sobą wartości jest tym, co czyni z nas istoty inteligentne, różne od innych zwierząt. Społeczeństwo przychodzi później – co znaczy, że nasza idea obowiązków wobec innych ludzi najpierw ma ściśle handlowy charakter.

W odróżnieniu od Smitha Nietzschemu nigdy nie przyszło jednak do głowy, że można stworzyć świat, w którym wszystkie transakcje tego typu natychmiast się zrównoważą. Przyjmował, że dowolny system rachunkowości komercyjnej doprowadzi do pojawienia się wierzycieli i dłużników. Jego zdaniem to właśnie w ten sposób rozwija się moralność. Zwróćmy uwagę – pisze – że niemieckie słowo Schuld oznacza zarówno „dług", jak i „winę". Początkowo „mieć dług" znaczyło tyle, co „być winnym", wierzyciele zaś czerpali przyjemność z karania dłużników niezdolnych do spłaty swoich pożyczek, zadając „ciału dłużnika wszelkie rodzaje hańby i męczarni", na przykład wycinając „z niego tyle, ile odpowiadało wielkości długu"[129]. Nietzsche posunął się nawet do twierdzenia, że barbarzyńskie kodeksy prawne, wymagające

[7] Friedrich Nietzsche, Z genealogii moralności. Pismo polemiczne, przeł. Leopold Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 51.

[8] Friedrich Nietzsche, dz. cyt., s. 46.

określonej odpłaty za wykłute oczy czy ucięty palec, pierwotnie nie starały się ustalić pieniężnej rekompensaty za ich utratę, lecz określić, ile z ciała dłużnika wolno było zabrać wierzycielowi! Rzecz jasna Nietzsche nie dostarcza cienia dowodu na poparcie swoich tez (tego rodzaju materiał dowodowy nie istnieje)[9]. Żądanie dowodu jest tu jednak nieporozumieniem. Nietzschemu nie chodzi o rekonstrukcję historyczną, lecz o czysto intelektualne ćwiczenie.

Kiedy ludzie zaczęli tworzyć wspólnoty, ciągnie dalej Nietzsche, z konieczności wyobrażali sobie swoje miejsce w ich obrębie w kategoriach handlowych. Plemię zapewnia swoim członkom pokój i bezpieczeństwo, dlatego ludzie stają się jego dłużnikami. Posłuszeństwo prawom wspólnoty jest sposobem na wyrównanie rachunków (a więc, po raz kolejny, „spłatę długu wobec społeczeństwa"). Ten dług jednak, pisze Nietzsche, spłaca się – także tutaj – dzięki ofierze:

> W łonie pierwotnych związków rodowych – mówimy o praczasach – każde z kolei pokolenie uznaje wobec pokolenia dawniejszego, a w szczególności wobec najdawniejszego, wobec założycieli rodu, pewien obowiązek prawny (nie zaś jedynie zobowiązanie uczuciowe: ostatniego można by nawet nie bez powodu w ogóle zaprzeczyć, o ile dotyczy najdłuższego okresu rodzaju ludzkiego). Panuje tu przekonanie, że ród istnieje tylko dzięki ofiarom i świadczeniom przodków – i że trzeba im je ofiarami i świadczeniami odpłacać. Tym samym uznaje się dług, który przez to jeszcze ustawicznie narasta, że przodkowie ci w dalszym ciągu swego istnienia, jako potężne duchy, nie przestają użyczać rodowi nowych korzyści i nowych zadatków. Czy darmo? Lecz dla owego nieokrzesanego i „ubogiego duchem" okresu nie istnieje żadne „darmo". Czymże można im się odpłacić? Ofiarami (z początku dla pożywienia, w najgrubszym rozumieniu), świętami, kaplicami, oznakami czci, przede wszystkim posłuszeństwem – gdyż wszystkie zwyczaje, jako dzieła przodków, są też ich ustawami i rozkazami. Czy aby

[9] Wygląda na to, że Nietzsche naczytał się za dużo Szekspira. Nie ma świadectw mówiących o okaleczeniach dłużników w starożytnym świecie. Często okaleczano niewolników. Byli oni jednak ludźmi, którzy z definicji nie mogli mieć długów. Okaleczenie za długi pojawia się niekiedy w źródłach średniowiecznych. Dalej przekonamy się jednak, że Żydzi zwykle znajdowali się w gronie ofiar – na ogół nie mieli bowiem praw – a nie sprawców. Szekspir odwrócił ten scenariusz.

nej pożyczki. Istnieją wreszcie różnego rodzaju dobra wspólne i zbiorowe zarządzanie zasobami wspólnymi.

Socjologia codziennego komunizmu stanowi potencjalnie gigantyczny obszar badań. Nie potrafiliśmy go opisać, ponieważ ze względu na nasze ideologiczne klapki na oczach na ogół nie byliśmy go w stanie zobaczyć. Zamiast próbować w dalszym ciągu wytyczać jego granice, skupię się tu na trzech końcowych uwagach.

Po pierwsze nie mamy tu tak naprawdę do czynienia z wzajemnością – a w najlepszym razie jest to wzajemność w najszerszym możliwym sensie[21]. Równość wynika tu z przeświadczenia, że druga osoba *zrobiłaby* dla nas to samo, a nie że z konieczności to zrobi. Przykład Irokezów pokazuje, dlaczego jest to możliwe. Tego rodzaju stosunki opierają się na założeniu wieczności. Społeczeństwo będzie istnieć zawsze. Z tego powodu zawsze będzie północna i południowa część wioski. I dlatego nie trzeba prowadzić żadnych rejestrów. Na tej samej zasadzie często traktujemy swoje matki i najlepszych przyjaciół tak, jakby mieli istnieć zawsze, bez względu na to, jak dobrze zdajemy sobie sprawę, że jest inaczej.

Drugi punkt dotyczy osławionego „prawa gościnności". Istnieje osobliwy rozdźwięk między rozpowszechnionym stereotypem „społeczeństw prymitywnych" (ludów nieznających państwa i rynku), w których każdego, kto nie jest członkiem społeczności, uważa się za wroga, a częstymi relacjami pierwszych europejskich podróżników, których zdumiewała niesłychana hojność okazana im przez „dzikich". Obie strony mówią prawdę, rzecz jasna do pewnego stopnia. Gdy obcy jest potencjalnie groźnym wrogiem, typowym sposobem zażegnania niebezpieczeństwa jest gest spektakularnej hojności, którego wspaniałość przenosi partnerów w obszar uwspólnotowienia będącego fundamentem wszystkich pokojowych relacji społecznych. Prawdą jest, że w sytuacji całkowitej obcości często pojawia się element testu. Zarówno Krzysz-

[21] Dla opisania tego rodzaju relacji Marshall Sahlins ukuł pojęcie „wzajemności uogólnionej" – opierające się na założeniu, że w warunkach swobodnej cyrkulacji wszystkie rachunki zostaną ostatecznie wyrównane (zob. tegoż, Stone Age Economics, Aldine, Chicago 1972). Marcel Mauss argumentował w podobny sposób w wykładach z lat 30. (zob. Manuel d'ethnographie). Zwracał jednak uwagę na kwestie problematyczne: o ile tak może być w przypadku połówek irokeskich plemion, o tyle niektóre stosunki społeczne nigdy się nie bilansują – na przykład więź matki z dzieckiem. Zaproponowanym przez niego rozwiązaniem była „wzajemność komutatywna" – odpłacamy rodzicom, posiadając własne dzieci – która bez wątpienia ma źródła w badanych przez Maussa Wedach. Pokazuje to jednak ostatecznie, że gdy raz uznało się wszystkie relacje za oparte na wzajemności, zawsze można zdefiniować to pojęcie na tyle szeroko, by początkowe założenie okazało się prawdziwe.

pisów jest uzależnienie od siebie obu stron w jakimś kluczowym aspekcie życia. Wszystkie sześć plemion irokeskich miało grzebać nawzajem swoich zmarłych. Nic nie byłoby bardziej absurdalne niż narzekanie przez jedną ze stron: „w ubiegłym roku pochowaliśmy pięcioro waszych zmarłych, a wy tylko dwoje naszych".

Komunizm bazowy można uważać za surowiec uspołecznienia, rozpoznanie istniejących między nami zależności, które stanowią najważniejszy składnik ładu społecznego. Mimo to w większości przypadków nie zaspokaja on wszystkich potrzeb. Współpracujemy w duchu solidarności zawsze z określoną grupą ludzi i tylko niektóre instytucje opierają się na zasadach solidarności i wzajemnej pomocy. Najważniejsze są tu osoby, które kochamy, z matką jako paradygmatycznym przypadkiem bezinteresownej miłości. Do tego grona należą również bliscy krewni, żony i mężowie, kochankowie, najbliżsi przyjaciele. To ludzie, z którymi dzielimy się wszystkim, a przynajmniej tacy, do których możemy się zwrócić w potrzebie – co stanowi uniwersalną definicję autentycznej przyjaźni. Takie przyjaźnie można sformalizować za sprawą rytualnego „braterstwa krwi", nakazującego udzielać sobie wszelkiej pomocy. Dlatego każdą społeczność można postrzegać jako obszar poprzecinany relacjami „indywidualistycznego komunizmu", siecią intymnych więzi opierających się w mniejszym lub większym zakresie na zasadzie „każdemu według potrzeb, od każdego według możliwości"[19].

Tę samą logikę stosuje się również w obrębie mniejszych grup – zespołów roboczych, ale nie tylko. Komunizm bazowy stanowi fundament niemal wszystkich koterii. Niektóre rzeczy są tu własnością wspólną albo udostępnia się je wszystkim członkom grupy. Inne należy dostarczyć na życzenie, nie oferując ich przy tym osobom z zewnątrz. Pomyślmy choćby o naprawie sieci w społeczności rybaków, pożyczaniu przyborów biurowych w urzędzie, wymianie informacji wśród handlarzy detalicznych i tak dalej. Istnieją również ludzie, na których zawsze możemy liczyć w pewnych okolicznościach, takich jak żniwa czy przeprowadzki[20]. Niedaleko stąd do różnych form dzielenia się, zbiórek, decyzji, do kogo się zwrócić o pomoc przy okazji zbiorów czy też w razie kłopotów finansowych, gdy potrzebujemy nieoprocentowa-

[19] Pisałem o tym również w innym miejscu, zob. David Graeber, Toward an Anthropological Theory of Value, s. 159 – 160. Zob. także Marcel Mauss, Manuel d'ethnographie, Payot, Paris 1947, s. 104 – 105.

[20] Pomijam tu całą kwestię wymian jednostronnych, omówioną w Toward an Anthropological Theory of Value (s. 218).

> zadowala się ich kiedykolwiek? Ta obawa pozostaje i rośnie [...][10].

Innymi słowy: dla Nietzschego, jeśli wyjdzie się od Smithowskich założeń dotyczących natury ludzkiej, rezultatem jest z konieczności coś zbliżonego do teorii długu pierwotnego. Z jednej strony, ze względu na poczucie, że mamy dług u przodków, przestrzegamy ich prawa: z tego powodu czujemy, że społeczność może reagować „jak wściekły wierzyciel", karząc nas za jego pogwałcenie. W szerszym sensie rodzi się w nas mętne przeświadczenie, że nigdy nie spłacimy naszych przodków, że żadna ofiara (nawet ofiara z pierworodnego potomka) nie odkupi naszej winy. Lękamy się przodków, a im bardziej zwarta i silniejsza staje się społeczność, tym silniejsi zdają się przodkowie, aż wreszcie „praszczur przekształca się ostatecznie z konieczności w boga". W miarę wzrostu i przekształcania się społeczności w księstwa, a księstw w uniwersalne imperia, sami bogowie zaczynają się wydawać bardziej uniwersalni. Ich roszczenia rosną, zaczynają mieć zasięg kosmiczny. Bogowie panują w niebie, ciskają błyskawice – a zwieńczenie tego procesu stanowi bóg chrześcijański, który jako bóstwo absolutne z konieczności wywołuje „maximum poczucia długu". Nawet naszego przodka Adama nie uznaje się już za wierzyciela, lecz za grzesznika – a zatem dłużnika – który przekazuje dalej brzemię grzechu pierworodnego:

> [...] aż w końcu z niemożności wywiązania się z długu powstaje koncepcja niemożności wywiązania się z pokuty, myśl o jej nieodpłacalności (o „karze wiecznej") [...] aż naraz znajdujemy się przed paradoksalnym i przerażającym wybiegiem, w którym znękana ludzkość czasową znalazła ulgę, przed genialnym figlem chrześcijaństwa: Bóg ofiaruje samego siebie za dług człowieka, Bóg samym sobą płaci samemu sobie, Bóg tym jednym, który może wyzwolić człowieka, od czego by on sam nigdy wyzwolić się nie mógł. Dłużnik ofiaruje się za swego wierzyciela, z miłości (mamyż w to wierzyć? –) z miłości dla swego dłużnika![11]

Wszystko to jest doskonale spójne, jeśli przyjmie się początkowe założenie Nietzschego. Problem w tym, że jest ono szalone.

[10] Tamże, s. 65.

[11] Tamże, s. 67 – 68.

Istnieją wszelkie powody, aby sądzić, że Nietzsche zdawał sobie z tego sprawę. Tyle że właśnie o to mu chodziło. Postanowił rozpocząć od standardowych, zdroworozsądkowych założeń dotyczących natury ludzkiej przyjmowanych w jego czasach (i w znacznej mierze obowiązujących do dziś): jesteśmy racjonalnymi maszynami liczącymi, handlowy interes własny poprzedza społeczeństwo, samo zaś „społeczeństwo" jest jedynie czymś na kształt prowizorycznego wieka, za pomocą którego tłumi się powstający w ten sposób konflikt. Nietzsche zaczyna więc od zwykłych burżuazyjnych założeń i podąża ich tropem do miejsca, gdzie mogą wzbudzić jedynie popłoch mieszczańskiego odbiorcy.

To gra warta świeczki i nikt nigdy nie rozgrywał jej lepiej. Toczy się ona jednak przez cały czas na terytorium myśli burżuazyjnej. Nie ma nic do powiedzenia na temat tego, co znajduje się poza jej granicami. Najlepszą odpowiedzią wszystkim, którzy chcą traktować poważnie Nietzscheańskie fantazje na temat dzikich łowców odrąbujących sobie nawzajem fragmenty ciał, ponieważ nie potrafili zrezygnować z odzyskania długu, są słowa prawdziwego zbieracza-łowcy – Innuity z Grenlandii, uwiecznionego przez duńskiego pisarza Petera Freuchena w Book of the Eskimos. Freuchen opowiada, jak pewnego dnia, gdy wrócił głodny do domu z nieudanego polowania na morsy, jeden z myśliwych, których łowy zakończyły się powodzeniem, przyniósł mu kilkadziesiąt kilogramów mięsa. Freuchen zaczął mu wylewnie dziękować, lecz człowiek ten się obruszył:

> – W naszym kraju jesteśmy ludźmi! – powiedział myśliwy. – A ponieważ jesteśmy ludźmi, pomagamy innym. Nie lubimy słyszeć, jak ktoś nam za to dziękuje. To, co udało mi się zdobyć dziś, ty możesz zdobyć jutro. Mamy tu powiedzenie, że od podarunków przybywa niewolników, a od bata psów[12].

Ostatnie zdanie jest czymś w rodzaju antropologicznego klasyka, podobne deklaracje dotyczące odmowy liczenia zobowiązań można znaleźć w antropologicznej literaturze na temat egalitarnych społeczeństw łowców. Myśliwy nie uważa się za człowieka dlatego, że potrafi dokonywać kalkulacji

[12] Peter Freuchen, Book of the Eskimos, World Publishing Co., Cleveland, Ohio 1961, s. 154. Nie jest jasne, w jakim języku zostały wypowiedziane te słowa, biorąc pod uwagę, że u Innuitów nie było instytucji niewolnictwa. Jest to ciekawe również dlatego, że wypowiedź ta nie ma sensu, jeśli nie istniałby kontekst, w którym wymiana darów rzeczywiście miałaby miejsce, prowadząc do akumulacji długów. Myśliwy podkreśla, że dokładano starań, aby tego rodzaju logiki nie rozciągać na podstawowe środki utrzymania, takie jak żywność.

> Po powrocie z połowu, polowania czy handlu wymieniają wiele podarunków. Jeśli uda im się wówczas zdobyć coś szczególnie cennego, nawet jeśli jest to przedmiot, który kupili albo otrzymali w prezencie, wyprawiają z tego powodu ucztę dla całej wioski. Ich gościnność wobec wszystkich nieznajomych jest zdumiewająca[17].

Im wystawniejsza uczta, tym większe prawdopodobieństwo, że dojdzie do jakiejś formy swobodnej wymiany niektórych artykułów (na przykład żywności i napojów) oraz starannego podziału innych: na przykład cennego mięsa, upolowanego lub złożonego w ofierze, które często dzieli się na podstawie bardzo skomplikowanego protokołu bądź w ramach równie skomplikowanej wymiany darów. Ta ostatnia nabiera nierzadko charakteru zabawy, płynnie przechodzącej w gry, konkursy, widowiska i występy, które również towarzyszą świętom ludowym. Tak jak w przypadku całego społeczeństwa, tę wspólnotową zażyłość można postrzegać jako coś w rodzaju komunistycznego fundamentu, na którym wznosi się cała reszta. Warto przy tym podkreślić, że celem dzielenia się nie jest wyłącznie moralność, lecz również przyjemność. Samotne przyjemności będą istnieć zawsze, jednak większość ludzi największe zadowolenie odczuwa, kiedy może się czymś podzielić. Muzyką, jedzeniem, narkotykami, plotkami, nieszczęściem, łóżkiem. U podstaw większości rzeczy sprawiających nam frajdę znajduje się pewnego rodzaju komunizm zmysłów.

O tym, że mamy do czynienia z relacjami komunistycznymi, najdobitniej świadczy fakt, iż nie tylko nie prowadzi się w ich kontekście żadnych rachunków, ale że podjęcie takiej próby uznano by za afront albo za coś całkowicie kuriozalnego. Na przykład każda wioska, klan czy lud w Lidze Ho-de'-no-saunee, czyli Irokezów, dzieliły się na dwie części[18]. Celem tego rodzaju prze-

jak ci, którym udzielają pomocy" (Joseph François Lafitau, Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times, Vol. II, transl. William N. Fenton, Elizabeth L. Moore, Champlain Society, Toronto 1974, s. 61).

[17] Sprawozdania jezuitów z 1635 roku cytowane przez Delâge'a (Denys Delâge, Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600 – 64, University of British Columbia Press, Vancouver 1993, s. 54).

[18] To częste rozwiązanie w niektórych częściach świata (zwłaszcza w Andach, Amazonii, na wyspach południowo-wschodniej Azji i Melanezji), któremu zawsze towarzyszy jakaś zasada sprawiająca, że jedna połowa zależy od drugiej w sprawie uznawanej za kluczowy aspekt życia. Można poślubić jedynie kogoś z drugiej strony wioski albo wolno jeść świnie wyłącznie pochodzące stamtąd, albo jedna strona potrzebuje drugiej do zorganizowania rytuałów inicjacyjnych dla chłopców.

zakres znacznie szerszy. W wielu przypadkach nie można na przykład odrzucić nie tylko prośby o papierosa, ale również o żywność – a już na pewno nie wtedy, gdy wychodzi ona od osoby uznawanej za członka wspólnoty. Niekiedy dotyczy to również nieznajomych. Dokładnie stronę po opisie swoich perypetii związanych z pytaniem o drogę Evans-Pritchard odnotowuje, że w kontaktach z osobą, którą uznali za członka obozowiska, ci sami Nuerowie okazują się właściwie bezradni wobec próśb o niemal dowolny artykuł codziennej potrzeby. W rezultacie ktoś, o kim wiadomo, że dysponuje dodatkową ilością zboża, tytoniu czy narzędzi rolniczych, niemal na pewno w szybkim tempie pozbędzie się posiadanej nadwyżki[14]. Zasada hojnego dzielenia się i wielkoduszności nie rozciąga się jednak na wszystko. Często przedmioty oddawane lekką ręką innym uważa się – z tego samego powodu – za trywialne i nieważne. Wśród Nuerów prawdziwym bogactwem jest bydło i nikomu nie przychodzi do głowy, aby swobodnie się nim dzielić. Młodych mężczyzn uczy się nawet, że mają bronić posiadanego bydła na śmierć i życie. Z tego powodu nie jest ono również nigdy przedmiotem handlu.

Obowiązek dzielenia się jedzeniem i wszystkimi innymi podstawowymi artykułami zwykle stanowi fundament codziennej moralności w społeczeństwie, którego członkowie uważają się za równych. Inna antropolożka, Audrey Richards, opisała swego czasu matki z ludu Bemba, „mające luźny stosunek właściwie do wszystkich innych kwestii", które ostro strofowały własne dzieci, kiedy te, otrzymawszy od nich pomarańczę lub inny przysmak, nie starały się natychmiast podzielić nim z przyjaciółmi[15]. Dzielenie się jest w takich społeczeństwach (we wszystkich, jeśli się dobrze nad tym zastanowić) główną formą czerpania przyjemności z życia. Powoduje to, że potrzeba dzielenia się dochodzi do głosu w okresach zarówno kryzysu, jak i rozkwitu. Podczas klęsk głodu, ale także w czasach urodzaju. Pochodzące od wczesnych misjonarzy opisy Indian północnoamerykańskich niemal zawsze zawierają pełne zdumienia uwagi na temat ich hojności w czasach głodu, często okazywanej ludziom całkowicie obcym[16]:

[14] Zob. E. E. Evans-Pritchard, dz. cyt., s. 183.

[15] Audrey Richards, Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia, Oxford University Press, London 1939, s. 197. Max Gluckman, komentując takie zwyczaje, dochodzi do wniosku, że o ile można mówić o „prymitywnym komunizmie", to dotyczy on sfery konsumpcji, a nie produkcji, która zwykle zorganizowana jest na zasadach znacznie bardziej indywidualistycznych (zob. Max Gluckman, Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Basil Blackwell, London 1971, s. 52).

[16] Typowy przykład: „Jeśli mieszkańcy głodnego domu spotykają innych, których zapasy jeszcze się nie wyczerpały, ci drudzy dzielą się z przybyszami tą odrobiną, która im pozostała, nie czekając na prośby, choć tym samym skazują się na takie samo ryzyko śmierci głodowej

ekonomicznych. Bycie prawdziwym człowiekiem oznacza dla niego niezgodę na prowadzenie tego rodzaju rachunków, odmowę liczenia i pamiętania, kto co komu oddał. Gdy tak się czyni, tworzy się bowiem świat, w którym zaczynamy „porównywać, mierzyć, obliczać moc mocą", za pomocą długu sprowadzając się nawzajem do poziomu psów i niewolników.

Nie chodzi o to, że myśliwy, wzorem milionów podobnych egalitarystów w dziejach, nie zdawał sobie sprawy z ludzkiej skłonności do liczenia. Bez takiej wiedzy nie mógłby wypowiedzieć swojej kwestii. To, że potrafimy liczyć, jest oczywiste. Mamy bardzo wiele rozmaitych zdolności. W dowolnej sytuacji życiowej różne pobudki popychają nas jednocześnie w wielu różnych kierunkach. Żadna z nich nie jest bardziej rzeczywista niż pozostałe. Prawdziwe pytanie brzmi, które z tych pobudek uznajemy za podstawę naszego człowieczeństwa, a w konsekwencji naszej cywilizacji. Jeśli więc analiza długu dokonana przez Nietzschego jest dla nas użyteczna, to dlatego, że pokazuje, co się stanie, gdy wyjdziemy od założenia, że istotą myśli ludzkiej jest kalkulacja handlowa, że kupowanie i sprzedawanie stanowią fundament ludzkich społeczeństw – gdy bowiem zaczynamy wówczas myśleć o naszych związkach z kosmosem, z konieczności zaczynamy pojmować je w kategoriach długu.

□□□□□

Sądzę, że Nietzsche jest dla nas przydatny również z innego powodu: pozwala zrozumieć koncepcję odkupienia. Jego opowieść na temat „epoki pierwotnej" jest absurdalna, jednak opis chrześcijaństwa – tego, w jaki sposób poczucie, że mamy dług, przekształca się w stałe poczucie winy, wina zaś w pogardę dla samego siebie, a pogarda w samoudręczenie – brzmi bardzo prawdopodobnie.

Dlaczego na przykład mówimy o Chrystusie jako „odkupicielu"? Pierwsze znaczenie „odkupienia" to odzyskanie lub wykupienie czegoś, co zostało oddane jako zabezpieczenie pożyczki – to pozyskanie czegoś dzięki spłacie długu. To doprawdy uderzające, że sama istota przekazu chrześcijaństwa, zbawienie lub ofiarowanie przez Boga własnego syna, aby ocalić ludzkość od wiecznego potępienia, została przedstawiona w języku transakcji finansowej.

Wprawdzie Nietzsche wychodził z tych samych przesłanek co Adam Smith, jednak z pewnością inaczej wyglądało to w przypadku pierwszych chrześcijan. Korzenie takiego myślenia znajdują się głębiej niż to, co sugeruje Smith ze swoim państwem sklepikarzy. Autorzy brahmanów nie byli jedynymi, któ-

rzy wykorzystywali język rynku do analizy kondycji ludzkiej. W mniejszym lub większym stopniu robią tak wszystkie wielkie religie.

Wynika to stąd, że wszystkie wielkie religie – od zoroastryzmu po islam – rozwijały się wśród sporów dotyczących roli pieniądza i rynku w życiu człowieka, a w szczególności znaczenia tych instytucji w kontekście fundamentalnych pytań o zobowiązania, jakie mają wobec siebie istoty ludzkie. Kwestia długu i spory o niego przenikały wszystkie aspekty ówczesnej polityki. Towarzyszyły im rewolty, petycje, ruchy reformatorskie. Niektóre z tych ruchów zdobywały sojuszników w świątyniach i pałacach. Inne brutalnie tłumiono. Pamięć o większości dyskutowanych wówczas pojęć, haseł i konkretnych zagadnień nie przetrwała do naszych czasów. Zwyczajnie nie wiemy, jak mogła wyglądać dyskusja polityczna w syryjskiej tawernie w 750 roku p.n.e. W rezultacie spędziliśmy tysiące lat, kontemplując święte teksty pełne aluzji politycznych, które odczytałby natychmiast każdy czytelnik w czasie, kiedy były pisane, lecz których znaczenia współcześnie możemy się jedynie domyślać[13].

Jedną z niezwykłych cech Biblii jest to, że udało się jej przechować co nieco z tego szerszego kontekstu. Wracając do pojęcia odkupienia: hebrajskie słowa padah i goal, oba tłumaczone jako „odkupienie", mogły oznaczać odkupywanie rzeczy sprzedanej komuś innemu, zwłaszcza ziemi rodowej, lub odzyskanie przedmiotu oddanego w zastaw wierzycielowi[14]. W świadomości proroków i teologów najsilniej wydaje się zakorzeniony ten ostatni przykład: odkupienie zastawu, a w szczególności członków rodziny przetrzymywanych jako poddani za długi. Wydaje się, że w czasach proroków gospodarka hebrajskich królestw zaczynała popadać w te same kryzysy dłużne, które od dawna były normą w Mezopotamii. Zwłaszcza w latach słabych żniw biedni zadłużali się u bogatych sąsiadów lub zamożnych lichwiarzy w miastach. Tracili prawo do ziemi i stawali się dzierżawcami własnych pól, ich synowie i córki zaś znikali, aby pracować jako słudzy w domach wierzycieli, a nawet

[13] Na przykład w czasach Buddy w dolinie Gangesu toczyły się spory na temat względnych korzyści płynących z ustrojów monarchicznych i demokratycznych. Gautama, mimo że był synem króla, sympatyzował z demokratami i wiele strategii decyzyjnych z tamtego okresu przetrwało w strukturze organizacyjnej klasztorów buddyjskich (zob. Steven Muhlberger, Democracy in Ancient India, tekst dostępny na stronie World History of Democracy: https://faculty.nipissingu.ca/muhlberger/HISTDEM/INDIADEM.HTM). Gdyby nie to, nie wiedzielibyśmy nic na ich temat. Nie mielibyśmy nawet pewności, czy tego rodzaju demokratyczna polityka w ogóle istniała.

[14] Mogło chodzić o odkupienie ziemi należącej wcześniej do czyichś przodków (Kpł 25,25 – 26) lub dowolnego przedmiotu oddanego do świątyni (Kpł 27).

siłą zmusić ich do osiedlenia się w nowym miejscu. W tych okolicznościach Nuerowie potraktowali więc Evans-Pritcharda dosyć wspaniałomyślnie. Kluczową sprawą jest wszakże to, że dopiero pod wpływem takich wydarzeń – bezpośredniego zagrożenia życia, bombardowań ludności cywilnej – ludzie zaczynają tracić motywację do udzielania nieznajomym poprawnych wskazówek[13].

Nie chodzi tylko o proste informacje. Rozmowa jest sferą szczególnie podatną na wpływ komunizmu. Kłamstwa, obelgi, upokarzające uwagi i inne odmiany agresji werbalnej są ważne – czerpią one jednak większość swojej mocy ze wspólnego założenia, że ludzie zwykle nie zachowują się w ten sposób. Obelga nie byłaby bolesna, gdyby nie to, że zakładamy, iż w normalnych warunkach inni biorą pod uwagę nasze uczucia. Na tej samej zasadzie nie można skłamać komuś, kto nie zakłada, że w normalnych okolicznościach mówi się prawdę. Kiedy naprawdę chcemy z kimś zerwać przyjazne stosunki, przestajemy się do niego w ogóle odzywać.

To samo z drobnymi uprzejmościami, w rodzaju proszenia o ogień albo papierosa. Bardziej uprawniona wydaje się prośba o papierosa niż o jego ekwiwalent w gotówce czy nawet o jedzenie. Gdy kogoś uznaje się za znajomego palacza, dość trudno w takiej sytuacji odmówić. Można twierdzić, że w tego rodzaju przypadkach (ogień, prosta informacja, przytrzymanie windy) element „od każdego" jest tak niewielki, że większość z nas dostosowuje się zupełnie bezrefleksyjnie. To samo dzieje się jednak, gdy potrzeba drugiej osoby – nawet nieznajomej – jest wyjątkowo wielka lub dramatyczna. Na przykład kiedy ta osoba tonie. Gdy dziecko spadnie na tory metra, zakładamy, że każdy, kto jest w stanie mu pomóc, z pewnością to zrobi.

Nazywam to „komunizmem bazowym". Twierdzę, że jeśli ludzie nie uważają się za wrogów i jeśli czyjaś potrzeba wydaje się nam dostatecznie wielka albo jej koszt rozsądny, to domyślną regułą działania jest zasada „każdemu według potrzeb, od każdego według możliwości". Oczywiście różne wspólnoty mają bardzo różne standardy. W wielkich, bezosobowych społecznościach miejskich pierwiastek komunistyczny może się ograniczać do pytania o drogę lub prośby o ogień. Na pierwszy rzut oka to niewiele, ale na tym fundamencie rozwijają się inne stosunki społeczne. W zbiorowościach mniejszych i mniej anonimowych – zwłaszcza tych, w których nie istnieje podział na klasy społeczne – ta sama logika z dużym prawdopodobieństwem będzie miała

[13] Na tej samej zasadzie przechodzień z klasy średniej raczej nie spyta o drogę członka gangu i może uciec ze strachu, kiedy ten zapyta go o godzinę. Wynika to jednak z przeświadczenia o toczącej się między nimi cichej wojnie.

nowo: nie tylko w kontekście darmowego oprogramowania, o czym mówią wszyscy, lecz nawet w zakresie organizacji swoich przedsiębiorstw.

Przypuszczalnie dlatego w następstwie wielkich katastrof – powodzi, długich przerw w dostawie energii, gospodarczych zapaści – ludzie zachowują się podobnie, przechodząc na prowizoryczną wersję komunizmu. Hierarchie, rynki i tym podobne – wprawdzie na bardzo krótko – stają się luksusem, na który nikogo nie stać. Każdy, kto kiedykolwiek przeżył takie wydarzenia, z pewnością zaświadczy o ich szczególnym kolorycie – nieznajomi stają się siostrami i braćmi, a społeczeństwo ludzkie odżywa. To ważne, ponieważ pokazuje, że nie mówimy tu jedynie o współpracy. W istocie bowiem *komunizm jest fundamentem wszelkiego uspołecznienia.* Umożliwia on powstanie społeczeństwa. Od każdego, kto nie jest wrogiem, oczekujemy przecież, że do pewnego stopnia zachowa się w myśl zasady „od każdego wedle możliwości". Na przykład wówczas, gdy staramy się dokądś dotrzeć, a ktoś inny zna drogę.

Ponieważ uważamy to za oczywistość, warto przyjrzeć się wyjątkom. E. E. Evans-Pritchard, antropolog, który w latach 20. prowadził badania wśród Nuerów, nilockich pasterzy w południowym Sudanie, wspomina o swojej konsternacji, kiedy zdał sobie sprawę, że ktoś celowo udzielił mu błędnych wskazówek:

> Spytałem raz o drogę i zostałem celowo oszukany. Rozgoryczony wróciłem do obozu i zapytałem o powód, dla którego wskazano mi niewłaściwą drogę. Jeden z nich odrzekł: „Jesteś obcy, dlaczego mielibyśmy mówić ci prawdę? Nawet gdyby nieznajomy Nuer zapytał nas o drogę, powiedzielibyśmy mu: «Idź dalej prosto», nie wspominając, że droga się rozwidla. Dlaczego mielibyśmy mu o tym mówić? Ale teraz jesteś członkiem naszego obozu i jesteś dobry dla naszych dzieci, więc w przyszłości będziemy wskazywać ci właściwą drogę[12]".

Nuerowie stale oszukują. Każdy nieznajomy może się okazać wrogiem szukającym dogodnego miejsca na zasadzkę, więc byłoby rzeczą niemądrą przekazywać mu użyteczne informacje. Co więcej, status samego Evans-Pritcharda miał oczywiście znaczenie, ponieważ był on przedstawicielem rządu brytyjskiego – tego samego, który niewiele wcześniej wysłał siły RAF-u, aby ostrzelały i zbombardowały mieszkańców obozowiska, starając się

[12] E. E. Evans-Pritchard, The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Clarendon Press, Oxford 1940, s. 182.

byli sprzedawani za granicę jako niewolnicy[15]. U wczesnych proroków pojawiają się aluzje do tego rodzaju kryzysów, jednak najbardziej dosadna jest tu Księga Nehemiasza, spisana w czasach perskich[16].

> A inni mówili: „Pola nasze i winnice nasze, i domy nasze oddajemy w zastaw celem nabycia zboża podczas głodu". Jeszcze inni mówili: „Na podatek królewski pożyczyliśmy pieniędzy, obciążając nasze pola i winnice". „I teraz: jak ciało braci naszych, jest i ciało nasze; jak synowie ich, są i synowie nasi; a jednak oto my oddajemy w niewolę synów naszych i córki nasze; i niektóre z córek naszych są poniżane, a myśmy bezsilni, gdyż pola nasze i winnice nasze należą do innych". I rozgniewałem się bardzo, gdy usłyszałem ich lament i te słowa. Wtedy – po namyśle – wystąpiłem przeciw możnym i zwierzchnikom, mówiąc do nich: „Wy nakładacie ciężar jeden na drugiego!". I wyznaczyłem przeciw nim wielkie zgromadzenie [...][17].

Nehemiasz był Żydem urodzonym w Babilonie, niegdyś zatrudnionym jako podczaszy u króla perskiego. W 444 roku p.n.e. udało mu się przekonać króla królów, by mianował go namiestnikiem rodzimej Judei. Otrzymał również pozwolenie na odbudowę świątyni w Jerozolimie, która została zburzona przez Nabuchodonozora ponad dwa stulecia wcześniej. W czasie odbudowy odzyskano święte teksty i przywrócono je do pierwotnego stanu. W pewnym sensie był to moment założycielski tego, co dziś uważamy za judaizm.

Problem w tym, że Nehemiasz szybko musiał stawić czoło kryzysowi społecznemu. Zubożali chłopi nie byli w stanie płacić podatków; wierzyciele uprowadzali dzieci biedoty. Jego pierwszą reakcją było wydanie edyktu o unieważnieniu rejestrów dłużnych, przypominającego babilońskie „czyste tabliczki". Ponieważ urodził się w Babilonie, najwyraźniej znał działanie tego mechanizmu. Wszystkie niekomercyjne długi miały być darowane. Ustalono maksymalne stopy procentowe. Do tego Nehemiaszowi udało się zna-

[15] Także tutaj, w przypadku całkowitej niewypłacalności, dłużnik mógł utracić wolność. Houston dokonuje kompetentnego przeglądu współczesnej literatury dotyczącej warunków gospodarczych w epoce proroków (zob. Walter J. Houston, Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament, T & T Clark, London 2006). Idę tu tropem rekonstrukcji dokonanej przez niego oraz Michaela Hudsona (zob. The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations).

[16] Zob. na przykład Am 2,6 i 8,2 oraz Iz 58.

[17] Ne 5,3 – 7.

leźć, zredagować i ponownie wprowadzić w życie znacznie starsze prawa żydowskie, zachowane w Księgach Wyjścia, Powtórzonego Prawa i Kapłańskiej, które pod pewnymi względami szły nawet o krok dalej, a tym samym zinstytucjonalizować cały mechanizm[18]. Najsłynniejszym przykładem jest prawo jubileuszowe, które przewidywało automatyczne unieważnienie wszystkich długów w „roku szabasowym" (czyli po upływie siedmiu lat), a także wyzwolenie wszystkich znajdujących się w niewoli za długi[19].

„Wolność" w Biblii, tak jak w Mezopotamii, zaczęła oznaczać przede wszystkim uwolnienie się od konsekwencji długu. Z czasem nawet historię ludu Izraela zaczęto interpretować w tym świetle: wyzwolenie z niewoli egipskiej było pierwszym, paradygmatycznym aktem odkupienia; historyczne udręki Żydów (klęska, podbój, niewola) postrzegano jako nieszczęścia, które doprowadzą ostatecznie do odkupienia w chwili nadejścia Mesjasza – choć do tego dojść może dopiero wtedy, jak pouczali prorocy tacy jak Jeremiasz, gdy Żydzi naprawdę odpokutują za swoje grzechy (wtrącanie się nawzajem do niewoli, wysługiwanie się fałszywym bogom, łamanie

[18] W dalszym ciągu toczy się intensywna debata naukowa, czy prawa te zostały wynalezione przez Nehemiasza i jego kapłańskich sojuszników (zwłaszcza Ezdrasza) i czy w jakimkolwiek okresie rzeczywiście obowiązywały. Zob. m.in. John B. Alexander, A Babylonian Year of Jubilee?, „Journal of Biblical Literature" 57, 1938, s. 55 – 79; Robert North, Sociology of the Biblical Jubilee, Pontifical Biblical Institute, Rome 1954; Jacob J. Finkelstein, Ammisaduqa's Edict and the Babylonian „Law Codes", „Journal of Cuneiform Studies" 15, 1961, s. 91 – 104; tegoż, Some New Misharum Material and Its Implications, „Assyriological Studies" 16, 1965, s. 233 – 246; Raymond Westbrook, Jubilee Laws, „Israel Law Review" 6, 1971, s. 209 – 226; Niels Peter Lemche, The Manumission of Slaves: The Fallow Year, The Sabbatical Year, The Jobel Year, „Vetus Testamentum" 26, 1976, s. 38 – 59;tegoż, Andurarum and Misharum: Comments on the Problems of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East, „Journal of Near Eastern Studies" 38, 1979, s. 11 – 18; Michael Hudson, The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations; Walter J. Houston, dz. cyt. Początkowo toczyła się podobna dyskusja, czy rzeczywiście stosowano mezopotamskie „czyste tabliczki", dopóki nie pojawiły się niezbite dowody, że tak właśnie było. Większość istniejących obecnie materiałów świadczy o tym, że wprowadzano również zasady z Księgi Powtórzonego Prawa, jednak nie możemy wiedzieć, jak dokładnie wyglądało to w praktyce.

[19] „Pod koniec siódmego roku przeprowadzisz darowanie długów. Na tym będzie polegało darowanie długów: każdy wierzyciel daruje pożyczkę udzieloną bliźniemu, nie będzie się domagał zwrotu od bliźniego lub swego brata, ponieważ ogłoszone jest darowanie ku czci Pana. Od obcego możesz się domagać zwrotu, lecz co ci się należy od brata, daruje twa ręka" (Pwt 15,1 – 3). Osoby znajdujące się w niewoli za długi również odzyskiwały wolność. Co czterdzieści dziewięć lat (a w myśl niektórych interpretacji co pięćdziesiąt) obchodzono Rok Jubileuszowy. Cała ziemia rodowa wracała wówczas do pierwotnych właścicieli, a wolność odzyskiwali nawet ci członkowie rodziny, których sprzedano jako niewolników (Kpł 25,9).

jakich warunkach ma uzyskać dostęp do danej rzeczy[9]. Wszędzie tam, gdzie stosuje się wspomnianą zasadę – nawet jeśli miałoby chodzić jedynie o dwie osoby – możemy mówić o komunizmie.

Niemal wszyscy działają zgodnie z tą zasadą, pracując nad wspólnym projektem[10]. Gdy ktoś naprawiający pękniętą rurę kanalizacyjną mówi: „Podaj mi klucz francuski", jego współpracownik nie odpowiada zazwyczaj: „A co będę z tego mieć?" – nawet jeśli pracują dla ExxonMobil, Burger Kinga czy Goldman Sachs. Celem jest prosta skuteczność (jak na ironię, biorąc pod uwagę ludową mądrość głosząca, że „komunizm po prostu nie działa"). Jeśli komuś naprawdę zależy na tym, aby coś zostało zrobione, nie ma na to lepszego sposobu, niż przydzielić ludziom obowiązki na podstawie ich kompetencji, a następnie zapewnić im środki potrzebne do ukończenia zadania[11]. Można nawet powiedzieć, że jednym ze skandali kapitalizmu jest to, że zasady panujące wewnątrz większości firm mają charakter komunistyczny. Owszem, na ogół nie ma w tym wielkiej demokracji. W większości przypadków są one zorganizowane na zasadach quasi-wojskowej hierarchii służbowej. Często pojawia się tu jednak interesujące napięcie. Odgórne hierarchie służbowe nie są bowiem szczególnie efektywne. Nierzadko promują głupotę wśród kadry kierowniczej, a także zniechęcenie i opieszałość na dole struktury. Im większa potrzeba improwizacji, tym bardziej demokratyczna staje się współpraca. Wynalazcy zawsze to rozumieli, kapitaliści uruchamiający start-upy często się o tym przekonują, a informatycy niedawno odkryli tę zasadę na

[9] Autorem tego zdania nie jest Marks. Posługiwały się nim jako sloganem pierwsze ruchy robotnicze we Francji, a w druku ukazało się po raz pierwszy w pracy socjalisty Louisa Blanca w 1839 roku. Marks posłużył się tym zwrotem dopiero w Krytyce programu gotajskiego z 1875 roku, ale nawet wtedy zrobił z niego dość specyficzny użytek: miał on się bowiem stosować do społeczeństwa jako całości, gdy technika osiągnie poziom gwarantujący powszechny dostatek. Dla Marksa „komunizm" był zarazem ruchem politycznym dążącym do stworzenia społeczeństwa przyszłości zorganizowanego w myśl tej zasady, jak również samym tym społeczeństwem. Sięgam w tym miejscu do innego nurtu teorii rewolucyjnej, którego najbardziej znaną prezentację stanowi przypuszczalnie Pomoc wzajemna Piotra Kropotkina z 1902 roku.

[10] Przynajmniej jeśli nie istnieje wyraźny powód, by tego nie robić – na przykład hierarchiczna organizacja pracy, jednym gwarantująca przerwę na kawę, a innym nie.

[11] Znaczy to oczywiście, że gospodarki planowe – zlecające państwowym biurokracjom nadzór nad wszystkimi aspektami produkcji oraz dystrybucji dóbr i usług na terytorium danego kraju – są zwykle znacznie mniej wydajne niż inne rozwiązania. To z pewnością prawda. Z drugiej strony jeśli komunizm „po prostu nie działa", trudno zrozumieć, w jaki sposób państwa takie jak Związek Radziecki mogły istnieć, nie mówiąc o dochodzeniu przez nie do rangi światowych potęg.

jasna, ze względu na skojarzenie z reżimami „komunistycznymi". To ironiczne, ponieważ partie komunistyczne, które rządziły w ZSRR i krajach satelickich, nigdy nie nazywały panującego tam systemu „komunizmem". Mówiły o krajach „socjalistycznych". „Komunizm" był zawsze oddalonym i nieco mętnym ideałem, który w większości wariantów miał oznaczać demontaż państwa w jakimś odległym momencie w przyszłości.

Myślimy o komunizmie przez pryzmat mitu. Dawno, dawno temu wszystko było wspólne – w Edenie, w Złotym Wieku Saturna, w paleolitycznych grupach zbieracko-łowieckich. Potem nadszedł upadek, a wraz z nim przekleństwo własności prywatnej i podziału pracy. Pewnego dnia, dzięki rozwojowi techniki i powszechnemu dobrobytowi, dzięki rewolucji społecznej bądź przewodnictwu partii, będziemy jednak w stanie wszystko cofnąć, przywrócić kolektywną własność i kontrolę nad wspólnymi zasobami. Przez dwa ostatnie stulecia komuniści i antykomuniści spierali się, na ile prawdopodobna jest ta wizja i czy będzie ona koszmarem, czy błogosławieństwem. Wszyscy zgadzali się jednak co do jej ogólnych ram. Nie ma komunizmu bez własności wspólnej. „Prymitywny komunizm" istniał w zamierzchłej przeszłości i któregoś dnia może powrócić.

Możemy to nazwać „komunizmem mitycznym", a nawet „komunizmem epickim", czyli opowieścią, której lubimy słuchać. Od czasów rewolucji francuskiej stanowiła ona inspirację dla wielu milionów ludzi. Przy okazji wyrządziła jednak wielkie szkody. Sądzę, że najwyższa pora, aby cały ten wywód odrzucić. W rzeczywistości „komunizm" nie jest jakąś magiczną utopią. Nie ma też nic wspólnego z własnością środków produkcji. To coś istniejącego obecnie – do pewnego stopnia – w każdym społeczeństwie ludzkim, choć zarazem nigdy nie było takiego, w którym wszystko zostałoby zorganizowane w ten sposób. Trudno sobie to zresztą wyobrazić. Są takie okresy, kiedy wszyscy zachowujemy się jak komuniści. Nikt nie postępuje jak komunista bez przerwy. „Społeczeństwo komunistyczne" – w znaczeniu społeczeństwa zorganizowanego wyłącznie wokół tej jednej zasady – nie mogłoby istnieć. Jednocześnie wszystkie systemy społeczne, nawet systemy gospodarcze w rodzaju kapitalizmu, zawsze konstruowano na bazie faktycznie istniejącego komunizmu.

Przywołanie zasady „każdemu według potrzeb, od każdego według możliwości" pozwala nam pominąć kwestię własności indywidualnej bądź społecznej (co często i tak sprowadza się do prawniczego formalizmu) i skupić się na znacznie bardziej praktycznej i konkretnej kwestii dostępu: kto i na

przykazań)[20]. Trudno się w tej sytuacji dziwić, że pojęciem odkupienia zaczęli się posługiwać chrześcijanie. Odkupienie było wyzwoleniem od ciążącego na kimś ciężaru grzechu i winy. Koniec historii będzie zaś chwilą, gdy wszystkie tabliczki zostaną starte do czysta, a wszystkie długi wreszcie zostaną unieważnione przy triumfalnych dźwiękach trąb anielskich obwieszczających ostateczny Jubileusz.

A jeśli tak, to w „odkupieniu" nie chodzi już o ponowne kupno tej czy innej rzeczy. To bardziej kwestia zniszczenia całego systemu rachunków. W wielu bliskowschodnich miastach działo się tak zupełnie dosłownie. Jedną z częstych praktyk w ramach darowania długów było uroczyste niszczenie tabliczek, na których znajdowały się finansowe zapisy – akt, który miał się powtarzać, w znacznie mniej oficjalny sposób, podczas niemal każdej większej rewolty chłopskiej w historii[21].

Prowadzi to do kolejnego problemu: co można zrobić, dopóki nie przyjdzie ostateczne odkupienie? W jednej ze swoich bardziej niepokojących przypowieści, o nielitościwym dłużniku, Jezus wydaje się nawiązywać bezpośrednio do tego problemu:

> Dlatego podobne jest królestwo niebieskie do króla, który chciał rozliczyć się ze swymi sługami. Gdy zaczął się rozliczać, przyprowadzono mu jednego, który mu był winien dziesięć tysięcy talentów. Ponieważ nie miał z czego ich oddać, pan kazał sprzedać go razem z żoną, dziećmi i całym jego mieniem, aby tak dług odzyskać. Wtedy sługa upadł przed nim i prosił go: „Panie, miej cierpliwość nade mną, a wszystko ci oddam". Pan ulitował się nad tym sługą, uwolnił go i dług mu darował. Lecz gdy sługa ów wyszedł, spotkał jednego ze współsług, który mu był winien sto denarów. Chwycił go i zaczął dusić, mówiąc: „Oddaj, coś winien!". Jego współsługa upadł przed nim i prosił go: „Miej cierpliwość nade mną, a oddam tobie". On jednak nie chciał, lecz poszedł i wtrącił go do więzienia, dopóki nie odda długu. Współsludzy jego widząc, co się działo, bardzo się zasmucili. Poszli i opowiedzieli swemu panu wszystko, co zaszło. Wtedy pan jego wezwał

[20] Nie powinno to zresztą dziwić, skoro konieczność wzięcia pożyczki wynikała na ogół z przymusu płacenia podatków narzuconych przez obcych najeźdźców.

[21] Hudson zauważa, że w języku babilońskim czyste tabliczki „nazywano hubullum (dług) masa'um (zmywać), czyli dosłownie «czyszczeniem długów», czyli niszczeniem glinianych tabliczek, na których zapisywano zobowiązania finansowe" (Michael Hudson, The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations, s. 19).

go przed siebie i rzekł mu: „Sługo niegodziwy! Darowałem ci cały ten dług, ponieważ mnie prosiłeś. Czyż więc i ty nie powinieneś był ulitować się nad swoim współsługą, jak ja ulitowałem się nad tobą?”. I uniesiony gniewem pan jego kazał wydać go katom, dopóki mu całego długu nie odda[22].

To niezwykły tekst. Na pewnym poziomie stanowi żart. Pod innymi względami nie mógłby jednak być poważniejszy.

Zaczynamy od króla, który chce „uregulować rachunki” ze swoimi sługami. To absurdalny punkt wyjścia. Królowie, podobnie jak bogowie, nie mogą wchodzić w autentyczne relacje ze swoimi podwładnymi, ponieważ niemożliwa jest równość między nimi. Mamy tu zaś do czynienia z królem, który bez wątpienia jest Bogiem. Tak więc nie ma mowy o ostatecznym wyrównaniu rachunków.

W najlepszym razie jest to zatem królewski kaprys. Absurdalność początkowej przesłanki wzmacnia wysokość sumy, którą jest winien pierwszy mężczyzna przyprowadzony przed królewskie oblicze. W starożytnej Judei powiedzieć, że ktoś ma dług w wysokości „dziesięciu tysięcy talentów”, to tak, jakby powiedzieć współcześnie, że jest komuś winien „sto miliardów dolarów”. Sama liczba jest zatem żartem. To po prostu „suma, której żadna istota ludzka nie jest w stanie nigdy nijak spłacić”[23].

W obliczu nieskończonego, egzystencjalnego długu sługa może jedynie uciec się do oczywistego kłamstwa: „Sto miliardów? Jasne, dam radę! Proszę tylko o trochę więcej czasu!”. Wtedy, nieoczekiwanie i najwyraźniej tak samo bez powodu jak wcześniej, Pan daruje mu dług.

Okazuje się jednak, że z amnestią wiąże się pewien warunek, z którego sługa nie zdaje sobie sprawy. Zależy ona bowiem od jego woli zachowywania się w analogiczny sposób wobec innych ludzi – w tym konkretnym przypadku wobec innego sługi, który jest mu winien (by raz jeszcze przełożyć to na współczesne realia) jakiś tysiąc dolarów. Oblawszy test, człowiek zostaje wtrącony do piekła na całą wieczność – albo do momentu, dopóki „całego długu nie odda”, co w tej sytuacji jest tym samym.

Przypowieść o długu była wyzwaniem dla teologów. Zwykle interpretuje się ją jako komentarz dotyczący nieskończonej obfitości łaski Bożej oraz te-

[22] Mt 18,23 — 34.

[23] Aby zdać sobie sprawę z jej wysokości, dość powiedzieć, że dziesięć tysięcy talentów w złocie odpowiada z grubsza całym rzymskim wpływom podatkowym z prowincji będących dzisiejszym Bliskim Wschodem. Sto denarów to jedna sześćdziesiąta talentu, a zatem suma 600 tysięcy razy mniejsza.

sam nie ma bardzo wielu z tych rzeczy, które mogliby mu dostarczyć misjonarze.

Względnie wyobraźmy sobie, że mamy do czynienia nie z relacją radykalnie egalitarną, ale z jej przeciwieństwem (co zresztą bardziej prawdopodobne). W wielu częściach Afryki doświadczeni znachorzy byli zarazem ważnymi osobistościami politycznymi z szerokim gronem zwolenników rekrutujących się spośród ich pacjentów. Oto więc potencjalny zwolennik deklaruje swoją lojalność. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że w tej części Afryki stronnicy wielkich przywódców mieli względnie silną pozycję negocjacyjną. O wartościowych sojuszników było trudno, więc od ludzi z wysoką pozycją oczekiwano, że będą hojni dla swoich zwolenników, aby utrzymać ich przy swoim boku i powstrzymać przed przystąpieniem do wrogiego sojuszu. Prośba o koszulę albo nóż mogła być zatem pytaniem o to, czy misjonarz chce mieć tego mężczyznę w gronie swoich sprzymierzeńców. Wyrównanie rachunków, podobnie jak w przypadku Setona i jego ojca, miałoby charakter zniewagi. Równałoby się stwierdzeniu, że mimo iż misjonarz ocalił pacjentowi życie, ten nie chce mieć z nim w przyszłości nic wspólnego.

□□□□□

Powtórzmy – to eksperyment myślowy. Nie wiemy przecież, co w istocie myśleli afrykańscy pacjenci. Rzecz w tym, że tego rodzaju radykalnie egalitarne i radykalnie nieegalitarne struktury istnieją na świecie, a każda pociąga ze sobą własną moralność, odmienny sposób myślenia i dowodzenia słuszności lub niesłuszności danej sytuacji. Co więcej, moralności te różnią się diametralnie od wymiany wet za wet. W dalszej części tego rozdziału pokażę prowizoryczną metodę mapowania podstawowych możliwości. Twierdzę, że istnieją trzy główne zasady moralne, na których mogą się opierać stosunki gospodarcze. Każda z nich pojawia się we wszystkich ludzkich społeczeństwach. Nazywam je komunizmem, hierarchią i wymianą.

Komunizm

Definiuję tu komunizm jako dowolną relację opierającą się na zasadzie „każdemu według potrzeb, od każdego według możliwości”.

Przyznaję, że jest w tym odrobina prowokacji. „Komunizm” jest słowem, które może wywoływać silne reakcje emocjonalne. Przede wszystkim, rzecz

> podobnie jak my pod wpływem jego prośby, kiedy odmówiliśmy. Daliśmy mu do zrozumienia, że teraz jego kolej, aby przynieść nam prezent i okazać wdzięczność. Powiedział wówczas: „No tak! Wy, biali ludzie, nie macie wstydu!”[7].

W pierwszych dekadach XX wieku francuski filozof Lucien Lévy-Bruhl, starając się dowieść, że „tubylcy” działają według zupełnie innej logiki, zgromadził wiele podobnych opowieści. Tak oto mężczyzna uratowany od utonięcia podchodzi do człowieka, który mu pomógł, prosząc o jakiś elegancki strój. Albo inny, którym się opiekowano, pomagając mu wrócić do zdrowia po ataku tygrysa, żąda dla siebie noża. Pewien francuski misjonarz pracujący w Afryce Środkowej twierdził, że podobne sytuacje zdarzają się nagminnie:

> Ratując komuś życie, wkrótce możesz się spodziewać jego wizyty. Masz teraz wobec niego zobowiązanie i możesz się od niego uwolnić wyłącznie dzięki prezentom[8].

Rzecz jasna ocalenie czyjegoś życia prawie zawsze ma posmak wydarzenia niezwykłego. Wszystko, co związane jest z narodzinami i śmiercią, niemal z konieczności zahacza o nieskończoność, a tym samym podważa wszelkie normalne kalkulacje etyczne. Przypuszczalnie dlatego w Ameryce w okresie mojego dorastania tego typu historie stały się rodzajem kliszy. Pamiętam, że jako dziecko kilkukrotnie słyszałem, że wśród Innuitów (czasami wspominano również buddystów albo Chińczyków, ale nigdy, rzecz ciekawa, Afrykanów), kiedy jeden człowiek ocali życie drugiego, staje się za niego odpowiedzialny i ma się już zawsze o niego troszczyć. Burzy to naszą intuicję dotyczącą wzajemności. Zarazem jednak wydaje się w dziwny sposób logiczne.

Nie dowiemy się, co naprawdę się działo w umysłach pacjentów ze wspomnianych historii, ponieważ nie znamy ich tożsamości ani zwyczajowych oczekiwań (na przykład tego, w jaki sposób zwykle przebiegały ich interakcje z miejscowymi lekarzami). Możemy jednak zgadywać. Spróbujmy przeprowadzić eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że jesteśmy w miejscu, w którym człowiek ratujący życie drugiego człowieka staje się dla niego kimś w rodzaju brata. Od tej pory muszą się wszystkim dzielić i pomagać sobie w potrzebie. Pacjent z naszej opowieści dostrzegł więc po prostu, że jego nowy brat wydaje się niezwykle bogaty, niczego mu nie brakuje, tymczasem on

[7] Wielebny W. H. Beatley, cyt. za: Lucien Lévy-Bruhl, Primitive Mentality, Allen & Unwin, London 1923, s. 411.

[8] Wielebny Fr. Bulléon, cyt. za: tamże, s. 425.

go, jak niewiele Bóg żąda od nas w zamian – a tym samym jako sugestię, że torturowanie nas w piekle przez całą wieczność nie jest tak pozbawione sensu, jak mogłoby się wydawać. Rzecz jasna nielitościwy sługa jest naprawdę paskudnym typem. Mnie jednak najbardziej zdumiewa milczące założenie, że przebaczenie na tym świecie jest koniec końców niemożliwe. Chrześcijanie przyznają to w istocie za każdym razem, kiedy odmawiają Modlitwę Pańską, prosząc Boga słowami: „odpuść nam nasze długi, jako i my odpuszczamy naszym dłużnikom”[24]. Modlitwa niemal dokładnie powtarza historię z przypowieści, a jej implikacje są prawie tak samo poważne. W końcu większość chrześcijan odmawiających modlitwę zdaje sobie sprawę, że zwykle nie odpuszcza swoim dłużnikom. Dlaczego w takim razie Bóg miałby wybaczyć im ich grzechy?[25]

Co więcej, w tle pojawia się tutaj sugestia, że choćbyśmy bardzo chcieli, i tak nie dorównamy tym standardom. Nowotestamentowy Jezus jest tak frapującą postacią między innymi dlatego, że znaczenie jego słów nigdy nie jest jasne. Wszystko można zrozumieć na dwa sposoby. Kiedy wzywa swoich uczniów do darowania wszystkich długów, odmowy rzucenia pierwszego kamienia, nastawienia drugiego policzka, miłości do wrogów, rozdania swojej własności ubogim – czy naprawdę chce, aby tak właśnie postąpili? A może tego rodzaju żądania są jedynie rzuconym im w twarz oskarżeniem, że skoro najwyraźniej nie potrafimy postępować w taki sposób, wszyscy jesteśmy grzesznikami, których zbawienie może przyjść dopiero w innym świecie – stanowisko to można wykorzystać, aby uzasadnić niemal wszystko (i taki też robiono z niego użytek w przeszłości). Jest to wizja życia ludzkiego jako sfery obarczonej nieusuwalnym błędem. Przedstawia ona przy tym sprawy duchowe w kategoriach handlowych. Mamy więc rachunki grzechów, aktów pokuty i rozgrzeszenia, z Diabłem i Świętym Piotrem prowadzącymi konkurencyjne księgi główne. Towarzyszy temu zaś mętne poczucie, że wszystko to jedna wielka farsa, ponieważ sam fakt podjęcia przez nas gry w zliczanie grzechów pokazuje, że z natury nie jesteśmy godni przebaczenia.

[24] Opheilēma w greckim oryginale, co oznaczało „to, co jest się winnym”, „długi finansowe”, a szerzej „grzech”. Było to tłumaczenie aramejskiego hoyween, również oznaczającego zarówno „dług”, jak i, w szerszym sensie, „grzech”. O długu mowa jest w angielskim przekładzie znanym jako Biblia Króla Jakuba (King James version), opartym z kolei na przekładzie Modlitwy Pańskiej dokonanym w 1381 roku przez Johna Wycliffe'a. Większość czytelników przypuszczalnie lepiej zna wersję z Modlitewnika Powszechnego z 1559 roku (Common Prayer version), w której pojawiają się słowa „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Jednak w oryginale mówi się wyraźnie o „długach”.

[25] Zmiana tego na „grzechy duchowe” w istocie niewiele zmienia.

Przekonamy się, że wielkie religie pełne są tego rodzaju dwuznaczności. Z jednej strony są one głosem radykalnego sprzeciwu wobec rynku. Z drugiej – często ujmują swoje zastrzeżenia w kategoriach handlowych, tak jakby starały się nas przekonać, że przekształcenie życia ludzkiego w ciąg transakcji jest złym interesem. Nawet te kilka przytoczonych przykładów pokazuje jednak, w moim odczuciu, jak wiele przemilczeń wiąże się z tradycyjnymi narracjami na temat źródeł i historii pieniądza. Jest coś niemal rozczulającego w opowieści o sąsiadach wymieniających ziemniaki za parę butów. Kiedy starożytni myśleli o pieniądzu, dobrosąsiedzkie wymiany nie były pierwszą rzeczą, która przychodziła im do głowy.

Owszem, niektórzy mogli pomyśleć o swoim rachunku w miejscowej gospodzie lub, jeśli byli kupcami albo zarządcami, o magazynach, księgach rachunkowych czy egzotycznych towarach luksusowych z importu. Większości jednak pieniądz z większym prawdopodobieństwem musiał się kojarzyć z handlem niewolnikami, płaceniem okupu za więźniów, skorumpowanymi poborcami podatkowymi, grabieżą armii najeźdźczej, hipotekami, odsetkami, kradzieżami i wyłudzeniami, z zemstą i karą, a przede wszystkim z napięciem między potrzebą posiadania pieniędzy, aby założyć rodzinę, zdobyć pannę młodą i mieć dzieci, a użytkiem robionym z tych samych pieniędzy, aby rodzinę niszczyć – poprzez piętrzenie długów prowadzące do poddaństwa jej członków: „[...] i niektóre z córek naszych są poniżane, a myśmy bezsilni”[26]. Można sobie jedynie wyobrażać znaczenie tych słów dla ojca w patriarchalnym społeczeństwie, w którym obrona honoru własnej rodziny była wszystkim. Przez przeważającą część historii większość ludzi kojarzyła jednak pieniądz właśnie z tego rodzaju scenariuszem: straszliwą wizją własnych synów i córek uwięzionych w domach obcych i odpychających ludzi, wynoszących ich nieczystości i świadczących im okazjonalnie usługi seksualne, stających się ofiarami przemocy i wszelkich możliwych nadużyć, co mogło trwać przez lata, a nawet bez końca, podczas gdy ich rodzice czekali z pochyloną bezsilnie głową, unikając spojrzeń sąsiadów, którzy wiedzieli dokładnie, co działo się z tymi, którym mieli zapewnić bezpieczeństwo[27]. Nie

[26] Ne 5,5.

[27] Perspektywa nadużyć seksualnych tkwiła bardzo mocno w wyobraźni społecznej. „Niektóre z córek naszych są poniżane” – skarżyli się Izraelici Nehemiaszowi. Formalnie rzecz biorąc, jeśli córki wzięte do niewoli były dziewicami, nie musiały się godzić na zbliżenia seksualne, gdy wierzyciel nie chciał ich poślubić lub wydać za mąż za swoich synów (zob. Wj 21,7 – 9; David P. Wright, Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 130 – 133), choć oczekiwano tego

Większość z nas nie miałaby specjalnych wątpliwości. Takie zachowanie wydaje się potworne, nieludzkie. Seton był najwyraźniej podobnego zdania. Zapłacił rachunek, ale nie odezwał się do ojca już nigdy więcej[6]. W pewnym sensie wręczenie takiego dokumentu jest skandaliczne właśnie z tego powodu. Wyrównanie rachunków oznacza, że obie strony mają prawo się rozejść. Przedstawiając swoje wyliczenia, ojciec dał do zrozumienia, że już wkrótce nie będzie miał ze swoim synem nic wspólnego.

Innymi słowy: o ile większość z nas potrafi sobie wyobrazić nasze zobowiązania wobec rodziców w kategoriach długu, o tyle raczej nie wyobrażamy sobie, że kiedykolwiek moglibyśmy go spłacić – i że tego rodzaju długi w ogóle powinno się spłacać. Jednak jeśli nie istnieje możliwość spłaty, to czy można tu w ogóle mówić o „długu”? A jeśli nie, to z czym właściwie mamy w tej sytuacji do czynienia?

□□□□□

Jednym z potencjalnych źródeł alternatywnych rozwiązań są przypadki, w których oczekiwanie wzajemności zostaje zawiedzione. Liczne przykłady tego typu pojawiają się w opisach XIX-wiecznych podróżników. Misjonarze pracujący w niektórych częściach Afryki często byli zdumieni reakcjami, jakie wywoływali, podając miejscowej ludności leki. Oto typowy przykład z relacji brytyjskiego misjonarza w Kongu:

> Dzień czy dwa po przyjeździe do Vana zastaliśmy jednego z miejscowych złożonego bardzo ciężkim zapaleniem płuc. Comber opiekował się nim i karmił go bardzo mocnym rosołem. Poświęcano mu wiele uwagi i troski, ponieważ jego dom znajdował się obok obozowiska. Kiedy mieliśmy znów wyruszyć w drogę, chory czuł się już dobrze. Ku naszemu zdumieniu przyszedł do nas, poprosił o prezent i był zdumiony i zniesmaczony,

darczej, porównując zachowanie zamkniętych w klatce kapucynek i dzieci z kanadyjskiej klasy średniej, i dochodzi do wniosku, że wszystkie stosunki ludzkie są albo wymianą, albo wymuszonym zawłaszczeniem (tamże, s. 24 – 25). Mimo błyskotliwości niektórych wywodów z książki wyłania się ostatecznie raczej smutny obraz tego, jak trudno potomkom północnoatlantyckiej klasy profesjonalistów nie traktować swojego światopoglądu jako natury ludzkiej.

[6] Ojciec Setona, niedoszły magnat spedycyjny, który przekwalifikował się na księgowego, był – jak pisał później Seton – tak zimny i toksyczny, że syn spędził znaczną część swojej młodości w lesie, starając się unikać jego towarzystwa. Spłaciwszy dług, wynoszący dokładnie 537 dolarów i 50 centów – co w 1881 roku było sumą znaczną, ale nie astronomiczną – zmienił nazwisko i większość swojego życia poświęcił na wypracowanie zdrowszych strategii wychowywania dzieci.

Dziś gwiazda Lévi-Straussa przyblakła i tego rodzaju skrajne twierdzenia wydają się z perspektywy czasu odrobinę śmieszne. Z drugiej strony nikt nie zaproponował nowej, przebojowej teorii, którą można by zastąpić jego koncepcję. Dawne założenia zeszły na drugi plan, ale nie zniknęły. Niemal wszyscy w dalszym ciągu zakładają, że w swej fundamentalnej naturze życie społeczne opiera się na zasadzie wzajemności, a co za tym idzie, że wszystkie stosunki międzyludzkie najlepiej rozumieć jako rodzaj wymiany. A jeśli tak, to dług naprawdę leży u źródeł moralności, ponieważ dług jest tym, co się dzieje, gdy równowaga nie została jeszcze przywrócona.

Tylko czy sprawiedliwość można sprowadzić do wzajemności? Łatwo podać przykłady wzajemności, która nie jest specjalnie sprawiedliwa. „Co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie" wydaje się znakomitym fundamentem systemu etycznego, jednak większości z nas zasada „oko za oko" bardziej kojarzy się z mściwym okrucieństwem niż ze sprawiedliwością[4]. „Przysługa za przysługę" brzmi sympatycznie, ale „ręka rękę myje" to hasło wywoławcze korupcji politycznej. Lub odwrotnie: istnieją relacje mające niewątpliwie charakter etyczny, ale niemające nic wspólnego z wzajemnością. Na przykład więź matki z dzieckiem. Większość z nas uczy się poczucia sprawiedliwości i moralności od rodziców. Tyle że w relacji rodziców z dzieckiem bardzo trudno dostrzec symptomy jakiejś szczególnej wzajemności. Czy jednak naprawdę jesteśmy gotowi, aby na tej podstawie podać w wątpliwość jej etyczny charakter, dając do zrozumienia, że nie ma ona nic wspólnego ze sprawiedliwością?

Kanadyjska pisarka Margaret Atwood zaczyna swoją książkę o długu od podobnego paradoksu:

> Kanadyjski autor książek przyrodniczych Ernest Thompson Seton na swoje dwudzieste pierwsze urodziny otrzymał od ojca osobliwy rachunek. Obejmował on wszystkie wydatki na wychowanie i wykształcenie syna, z uwzględnieniem opłaty za usługi lekarza, który odbierał poród Setona juniora. Jeszcze bardziej osobliwe było to, że Ernest miał ten rachunek zapłacić. Kiedyś myślałam, że pan Seton był durniem, ale teraz się nad tym zastanawiam[5].

[4] To jeden z powodów, dla których żaden znany kodeks prawny nigdy w praktyce jej nie stosował. Kara istniała po to, aby zmienić ją w coś innego.

[5] Margaret Atwood, Dług. Rozrachunek z ciemną stroną bogactwa, przeł. Tomasz Macios, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 7. Autorka przygląda się dalej cechom naszej etyki gospo-

ulega wątpliwości, że nic gorszego nie mogło się człowiekowi przydarzyć – i to właśnie z tego powodu w nowotestamentowej przypowieści poddaństwo za długi traktowane jest jako odpowiednik „wydania katom", którzy będą nas torturować do końca życia. To zaś jedynie punkt widzenia ojca. Trudno sobie wyobrazić, jak musiała czuć się córka. Na przestrzeni wieków – zarówno w przeszłości, jak i współcześnie – miliony córek musiały jednak przekonać się o tym osobiście.

Ktoś może powiedzieć, że taka była wówczas naturalna kolej rzeczy i czymś podobnym był na przykład przymus płacenia daniny przez podbitą ludność. Mogło to budzić niechęć, ale nie uważano tego za problem moralny, kwestię dobra i zła. Pewne rzeczy po prostu się dzieją. Tak zwykle myśleli o tych sprawach chłopi. Świadectwa historyczne pokazują jednak, że w przypadku kryzysów dłużnych wielu z nich zachowywało się inaczej. Okazywali gniew. Na tyle często, że znaczna część naszego współczesnego języka sprawiedliwości społecznej, tego, w jaki sposób mówimy o ludzkiej niewoli i emancypacji, wciąż stanowi echo starożytnych sporów na temat długu.

Jest to tym bardziej uderzające, że godzono się na tak wiele innych rzeczy. Podobnych protestów nie budziły na przykład systemy kastowe, a nawet instytucja niewolnictwa[28]. Oczywiście nietykalnych i niewolników spotykały niekiedy nie mniejsze okropieństwa. Nie ulega wątpliwości, że wielu buntowało się przeciwko swojemu położeniu. Dlaczego więc protesty dłużników miały większy ciężar moralny? Co sprawiało, że dłużnikom udawało się znacznie skuteczniej zjednywać sobie sojuszników wśród kapłanów, proroków, urzędników i reformatorów społecznych? Dlaczego urzędnicy, tacy jak Nehemiasz, okazywali na tyle wielkie zrozumienie dla ich utyskiwań, że

od niewolnic (zob. Catherine Hezser, The Impact of Household Slaves on the Jewish Family in Roman Palestine, „Journal for the Study of Judaism" 34 (4), 2003, s. 375 – 424). W praktyce jednak granica między tymi rolami często się zacierała. Nawet tam, gdzie prawo teoretycznie je chroniło, sami ojcowie mieli niewielkie szanse na wymuszenie jego stosowania, a także na samodzielną ochronę własnych córek. Na przykład rzymski historyk Liwiusz, pisząc o zniesieniu poddaństwa za długi w Rzymie w 326 roku p.n.e., wspomina przystojnego młodzieńca o imieniu Kajusz Publiliusz, który znalazł się w niewoli za długi odziedziczone po ojcu i którego brutalnie pobito za odrzucenie seksualnych umizgów wierzyciela (Liwiusz 8.28). Kiedy młodzieniec pojawił się w mieście i opowiedział swoją historię, zebrał się tłum, który udał się do Senatu, by wymusić zniesienie instytucji poddaństwa.

[28] Zwłaszcza gdy niewolnicy byli obcokrajowcami pojmanymi w czasie wojny. Zobaczymy jednak dalej, że potoczne przekonanie, iż w starożytnym świecie niewolnictwo nie budziło sprzeciwu moralnego, jest fałszywe. Sprzeciw był częsty. Mimo to akceptowano tę instytucję jako nieszczęśliwą konieczność, wyjąwszy niektórych radykałów, w rodzaju esseńczyków.

sami zaczynali pomstować przeciwko poddaństwu za długi, zwołując w tym celu wielkie zgromadzenia?

Część badaczy wskazuje na względy praktyczne. Kryzysy dłużne niszczyły wolne chłopstwo, tymczasem wolni chłopi stanowili poborowych starożytnych armii w czasie wojny[29]. Niewątpliwie miało to znaczenie, z pewnością nie był to jednak jedyny powód. Podstawową przyczyną gniewu Nehemiasza na lichwiarzy na pewno nie były słabnące możliwości werbowania żołnierzy dla króla perskiego. Chodziło o coś znacznie istotniejszego.

Dług różni się od niewolnictwa tym, że jego przesłankę stanowi równość.

Niewolnika lub członka kasty niższej uznaje się za gorszego z natury. Mamy tutaj do czynienia ze stosunkiem na wskroś hierarchicznym. Do zaistnienia długu potrzebne są dwie osoby, które zaczynają jako równe strony umowy. Z punktu widzenia prawa, przynajmniej w kwestiach związanych z umową, nie ma między nimi różnicy.

Dodajmy, że w świecie starożytnym, kiedy pieniądze pożyczali sobie ludzie mający mniej więcej równy status, warunki były na ogół korzystne. Często nie pobierano odsetek lub były one bardzo niskie. „I nie naliczaj mi odsetek – napisał jeden bogaty Kananejczyk do innego na tabliczce datowanej na około 1200 rok p.n.e. – w końcu obaj jesteśmy arystokratami”[30]. Wśród bliskich krewnych wiele „pożyczek” było przypuszczalnie – tak wówczas, jak i teraz – zwykłymi prezentami, na których odzyskanie nikt na poważnie nie

[29] Hudson przytacza słowa greckiego historyka Diodora Sycylijskiego, który przypisuje taką motywację egipskiemu faraonowi Bakenrenefowi, choć również on podkreśla, że względy militarne były jednym z branych pod uwagę czynników, amnestie dłużne zaś odzwierciedlały szersze poczucie sprawiedliwości (zob. Michael Hudson, Reconstructing the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates, s. 37).

[30] Leo Oppenheim, Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization, University of Chicago Press, Chicago 1964, s. 88. Oppenheim, cytując staroasyryjskiego kupca mówiącego o „procencie pobieranym przez jednego brata od drugiego” (tamże), przekonuje, że nieoprocentowane pożyczki były częste w Lewancie, w Mezopotamii zaś ludzie o równym statusie przypuszczalnie pobierali od siebie nawzajem odsetki, tyle że na lepszych warunkach. W starożytnej Grecji grzecznościowe pożyczki między równymi nazywano eranos. Zwykle składały się na nie sumy zgromadzone przez zwołane na poczekaniu grupy samopomocowe; nie pobierano od nich odsetek (zob. J. Walter Jones, The Law and Legal Theory of the Greeks, Clarendon Press, Oxford 1956, s. 171 – 173; Johannes Vondeling, Eranos (with a summary in English), J. B. Wolters, Groningen 1961; Moses I. Finley, dz. cyt., s. 67 – 68; Paul Millett, dz. cyt. s. 153 – 155). Arystokraci często udzielali sobie nawzajem tego rodzaju pożyczek. Podobnie robiły jednak również grupy niewolników starających się zebrać pieniądze, aby wykupić się z niewoli (zob. J. Albert Harrill, The manumission of slaves in early Christianity, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, s. 167). Ta tendencja do wzajemnej pomocy na samym szczycie i na samym dole hierarchii społecznej do dziś stanowi stale przewijający się motyw.

go wyboru” – zaczynają od tych samych założeń na temat ludzkiej psychologii co ekonomiści. Istoty ludzkie najlepiej postrzegać jako zainteresowanych własną korzyścią aktorów, którzy zastanawiają się, jak w danej sytuacji zapewnić sobie optymalne warunki – maksymalne zyski, przyjemność lub zadowolenie – możliwie niewielkim nakładem sił lub kosztem. Jest to tym bardziej zastanawiające, że psychologia eksperymentalna dowiodła wielokrotnie, iż założenia te są zwyczajnie fałszywe[2].

Od dawna ludzie chcą stworzyć teorię relacji społecznych opartą na mniej ponurej wizji natury ludzkiej. Przekonują, że życie moralne nie sprowadza się do wzajemnych korzyści, a jego podstawową motywację stanowi poczucie sprawiedliwości. Jednym z kluczowych pojęć stała się tu „wzajemność”, będąca tym uczuciem równości, harmonii, uczciwości i symetrii, które przedstawia nasz obraz sprawiedliwości jako równoważących się szalek wagi. Transakcje ekonomiczne byłyby tylko jedną z odmian wymiany symetrycznej – i to na dodatek niezwykle podatną na wypaczenia. Nie zmienia to faktu, że przy bliższych oględzinach szybko się przekonamy, iż wszystkie stosunki ludzkie opierają się na takim czy innym wariancie wzajemności.

W latach 50., 60. i 70. tego rodzaju myślenie cieszyło się niezwykłą popularnością. Nazywano je wówczas „teorią wymiany”, którą rozwijano w niezliczonych odmianach, od „teorii wymiany społecznej” George’a Homansa w Stanach Zjednoczonych po strukturalizm Claude’a Lévi-Straussa we Francji. Lévi-Strauss, który w antropologii zyskał status intelektualnego bożyszcza, zaproponował zaskakującą teorię, zgodnie z którą życie ludzkie można podzielić na trzy sfery: język (będący wymianą słów), pokrewieństwo (będące wymianą kobiet) i gospodarkę (będącą wymianą przedmiotów). Wszystkimi trzema rządzi jego zdaniem to samo podstawowe prawo wzajemności[3].

[2] Elegancką, lecz miażdżącą krytykę tego zagadnienia przeprowadza Kahneman (zob. Daniel Kahneman, A Psychological Perspective on Economics, „American Economic Review” 93 (2), 2003, s. 162 – 168).

[3] Zob. George Homans, Social Behavior as Exchange, „American Journal of Sociology” 63 (6), 1958, s. 597 – 606; Peter Blau, Exchange and Power in Social Life, Wiley, New York 1964; Claude Lévi-Strauss, Antropologia strukturalna. W antropologii pierwszym badaczem, który zdecydował się uznać wzajemność za uniwersalną regułę, był Richard Thurnwald (zob. Richard C. Thurnwald, Bánaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea, „Memoirs of the American Anthropological Association”8, 1916, s. 251 – 391), spopularyzował ją jednak Malinowski (zob. Bronisław Malinowski, Argonauci Zachodniego Pacyfiku, przeł. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1981).

Jedną z przyczyn złożoności ludzkiego życia jest fakt, że tak wiele z tych zasad popada ze sobą w sprzeczność. Przekonamy się, że popychają nas one stale w różnych kierunkach. Logika moralna wymiany, a tym samym długu, jest tylko jedna. Tyle że w poszczególnych sytuacjach z dużym prawdopodobieństwem można się powołać na wiele zupełnie różnych zasad. W tym sensie moralny zamęt, o którym mówiliśmy w rozdziale pierwszym, nie jest niczym nowym. Pod wieloma względami napięcie to stanowi źródło refleksji moralnej.

□□□□□

Chcąc zrozumieć istotę długu, trzeba zatem zrozumieć, w jaki sposób różni się on od innych zobowiązań międzyludzkich – co z kolei oznacza dokonanie ich przeglądu. Wiążą się z tym jednak określone trudności. Współczesna teoria społeczna – w tym antropologia gospodarcza – ma na ten temat zdumiewająco niewiele do powiedzenia. Istnieje na przykład ogromna literatura antropologiczna dotycząca daru – której początek dał esej francuskiego antropologa Marcela Maussa z 1924 roku – a nawet o „ekonomiach daru", działających na podstawie zupełnie innych zasad niż gospodarki rynkowe. Ostatecznie jednak niemal cała skupia się na wymianie prezentów, zakładając, że ilekroć ktoś wręcza podarunek, akt ten pociąga za sobą dług, a odbiorca prędzej czy później musi się odwdzięczyć darczyńcy. Zatem także tutaj, podobnie jak w przypadku wielkich religii, logika rynku wkradła się do myśli tych, którzy najsilniej się jej sprzeciwiają. Zmusza mnie to do rozpoczęcia właśnie z tego miejsca i stworzenia nowej teorii właściwie od zera.

Problem wynika częściowo ze szczególnej pozycji, jaką ekonomia zajmuje we współczesnych naukach społecznych. Pod wieloma względami traktuje się ją jako dyscyplinę podstawową. W Ameryce od każdego, kto kieruje jakimś istotnym przedsięwzięciem, oczekuje się wiedzy z zakresu teorii ekonomicznej, a przynajmniej znajomości jej podstawowych założeń. W rezultacie przesłanki te zaczęto uważać za zdrowy rozsądek, za coś niemal niepodważalnego (nic nie stanowi pewniejszego znaku obecności obiegowej wiedzy niż fakt, że człowiek, który poddaje ją krytyce, zostaje uznany za zwykłego ignoranta – „Rzecz jasna nie słyszał pan nigdy o krzywej Laffera"; „Przydałby się panu kurs z wprowadzenia do ekonomii" – teorię ekonomiczną uważa się za prawdziwą do tego stopnia, że nikt, kto ją zrozumie, nie ma prawa się z nią nie zgodzić). Co więcej, te odmiany teorii społecznej, które najmocniej roszczą sobie pretensje do „statusu nauki" – na przykład „teoria racjonalne-

liczył. Pożyczki między biedotą i bogaczami były jednak czymś zupełnie innym.

Problem w tym, że w przeciwieństwie do przynależności kastowej lub niewolnictwa granica między bogatymi i biednymi nigdy nie była całkowicie ostra. Można sobie wyobrazić reakcję rolnika, który zdecydował się zwrócić do bogatego kuzyna, ponieważ „ludzie sobie nawzajem pomagają", i który rok albo dwa lata później dowiedział się, że zabrano mu jego winnicę, a wraz z nią synów i córki. Prawnie można było tę konfiskatę uzasadnić twierdzeniem, że pożyczka udzielona rolnikowi nie była formą pomocy, lecz transakcją handlową – a umów należy dotrzymywać (potrzebny był również dostęp do skutecznych środków przymusu). Na pewno jednak zachowanie krewnego odczuwano jako potworną zdradę. Uznanie tej sytuacji za zerwanie kontraktu było zresztą jednoznaczne z przyznaniem, że mieliśmy tu do czynienia z kwestią moralną. Obie strony były równe, tyle że jedna z nich przestała dotrzymywać warunków umowy. Subiektywnie mogło to jedynie potęgować ból i upokorzenie dłużnika, wszak z tej perspektywy można było twierdzić, że to jego własna niegodziwość przypieczętowała los jego córki. Z drugiej strony dawało to podstawy do sformułowania moralnych oskarżeń: „jak ciało braci naszych, jest i ciało nasze; jak synowie ich, są i synowie nasi"[31]. Wszyscy jesteśmy tacy sami. Mamy obowiązek brać pod uwagę potrzeby i interesy innych. Jak zatem mój brat mógł mi to zrobić?

W Starym Testamencie dłużnicy mieli do dyspozycji niezwykle silne argumenty moralne – czyż nie było bowiem tak, o czym nieustannie przypominali czytelnikom autorzy Księgi Powtórzonego Prawa, że wszyscy Żydzi byli niewolnikami w Egipcie i wszyscy zostali ocaleni przez Boga? A skoro wszystkim Żydom dano we wspólne posiadanie ziemię obiecaną, czy było rzeczą właściwą, aby jedni z nich zabierali ziemię innym? Czy ludowi wyzwolonych niewolników wolno robić niewolników z dzieci innych członków ich ludu?[32] Analogiczne argumenty podnoszono jednak w podobnych okolicznościach niemal w całym starożytnym świecie: w Atenach, Rzymie, a nawet Chinach – gdzie, jak głosi legenda, monety wynalazł dawny cesarz, aby wykupić z niewoli dzieci sprzedane przez rodziny po serii niszczycielskich powodzi.

Przez większą część historii ludzkości otwarte konflikty polityczne między klasami przybierały postać apeli o darowanie długów. Żądano wolności dla niewolników, a zwykle również ponownego, sprawiedliwszego podziału

[31] Ne 5,5.

[32] Stąd ciągłe powtarzanie się zwrotu „brat twój", zwłaszcza w Księdze Powtórzonego Prawa. Na przykład: „Nie będziesz żądał od brata swego odsetek" (Pwt 23,20).

ziemi. W Biblii i innych tradycjach religijnych widzimy ślady argumentów etycznych, za pomocą których uzasadniano tego rodzaju roszczenia. Miały one wiele pomysłowych wariantów, lecz zarazem z konieczności, do pewnego stopnia, wszystkie posługiwały się językiem rynku.

5. Krótki traktat o moralnych podstawach stosunków gospodarczych

Chcąc opowiedzieć historię długu, trzeba zatem odtworzyć proces, za sprawą którego językowi rynku udało się przeniknąć wszystkie sfery ludzkiego życia – do tego stopnia, że to właśnie rynek dostarczył terminologii, po którą sięgali później jego moralni i religijni przeciwnicy. Widzieliśmy już, że wedyjskie i chrześcijańskie nauki korzystają z tej samej osobliwej strategii. Najpierw opisują moralność jako dług, a następnie przy użyciu tych samych kategorii dowodzą, że moralności w istocie nie da się sprowadzić do długu, że należy ją oprzeć na czym innym[1].

Na czym? Tradycje religijne lubią rozbudowane, kosmologiczne odpowiedzi. Proponowana przez nie alternatywa dla moralności długu polega na uznaniu jedności człowieka ze wszechświatem, życiu w oczekiwaniu jego rychłego końca, absolutnym podporządkowaniu się bóstwu lub wycofaniu się do innego świata. Moje cele są skromniejsze, więc wybieram podejście przeciwne. Chcąc zrozumieć moralne podstawy życia gospodarczego, a w konsekwencji ludzkiego, musimy zacząć od spraw bardzo skromnych: niuansów życia codziennego, sposobu, w jaki traktujemy naszych przyjaciół, wrogów i dzieci – co często oznacza gesty tak drobne (podawanie soli, proszenie kogoś o papierosa), że normalnie nigdy nie zwrócilibyśmy na nie uwagi. Antropologia pokazała nam, jak liczne i różne są sposoby organizowania się ludzi. Ukazuje nam ona jednak również zdumiewające podobieństwa – fundamentalne zasady moralne, które istnieją, jak się wydaje, wszędzie, i do których ludzie zawsze będą się odwoływać, bez względu na to, czy wymieniają między sobą przedmioty, czy spierają się o to, co należy im się od innych.

[1] W rozdziale siódmym zobaczymy, że Platon zaczyna Państwo dokładnie w taki sam sposób.

nowych poddanych podnosiło zarazem honor pana. W zupełnie dosłownym sensie absorbował on honor nowych wasali[26].

Wszystko to pozwala z kolei zrozumieć co nieco zarówno istotę honoru, jak i to, dlaczego niewolnice stanowiły jednostki rozliczeniowe w długach honorowych jeszcze w okresie, gdy – bez wątpienia dzięki wpływowi Kościoła – nikt już nimi nie handlował. Na pierwszy rzut oka może wydawać się dziwne, że honor arystokraty czy króla mierzy się niewolnikami, którzy są istotami ludzkimi całkowicie pozbawionymi honoru. Ale jeśli honor człowieka wynika ostatecznie ze zdolności do absorbowania honoru innych, wszystko staje się zupełnie logiczne. Wartość niewolnika jest równa pozyskanemu z niego honorowi.

Niekiedy jeden przypadkowy szczegół pozwala zrozumieć cały obraz. W tym wypadku nie pochodzi on z Irlandii, lecz z walijskiego Dimetian Code spisanego nieco później, lecz opartego na tych samych zasadach. W pewnym momencie, wymieniwszy honory należne siedmiu świętym morzom Królestwa Dyfed, gdzie biskupi i opaci byli najbardziej poważanymi i świętymi postaciami, tekst precyzuje, że:

> Ktokolwiek przeleje krew opata jednego ze świętych miejsc wymienionych wcześniej, niech zapłaci siedem funtów. Kobieta zaś spośród jego krewnych niech zostanie praczką, jako hańba dla krewnych i przypomnienie ceny honoru, którą należało zapłacić[27].

Praczka była najniższą ze sług, a w tym przypadku kobieta zostawała nią do końca życia. W praktyce stawała się ona zatem niewolnicą. Jej trwała hańba przywracała honor opatowi. Nie wiemy, czy to właśnie tego rodzaju instytucja doprowadziła do mierzenia honoru irlandzkich „świętych" za pomocą niewolnic, ale zasada jest z pewnością identyczna. Honor to gra o sumie zerowej. Jego kluczowym składnikiem jest zdolność mężczyzny do obrony kobiet

[26] Wszystko to jest uproszczeniem systemu, który w praktyce był niemal nieskończenie złożony, a niektóre punkty, zwłaszcza związane z małżeństwem, mające po kilka wariantów, z różnymi definicjami posagu i przywianka, są niejasne. Na przykład w przypadku klientów pan musiał wnieść dwie początkowe wpłaty, z których jedną stanowiła cena honoru. W przypadku „wolnych klientów" ceny honoru jednak nie płacono, a klient nie był redukowany do niewolnika (najlepsze streszczenie zob. Fergus Kelly, dz. cyt.).

[27] Dimetian Code II.24.12 (Ancient Laws and Institutes of Wales: Laws Supposed to Be Enacted by Howel the Good, 1841, reprinted by The Lawbook Exchange, Ltd., Clark, New Jersey 2006, s. 559). Podobna kara obowiązywała za zabicie urzędników z niektórych regionów (zob. Thomas Peter Ellis, dz. cyt., s. 362).

Do dziś wciąż pojawiają się nieformalne systemy patronatu, wszędzie tam, gdzie względnie bogaci i wpływowi ludzie odczuwają potrzebę gromadzenia zwolenników – praktyka ta jest dobrze udokumentowana w wielu rejonach śródziemnomorskich, na Bliskim Wschodzie i w Ameryce Łacińskiej. Relacje tego typu składają się z luźnej mieszanki wszystkich trzech zasad analizowanych przeze mnie w tym rozdziale. Zarazem jednak ludzie, których one dotyczą, upierają się, by mówić o nich językiem wymiany i długu.

Ostatni przykład: w zbiorze tekstów zatytułowanym Gifts and Poison, opublikowanym w 1971 roku, znajduje się krótki esej antropolożki Loraine Blaxter o wiejskim regionie we francuskich Pirenejach. Jego mieszkańcy to przede wszystkim rolnicy. Przywiązują oni wielką wagę do wzajemnej pomocy, nazywanej w miejscowym języku „wyświadczaniem przysług" (rendre service). Członkowie wspólnoty powinni okazywać sobie troskę i pomagać sąsiadom w potrzebie. To istota wspólnotowej moralności, bez której trudno byłoby w ogóle mówić o wspólnocie. Na razie nie ma w tym niczego niezwykłego. Blaxter zauważa jednak, że kiedy wyświadczy się innej osobie szczególnie wielką przysługę, wzajemna pomoc może się przerodzić w coś zupełnie innego.

> Jeśli człowiek poszedłby do dyrektora fabryki, prosząc o pracę, a ten by mu ją dał, wyświadczyłby mu w ten sposób przysługę. Człowiek, który otrzymał pracę, nie mógłby nigdy odpłacić się szefowi, ale mógłby darzyć go szacunkiem albo przynosić mu symboliczne prezenty z warzyw i owoców z własnego ogródka. Jeśli dar wymaga odwzajemnienia, a jest ono materialnie niemożliwe, spłata nastąpi w formie szacunku lub poparcia[56].

Tym sposobem wzajemna pomoc przeradza się w nierówność, ustanawiając relację typu patron – klient. Widzieliśmy to już wcześniej. Przytaczam jednak ten przykład, ponieważ zwroty, którymi posługuje się autorka, całkowicie sobie przeczą. Szef wyświadcza komuś przysługę. Osoba ta nie może jej odwzajemnić i dlatego ją odwzajemnia, przychodząc do domu szefa z koszem pomidorów i okazując mu szacunek. Zatem które z dwojga? Czy wyświadczoną przez szefa przysługę można odwzajemnić, czy też nie?

Myśliwy polujący na słonie morskie z opowieści Petera Freuchena niewątpliwie uznałby, że doskonale wie, o co w tym chodzi. Kosz pomidorów był

[56] Zob. na przykład Patronage in Ancient Society, ed. Andrew Wallace-Hadrill, Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, Volume I, Routledge, London 1989.

po prostu odpowiednikiem słowa „dziękuję”, przyznaniem, że jest się winnym długu wdzięczności, a zarazem dowodem, że od podarunków naprawdę przybywa niewolników, tak jak od bata psów. Od tego momentu szef i pracownik należeli do całkowicie odmiennych kategorii ludzi. Sęk w tym, że pod wszystkimi innymi względami byli tacy sami. Najprawdopodobniej obaj byli Francuzami w średnim wieku, obywatelami Republiki o podobnych gustach muzycznych, kulinarnych i sportowych, którzy powinni być sobie równi. Dlatego nawet o pomidorach – w rzeczywistości symbolizujących dług, którego nigdy nie będzie można zwrócić – należało mówić tak, jakby były one jego spłatą. Wszyscy przystali na zbiorową fikcję, w myśl której pomidory stanowiły odsetki od pożyczki, którą kiedyś będzie można zwrócić, przywracając obu członkom wspólnoty należny im równy status[57]. (Warto zwrócić uwagę, że mowa tu o przysłudze, jaką jest znalezienie klientowi pracy w fabryce, ponieważ scenariusz nie różni się w tym przypadku specjalnie od tego, z czym mamy do czynienia, gdy ktoś po prostu otrzymuje w niej zatrudnienie. Kontrakt zawierany w przypadku pracy zarobkowej jest, formalnie rzecz biorąc, umową zawieraną przez dwóch równych partnerów, którzy godzą się, że ich równość kończy się z chwilą, gdy jeden z nich podbija kartę przy wejściu do pracy[58]. Prawo dostrzega tu pewien problem, dlatego nie dopuszcza możliwości trwałej sprzedaży swojej równości [nie wolno nam sprzedać się w niewolę]. Takie rozwiązania są dopuszczalne tylko wtedy, gdy władza pracodawcy nie jest absolutna, jeśli ogranicza się do czasu pracy i jeśli istnieje legalna możliwość zerwania kontraktu w dowolnym momencie i powrotu do początkowej równości.)

Mam wrażenie, że takie porozumienie między równymi, którzy (przynajmniej na pewien czas) rezygnują z własnej równości, jest sprawą kluczową. Na tym polega istota tego, co nazywamy „długiem”.

[57] Loraine Blaxter, Rendre Service and Jalousie, [w:] Gifts and Poison, F. G. Bailey, Basil Blackwell, London 1971, s. 127 – 128.

[58] Inny antropolog definiuje relacje patron – klient jako „relacje będące przedmiotem długoterminowego kontraktu, na mocy którego klient wymienia otrzymywaną protekcję na udzielone poparcie. Z relacjami tymi wiąże się ideologia moralna wykluczająca dokładną i jawną kalkulację, jednak obie strony znają przybliżoną wysokość aktualnego długu. Wymieniane dobra i usługi nie są do siebie podobne i nie zakłada się, że wymiana będzie równa ani że obu stronom będzie przynosić porównywalną satysfakcję, ponieważ klient jest wyraźnie słabszy i potrzebuje patrona zdecydowanie bardziej, niż patron potrzebuje jego” (Peter Loizos, Politics and patronage in a Cypriot village, 1920 – 1970, [w:] Patrons and Clients in Mediterranean societies, ed. Ernest Gellner, John Waterbury, Duckworth, London 1977, s. 115). Zgodnie ze znaną już regułą: mamy tu do czynienia z wymianą, a jednocześnie nie mamy, długu nie można wyliczyć, a zarazem jest on przedmiotem kalkulacji.

domu innego szlachcica lub nie zaprosił go na ucztę, jeśli udzielił schronienia zbiegowi, zjadł stek ze skradzionej krowy lub choćby pozwolił na ośmieszającą go satyrę i nie pozwał będącego jej autorem poety, jego cenę można było obniżyć do poziomu człowieka z gminu. Tak samo działo się jednak w przypadku króla, który uciekł w czasie bitwy albo nadużył swojej władzy czy choćby został przyłapany podczas pracy w polu lub w trakcie innych zajęć urągających jego godności. Król, który zrobił coś skrajnie rażącego – na przykład zamordował członka swojej rodziny – mógł utracić swoją cenę honoru całkowicie, co nie oznaczało, że ludzie mogli o nim powiedzieć cokolwiek bez obawy o konsekwencje, tylko że nie mógł on występować jako świadek czy poręczyciel w sądzie, ponieważ wartość czyjejś przysięgi i status prawny człowieka również wynikały z jego ceny honoru. Takie przypadki nie były częste, jednak się zdarzały, a tradycja prawna dbała o to, by ludzie o nich nie zapomnieli: pojawiająca się w jednym ze słynnych tekstów prawniczych lista „siedmiu królów, którzy utracili swoją cenę honoru” miała za zadanie przypominać, że każdy może upaść, bez względu na swoją świętość i władzę.

Nietypowe w tych irlandzkich dokumentach jest to, że wszystko zostało tu tak dokładnie wyjaśnione. Częściowo wynika to stąd, że spisali je specjaliści od prawa, którzy uczynili z tego niemal rozrywkę, poświęcając niezliczone godziny na przewidzenie wszystkich możliwych scenariuszy. Niektóre z ich uwag mają charakter tak abstrakcyjny („w przypadku użądlenia przez pszczołę należącą do innego człowieka należy oszacować wielkość doznanego uszczerbku, jak również, gdyby pszczoła została wówczas zabita, odjąć od tej sumy wartość rekompensaty za zabitą pszczołę”), że trzeba uznać je po prostu za żarty. Zarazem jednak ich szczegółowość sprawia, że logika moralna leżąca u podstaw każdego rozbudowanego kodeksu honorowego jest tu pokazana w sposób absolutnie jasny. Co z kobietami? Wartość honorowa wolnej kobiety wynosiła dokładnie połowę wartości jej najbliższego męskiego krewnego (ojca, a jeśli już nie żył, męża). Gdy została obrażona, cenę honoru wypłacano właśnie jemu. Inaczej było w przypadku kobiet mających własną ziemię, których cena honoru nie różniła się od ceny mężczyzny, albo w przypadku kobiet lekkich obyczajów, których cena spadała do zera, ponieważ nie miały one honoru, który można było splamić. Co z małżeństwem? Kandydat na męża płacił ojcu cenę honoru kobiety i w ten sposób stawał się jego strażnikiem. Co ze sługami? Obowiązuje ta sama reguła: kiedy pan nabywa sługę, kupuje honor tego człowieka, dając mu jego ekwiwalent w krowach. Od tego momentu, jeśli ktokolwiek znieważył lub zranił sługę, postrzegano to jako atak na honor pana i to do niego należało wyegzekwowanie kary. Przyjęcie

no z oczywistych powodów za szczególnie poważne wykroczenie). Dokładna wycena urazu stanowiła problem, ponieważ wpływały na nią zarówno fizyczne obrażenia, jak i status pokrzywdzonego. Irlandzcy juryści wprowadzili tu pomysłowe rozwiązanie polegające na mierzeniu urazów za pomocą ziaren różnych zbóż. Ranę na policzku króla mierzono ziarnami pszenicy, ważnego chłopa nasionami owsa, a chłopa małorolnego ziarnami grochu. Za każde ziarno należało oddać krowę[22]. Podobnie jeśli ktoś ukradł czyjąś broszę lub świnię, musiał oddać trzy brosze lub świnie – plus cenę honoru za naruszenie świętości czyjegoś domostwa. Atak na chłopa mającego protekcję pana był tym samym co zgwałcenie czyjejś żony lub córki. Nie było to naruszenie honoru samej ofiary, lecz człowieka, który powinien zapewnić im ochronę.

Wreszcie cenę honoru należało zapłacić wtedy, gdy jedynie obraziło się ważną osobę: na przykład nie zauważając jej podczas święta, wymyślając jej szczególnie zawstydzające przezwisko (o ile się przyjęło) lub upokarzając tę osobę przez stworzenie satyry[23]. Szyderstwo stanowiło wyrafinowaną sztukę w średniowiecznej Irlandii, poetów zaś traktowano jak magików. Mawiano, że zdolny satyryk potrafi swoimi rymami uśpić szczura i sprawić, że na twarzach ofiar pojawiają się krosty. Każdy, kto został publicznie ośmieszony, nie miał wyjścia i musiał bronić swego honoru. W średniowiecznej Irlandii jego wartość była zaś ściśle określona.

Dwadzieścia jeden krów może się wydawać niewygórowaną stawką w relacjach z królami. Tyle że w ówczesnej Irlandii było ich około stu pięćdziesięciu[24]. Większość miała jedynie kilka tysięcy poddanych, choć istnieli również ważniejsi prowincjonalni królowie, których cena honoru była dwukrotnie wyższa[25]. Co więcej, ponieważ system prawny był całkowicie niezależny od politycznego, juryści w teorii mieli prawo zdegradować każdego – w tym króla – kto dopuścił się haniebnego czynu. Jeśli szlachcic nie wpuścił do swojego

[22] Marilyn Gerriets, Money and Clientship in the Ancient Irish Laws, s. 53.

[23] Jeśli pożyczyliśmy komuś konia albo miecz i nie zwrócono nam ich przed rozpoczęciem bitwy, przez co zostaliśmy narażeni na utratę twarzy, albo jeśli mnich pożyczył innemu własny kaptur, a ten nie zwrócił mu go w terminie, uniemożliwiając mnichowi założenie odpowiedniego stroju na ważny synod – w obu przypadkach istniała możliwość domagania się ceny honoru (Fergus Kelly, dz. cyt., s. 118).

[24] Cena honoru królów walijskich była zdecydowanie wyższa (zob. Thomas Peter Ellis, dz. cyt., s. 144).

[25] Cena honoru prowincjonalnych królów o wyższym statusie wynosiła 14 cumal. Teoretycznie w Tarze mieszkał król panujący nad całą Irlandią, jednak pozycja ta często była kontestowana lub nieobsadzona (zob. Francis Byrne, Irish Kings and High Kings, Batsford, London 1973).

□□□□□

Czym jest zatem dług?

Dług jest rzeczą bardzo specyficzną i wyrasta z bardzo specyficznych sytuacji. Po pierwsze wymaga relacji między dwojgiem ludzi, którzy nie uważają się za istoty fundamentalnie różne. Są oni sobie przynajmniej potencjalnie równi i nie różnią się od siebie pod żadnym naprawdę istotnym względem. Obecnie jednak zarazem nie są sobie równi, choć istnieje sposób, aby uporządkować łączące ich relacje.

Wspominaliśmy już, że dar wymaga względnej równości statusów. Z tego powodu nasz profesor ekonomii nie miał żadnego poczucia obowiązku – nie zaciągał jakiegokolwiek długu honorowego – przyjmując zaproszenie na kolację od kogoś stojącego znacznie wyżej lub niżej w hierarchii od niego. W przypadku pożyczek finansowych konieczna jest wyłącznie równość formalna (nie można pożyczyć pieniędzy dziecku lub szaleńcowi; a właściwie można to zrobić, ale sądy nie pomogą nam ich odzyskać). Prawne – a nie moralne – długi mają inne cechy szczególne. Na przykład można je darować, co nie zawsze jest możliwe w przypadku długu moralnego.

Oznacza to, że dług, którego rzeczywiście nie można spłacić, jest fikcją. Gdyby nie było żadnego wyjścia z sytuacji, nie mówilibyśmy wówczas o „długu". Nawet mieszkaniec francuskiej wsi mógł na przykład ocalić życie swojego patrona albo wygrać fortunę na loterii i kupić fabrykę. Nawet gdy mówimy o kryminaliście „spłacającym dług wobec społeczeństwa", mamy na myśli to, że wskutek okropnego czynu, którego się dopuścił, utracił on na jakiś czas równy status formalny przysługujący na mocy prawa naturalnego każdemu obywatelowi jego państwa. Mówimy w tym kontekście o „długu", ponieważ jego winę *można* odkupić, równość *może* zostać przywrócona, nawet jeśli ceną, jaką należy za to zapłacić, jest egzekucja za pomocą śmiertelnego zastrzyku.

Dopóki dług nie zostanie spłacony, na pierwszy plan wysuwa się logika hierarchii. Wzajemność nie istnieje. Jak wie każdy, kto kiedykolwiek znalazł się w więzieniu, pierwszą rzeczą, o której informują osadzonego inni pensjonariusze, jest to, że więzienie nie ma nic wspólnego ze sprawiedliwością. Na tej samej zasadzie dłużnik i wierzyciel stają naprzeciw siebie jak chłop i pan feudalny. Obowiązuje prawo precedensu. Przynosząc wierzycielowi pomidory z ogrodu, nigdy nie myślimy, że otrzymawszy je, mógłby się odwdzięczyć. On jednak może oczekiwać, że zrobimy to ponownie. Za każdym razem pojawia

się jednak wrażenie, że sytuacja jest odrobinę nienaturalna, ponieważ dług w rzeczywistości powinien zostać spłacony.

Właśnie dlatego sytuacje niemożliwego do spłacenia długu są tak trudne i bolesne. Ostatecznie bowiem dłużnik i wierzyciel są sobie równi. Jeśli więc dłużnik nie może spełnić wymagań pozwalających mu powrócić do stanu wyjściowej równości, najwyraźniej jest z nim coś nie w porządku. To na pewno jego wina.

Ten związek staje się jasny, gdy przyjrzymy się etymologii słów używanych potocznie na określenie długu w językach europejskich. Wiele z nich to synonimy „wady", „grzechu" albo „winy". Tak jak przestępca ma dług wobec społeczeństwa, tak dłużnik ma w sobie zawsze coś z przestępcy[59]. Plutarch twierdzi, że w starożytnej Krecie pożyczkobiorcy mieli zwyczaj udawać, że podkradają pieniądze z portfela pożyczkodawcy. Co nimi kieruje? – zastanawiał się Plutarch. Przypuszczalnie robią to „po to, aby w przypadku bankructwa można było ich tym surowiej ukarać"[60]. Z tego powodu w tak wielu okresach w historii niewypłacalnych dłużników można było uwięzić, a nawet – jak we wczesnym republikańskim Rzymie – stracić. Tak więc dług jest niedokończoną wymianą.

Innymi słowy: dług jest wytworem wzajemności i ma niewiele wspólnego z innymi odmianami moralności (komunizmem, z jego „potrzebami" i „możliwościami", czy hierarchią, z jej katalogami zwyczajów i tożsamości). Wprawdzie przy dużej dozie samozaparcia moglibyśmy twierdzić (co też niekiedy się zdarza), że komunizm jest stanem trwałego wzajemnego zadłużenia albo że hierarchia to tylko suma niespłaconych długów. Tylko czy nie wracamy w ten sposób do początkowego założenia, że wszystkie ludzkie interakcje muszą z definicji być formami wymiany oraz całej późniejszej ekwilibrystyki mającej dowieść jego prawdziwości?

[59] Identycznie wygląda to, gdy ktoś zatrudnia się w sieciówce z pączkami. Z prawnego punktu widzenia jest to dobrowolny kontrakt między dwiema równymi stronami, choć mówiąc to, musimy przystać na uroczą fikcję prawną, w myśl której jedną z tych stron jest „osoba" o nazwisku „Krispy Kreme".

[60] Na przykład angielskie słowo should pochodzi od niemieckiego Schuld oznaczającego „winę, wadę, dług". Benveniste podaje podobne przykłady z innych języków indoeuropejskich (zob. Émile Benveniste, Indo-European Language and Society, Faber & Faber, London 1973, s. 58). W językach wschodnioazjatyckich, w chińskim czy japońskim, znaczenia te rzadko zlewają się ze sobą w jednym słowie, jednak bez trudu można wykazać istnienie analogicznych związków między grzechem, wstydem, winą i wadą (zob. Charles Malamoud, Présentation, [w:] Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japan et dans le monde indien, ed. Charles Malamoud, EHESS, Paris 1988, s. 7 – 15).

Kluczem do systemu było pojęcie honoru, a dosłownie „twarzy"[19]. Honor człowieka był szacunkiem, jakim cieszył się on w oczach innych. Honor był jego uczciwością, konsekwencją i charakterem, lecz także siłą – rozumianą jako zdolność do ochrony siebie, własnej rodziny i swoich sojuszników przed jakąkolwiek degradacją czy zniewagą. Osoby o najwyższym honorze były w dosłownym sensie święte. Uważano ich własność, jak i je same, za nienaruszalne. Nietypowy dla systemów celtyckich – a system irlandzki był pod tym względem jeszcze radykalniejszy od innych – był fakt, że honor można było precyzyjnie wyliczyć. Każdy człowiek miał swoją „cenę honoru": należało ją zapłacić, gdy jego honor uległ naruszeniu. Różniły się one wysokością – na przykład cena honoru króla wynosiła siedem cumal bądź młodych niewolnic. Tyle wynosiła normalna cena za każdą istotę świętą, identyczna w przypadku biskupa i ważnego poety. Ponieważ (jak spieszą wyjaśnić wszelkie źródła) opłaty nie dokonywano zwykle w formie niewolnic, naruszenie honoru takiej osoby w praktyce kosztowało dwadzieścia jeden krów mlecznych lub dwadzieścia jeden uncji srebra[20]. Cena honoru bogatego chłopa wynosiła dwie i pół krowy, pomniejszego pana tyle samo, plus dodatkowo pół krowy za każdego z jego wolnych podwładnych – a ponieważ pan, aby pozostać panem, musiał mieć przynajmniej pięć takich osób, gwarantowało mu to w sumie przynajmniej pięć krów[21].

Ceny honoru nie należy mylić z główszczyzną – faktyczną ceną życia mężczyzny albo kobiety. Jeśli ktoś zabił mężczyznę, oddawał dobra o wartości równej siedmiu cumal jako rekompensatę za jego zabicie, do czego dochodziła cena za obrazę honoru zamordowanego (a więc za sam akt zabójstwa). Co ciekawe, jedynie w przypadku króla ceny jego krwi i honoru są sobie równe.

Istniały również płatności za uszkodzenia ciała. Jeśli zrani się kogoś w policzek, płaci się jego cenę honoru oraz cenę urazu (uderzenie w twarz uznawa-

[19] Tak było w języku irlandzkim, walijskim i w innych językach celtyckich. Charles-Edwards tłumaczy nawet „cenę honoru" jako „wartość twarzy" (zob. T. M. Charles-Edwards, Honour and Status in Some Irish and Welsh Prose Tales, „Eriu" 29, 1978, s. 130; tegoż, Early Irish and Welsh kinship, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 555).

[20] Wyjątkiem jest tu pewien wczesny tekst kościelny: zob. Paul Einzig, dz. cyt. s. 247 – 248; Marilyn Gerriets, Money and Clientship in the Ancient Irish Laws, s. 71.

[21] Głównym źródłem wiedzy o irlandzkim systemie monetarnym jest praca Gerriets – rozprawa, która niestety nigdy nie została opublikowana w formie książkowej (Money and Clientship in the Ancient Irish Laws). Tabelę standardowych kursów wymiany między cumal, krowami, srebrem itp. można też znaleźć u Charlesa-Edwardsa (zob. Early Irish and Welsh kinship, s. 478 – 485).

dzanych przez zagraniczne statki, gdzie handlowano najprawdopodobniej niewolnikami lub bydłem[16].

W rezultacie pieniądzem posługiwano się niemal wyłącznie w celach społecznych: dając prezenty, opłacając rzemieślników, lekarzy, poetów, sędziów i artystów, a także dokonując różnych płatności feudalnych (panowie obdarowywali bydłem klientów, a ci musieli później dostarczać im regularnie żywność). Autorzy kodeksów prawnych nie wiedzieli nawet, jak wycenić większość dóbr codziennego użytku – dzbany, poduszki, dłuta, płaty boczku i tym podobne. Najwyraźniej nikt za nie nigdy nie płacił[17]. Żywnością dzielono się w rodzinie lub dostarczano ją feudalnym zwierzchnikom, którzy korzystali z niej, organizując wystawne uczty dla przyjaciół, konkurentów i wasali. Każdy, kto potrzebował jakiegoś narzędzia, mebla lub stroju, udawał się do krewnego, który miał potrzebne umiejętności, lub płacił komuś, kto potrafił te przedmioty wykonać. Same przedmioty nie były przeznaczone na sprzedaż. Z kolei królowie zlecali zadania poszczególnym klanom: jeden miał dostarczać skórę, inny poetów, jeszcze inny tarcze... Był to zatem dokładnie ten niewydolny mechanizm, który rynki nauczyły się później omijać[18].

Pieniądze można było pożyczać. Istniał bardzo złożony system poręczeń i zastawów gwarantujących spłatę długu przez dłużników. Pieniądze służyły jednak przede wszystkim do opłacania kar. W kodeksach zostały one drobiazgowo określone, ale współczesnego czytelnika najbardziej zaskakuje ich staranna gradacja w zależności od statusu. To prawidłowość pojawiająca się niemal we wszystkich „barbarzyńskich kodeksach prawnych" – wysokość kar zwykle ma przynajmniej taki sam związek ze statusem ofiary, co z charakterem wykroczenia, jednak tylko w Irlandii zajęto się tą sprawą aż tak metodycznie.

[16] Charles Doherty, Exchange and Trade in Early Medieval Ireland, „Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland", 110, 1980, s. 78 – 83.

[17] Zob. Marilyn Gerriets, Money and Clientship in the Ancient Irish Laws, s. 128; tejże, The Organization of Exchange in Early Christian Ireland, s. 171 – 172; tejże, Money in Early Christian Ireland according to the Irish Laws, s. 338. Stało to w jaskrawej sprzeczności z późniejszymi zaledwie o dwieście albo trzysta lat prawami walijskimi, gdzie ceny wszystkich tego rodzaju przedmiotów są drobiazgowo określone (zob. Thomas Peter Ellis, Welsh Tribal Law and Custom in the Middle Ages, Clarendon Press, Oxford 1926, s. 379 – 381). Lista tych przedmiotów jest losową selekcją z kodeksów walijskich.

[18] Zob. Charles Doherty, dz. cyt., s. 73 – 74.

Tyle że nie wszystkie ludzkie relacje można sprowadzić do wymiany. Jedynie niektóre z nich. Wymiana narzuca określony sposób pojmowania relacji międzyludzkich. Zakłada ona bowiem jednocześnie równość i rozłączność. W chwili, kiedy pieniądz przechodzi z rąk do rąk, kiedy dług zostaje spłacony, zostaje przywrócona równość i obie strony mogą się rozejść, aby już nigdy więcej nie mieć ze sobą nic wspólnego.

Dług jest tym, co dzieje się pomiędzy. Strony nie mogą się jeszcze rozejść, ponieważ wciąż nie są sobie równe. Przez cały czas przyświeca im jednak perspektywa ostatecznej równości. A ponieważ równość usuwa powody, dla których w ogóle nawiązuje się tę relację, wszystko, co istotne w przypadku długu, rozgrywa się pomiędzy[61]. W praktyce niemal wszystkie sprawy ludzkie mają ten szczególny charakter – choć oznacza to, że we wszystkich stosunkach międzyludzkich tkwi pierwiastek winy, wstydu czy bezprawia.

Nie było to problemem dla kobiet Tiw, o których mówiłem na początku tego rozdziału. Sprawiając, że wszyscy byli wobec siebie lekko zadłużeni, tworzyły one podwaliny życia społecznego. Było ono jednak bardzo kruche. Opierało się na subtelnej sieci zobowiązań zwrotu trzech jajek lub worka okry. Relacje międzyludzkie podlegały w nim ciągłym fluktuacjom i renegocjacjom, ponieważ wszystkie można było w dowolnej chwili zerwać.

Podobnie wygląda to w przypadku naszych reguł dobrego wychowania. Weźmy amerykański zwyczaj ciągłego powtarzania „proszę" i „dziękuję". To składnik kanonu moralnego: nieustannie strofujemy dzieci, które tego nie robią. Strażnicy naszej społecznej moralności – nauczyciele i duchowni – robią to samo wobec całej reszty. Na ogół zakładamy, że zwyczaj ten ma charakter powszechny. Wypowiedź innuickiego myśliwego przekonuje, że tak nie jest[62]. Wzorem wielu naszych codziennych uprzejmości to rodzaj demokratyzacji feudalnych wyrazów szacunku. Uważamy za stosowne traktować absolutnie wszystkich w sposób, w jaki niegdyś należało odnosić się jedynie do pana feudalnego lub do innej osoby stojącej od nas wyżej w hierarchii.

[61] Plutarch, Moralia, 303B. Fragment ten komentują również Finley i Millett (zob. Moses I. Finley, Economy and Society in Ancient Greece, s. 152; Paul Millett, dz. cyt., s. 42). Z kolei Święty Tomasz uczynił częścią katolickiej doktryny pogląd, że grzechy są „długami kary" wobec Boga.

[62] Między innymi z tego powodu tak łatwo przedstawić relacje innego typu w kategoriach długu. Powiedzmy, że ktoś chce pomóc przyjacielowi, który rozpaczliwie potrzebuje pieniędzy, ale nie chce go zawstydzić. Zwykle najlepszym sposobem jest dać mu pieniądze, mówiąc, że w istocie jest to pożyczka (a następnie zapomnieć o sprawie). Albo pomyślmy o tych wszystkich sytuacjach, kiedy bogacze nabywają prawa do sług dzięki temu, co z formalnego punktu widzenia jest udzieloną przez nich pożyczką.

Niewykluczone, że istnieją wyjątki od tej reguły. Wyobraźmy sobie, że szukamy miejsca w zatłoczonym autobusie. Jedna z pasażerek odsuwa swoją torebkę, pozwalając nam usiąść. Uśmiechamy się, kiwamy głową albo wykonujemy inny drobny gest wdzięczności. A może zwyczajnie mówimy „dziękuję". Taki gest to po prostu uznanie wspólnego człowieczeństwa: dajemy do zrozumienia, że siedząca kobieta nie jest dla nas po prostu fizyczną przeszkodą, lecz istotą ludzką, i że odczuwamy autentyczną wdzięczność, mimo że przypuszczalnie nigdy więcej jej nie zobaczymy. Inaczej jest w sytuacji, gdy prosimy przy stole, aby ktoś podał nam sól, albo kiedy listonosz dziękuje nam za podpis, którym kwitujemy odbiór przesyłki. Zwroty tego typu traktujemy zarazem jako nieistotną formalność i moralny fundament społeczeństwa. O tym, że są one tylko pozornie pozbawione znaczenia, świadczy fakt, że niemal nikt nie protestuje przeciwko mówieniu „proszę" czy „dziękuję" – choć tym samym osobom mogą nie chcieć przejść przez gardło zwroty „jest mi przykro" czy „przepraszam".

Angielskie „proszę" to w istocie skrót od *if you please* bądź *if it pleases you to do* this (jeśli ma Pan ochotę to zrobić). Podobnie wygląda to w wielu językach europejskich (francuskie *si il vous plaît*, *hiszpańskie por favor*). Sugestia jest zatem jasna: „Nie masz żadnego obowiązku tego robić"; „Podaj mi sól. Wcale nie mówię, że musisz to robić!". Oczywiście to nieprawda. Zobowiązanie społeczne istnieje, a niepodporządkowanie się mu graniczy z niemożliwością. Jednak do zasad etykiety należy przede wszystkim wymiana uprzejmych fikcji (lub, mówiąc nieco mniej parlamentarnym językiem, kłamstw). Prosząc kogoś o sól, wydajemy rozkaz. Słowo „proszę" daje do zrozumienia, że tak nie jest. To jednak nieprawda.

W języku angielskim „dziękuję", thank you, pochodzi od słowa „myśleć", think. „Będę pamiętał, co dla mnie zrobiłeś" – co zwykle również mija się z prawdą. Jednak w innych językach (dobrym przykładem jest portugalskie obrigado) standardowym słowem jest tu deklaracja „wielkiego zobowiązania" – co w praktyce oznacza „jestem twoim dłużnikiem". Francuskie merci stanowi jeszcze bardziej obrazowy przykład. Pochodzi bowiem od „łaski", tak jakbyśmy o nią w tej sytuacji prosili. Przypuszczalnie mówiąc to, w symboliczny sposób zdajemy się na łaskę swojego darczyńcy – dłużnik jest przecież, koniec końców, przestępcą[63]. Mówiąc „nie ma za co", you're welcome,

[63] Przypuszczalnie dałoby się odnaleźć odpowiedniki „proszę" i „dziękuję" w dowolnym języku, jednak słów tych często używa się w tak różny sposób – na przykład jedynie w kontekstach rytualnych albo w stosunku do zwierzchników – że trudno uznać to za fakt o przełomowym znaczeniu. Ważne jest to, że w ciągu ostatnich stu lat niemal wszystkie języki, których używa się w

Cena honoru (wczesnośredniowieczna Irlandia)

Irlandia we wczesnym okresie jej historii nie różniła się zasadniczo od wielu afrykańskich społeczeństw, którym przyglądaliśmy się pod koniec poprzedniego rozdziału. Była to ekonomia ludzka zajmująca kurczącą się przestrzeń na obrzeżach powiększającej się gospodarki komercyjnej. W niektórych okresach towarzyszył jej intensywny handel niewolnikami. Jak pisze o tym jeden z historyków: „Irlandia nie ma bogactw mineralnych, w związku z czym jej królowie mogą kupować zagraniczne towary luksusowe dzięki dwóm podstawowym artykułom eksportowym: bydłu i ludziom"[14]. Nic dziwnego, że były one zarazem dwoma podstawowymi nominałami miejscowej waluty. W chwili pojawienia się pierwszych źródeł historycznych, około 600 roku, handel niewolnikami przypuszczalnie już nie istniał, a samo niewolnictwo było instytucją ginącą, stanowczo potępianą przez Kościół[15]. Dlaczego więc cumal były w dalszym ciągu wykorzystywane jako jednostki rozliczeniowe i miary długów, które w praktyce spłacano za pośrednictwem krów albo pucharów, brosz i innych srebrnych przedmiotów, względnie, w przypadku drobniejszych transakcji, worków pszenicy i owsa? Można zresztą postawić jeszcze prostsze pytanie: dlaczego kobiety? We wczesnej Irlandii było bardzo wielu niewolników, jednak wszystko wskazuje na to, że nikt nigdy nie posługiwał się nimi jako pieniędzmi.

Większość z tego, co wiemy o gospodarce wczesnośredniowiecznej Irlandii, pochodzi ze źródeł prawniczych – zbioru kodeksów prawnych, spisanych przez wpływową klasę jurystów – pochodzących z okresu mniej więcej od VII do IX wieku. Dostarczają one jednak cennych informacji. W Irlandii tego okresu w dalszym ciągu dominowała ekonomia ludzka. Miała ona charakter wybitnie rolniczy. Ludzie mieszkali w oddalonych od siebie gospodarstwach, w czym przypominali Tiw, uprawiając pszenicę i doglądając bydła. Najbliższe życiu miejskiemu były nieliczne skupiska wokół klasztorów. Wydaje się, że właściwie nie było rynków – nie licząc kilku targów na wybrzeżu odwie-

[14] Paul Holm, cyt. za: Medieval Ireland: an Encyclopedia, ed. Seán Duffy, Ailbhe MacShamhráin, James Moynes, Routledge, New York 2005, s. 431. Co prawda bilans handlowy był, jak się wydaje, bardzo zmienny. W pewnych okresach irlandzkie statki atakowały angielskie wybrzeże. Z kolei po 800 roku wikingowie uprowadzili stamtąd tysiące osób, na krótko czyniąc z Dublina największy rynek niewolników w Europie – prawdopodobnie jednak cumal nie były już wtedy używane jako faktyczna waluta. Istnieją tu pewne analogie z Afryką, gdzie w pewnych okresach i miejscach wysokość długów również liczono w niewolnikach (zob. Paul Einzig, dz. cyt., s. 153).

[15] Święty Patryk, jeden z założycieli irlandzkiego Kościoła, był jednym z nielicznych Ojców Kościoła, którzy otwarcie i bezwarunkowo sprzeciwiali się niewolnictwu.

Wydaje mi się, że stąd wynika krucha natura honoru. Ludzie honoru zwykle łączą swobodę i pewność siebie, wynikające z nawyku rządzenia, z ciągłym niepokojem, podwyższoną wrażliwością na zniewagi i obelgi, poczuciem, że mężczyzna (bo prawie zawsze chodzi o mężczyznę) zostaje w jakimś sensie umniejszony, poniżony, jeśli pozwoli, by jakikolwiek „dług krwi" pozostał niespłacony. Dzieje się tak dlatego, że honor nie jest tym samym co godność. Można nawet powiedzieć: honor jest godnością dodatkową. Jest on tą nadwyżką władzy, a także związanych z nią zagrożeń, które wynikają z pozbawienia władzy i odarcia z godności innych – a przynajmniej ze świadomości, że jest się w stanie to uczynić. W swej najprostszej postaci honor jest nadwyżką godności, którą należy chronić z bronią w ręku (jak wiadomo, mężczyźni ze skłonnością do przemocy niemal zawsze mają obsesję na punkcie honoru). Stąd etos wojownika, wyczulony na mniej lub bardziej wyimaginowane oznaki braku szacunku, gdzie każde niewłaściwe słowo albo spojrzenie może zostać uznane za wyzwanie. Honor – nawet jeśli została wykluczona groźba otwartej przemocy – zawsze skłania do podejrzeń, że godność może zostać utracona, a zatem że należy jej nieustannie bronić.

W efekcie słowo „honor" ma do dziś dwa przeciwstawne znaczenia. Możemy mówić o nim jak o zwykłej konsekwencji. Przyzwoici ludzie honorują zaciągnięte zobowiązania. Niewątpliwie tak rozumiał „honor" Equiano. Być człowiekiem honoru to mówić prawdę, przestrzegać prawa, dotrzymywać obietnic, a także być sumiennym i sprawiedliwym w relacjach handlowych[13]. Problem w tym, że honor oznacza zarazem coś jeszcze, co w czasach Equiano wiązało się z przemocą potrzebną do zredukowania istot ludzkich do statusu towarów.

Możliwe, że czytelnik stawia sobie w tym miejscu pytanie: ale co to wszystko ma wspólnego z pojawieniem się pieniądza? Odpowiedź jest zaskakująca: w istocie nie mówimy tu o niczym innym. Niektóre z najstarszych znanych form pieniądza były miarami honoru i poniżenia, a dokładniej, pieniądz był miarą władzy pozwalającej przekształcić innych w pieniądze. Ciekawy przypadek cumal – pieniądza-niewolnicy ze średniowiecznej Irlandii – jest tego dobrą ilustracją.

[13] Zapewne podobnie jest w przypadku honorowej kobiety. Zarazem jednak, jak przekonamy się dalej, w przypadku kobiet honor został bezpośrednio związany z kwestiami wierności i czystości.

albo „to nic takiego", it's nothing (francuskie de rien, hiszpańskie de nada) – to drugie ma przynajmniej tę zaletę, że jest stwierdzeniem prawdziwym – zapewniamy osobę, której podaliśmy sól, że nie zamierzamy obciążyć jej konta w naszej wirtualnej księdze zobowiązań moralnych. Na tej samej zasadzie, mówiąc „cała przyjemność po mojej stronie", my pleasure, zapewniamy: „Nie, to nie pożyczka, nie jesteś mi nic winna – to ty wyświadczyłaś przysługę mnie, ponieważ prosząc mnie o podanie soli, dałaś mi możliwość, abym zrobił coś, co samo w sobie uważam za przyjemność!"[64].

Wydobycie na jaw ukrytej algebry długu („Jestem ci to winien"; „Nie, niczego mi nie jesteś winien"; „Jeśli w ogóle, to ja mam dług wobec ciebie" – tak jakbyśmy wciąż coś zapisywali, a później ścierali kolejne zapisy w jakimś nieskończonym rejestrze) pozwala zrozumieć, dlaczego tego rodzaju uprzejmości uważa się nie tyle za kwintesencję moralności, ile za kwintesencję moralności *klasy średniej*. Oczywiście wrażliwość klasy średniej dominuje we współczesnym społeczeństwie, jednak wielu ludzi w dalszym ciągu uważa jej wymogi za nieco dziwaczne. Ci na szczycie drabiny społecznej często uważają, że szacunek należy się przede wszystkim stojącym wyżej w hierarchii, i postrzegają jako nieco idiotyczne zachowanie listonoszy i ciastkarzy, którzy na zmianę okazują sobie cześć godną panów feudalnych. Natomiast na drugim biegunie osoby wychowane w środowiskach, które w Europie określa się mianem „ludowych" – w małych miastach, biednych dzielnicach, we wszystkich tych miejscach, gdzie wciąż zakłada się, że ludzie niebędący wrogami w normalnych okolicznościach będą się o siebie troszczyć – często uważają za nieco obraźliwe, gdy im się stale powtarza, że przypuszczalnie nie będą dobrze wykonywać pracy kelnera czy taksówkarza albo że mogliby nie poczęstować herbatą odwiedzających ich gości. Innymi słowy mieszczańska etykieta deklaruje, że wszyscy jesteśmy równi, ale robi to w bardzo specyficzny sposób. Z jednej strony twierdzi, że nikt nie wydaje nikomu rozkazów (pomyślmy o napakowanym ochroniarzu w centrum handlowym, który podchodzi do osoby przechodzącej w niedozwolonym miejscu i pyta: „W czym mogę pomóc?"). Z drugiej strony traktuje wszystkie zachowania umieszczo-

biurach lub przy transakcjach sklepowych, musiały wynaleźć sformułowania będące dokładnymi odpowiednikami angielskiego „proszę", „dziękuję" i „nie ma za co".

[64] Po hiszpańsku najpierw prosi się o przysługę (por favor), a następnie mówi się gracias, pokazując, że docenia się to, co ktoś dla nas zrobił – źródłosłów stanowi tu łacińska gratia oznaczająca „wpływ, przysługę". Angielskie I appreciate it, doceniam to, ma bardziej finansowy wydźwięk. Mówiąc po angielsku: „Naprawdę doceniam to, co dla mnie robisz", posługujemy się słowem pochodzącym od łacińskiego appretiare, znaczącego „ustalić cenę".

ne przeze mnie pod szyldem „bazowego komunizmu” jako formę wymiany. W rezultacie, wzorem wspólnoty Tiw, społeczeństwo klasy średniej należy stale odtwarzać. To rodzaj nieprzerwanej gry cieni, przenikania się nieskończonej liczby chwilowych relacji dłużnych, które pojawiają się i znikają niemal w tym samym momencie.

Wszystko to jest wynalazkiem względnie nowym. Powszechny zwyczaj mówienia „proszę” i „dziękuję” zaczął się przyjmować w trakcie rewolucji handlowej XVI i XVII wieku – wśród przedstawicieli tej samej klasy średniej, która była jej główną siłą napędową. To język biur, sklepów i urzędów, który w ciągu minionych pięciuset lat upowszechnił się razem z nimi na całym świecie. To także ledwie symbol znacznie szerszej filozofii, zbioru założeń na temat natury ludzkiej i tego, co nam się od siebie nawzajem należy, które uwewnętrzniliśmy do tego stopnia, że nie potrafimy ich już w ogóle dostrzec.

□□□□□

Czasami u progu nowej epoki jakaś subtelna dusza potrafi przejrzeć wszystkie implikacje nadchodzących wydarzeń – niekiedy w sposób wnikliwszy od późniejszych pokoleń. Pozwolę sobie na zakończenie sięgnąć do tekstu takiego człowieka. Około 1540 roku w Paryżu Franciszek Rabelais – były mnich, lekarz i jurysta – napisał słynną satyryczną mowę pogrzebową, którą włączył do trzeciej części swojego Gargantui i Pantagruela. Stało się ona znana jako Pochwała długu.

Rabelais wkłada panegiryk w usta Panurga, wędrownego uczonego i człowieka o wspaniałej klasycznej erudycji, który, jak pisze, cierpiał na brak pieniędzy, mimo że „znał on sześćdziesiąt i trzy sposoby, aby je sobie zawsze sprokurować na swoje potrzeby, z których to sposobów najuczciwszym i najzwyczajniejszym było ściągnąć je ukradkiem z kieszeni bliźniego”[65]. Dobroduszny olbrzym Pantagruel bierze do siebie Panurga i zapewnia mu godziwy zarobek, jednak przeszkadza mu, że Panurg w dalszym ciągu szasta pieniędzmi i tonie po uszy w długach. Czyż nie byłoby lepiej, pyta Pantagruel, móc je spłacić?

[65] Angielski zwrot you're welcome, który po raz pierwszy pojawia się w czasach Szekspira, pochodzi od staroangielskiego wilcuma, gdzie wil oznacza „przyjemność”, cuma zaś „gościa”. To dlatego wciąż tak witamy innych w naszych domach. Zwrot ten, podobnie jak „bądź moim gościem”, sugeruje, że jeśli w ogóle istnieje jakieś zobowiązanie, to po mojej stronie, ponieważ każdy gospodarz ma obowiązek być hojnym wobec gości, a wywiązywanie się z takiego obowiązku samo w sobie stanowi nagrodę. Co znaczące jednak, obrońcy moralności rzadko mają do kogoś pretensje o pominięcie you're welcome – zwrot ten jest znacznie bardziej opcjonalny.

Opowiadane przez Tiw horrory o mężczyznach, którzy nie zdają sobie sprawy z własnej śmierci lub powracają zza grobu, aby służyć swoim mordercom, a także haitańskie opowieści o zombie nawiązują, jak się wydaje, właśnie do tego fundamentalnego koszmaru niewolnictwa: faktu, że niewolnik jest kimś na kształt żywego trupa.

W Slavery and Social Death – książce będącej bez wątpienia najbardziej kompetentną analizą instytucji niewolnictwa – Orlando Patterson pokazuje ze szczegółami, do czego prowadziło to całkowite społeczne wykorzenienie[11]. Po pierwsze, podkreśla, niewolnictwo nie przypomina żadnego innego wzorca relacji międzyludzkich, ponieważ nie jest ono stosunkiem etycznym. Właściciele niewolników mogą się zasłaniać prawniczym i paternalistycznym językiem, ale to tylko mydlenie oczu, w które nikt w gruncie rzeczy nie wierzy. W istocie jest to relacja opierająca się na czystej przemocy. Niewolnik musi słuchać. Jeśli tego nie robi, można go bić, torturować lub zabić, i wszyscy o tym doskonale wiedzą. Po drugie śmierć społeczna oznacza, że niewolnika nie łączą stosunki moralne z nikim innym. Jest wyalienowany od swoich przodków, wspólnoty, rodziny, klanu, miasta. Nie może zawierać umów ani składać obietnic, chyba że pod wpływem kaprysu swojego właściciela. Nawet jeśli ma rodzinę, można ją w każdej chwili rozbić. Czysto siłowa relacja wiążąca go z jego panem jest zatem w jego życiu jedyną więzią międzyludzką, która ma znaczenie. W rezultacie – i to trzeci kluczowy element – status niewolnika jest absolutną degradacją. Stąd policzek od wojownika Mande: jeniec, który nie odebrał sobie życia, odrzucając ostatnią szansę ocalenia honoru, od teraz będzie uznawany za istotę zasługującą wyłącznie na pogardę[12].

Dla pana jednak zdolność odzierania innych z godności staje się fundamentem honoru. Patterson zauważa, że istniały i istnieją miejsca – świat islamski dostarcza tu licznych przykładów – gdzie niewolników nie wykorzystuje się nawet do pracy dla zysku. Bogaci mężczyźni starają się otoczyć zastępami niewolników z przyczyn czysto statusowych, jedynie po to, by dowieść własnej świetności.

[11] „Niewolnictwo – pisze Patterson – jest trwałą i opartą na przemocy władzą nad osobami odciętymi od własnej rodziny i pozbawionymi wszelkiej godności” (dz. cyt., s. 13).

[12] Patterson cytuje w tym miejscu niezwykle sugestywne słowa Fredericka Douglassa: „Człowiek pozbawiony siły jest pozbawiony podstawowej godności ludzkiej. Natura ludzka jest tak skonstruowana, że nie potrafi darzyć szacunkiem człowieka bezbronnego, choć może się nad nim litować. Ale nawet tego nie potrafi czynić przez dłuższy okres, jeśli nie pojawią się oznaki siły” (tamże).

starożytności zwycięzca miał pełną władzę nad pokonanymi, wliczając w to kobiety i dzieci. Można im było po prostu urządzić rzeź. Na tej samej zasadzie, pisze al-Wahid, przestępcy zostawali niewolnikami tylko wówczas, gdy groziła im kara śmierci, a do sprzedaży dzieci zmuszała ludzi perspektywa śmierci głodowej[7].

Nie znaczy to, że niewolnika postrzegano jako kogoś, kto jest winny właścicielowi życie, gdyż mógł już nie żyć[8]. Jeśli nawet było to prawdą w chwili wzięcia do niewoli, to żaden niewolnik nie mógł mieć później długów, ponieważ niemal w każdym istotnym sensie był on martwy. Prawo rzymskie mówiło o tym wprost. Jeśli rzymski żołnierz został schwytany i utracił wolność, rodzina miała przeczytać testament i rozdysponować jego własność. Gdyby później odzyskał wolność, zaczynałby życie od początku. Musiałby nawet ponownie wziąć ślub ze swoją dawną żoną, którą do tego czasu uważano by za wdowę[9].

W Afryce Zachodniej, zdaniem pewnego francuskiego antropologa, obowiązywały identyczne zasady:

> Niewolnik, który wskutek pojmania został wyrwany ze swojego środowiska, ponosił społeczną śmierć, tak jakby został pokonany i zabity w walce. Wśród Mande przez pewien czas funkcjonował zwyczaj, aby przywiezionym jeńcom wojennym oferować dege (płatki z prosa z mlekiem), ponieważ wierzono, że człowiek nie powinien umierać z pustym brzuchem. Następnie oddawano im broń, aby mogli się zabić. Każdego, kto odmawiał, uderzano w twarz i zostawiano w niewoli: zgodził się bowiem na pogardę, która pozbawiła go osobowości[10].

[7] Al-Wahid przyznaje, że niewolnictwo za długi istniało w czasach wczesnego Rzymu – dlatego jednak, że na mocy prawa dwunastu tablic niewypłacalnych dłużników można było zabić. Tam, gdzie takiej możliwości nie było, dłużnicy zwykle nie stawali się niewolnikami, lecz poddanymi za długi, czyli peonami (pełny opis różnych rozwiązań przedstawia Alain Testart, zob. tegoż, L'esclavage pour dettes en Asie orientale oraz The extent and significance of debt slavery).

[8] Za Atenajosem al-Wahid przytacza przykłady greckich pacjentów gotowych stać się niewolnikami u lekarzy, którzy ocalili im życie (zob. dz. cyt., s. 234).

[9] Ulpian nie pozostawia wątpliwości: „Z punktu widzenia wszystkich gałęzi prawa osobę, której nie uda się wydostać z rąk wroga, uważa się za zmarłą w momencie pojmania" (Digesta 49.15.18). Lex Cornelia z lat 84 – 81 p.n.e. mówi o konieczności ponownego małżeństwa.

[10] Claude Meillassoux, The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold, transl. Alide Dasnois, University of Chicago Press, Chicago 1996, s. 106.

Panurg odpowiada zgorszony: „Niechże mnie Bóg broni, abym się miał zbywać długów!"[66]. Dług stanowi fundament jego filozofii:

> Kto wieczór nie zostawi drożdży w garnku, temu ciasto nie urośnie na rano. Jesteście komu co winni? Ten ci będzie nieustannie prosił Boga, aby wam dał dobre, długie i szczęśliwe życie, a to z obawy, aby mu wierzytelność nie przepadła; zawsze będzie o was mówił samo dobre między ludźmi; zawsze nastręczy wam nowych kredytorów, abyście nowym długiem wypłacili stary i cudzą ziemią napełnili jego rów[67].

Przede wszystkim wierzyciele będą się zawsze modlili o to, abyś miał pieniądze. Podobnie było w przypadku starożytnych niewolników, którzy mieli zostać złożeni w ofierze na pogrzebie swoich właścicieli. Kiedy życzyli swojemu panu długiego i dostatniego życia, naprawdę im na tym zależało! Co więcej, dług czyni z nas coś na kształt bogów potrafiących wyczarować coś (pieniądze, przychylnie nastawionych wierzycieli) absolutnie z niczego.

> Ba, gorzej jeszcze! Niechże mnie porwie święty Babolin, poczciwy safanduła, jeślim przez całe życie nie stwierdził, iż długi są prawdziwym łącznikiem i spójnią między niebem a ziemią, iście jedyną podporą ludzkości, bez której (twierdzę to i nie cofam) wszyscy śmiertelni wnet by wyginęli. Są one bowiem jakoby wielką duszą świata, która, wedle akademików, ożywia wszystko, co istnieje. Na dowód, iż tak jest, wyobraźcie sobie pogodnym umysłem istotę i kształt jakiegoś świata (weźcie, jaki macie ochotę, np. trzydziesty z tych, które wyimaginował filozof Metrodorus, albo też siedemdziesiąty ósmy Petroniusza), gdzie by nie było zgoła dłużników ani wierzycieli. Świat bez długów! Toż by gwiazdy przestały obracać się regularnym torem! Wszystko przewróciłoby się do góry nogami. Jowisz, przestawszy się uważać za dłużnika Saturnowego, wyzuje go z jego sfery i swoim Homerowym łańcuchem spęta wszystkie inteligencje bogów, nieba, demonów, duchów, herosów, diabłów, ziemię, morze, wszystkie elementy [...]. Księżyc stanie

[66] François Rabelais, Gargantua i Pantagruel, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 178 (II, 16).

[67] Tamże, s. 245 (III, 3).

się krwawy i ciemny: z jakiej racji miałoby słońce udzielać mu światła? Wszak nie jest do tego obowiązane. Słońce nie będzie już zsyłać promieni na ziemię; gwiazdy umkną jej swych dobroczynnych wpływów [...]. Między żywiołami nie będzie żadnego porozumienia, obcowania ani wymiany. Żaden nie będzie się czuł względem drugiego zobowiązany; wszak nic mu tamten nie pożyczył. Ziemia nie będzie dawać wody, woda zamieniać się w powietrze, z powietrza nie powstanie ogień, ogień nie będzie ogrzewał ziemi. Ziemia płodzić będzie jeno potworów, tytanów, aloidów, olbrzymów; nie będzie dżdżył deszcz, nie będzie świeciło światło, wiał wiatr, nie będzie lata ani jesieni. Lucyfer uwolni się z pętów i wyszedłszy z głębokości piekieł z Furiami, Niedolami i diabłami rogatymi, zechce wykurzyć z niebios wszystkich bogów, tak większych, jak też i pomniejszych ludów[68].

Co więcej jednak, gdy ludzie nie będą sobie nic winni, „powstanie istne psiarstwo", życie stanie się jedną wielką jatką.

> Nikt nie przyjdzie drugiemu z pomocą; darmo będzie kto krzyczał ratunku, gore, ogień, woda, mordercy; nikt nie pospieszy go wspomóc. Czemu? Nic nikomu nie pożyczył, nikt mu nie jest nic winien. Nikt nie jest zainteresowany w jego pożarze, w jego rozbiciu, utonięciu, w jego śmierci. Nic nikomu nie pożyczył tedy i jemu nikt niczego nie użyczy. Krótko mówiąc, uleci z tego świata Wiara, Nadzieja i Miłość [...][69].

Panurg – człowiek bez rodziny, samotny, którego całe powołanie życiowe sprowadzało się do pozyskiwania znacznych sum pieniędzy i ich wydawania – jest właściwym prorokiem dla świata, którego kontury zaczynały się wówczas wyłaniać. Przyjmuje on rzecz jasna punkt widzenia zamożnego dłużnika – któremu w przypadku bankructwa nie groziło wrzucenie do

[68] Tamże. Porównajmy to ze słowami średniowiecznego arabskiego filozofa Ibn Miskawayha: „Wierzyciel pragnie dobra dłużnika, ponieważ chce odzyskać swoje pieniądze, a nie ze względu na miłość do niego. Natomiast dłużnik nie interesuje się za bardzo wierzycielem" (cyt. za: Hamid S. Hosseini, Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap, [w:] The Blackwell Companions to Contemporary Economics, III: A Companion to the History of Economic Thought, ed. Warren J. Samuels, Jeff E. Biddle, John Bryan Davis, Wiley-Blackwell, London 2003, s. 36).

[69] François Rabelais, dz. cyt., s. 246 – 247 (III, 3).

1. użycie siły:
   a. kapitulacja lub niewola wojenna;
   b. najazdy lub porwania;
2. legalne kary za przestępstwa (w tym za długi);
3. władza rodzicielska (sprzedaż dzieci przez ojca);
4. dobrowolna sprzedaż samego siebie[4].

Niewola wojenna wszędzie traktowana jest jako jedyny w pełni usprawiedliwiony sposób pozyskiwania niewolników. Wszystkie inne oznaczają problemy etyczne. Porwanie było oczywiście przestępstwem, a rodzice sprzedawali dzieci jedynie w skrajnych okolicznościach[5]. Istnieją relacje o klęskach głodu w Chinach, które były tak dotkliwe, że tysiące ubogich kastrowały się w nadziei, że uda im się trafić na dwór w charakterze eunuchów – również to uznawano jednak za przejaw całkowitej dezintegracji społecznej[6]. Nawet w procesie sądowym, o czym starożytni wiedzieli bardzo dobrze, łatwo było o nadużycia – zwłaszcza w przypadku niewolnictwa za długi.

Na pewnym poziomie wywód al-Wahida jest tylko rozbudowaną apologią roli niewolnictwa w islamie. Roli, którą często krytykowano, ponieważ prawo islamskie nie zakazało niewolnictwa nawet wtedy, gdy instytucja ta zniknęła z innych społeczeństw średniowiecznych. Jak pisze al-Wahid, Mahomet nie zakazał co prawda tej praktyki, ale wczesny kalifat jest pierwszym znanym rządem, któremu udało się wykorzenić nadużycia (sądowe, a także porwania czy sprzedaż potomstwa) uznawane od tysięcy lat za problem społeczny i ograniczyć niewolnictwo do niewoli wojennej.

Najbardziej trwałym wkładem tej książki jest postawione przez nią pytanie: co te wszystkie sprawy mają ze sobą wspólnego? Odpowiedź al-Wahida uderza prostotą: człowiek staje się niewolnikiem w sytuacjach, w których w przeciwnym razie zostałby zabity. Wojna jest przypadkiem oczywistym. W

[4] Ali Abd Elwahed,dz. cyt., s. 101 – 110. Analogiczna lista pojawia się u Pattersona (zob. Orlando Patterson, dz. cyt., s. 105).

[5] Sprzedaż dzieci zawsze uważano za oznakę moralnego i ekonomicznego upadku. Jak zauważa al-Wahid, nawet późni cesarze rzymscy, jak Dioklecjan, wspierali datki mające chronić ubogie rodziny przed koniecznością uciekania się do tego rodzaju rozwiązań, o czym mówiono wprost (Ali Abd Elwahed,dz. cyt., s. 89 – 91).

[6] Zob. Taisuke Mitamura, Chinese eunuchs: the structure of intimate politics, Charles E. Tuttle Company, Rutland 1970.

> Niewola jest instytucją prawa narodów, za pomocą której wbrew naturze ktoś zostaje poddany pod władzę innego jako właściciela[2].

Tak więc w niewolnictwie zawsze dostrzegano obecność jakiegoś podejrzanego i brzydkiego pierwiastka. Każdy, kto miał z nim bezpośrednią styczność, stawał się nieczysty. Zwłaszcza handlarze niewolników uchodzili za nieludzkich prymitywów. Moralne usprawiedliwienia niewolnictwa rzadko były traktowane całkowicie serio nawet przez głoszące je osoby. Przez większą część historii ludzie patrzyli na niewolnictwo mniej więcej tak, jak my patrzymy na wojnę. Nie ulega wątpliwości, że jest to zajęcie wyjątkowo podłe, jednak tylko naiwniacy mogą sądzić, że da się je tak po prostu wyeliminować.

Honor jako godność dodatkowa

Czym jest zatem niewolnictwo? Odpowiedzi zacząłem udzielać już w poprzednim rozdziale. Niewolnictwo jest najpełniejszą formą wyrwania z kontekstu i oderwania od relacji społecznych, które czynią z nas istotę ludzką. Mówiąc inaczej, niewolnik jest pod wieloma względami człowiekiem martwym.

Takie były wnioski pierwszego badacza, który przeprowadził szeroką historyczną analizę instytucji niewolnictwa – egipskiego socjologa Ali Abd al-Wahida Wafiego, w Paryżu w 1931 roku[3]. Wszędzie, gdzie mamy do czynienia z niewolnictwem, pisze al-Wahid, od świata starożytnego po współczesną Amerykę Południową, znajdujemy ten sam zestaw możliwości przekształcenia człowieka wolnego w niewolnika:

[2] Florencjusz w Instytucjach Justyniana (przeł. Cezary Kunderewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 20). Ciekawe, że kiedy podejmuje się próby usprawiedliwienia niewolnictwa, to, począwszy od Arystotelesa, na ogół nie skupiają się one na samej instytucji niewolnictwa, której usprawiedliwić się nie da, lecz na podrzędnych cechach jakiejś grupy etnicznej, z której pochodzą niewolnicy.

[3] Zob. Ali Abd Elwahed, Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des situations génératrices de l'esclavage. Avec appendice sur l' esclavage de la femme et bibliographie critique, Éditions Albert Mechelinck, Paris 1931. Clarence Smith zauważa, że książka al-Wahida stanowi pokłosie toczących się na Bliskim Wschodzie dyskusji na temat roli niewolnictwa w islamie, trwających przynajmniej od połowy XIX wieku (zob. William G. Clarence-Smith, Islamic Abolitionism in the Western Indian Ocean from c. 1800, prezentacja podczas konferencji Slavery and the Slave Trades in the Indian Ocean and Arab Worlds: Global Connections and Disconnections, Yale University, 7 – 8 listopada 2008, tekst dostępny w sieci: http://www.yale.edu/glc/indian?ocean/clarence?smith.pdf).

jakiegoś stęchłego lochu. Co nie zmienia faktu, że to, o czym mówi Panurg, stanowi logiczną konsekwencję i reductio ad absurdum – odmalowane przez Rabelais'go z właściwą mu jowialną perwersją – wizji świata jako wymiany, podszywającej wszystkie nasze sympatyczne burżuazyjne formalizmy (których sam Rabelais, nawiasem mówiąc, nie znosił – cała książka jest właściwie połączeniem klasycznej erudycji i świńskich dowcipów).

Ma on zresztą rację. Jeśli ujmujemy wszystkie nasze interakcje w kategoriach wymiany jednej rzeczy na drugą, to trwałe relacje międzyludzkie mogą mieć wyłącznie postać długu. Bez nich nikomu od nikogo nic by się nie należało. Świat bez długu obróciłby się w pierwotny chaos, wojnę wszystkich ze wszystkim. Nikt nie czułby najmniejszej odpowiedzialności za innych. Fakt bycia człowiekiem nie miałby żadnego znaczenia. Stalibyśmy się samotnymi planetami, które przypuszczalnie nie potrafiłyby nawet utrzymać się na własnych orbitach.

Pantagruel nie chce o tym słyszeć. Twierdzi, że jego odczucia w tej kwestii można podsumować cytatem ze Świętego Pawła: „Nic [...] nie jesteś winien nikomu, jeno miłość i zgodę wzajemną"[70]. Następnie zaś ze stosownie biblijną emfazą oznajmia: „Przeszłość ci odpuszczam"[71].

„Cóż innego mogę zrobić, jak tylko panu podziękować?" – odpowiada Panurg.

[70] Tamże, s. 247.

[71] Tamże, s. 251 (III.5). Cytat bardzo na miejscu, wszak cały wywód Panurga nie jest niczym innym jak komiczną wersją koncepcji Marsilio Ficina, który w miłości widział siłę spajającą wszechświat.

6. Gry w płeć i śmierć

Przyglądając się standardowej historii gospodarczej, szybko się przekonamy, jak wiele spraw zostało w niej pominiętych. Sprowadzenie życia ludzkiego do wymiany oznacza nie tylko marginalizację doświadczeń gospodarczych innego typu (hierarchia, komunizm). Powoduje to również, że przytłaczająca większość ludzkości – ta jej część, której nie stanowią dorośli mężczyźni i której codzienna egzystencja nie poddaje się w związku z tym łatwej redukcji do wymiany przedmiotów z myślą o obustronnej korzyści – zostaje zepchnięta na drugi plan.

W rezultacie mamy ugrzecznioną wizję faktycznego życia gospodarczego. Schludne realia sklepików i centrów handlowych to kwintesencja świata klasy średniej, jednak zarówno na górze, jak i na dole systemu, w świecie finansistów i gangsterów umowy zawiera się w sposób, który nie różni się zasadniczo od tego, co robią Gunwinggu czy Nambikwara – przynajmniej w tym sensie, że seks, narkotyki, muzyka, ekstrawaganckie uczty, a także groźba przemocy stale odgrywają ważną rolę.

Weźmy sprawę Neila Busha (brata George'a W.). Podczas sprawy rozwodowej przyznał się do licznych zdrad z kobietami, które w tajemniczy sposób zjawiały się w jego pokojach hotelowych po ważnych spotkaniach biznesowych w Tajlandii i Hongkongu.

> – Musi pan przyznać, że to dosyć niezwykłe – zauważył jeden z prawników jego żony. – Człowiek podchodzi do drzwi w swoim pokoju hotelowym, otwiera je i widzi stojącą tam kobietę, a następnie uprawia z nią seks.
>
> – To było bardzo niezwykłe – odpowiedział Bush, dodając jednak, że przydarzyło mu się to wielokrotnie.
>
> – Czy te kobiety były prostytutkami?
>
> – Nie wiem[1].

[1] Cyt. za: Peter Carlson, The Relatively Charmed Life of Neil Bush, „The Washington Post", Sunday, December 28, 2003, s. D01.

ły znaczącą rolę w ruchu, który doprowadził do brytyjskiego zakazu handlu niewolnikami w 1807 roku.

Czytelnikom książki Equiano często sprawia problem pewien wątek jego opowieści. We wczesnym okresie życia nie był on bowiem przeciwnikiem instytucji niewolnictwa. Oszczędzając pieniądze, aby odkupić własną wolność, przyjął nawet w pewnym momencie pracę polegającą na skupowaniu niewolników w Afryce. Equiano stał się abolicjonistą dopiero po przejściu na metodyzm i przyłączeniu się do grupy religijnych aktywistów sprzeciwiających się handlowi. Wielu pytało: dlaczego zabrało mu to tyle czasu? Przecież jeśli ktokolwiek mógł rozumieć zło niewolnictwa, to właśnie on.

Odpowiedź, jak na ironię, wydaje się mieć związek z jego prawością i konsekwencją. Podczas lektury książki Equiano w pamięć zapada nie tylko jego niezwykła determinacja i przedsiębiorczość, ale przede wszystkim fakt, że był on człowiekiem honoru. Doprowadziło to jednak do dramatycznego konfliktu. Niewolnik jest człowiekiem odartym z jakiegokolwiek honoru. Equiano chciał nade wszystko odzyskać to, co zostało mu odebrane. Problem w tym, że honor jest z definicji czymś, co istnieje w oczach innych. Chcąc go odzyskać, niewolnik musi więc przyjąć reguły i standardy otoczenia. To zaś oznacza, że przynajmniej w praktyce nie może całkowicie odrzucić instytucji, które pierwotnie pozbawiły go honoru.

Nie mogę oprzeć się refleksji, że właśnie to doświadczenie – odzyskiwanie utraconego honoru lub zdolności do sensownego działania dzięki postępowaniu zgodnie z regułami systemu, z którego skrajnej niesprawiedliwości człowiek zdaje sobie sprawę na podstawie własnego głęboko traumatycznego doświadczenia – jest samo w sobie jednym z najbrutalniejszych aspektów niewolnictwa. Przypuszczalnie jest to tylko kolejny przykład przymusu posługiwania się językiem oprawcy. W tym wypadku mechanizm ten ma jednak wyjątkowo perfidny charakter.

Wszystkie społeczeństwa niewolnicze mają tendencję do tego rodzaju bolesnej podwójnej świadomości: najwyższe cele ludzkich dążeń są w ostatecznym rachunku złe. Towarzyszy temu jednak przekonanie, że taka jest natura rzeczywistości. Pozwala to przypuszczalnie zrozumieć, dlaczego przez większą część historii, kiedy niewolnicy buntowali się przeciwko swoim panom, rzadko kwestionowali samą instytucję niewolnictwa. Odwrotną stroną medalu jest świadomość właścicieli niewolników, którzy sami uważali, że cały ten układ jest w pewien sposób nienaturalny i chory. Studenci pierwszego roku uczęszczający na kurs prawa rzymskiego muszą uczyć się na pamięć następującej definicji:

zrekonstruować w ogólnym zarysie. Twierdzę, że najlepiej zacząć od jednego, dziwnego i kłopotliwego pojęcia, jakim jest honor. Pojęcie honoru można traktować jako rodzaj artefaktu lub nawet hieroglifu: to fragment historii zawierający w sobie klucz do niemal wszystkich kwestii, które staraliśmy się zrozumieć. Po pierwsze, do zagadnienia przemocy. Mężczyźni utrzymujący się z przemocy – na przykład żołnierze albo gangsterzy – prawie zawsze mają obsesję na punkcie honoru. Jego pogwałcenie uznaje się za najbardziej oczywiste uzasadnienie aktów przemocy. Po drugie, do kwestii długu. Mówi się wszak zarówno o długach honorowych, jak i o honorowaniu czyichś długów, a przejście od jednego do drugiego daje znakomity wgląd w proces przekształcania zobowiązań w długi. W pojęciu honoru pobrzmiewa ponadto napomnienie – tak jak w Wedach i Biblii sięgające narodzin rynku – że długi finansowe w rzeczywistości nie są najważniejsze. Jeszcze bardziej niepokojący jest wszakże fakt, że – ponieważ honoru nie ma bez rewersu w postaci upokorzenia – nasze podstawowe kategorie wolności i moralności w tak wielkim stopniu ukształtowały się w obrębie instytucji, między innymi niewolnictwa, o których chcielibyśmy jak najszybciej zapomnieć.

□□□□□

Aby podkreślić niektóre paradoksy związane z pojęciem honoru i przybliżyć jego istotę, przyjrzyjmy się historii jednej z osób, która przeżyła Middle Passage, czyli atlantycką podróż morską na statku niewolniczym. Jest nią Olaudah Equiano, urodzony około 1745 roku w wiejskiej społeczności gdzieś na terytorium Beninu. Został porwany z domu w wieku jedenastu lat i sprzedany brytyjskim handlarzom niewolników z Zatoki Biafra, skąd trafił na Barbados, a następnie na plantację w kolonialnej Wirginii.

O późniejszych przeżyciach Equiano – a było ich wiele – opowiada jego autobiografia, The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, wydana w 1789 roku. Po tym, jak spędził większość wojny siedmioletniej, przewożąc proch na brytyjskiej fregacie, Equiano otrzymał obietnicę wolności. Wkrótce została ona złamana – sprzedawano go kolejnym właścicielom, którzy też przyrzekali mu wolność, aby następnie łamać dane obietnice. Wreszcie Equiano trafił w ręce kwakierskiego kupca z Pensylwanii, który ostatecznie pozwolił mu odkupić wolność. W późniejszych latach został odnoszącym sukcesy kupcem, autorem popularnych książek, eksploratorem Arktyki, a ostatecznie jedną z głównych postaci angielskiego abolicjonizmu. Jego erudycja i fascynująca biografia odegra-

W rzeczywistości takie rzeczy są właściwie standardem, gdy w grę wchodzą naprawdę duże pieniądze.

Z tej perspektywy twierdzenie ekonomistów, że życie gospodarcze zaczyna się od barteru, niewinnej wymiany strzał lub stelaży tipi, gdzie nigdy nie dochodzi do gwałtów, upokorzeń czy tortur i gdzie wszystko toczy się wciąż tym samym utartym rytmem, jest wręcz wzruszająco utopijne.

W rezultacie jednak opowiadane przez nas historie są pełne luk i przemilczeń, a kobiety pojawiają się w nich znikąd, bez ostrzeżenia, trochę jak Tajki w drzwiach Busha. Przypomnijmy ustęp z książki numizmatyka Philipa Griersona o pieniądzu w barbarzyńskich kodeksach prawnych, który cytowaliśmy w rozdziale trzecim:

> Odszkodowanie na mocy praw walijskich wypłaca się głównie w żywym inwentarzu, a w myśl praw irlandzkich w żywym inwentarzu i kobiecych służących (cumal), a w obu przypadkach także w formie metali szlachetnych. W kodeksach germańskich najważniejszy jest metal szlachetny [...][2].

Czy można przeczytać ten fragment, nie zatrzymując się pod koniec jego pierwszej części? „Kobiecych służących"? Czy nie chodzi po prostu o „niewolnice"? (Owszem). W starożytnej Irlandii niewolnic było tak wiele i miały one tak wielkie znaczenie, że zaczęły funkcjonować jako waluta. Jak do tego doszło? A jeśli staramy się zrozumieć początki pieniądza, to czyż fakt, że ludzie używają siebie nawzajem jako waluty, nie jest interesujący i ważny?[3] Żadne źródła nie mają jednak na ten temat wiele do powiedzenia. Wydaje się, że w chwili pojawienia się kodeksów prawnych młodych niewolnic już nie wymieniano, lecz posługiwano się nimi jako jednostkami rozliczeniowymi. Do wymiany musiało jednak w jakimś momencie dochodzić. Kim były niewolnice? Jak trafiały do niewoli? Podczas wojny? A może sprzedawali je rodzice

[2] Philip Grierson, dz. cyt., s. 20.

[3] Aby oddać Griersonowi sprawiedliwość, dodajmy, że sugeruje on dalej, że niewolnictwo odegrało ważną rolę w rozwoju pieniądza – choć nigdy nie zastanawia się nad rolą płci, która wydaje się istotna: młode niewolnice stanowiły również najwyższe nominały pieniężne w starożytnej Islandii (zob. Carl O. Williams, Thralldom in Ancient Iceland: A Chapter in the History of Class Rule, University of Chicago Press, Chicago 1937), w Rygwedzie zaś wielkie dary i płatności stale uiszcza się w „złocie, bydle i niewolnicach" (zob. Uma Chakravarti, Of dasas and karmakaras: servile labor in ancient India, [w:] Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India, red. Utsa Patnaik, Manjari Dingwaney, Sangam Books, Madras 1985, s. 56 – 57). Nawiasem mówiąc, wspominam o „młodych" dziewczętach, ponieważ tam, gdzie używa się niewolników jako jednostki monetarnej, przyjmuje się, że jest nią niewolnik między 18. a 20. rokiem życia. Cumal była ekwiwalentem trzech krów mlecznych lub sześciu jałówek.

lub stawały się niewolnicami wskutek długu? Czy uznawano je za ważny towar? Na większość z tych pytań można udzielić odpowiedzi twierdzącej, ale zarazem trudno powiedzieć więcej, ponieważ cała ta historia dopiero czeka na swojego autora[4].

Albo wróćmy do przypowieści o nielitościwym dłużniku. „Ponieważ nie miał z czego ich oddać, pan kazał sprzedać go razem z żoną, dziećmi i całym jego mieniem, aby tak dług odzyskać". Jak do tego doszło? Zauważmy, że nie mówimy tu nawet o pracy za długi (dłużnik był już sługą swojego wierzyciela), lecz po prostu o niewolnictwie. Jak to się stało, że żonę i dzieci pewnego człowieka zaczęto traktować jak jego owce i zastawę stołową – jak własność, którą można upłynnić w przypadku bankructwa? Czy sprzedaż własnej żony była czymś normalnym dla mężczyzny żyjącego w pierwszym wieku w Palestynie? (Nie była). A jeśli żona nie stanowiła własności mężczyzny, to dlaczego pozwalano komuś innemu na jej sprzedaż w sytuacji, gdy nie był on w stanie spłacić swoich długów?

Te same pytania można postawić w kontekście historii z Księgi Nehemiasza. Trudno nie identyfikować się z bólem ojca patrzącego, jak nieznajomi uprowadzają jego córkę. Z drugiej strony można również spytać: dlaczego nie zabrali jego? Córka nie pożyczała żadnych pieniędzy.

Sprzedawanie dzieci nie było normą dla ojców w społeczeństwach tradycyjnych. To praktyka mająca bardzo szczególny rodowód: rozwija się w wielkich cywilizacjach rolniczych – od Sumeru, przez Rzym, po Chiny – mniej więcej w tym samym okresie, gdy pojawiają się rynki, pieniądz i oprocentowane pożyczki. W późniejszym okresie stopniowo przenika na terytoria

[4] Na temat cumal zob. Patrick Nolan, A Monetary History of Ireland, King, London 1926; Paul Einzig, dz. cyt., s. 247 – 248; Marilyn Gerriets, Money and Clientship in the Ancient Irish Laws, Ph.D. dissertation, University of Toronto, 1978; tejże, The Organization of Exchange in Early Christian Ireland, „Journal of Economic History" 41 (1), 1981, s. 171 – 176; tejże, Money in Early Christian Ireland according to the Irish Laws, „Comparative Studies in Society and History" 27 (2), 1985, s. 323 – 339; Orlando Patterson, Slavery and Social Death: A Comparative Study, Harvard University Press, Cambridge 1982, s. 168 – 169; Fergus Kelly, A Guide to Early Irish Law, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 1988, s. 112 – 113. Większość badaczy podkreśla jedynie, że cumal były wykorzystywane jako jednostki rozliczeniowe i że nie wiemy nic na temat wcześniejszych praktyk w tym zakresie. Warto jednak zauważyć, że w kodeksach prawnych, kiedy jako jednostek rozliczeniowych używa się wielu różnych towarów, zwykle są wśród nich zarówno najważniejsze towary eksportowe danego kraju, jak i jego waluta handlowa (dlatego w kodeksach rosyjskich tymi jednostkami były futra i srebro). Sugerowałoby to istnienie handlu kobietami na znaczną skalę w okresie bezpośrednio poprzedzającym pojawienie się pisma.

7. Honor i poniżenie czyli o fundamentach współczesnej cywilizacji

> ur5 [HAR]: rzecz., wątroba; chandra; serce; dusza; zręby; część zasadnicza; fundament; pożyczka; zobowiązanie; procent; nadwyżka; zysk; oprocentowany dług; spłata; niewolnica.
>
> - słownik wczesnosumeryjski[1]

> Sprawiedliwe jest oddać każdemu to, co jest się winnym.
>
> - SYMONIDES

W poprzednim rozdziale pokazałem, w jaki sposób ekonomie ludzkie, z ich walutami społecznymi – używanymi do mierzenia, rozliczania i podtrzymywania relacji międzyludzkich, a tylko sporadycznie, jak się wydaje, do nabywania dóbr – mogą się zmienić w coś innego. Przekonaliśmy się, że nie można myśleć o tym procesie, nie uwzględniając roli nagiej, fizycznej przemocy. W przypadku afrykańskiego handlu niewolnikami przemoc ta pochodziła głównie z zewnątrz. Nie zmienia to faktu, że jej gwałtowność i okrucieństwo czynią z niewolnictwa coś w rodzaju kondensacji procesu, który gdzie indziej musiał przebiegać wolniej i bardziej chaotycznie. Niewolnictwo, z jego wyjątkową umiejętnością wyrywania ludzi z kontekstu i przekształcania ich w abstrakcję, niemal na pewno odegrało kluczową rolę w rozwoju rynków.

Jak to wygląda, gdy cały ten proces przebiega wolniej? Niektórych rzeczy nie dowiemy się nigdy, bowiem zarówno na starożytnym Bliskim Wschodzie, jak i w basenie Morza Śródziemnego większość przełomowych wydarzeń wyprzedziła nieznacznie wynalezienie pisma. Można jednak tę historię

[1] http://sumerian.org/prot-sum.htm

go poziomu. Potem należy wyjść z ofertą częściowego przywrócenia porządku – przy całej jego surowości zachowującego jednak najbardziej zyskowne aspekty wcześniejszego chaosu. Przemoc nie znika, lecz staje się częścią struktury prawa. Tego rodzaju mafia niemal zawsze wprowadza też rygorystyczny kodeks honorowy, w którym moralność staje się przede wszystkim kwestią płacenia długów.

Na stronach innej książki mógłbym się zastanowić w tym miejscu nad ciekawymi paralelami między społeczeństwami z regionu Cross River i Bali. W obu przypadkach doszło do wspaniałego rozwoju twórczości artystycznej (maski Ekpe znad Cross River wywarły ogromny wpływ na Picassa), najczęściej przedstawień teatralnych z bogatą oprawą muzyczną, wspaniałymi kostiumami i stylizowanym tańcem – rodzaj alternatywnego ładu politycznego w formie spektaklu – i to dokładnie w momencie, gdy życie codzienne stało się grą z ciągłym ryzykiem, w której najmniejszy błąd mógł doprowadzić do czyjejś niewoli. Jaki był związek między jednym a drugim? To ciekawy problem, którego nie jesteśmy tu jednak w stanie rozwiązać. Z naszej perspektywy kluczowe jest pytanie o częstość występowania tego zjawiska. Afrykański handel niewolnikami był, jak wspomniałem, bezprecedensową katastrofą. Tyle że ekonomie komercyjne pozyskiwały niewolników z ekonomii ludzkich od tysięcy lat. To praktyka stara jak cywilizacja. Moje pytanie brzmi zatem: do jakiego stopnia stanowi ona jej fundament?

Nie mówię wyłącznie o niewolnictwie, lecz o procesie wyłuskiwania ludzi z sieci wzajemnych zobowiązań, wspólnej historii i zbiorowej odpowiedzialności, sprawiających, że są oni tym, kim są, aby uczynić z nich jednostki wymienne – a więc po to, by objąć ich logiką długu. Niewolnictwo jest tylko logicznym punktem końcowym, najbardziej ekstremalną formą takiego wykorzenienia. Z tego powodu zapewnia nam ono wgląd w całość tego procesu. Co więcej, ze względu na swoją historyczną rolę niewolnictwo ukształtowało nasze podstawowe przekonania i instytucje w sposób, z którego nie zdajemy już sobie sprawy, a nawet gdybyśmy sobie zdawali, przypuszczalnie nigdy nie potrafilibyśmy się do tego przyznać. Żyjemy w społeczeństwie długu, ponieważ nigdy nie pozbyliśmy się do końca dziedzictwa wojny, podboju i niewolnictwa. Istnieje ono w dalszym ciągu, wpisane w nasze najgłębsze intuicje dotyczące honoru, własności, a nawet wolności. Po prostu przestaliśmy je wokół siebie dostrzegać.

W następnym rozdziale zacznę się zastanawiać, w jaki sposób stało się to możliwe.

dostarczające tym cywilizacjom niewolników[5]. Co więcej, jeśli przyjrzymy się świadectwom historycznym, nietrudno dojść do wniosku, że obsesja na punkcie patriarchalnej dumy, która w tak wielkim stopniu określa „tradycję" bliskowschodniego i śródziemnomorskiego świata, rozwijała się równolegle z ojcowską władzą do cedowania prawa własności do własnych dzieci – a więc w reakcji na to, co uważano za niebezpieczeństwa związane z rynkiem. Wszystko to uważa się z jakiegoś powodu za sprawy wykraczające poza obszar zainteresowań teorii ekonomicznej.

Tyle że ta dobrowolna cenzura prowadzi do mylnych wniosków. Nie tylko bowiem przemilcza podstawowe cele, w jakich w przeszłości wykorzystywano pieniądze, ale przede wszystkim wypacza nasz obraz teraźniejszości. Kim były tajskie kobiety, które w tajemniczy sposób pojawiły się pod drzwiami Neila Busha? Niemal na pewno były córkami zadłużonych rodziców. A możliwe, że były również związanymi umową poddanymi za długi lub peonami[6].

Skupianie się na przemyśle seksualnym byłoby jednak błędem. Tak wówczas, jak i teraz kobiety w niewoli za długi większość czasu spędzają, szyjąc, gotując zupy i czyszcząc szalety. Nawet w Biblii napomnienie zawarte w jednym z przykazań głosiło, by „nie pożądać żony bliźniego swego", co nie miało związku z pożądaniem w sercu (o cudzołóstwie mówiło już przykazanie numer siedem), lecz z potencjalnym peonażem – innymi słowy: możliwością, że żona bliźniego zostanie służącą sprzątającą nasze podwórko i rozwieszającą nasze pranie[7]. Wykorzystywanie seksualne było zjawiskiem w najlepszym razie incydentalnym (zwykle nielegalnym, niekiedy istniejącym mimo

[5] Korzystam tu ze szczegółowych badań etnograficznych Alaina Testarta (zob. tegoż, L'esclavage pour dettes en Asie orientale, „Moussons" 2, 2000, s. 3 – 29; tegoż, L'esclave, la dette et le pouvoir: études de sociologie comparative, Errance, Paris 2001; tegoż, The extent and significance of debt slavery, „Revue Française de Sociologie" 43, 2002, s. 173 – 204). Testart dokonuje wspaniałej syntezy zgromadzonych danych, zarazem jednak jego wnioski – o czym przekonamy się w kolejnym rozdziale – mają szereg równie charakterystycznych braków.

[6] „Mimo że zwrot mówiący o «wysyłaniu własnej córki na ulicę» słyszy się dosyć często [...] samo to rozwiązanie przedstawia się częściej jako udzieloną rodzinie pożyczkę albo jako płatność z góry za świadczone przez dziewczynę (zwykle nieokreślone lub przedstawione w nieprawdziwym świetle) usługi. Oprocentowanie tego rodzaju «pożyczek» często wynosi sto procent, a kwotę główną mogą powiększyć późniejsze wydatki – na utrzymanie, opiekę zdrowotną, łapówki dla urzędników – poniesione od momentu zatrudnienia dziewczyny" (Ryan Bishop, Lillian S. Robinson, Night Market: Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle, Routledge, New York 1998, s. 105).

[7] Pisze o tym Michael Hudson (cytowany przez Wraya: zob. L. Randall Wray, An Irreverent Overview of the History of Money from the Beginning of the Beginning to the Present). Wydaje się to jednak jasne, kiedy przyjrzeć się językowi oryginału: „Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy,

zakazów, mającym znaczenie symboliczne). Raz jeszcze: gdy odrzucimy nasze zwykłe ograniczenia, dostrzeżemy, że w ciągu ostatnich pięciu tysięcy lat – licząc w przybliżeniu – sprawy uległy zdecydowanie mniejszym zmianom, niż mielibyśmy ochotę przyznać.

□□□□□

Nasza ślepota staje się jeszcze bardziej ironiczna, kiedy zajrzymy do literatury antropologicznej poświęconej temu, co zwykło się określać mianem „pieniądza prymitywnego" – wykorzystywanego w miejscach, gdzie nie ma państw czy rynków (bez względu na to, czy chodzi o irokeski wampum, afrykańskie sukno czy pióra z Wysp Salomona). Okazuje się, że jest to pieniądz używany niemal wyłącznie w przypadku takich transakcji, o których nie lubią mówić na głos ekonomiści.

W tym kontekście mylące jest samo pojęcie „pieniądza prymitywnego". Sugeruje ono, że mamy tu do czynienia z zalążkową wersją walut, którymi posługujemy się współcześnie. Przeczą temu jednak dowody. Często tego rodzaju walut nie wykorzystuje się w ogóle do kupna i sprzedaży[8]. Służą one za to do wytwarzania, podtrzymania i modyfikacji relacji międzyludzkich: przy zawieraniu małżeństw, ustalaniu ojcostwa, rozwiązywaniu sporów, pocieszaniu żałobników podczas pogrzebów, próbach zadośćuczynienia po popełnionym przestępstwie, negocjowaniu sojuszy, pozyskiwaniu zwolenników – służą one niemal do wszystkiego z wyjątkiem kupowania batatów, łopat, świń czy biżuterii.

Często waluty te były niezwykle ważne. Do tego stopnia, że całe życie społeczne sprawiało wrażenie, jakby toczyło się wokół pozyskiwania i oddawania różnych rzeczy. Tyle że u podstaw wszystkich tych walut stoi zupełnie inna koncepcja pieniądza i gospodarki. Z tego powodu zdecydowałem się nazwać je „walutami społecznymi", a gospodarki robiące z nich użytek „ekonomiami ludzkimi". Nie staram się przez to powiedzieć, że społeczeństwa te są z definicji bardziej ludzkie (niektóre są całkiem humanitarne, inne niezwykle okrutne). Twierdzę jedynie, że podstawowym celem takich systemów

ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego" (Wj 20,17, zob. także: Pwt 5,21).

[8] Dobrym przykładem jest wampum: Indianie, jak się wydaje, nigdy nie posługiwali się nim do kupowania czegokolwiek od członków własnej wspólnoty, choć wampumy regularnie pojawiały się w handlu z osadnikami (zob. David Graeber, dz. cyt., s. 117 – 150). W innych przypadkach – pieniądza muszelkowego Yuroków czy niektórych walut papuaskich – obok funkcji społecznych pełni również funkcję waluty obiegowej. Przypuszczalnie ta druga funkcja wyewoluowała jednak z pierwszej.

wspiera on ustawodawstwo zmierzające do delegalizacji tego rodzaju praktyk), daje ono jednak wgląd w sprawę kluczową: otóż pewne formy przemocy *były* uznawane za moralnie dopuszczalne[98]. Żadni sąsiedzi nie przychodzili, gdy opiekun bił uciekającą poddaną. A jeśli się zjawili, to po to, by doradzić mu łagodniejsze środki przy przekazywaniu jej z powrotem prawowitemu mężowi. „Małżeństwo wymienne" było możliwe dlatego, że kobieta zdawała sobie sprawę, że sąsiedzi, a nawet rodzice zareagują właśnie w taki sposób.

To mam na myśli, mówiąc o ludziach „wyrwanych z ich kontekstu".

□□□□□

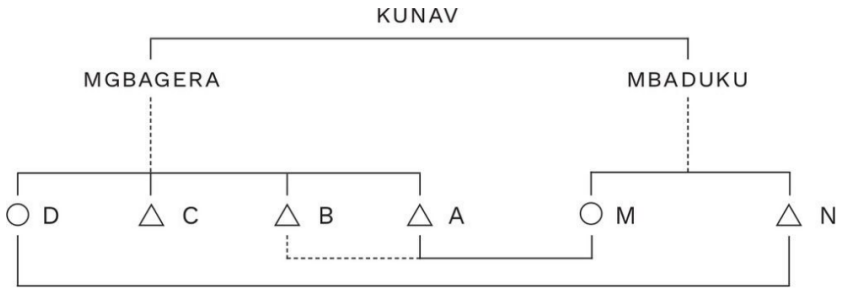
Lele mieli szczęście, ponieważ nie dotknęła ich większość spustoszeń, jakie niósł handel niewolnikami. Tiw siedzieli praktycznie w paszczy lwa i musieli się heroicznie bronić, aby uniknąć zagrożenia. U jednych i drugich istniały jednak mechanizmy pozwalające siłą zabierać młode kobiety z domów – i to właśnie stąd brała się możliwość ich późniejszej wymiany. Zarazem w obu przypadkach istniała zasada głosząca, że kobietę można wymienić tylko na inną kobietę. Nieliczne wyjątki, gdy kobiety można było wymieniać na coś innego, pojawiły się jako bezpośrednie następstwo wojny i niewolnictwa – a więc w warunkach, w których przemoc ulegała wyraźnej eskalacji.

Rzecz jasna handel niewolnikami wiązał się z przemocą na zupełnie inną skalę. Mówimy tu o destrukcji na miarę ludobójstwa, porównywalnej jedynie z takimi wydarzeniami jak zniszczenie cywilizacji Nowego Świata czy Holokaust. Nie winię w żadnym razie ofiar. Wystarczy wyobrazić sobie prawdopodobny przebieg wydarzeń w naszym społeczeństwie, gdyby nagle pojawiła się grupa przybyszów z kosmosu, uzbrojonych w niezwyciężoną technikę wojskową, dysponujących nieskończonym bogactwem i kierujących się niezrozumiałą moralnością – i ci ogłosiliby, że płacą milion dolarów za każdego dostarczonego im pracownika, bez dalszych zobowiązań. Zawsze znalazłaby się garstka ludzi dostatecznie pozbawionych skrupułów, by skorzystać z okazji – a w takich sytuacjach nie trzeba ich więcej.

Grupy w rodzaju Konfederacji Aro zachowują się w sposób aż nadto dobrze znany. To strategia faszystów, mafii i wszystkich prawicowych gangsterów. Najpierw trzeba uwolnić kryminalną przemoc pozbawionego ograniczeń rynku. Wszystko jest na sprzedaż, a cena życia spada do skrajnie niskie-

[98] Także wśród Lele, gdzie, jak pisze Mary Douglas, tolerowano wychłostanie żony wioski za odmowę pracy lub seksu; nie wynikało to jednak z jej statusu, ponieważ to samo działo się w przypadku żon Lele mających tylko jednego męża (zob. tejże, The Lele of the Kasai, s. 131).

Czasami mają zaś w sobie jedynie pewną elegancką prostotę, tak jak poniższy diagram przedstawiający przypadek wymiany sióstr u Tiw[96]:



Istoty ludzkie, którym pozostawi się swobodę realizacji swoich pragnień, rzadko tworzą układy symetryczne. Symetria w tej sferze wydaje się okupiona ogromnym kosztem. W przypadku Tiw Akiga mówi o tym wprost:

> W dawnym systemie członek starszyzny, który miał poddaną, zawsze mógł poślubić młodą dziewczynę. Także wówczas, gdy sam był niedołężny. Nawet jeśli cierpiał na trąd i nie miał rąk i nóg. Żadna dziewczyna nie mogła mu odmówić. Jeśli innemu mężczyźnie spodobała się jego poddana, brał swoją i prowadził ją siłą do starego, aby się z nim wymienić. Dziewczyna musiała iść do starca i nosić za nim sakwę z koziej skóry. Jeśli uciekała, jej właściciel chwytał ją, bił, wiązał i przynosił z powrotem do starego. Starzec był zadowolony i śmiał się, odsłaniając sczerniałe zęby. „Gdziekolwiek pójdziesz – mówił jej – przyprowadzą cię znów do mnie. Przestań się więc martwić i zostań moją żoną". Dziewczyna nie mogła się uspokoić i chciała umrzeć. Niektóre kobiety zadawały sobie nawet śmiertelne rany, kiedy chciano je oddać staremu mężczyźnie wbrew ich woli. Tiw jednak w ogóle się tym wszystkim nie przejmowali[97].

Ostatnie zdanie mówi wszystko. Cytowanie go może wydawać się nie w porządku (Tiw przejmowali się najwyraźniej dostatecznie mocno, by wybrać Akigę na swojego pierwszego przedstawiciela w parlamencie, wiedząc, że

[96] Źródło: Paul Bohannan, Justice and judgment among the Tiv, s. 87.
[97] Akiga Sai, dz. cyt., s. 161.

gospodarczych nie jest akumulacja bogactwa, lecz wytwarzanie, niszczenie i łączenie w nowe konfiguracje istot ludzkich.

Z historycznego punktu widzenia gospodarki handlowe – rynkowe, jak je nazywamy współcześnie – są relatywnie młode. Przez większą część historii dominowały ekonomie ludzkie. Aby w ogóle zacząć pisać historię długu, musimy zatem postawić pytanie: jakie długi, jakiego typu uznania i obciążenia pojawiają się w ekonomiach ludzkich? I co się dzieje, gdy ekonomie ludzkie ustępują miejsca rynkom lub zostają przez nie przejęte? Pytanie to można również postawić inaczej: w jaki sposób zobowiązania zmieniają się w długi? Aby na nie odpowiedzieć, nie można poprzestać na dywagacjach teoretycznych. Trzeba przyjrzeć się świadectwom historycznym i spróbować odtworzyć faktyczny przebieg wydarzeń.

Podejmuję się tego zadania w dwóch kolejnych rozdziałach. Najpierw przyglądam się roli pieniądza w ekonomiach ludzkich, a następnie opisuję, co może się wydarzyć, gdy ekonomie ludzkie w szybkim tempie dostają się w orbitę większych gospodarek komercyjnych. Afrykański handel niewolnikami stanowi tu szczególnie dramatyczny przykład. W następnym rozdziale powracam z kolei do początków gospodarek komercyjnych we wczesnych cywilizacjach Europy i Bliskiego Wschodu.

Pieniądz jako nieadekwatny substytut

Najbardziej interesującą teorię powstania pieniądza zaproponował niedawno francuski antropolog – i konwertyta z ekonomii – Philippe Rospabé. Jego prace, choć w większości nieznane w świecie anglosaskim, są niezwykle pomysłowe, a ponadto mają również bezpośredni związek z naszym tematem. Rospabé uważa, że „pieniądz pierwotny" nie służył do płacenia jakichkolwiek długów, lecz symbolizował te z nich, których nie można w ogóle spłacić. Jego wywód warto prześledzić w szczegółach.

Większość ekonomii ludzkich posługuje się pieniędzmi przede wszystkim do aranżowania małżeństw. Najprostszym i przypuszczalnie najczęściej stosowanym sposobem było dostarczenie „przywianka". Rodzina kandydata na męża przynosiła pewną liczbę psich zębów, muszelek kauri, miedzianych obręczy – czy dowolnej innej miejscowej waluty społecznej – i otrzymywała od rodziny kobiety pannę młodą. Nietrudno zrozumieć, że można w tym widzieć handel kobietami. Do takiego wniosku doszło wielu urzędników kolonialnych w Afryce i Oceanii na początku XX wieku. Praktyki te nagłośnio-

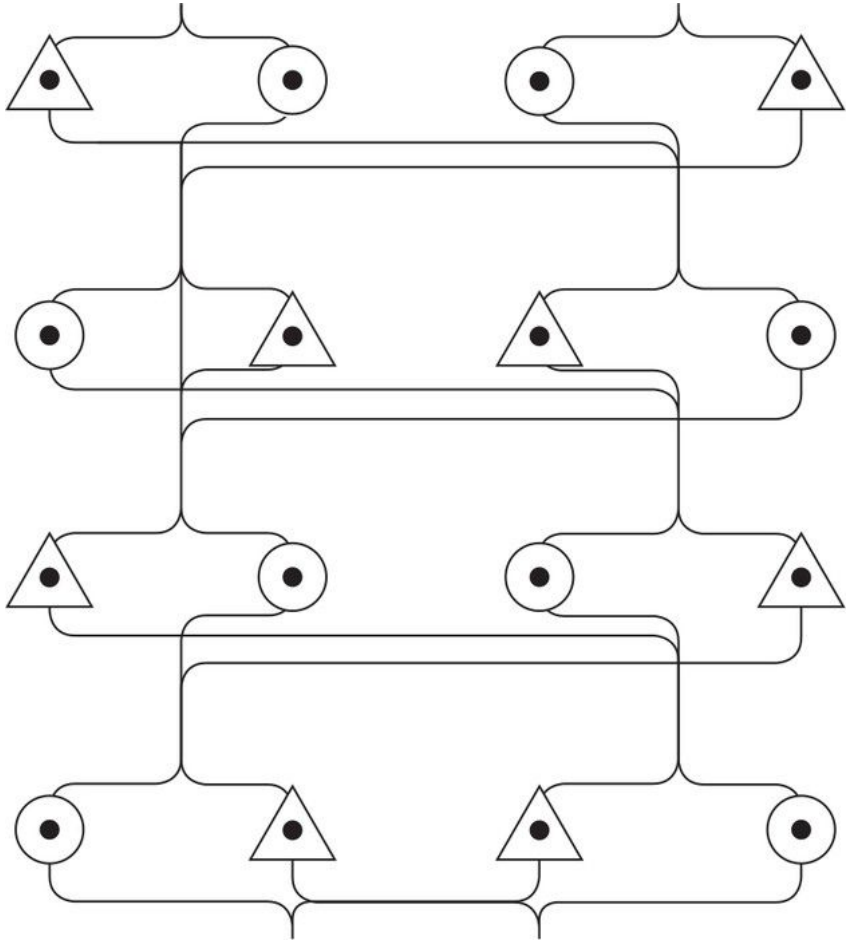
no i w 1926 roku Liga Narodów odbyła naradę, czy nie należy ich zakazać jako formy niewolnictwa. Sprzeciwili się temu antropolodzy. Przekonywali, że przywianek nie ma nic wspólnego z tym, co robimy, kupując na przykład krowę – nie mówiąc o parze sandałów. Kupując krowę, nie mamy wobec niej żadnych zobowiązań. W istocie nabywamy wówczas prawo, by zrobić z kupionym zwierzęciem, co nam się żywnie podoba. Inaczej jest w przypadku małżeństwa, gdzie mąż ma zwykle tyle samo zobowiązań wobec żony, co ona wobec niego. Rytuał stanowi więc sposób na uporządkowanie relacji międzyludzkich. Po drugie gdyby ktoś naprawdę kupował żonę, miałby prawo ją sprzedać. Co więcej, prawdziwym sensem płatności jest status dzieci kobiety. Jeśli mężczyzna cokolwiek wówczas kupuje, to wyłącznie prawo do nazywania jej dzieci swoimi[9].

Antropolodzy wygrali spór, a angielski termin *brideprice* zastąpiono pojęciem *bridewealth*[10]. Bez odpowiedzi pozostało jednak pytanie, o co w tym wszystkim właściwie chodzi. Czy kiedy rodzina fidżyjskiego zalotnika przynosi ząb wieloryba, prosząc o rękę kobiety, uiszcza w ten sposób płatność za usługi, które świadczyć będzie kobieta, uprawiając ogródek swojego męża? A może mężczyzna kupuje wówczas jej przyszły potencjał rozrodczy? Chyba że w ogóle jest to czysta formalność, odpowiednik dolara, który musi przejść z rąk do rąk, aby przypieczętować zawarcie kontraktu? Rospabé odrzuca wszystkie z tych wyjaśnień. Ząb wieloryba, choć niezwykle cenny, nie jest formą płatności. Sygnalizuje on w rzeczywistości, że prosi się o coś tak niepowtarzalnego i bezcennego, że nie ma możliwości, aby kiedykolwiek można było za to zapłacić. Dla człowieka otrzymującego w darze kobietę jedyną dostępną płatnością jest oddanie w zamian innej kobiety. Dopóki to nie nastąpi, można co najwyżej przyjąć do wiadomości istnienie długu.

□□□□□

[9] Najważniejsze teksty w debacie na temat przywianka to: E. E. Evans-Pritchard, An Alternative Term for „Bride-Price", „Man" 31, 1931, s. 36 – 39; baron FitzRoy Richard Somerset Raglan, Bride Price, „Man" 31, 1931, s. 75; Robert F. Gray, Sonjo Bride-Price and the Question of African „Wife Purchase", „American Anthropologist" 62, 1960, s. 34 – 47; The Meaning of Marriage Payments, ed. John L. Comaroff, Academic Press, New York 1980; Valerio Valeri, Buying Women but Not Selling Them: Gift and Commodity Exchange in Huaulu Alliance, „Man" 29, 1994, s. 1 – 26. Pierwotną przyczyną, dla której Evans-Pritchard zaproponował zmianę angielskiej terminologii z brideprice na bridewealth, była decyzja Ligi Narodów, która w 1926 roku zdelegalizowała tę praktykę, uznając ją za formę niewolnictwa (zob. Jane I. Guyer, Brideprice, [w:] Encyclopedia of Social History, ed. Peter N. Stears, Taylor&Francis, London 1994, s. 84).

[10] Dosłownie – odpowiednio „cena panny młodej" i „majątek" lub „bogactwo panny młodej" [przyp. tłum.].



Idealny schemat dwustronnego małżeństwa między krewnymi

aby zasłużyć sobie na takie traktowanie. Kłótnia stałaby się sprawą wspólną, którą zakończyłby rodzaj zbiorowej ugody. Tak powinni żyć ludzie. Żaden rozsądny mężczyzna czy kobieta nie chce żyć w miejscu, gdzie sąsiedzi się o siebie nie troszczą.

Pod pewnymi względami jest to historia pouczająca, a nawet urocza, wciąż jednak należy zapytać: jak zareagowałaby wspólnota – nawet ta, którą mężczyzna z opowieści uznałby za odpowiednią – gdyby ludzie uznali, że to *ona bije jego*?[92] Myślę, że wszyscy znamy odpowiedź. W pierwszym przypadku pojawiłaby się troska, w drugim śmieszność. W Europie w XVI i XVII wieku młodzi mieszkańcy wsi układali satyryczne skecze wyśmiewające mężczyzn bitych przez swoje żony, a nawet sadzali ich tyłem na ośle i przeprowadzali ulicami miasta, aby sprowokować publiczne drwiny[93]. O ile mi wiadomo, żadne społeczeństwo afrykańskie nie posunęło się tak daleko. (Żadne afrykańskie społeczeństwo nie spaliło też tylu czarownic – Europa Zachodnia w tym okresie była miejscem wyjątkowo barbarzyńskim). Jednak wzorem większej części świata założenie, że przynajmniej ta jedna odmiana okrucieństwa jest potencjalnie uzasadniona, w przeciwieństwie do drugiej, także tutaj stanowiło podstawę relacji między płciami[94].

Staram się podkreślić, że istnieje bezpośredni związek między tym faktem a możliwością wymiany życia za życie. Antropolodzy lubują się w diagramach przedstawiających preferowane układy małżeńskie. Niektóre z nich są całkiem estetyczne[95]:

[92] Prawdą jest, że w wielu społeczeństwach tradycyjnych karze się mężczyzn, którzy biją swoje żony nagminnie. Jednak również tu założenie jest takie, że przynajmniej niektóre z tych zachowań są normalne.

[93] Na temat charivari zob. Natalie Zemon Davis, Society and Culture in Early Modern France, Stanford University Press, Stanford, Ca. 1975; Robert Darnton, The Great Cat Massacre, Vintage Books, New York 1984. Keith Thomas, który przywołuje tę historię w swoim opisie angielskich wsi z tego samego okresu, wspomina o szeregu sankcji społecznych, takich jak podtapianie „wioskowej sekutnicy", które sprawiają wrażenie brutalnej kontroli kobiet. Co ciekawe jednak, uważa on, że charivari było skierowane przeciwko mężczyznom bijącym swoje żony, mimo że wszystkie pozostałe źródła mówią co innego (zob. Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England, Scribner's, New York 1972, s. 630).

[94] Choć nie wszędzie. Raz jeszcze można tu przywołać społeczeństwo irokeskie z tego samego okresu: pod wieloma względami stanowiło ono matriarchat, zwłaszcza w zakresie codziennego funkcjonowania domostwa. Nie wymieniano w nim też kobiet.

[95] Źródło: Margaret Trawick, Notes on Love in a Tamil Family, University of California Press, Berkeley 1992, s. 185, rys. 11.

Są miejsca, gdzie mówi się o tym zupełnie wprost. Weźmy plemię Tiw ze środkowej Nigerii, z którym zetknęliśmy się przelotnie w poprzednim rozdziale. Większość naszych informacji o Tiw pochodzi z połowy wieku, kiedy znajdowali się oni wciąż pod rządami brytyjskimi[11]. Wszyscy Tiw twierdzili w tym czasie, że właściwe małżeństwo powinno mieć postać wymiany sióstr. Mężczyzna oddaje swoją siostrę innemu, a sam poślubia siostrę nowego szwagra. Jest to małżeństwo doskonałe, ponieważ kobietę można wymienić wyłącznie na inną kobietę.

Rzecz jasna nawet jeśli każda rodzina miałaby dokładnie tę samą liczbę braci i sióstr, nie wszystko będzie zawsze przebiegać równie gładko. Powiedzmy, że biorę ślub z twoją siostrą, ale ty nie bierzesz za żonę mojej (ponieważ ci się nie podoba albo dlatego, że ma dopiero pięć lat). W takiej sytuacji stajesz się jej „opiekunem", co znaczy, że możesz rościć sobie prawo do wydania jej za mąż za kogoś innego – na przykład kogoś, kto ma siostrę, którą sam chciałbyś poślubić. Ten system szybko rozrósł się w złożoną strukturę, w której większość ważnych mężczyzn miała wiele „podopiecznych", często zamieszkujących bardzo odległe rejony. Część mężczyzn sprzedawała je lub wymieniała się nimi, zdobywając liczne żony, podczas gdy mniej uprzywilejowani brali ślub w późnym wieku albo nie brali go w ogóle[12].

[11] Na temat gospodarki i zasad pokrewieństwa u Tiw zob. E. de C. Duggan, Notes on the Munshi Tribe in Northern Nigeria, „Journal of the African Society" 31, 1932, s. 173 – 182; Roy Clive Abraham, The Tiv People, Government Printer, Lagos 1933; Rupert Major Downes, The Tiv Tribe, Government Printer, Kaduna 1933; B. Akiga Sai, Akiga's story: the Tiv tribe as seen by one of its members, translated and annotated by Rupert East, published for the International African Institute by the Oxford University Press, London, New York 1939; Laura Bohannan, A Genealogical Charter, „Africa: Journal of the International African Institute" 22, 1952, s. 301 – 315; Paul Bohannan, dz. cyt.; tegoż, Justice and judgment among the Tiv, Oxford University Press, London 1957; tegoż, The Impact of Money on an African Subsistence Economy, „Journal of Economic History" 19, 1959, s. 491 – 503; Paul Bohannan and Laura Bohannan, The Tiv of Central Nigeria, International African Institut, London 1953; tychże, Tiv Economy, Northwestern University Press, Evanston 1968; Justin Iyorbee Tseayo, Conflict and Incorporation in Nigeria: the Integration of the Tiv, Gaskiya, Zaria 1975; Charles Keil, Tiv Song, University of Chicago Press, Chicago 1979.

[12] Akiga Sai (dz. cyt., s. 106) dobrze wyjaśnia działanie tego mechanizmu. Jego ustalenia poddaje ponownej analizie uwzględniającej regionalne różnice Richard Fardon (zob. tegoż, Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbours. Part I: The Tiv, „Africa:Journal of the International African Institute" 54 (4), 1984, s. 2 – 21; tegoż, Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbours. Part II: The Transformations, „Africa: Journal of the International African Institute" 55 (1), 1985, s. 77 – 91).

Istniało jeszcze jedno rozwiązanie. Najbardziej prestiżową formą waluty Tiw były w tamtym okresie mosiężne sztabki. Należały one wyłącznie do mężczyzn i nigdy nie posługiwano się nimi do kupowania przedmiotów na targach (targi stanowiły domenę kobiet). Jedynym ich przeznaczeniem była wymiana na przedmioty, którym mężczyźni przypisywali wyższe znaczenie: bydło, konie, kość słoniową, tytuły rytualne, zabiegi medyczne, magiczne amulety. Akiga Sai, jeden z etnografów opisujących życie Tiw, wyjaśnia, że istniała możliwość zdobycia żony za mosiężne sztabki, trzeba było jednak mieć ich bardzo wiele. Dwa albo trzy pakiety należało dać jej rodzicom, aby zostać uznanym za kandydata na męża, kiedy zaś mężczyzna już się z nią oddalił (takie małżeństwa na początku zawsze przybierały postać wspólnej ucieczki), kolejnych kilka pakietów trafiało do matki, którą trzeba było udobruchać, gdy zjawiała się z żądaniem wyjaśnień, co też właściwie dzieje się z jej córką. Pięć pakietów należało następnie dać jej opiekunowi, aby przynajmniej tymczasowo zaakceptował tę sytuację, a potem jeszcze kilka jej rodzicom, gdy urodziła dziecko – aby w ogóle zechcieli rozważyć roszczenia mężczyzny do ojcostwa jej dzieci. To mogło uwolnić go od rodziców. Opiekuna należało jednak opłacać dożywotnio, ponieważ formalnie nie istniała możliwość kupienia praw do kobiety za pieniądze. Wszyscy wiedzieli, że kobietę można wymienić wyłącznie na inną kobietę. Dlatego trzeba było wspólnie podtrzymywać przekonanie, że do wymiany kobiet w końcu dojdzie. Tymczasem jednak, jak zwięźle ujął to jeden z etnografów, „długu nigdy nie można spłacić do końca”[13].

Rospabé twierdzi, że Tiw ukazują po prostu ukrytą logikę przywianka, istniejącą również wszędzie indziej. Przywianek nie stanowi zapłaty za kobietę ani nawet za prawo do ojcostwa jej dzieci. Oznaczałoby to, że mosiężne sztabki, zęby wieloryba, muszelki kauri czy nawet żywy inwentarz stanowią ekwiwalent człowieka, co z perspektywy ekonomii ludzkiej jest absurdalne. Tylko człowiek może być ekwiwalentem innego człowieka. Tym bardziej że w przypadku małżeństwa mówimy o czymś nawet cenniejszym od istoty ludzkiej: mówimy o życiu ludzkim mającym zdolność tworzenia nowego życia.

Oczywiście wielu kandydatów na męża wnoszących przywianek, wzorem Tiw, mówiło o tym wszystkim wprost. Przywiankowe pieniądze nie stanowią spłaty długu. Sygnalizują one istnienie długu, którego za pomocą pieniędzy

[13] Paul Bohannan pisze: „Dłużna relacja kem między mężczyzną a opiekunem jego żony nie ulega zerwaniu. Kem ma charakter ciągły, długu nie można spłacić do końca” (tegoż, Justice and judgment among the Tiv, s. 73). Wyjąwszy ten fragment, opis pochodzi od Akigi (dz. cyt., s. 126 – 127).

cze większej przemocy. Aby zaś oderwać ją od jej społecznego kontekstu na tyle, żeby zrobić z niej niewolnicę, potrzebna jest potężna dawka długotrwałej i konsekwentnej przemocy o charakterze systemowym.

Chciałbym zaznaczyć, że słowem „przemoc” nie posługuję się metaforycznie. Nie mówię wyłącznie o idei przemocy, lecz o realnym zagrożeniu – uderzeniach i kopniakach, połamanych kościach i pokiereszowanych ciałach. Na tej samej zasadzie, kiedy starożytni Hebrajczycy mówili o „niewoli” własnych córek, nie zmieniali się nagle w poetów, lecz mieli na myśli rzeczywiste sznury i kajdany.

Większość z nas nie lubi myśleć o przemocy. Ci, którzy mają przywilej względnie wygodnego, bezpiecznego życia w nowoczesnych miastach, zwykle zachowują się tak, jakby przemoc nie istniała, a kiedy im się o niej przypomni, omijają „cały ten świat” jako miejsce straszne, brutalne i takie, któremu właściwie nie da się pomóc. Instynkt nakazuje nam nie myśleć o tym, w jak wielkim stopniu nasze życie codzienne opiera się na przemocy, a przynajmniej groźbie przemocy (często powtarzam, że wystarczy wyobrazić sobie, co się stanie, kiedy jakiś człowiek uprze się, że ma prawo wejść do biblioteki uniwersyteckiej bez ważnej karty czytelnika), a także przeceniać znaczenie – a przynajmniej częstotliwość – takich spraw jak wojna, terroryzm i brutalne przestępstwa. W społeczeństwach, które nazywamy „tradycyjnymi”, rola siły w tworzeniu podwalin relacji międzyludzkich jest po prostu lepiej widoczna – jednak w wielu z nich rzeczywisty atak fizyczny jednego człowieka na drugiego zdarza się rzadziej niż w naszych. Oto historia z królestwa Bunyoro w Afryce Wschodniej:

> Pewnego razu jeden człowiek przeprowadził się do nowej wsi. Chciał poznać swoich sąsiadów, więc w środku nocy udał, że bardzo mocno bije swoją żonę, aby się przekonać, czy sąsiedzi przyjdą i przywołają go do porządku. W rzeczywistości jednak jej nie bił. Uderzał w koźlą skórę, a jego żona krzyczała i wołała, że chce ją zabić. Nikt nie przyszedł, a następnego dnia mężczyzna i jego żona spakowali się i opuścili wioskę w poszukiwaniu innego miejsca, w którym mogliby zamieszkać[91].

Morał jest oczywisty. W dobrej wiosce sąsiedzi powinni przyjść, powstrzymać mężczyznę i zażądać wyjaśnień, co też takiego mogła uczynić kobieta,

[91] John Beattie, Bunyoro: an African Kingdom, Holt, Rinehart and Winston, New York 1960, s. 61.

W ekonomiach ludzkich każda osoba jest wyjątkowa i ma niepowtarzalną wartość, ponieważ każda tworzy unikalną sieć relacji z innymi. Kobieta może być córką, siostrą, kochanką, towarzyszką, matką, rówieśnicą i mentorką dla wielu różnych ludzi i na wiele różnych sposobów. Wszystkie relacje są niepowtarzalne, nawet w społeczeństwie, w którym utrzymuje się je przez ciągłą wymianę tych samych obiektów, takich jak sukno rafiowe czy zwitki drutu miedzianego. W pewnym sensie te obiekty czynią z człowieka tego, kim jest – z czym wiąże się fakt, że waluty społeczne tak często są przedmiotami, którymi okrywa się lub dekoruje ciało ludzkie i które pomagają zakomunikować naszą tożsamość innym. Zarazem jednak – wzorem ubrań, które w istocie nie czynią nas tym, kim jesteśmy – relacja podtrzymywana dzięki ustawicznej wymianie sukna rafiowego jest zawsze czymś więcej[90]. Oznacza to z kolei, że rafia jest zawsze czymś mniej. Z tego powodu Rospabé miał w moim odczuciu rację, kładąc nacisk na fakt, że w ekonomiach tego typu pieniądz nigdy nie może zastąpić człowieka: pieniądz jest środkiem pozwalającym stwierdzić, że takiego długu nie można spłacić. Ale nawet twierdzenie, że jedna osoba może zastąpić inną osobę, że jedną siostrę można w jakiś sposób uznać za odpowiednik innej, nie jest w żadnym wypadku oczywiste. W tym sensie pojęcie „ekonomii ludzkiej" jest obosieczne. Ostatecznie mamy tu bowiem do czynienia z *ekonomią*: systemem wymiany, w którym jakość sprowadza się do ilości, co daje możliwość kalkulacji zysków i strat – nawet jeśli ogranicza się ona po prostu (jak w przypadku wymiany sióstr) do równania 1 równa się 1 lub (jak w przypadku porachunków rodzinnych) 1 minus 1 równa się 0.

Jak dojść do tego rodzaju policzalności? W jaki sposób pojawia się możliwość traktowania ludzi tak, jakby byli identyczni? Wskazówki udzielił nam przykład Lele. Aby istota ludzka stała się obiektem wymiany, na przykład jedna kobieta ekwiwalentem drugiej, trzeba wyrwać ją z jej środowiska, usunąć z jej życia tę sieć relacji, której jest ona niepowtarzalnym splotem, a tym samym uczynić z niej wartość ogólną, którą można następnie dodawać, odejmować i wykorzystywać do mierzenia długu. Wymaga to użycia przemocy. Chcąc ją uczynić ekwiwalentem kawałka sandałowca, trzeba uciec się do jeszcze

[90] Wszystko to stanowi częściowo krytykę poglądów Louisa Dumonta. Zdaniem Dumonta naprawdę egalitarne są tylko społeczeństwa nowoczesne, ale nawet one jedynie w sposób negatywny: nadrzędną wartość stanowi w nich indywidualizm, a ponieważ wartość każdej jednostki wynika przede wszystkim z jej niepowtarzalności, nikt nie może twierdzić, że ktokolwiek jest z natury lepszy od kogokolwiek innego (Louis Dumont, Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective, University of Chicago Press, Chicago 1992). To samo można jednak osiągnąć bez jakiegokolwiek „zachodniego indywidualizmu". Całe pojęcie „indywidualizmu" wymaga pogłębionej analizy.

nie da się spłacić. Często obie strony godzą się na podtrzymywanie fikcji, że do wymiany w końcu dojdzie: pewnego dnia klan mężczyzny odda jedną ze swoich kobiet, być może nawet córkę lub wnuczkę kobiety, którą poślubił, a ta wyjdzie za mąż za mężczyznę z klanu jego żony. Możliwe, że dojdzie do jakiegoś porozumienia dotyczącego jej dzieci. Niewykluczone, że jedno z nich przypadnie w udziale jej klanowi. Istnieje nieskończenie wiele scenariuszy.

□□□□□

Tak więc pieniądz pojawia się, jak pisze Rospabé, „jako substytut życia"[14]. Można w nim widzieć uznanie długu życia. To z kolei wyjaśnia, dlaczego te same pieniądze wykorzystuje się do aranżowania małżeństw i płacenia główszczyzny (czasami nazywanej również „opłatą za krew"[15]): pieniędzy przekazywanych rodzinie ofiary morderstwa, aby zapobiec porachunkom rodzinnym albo położyć im kres. Tutaj źródła są jeszcze bardziej jednoznaczne. Z jednej strony zęby wieloryba bądź mosiężne sztabki przekazywane są dlatego, że krewni mordercy uważają, że winni są życie rodzinie ofiary. Z drugiej zęby wieloryba lub mosiężne sztabki nie są w żadnym wypadku – taka możliwość nie wchodzi w ogóle w rachubę – rekompensatą za utratę zamordowanego członka rodzin. Z pewnością zaś nikt oferujący tego rodzaju rekompensatę nie byłby na tyle nierozsądny, by sugerować, że jakakolwiek suma pieniędzy może stanowić „ekwiwalent" wartości czyjegoś ojca, siostry czy dziecka.

Tak więc również tu pieniądze sygnalizują, że jesteśmy komuś winni znacznie więcej niż tylko pieniądze.

W przypadku porachunków rodzinnych obie strony zdają sobie sprawę, że nawet popełnione w zemście zabójstwo, choć zgodne z zasadą „życie za życie", nie zrekompensuje bólu i cierpienia ofiary. Tego rodzaju wiedza stwarza możliwość pokojowego rozwiązania konfliktu. Ale i tu często pojawia się jednak poczucie – tak jak w przypadku małżeństwa – że *realne* rozwiązanie problemu zostało jedynie tymczasowo odroczone.

Pomocna może okazać się pewna ilustracja. Wśród Nuerów istnieje odrębna klasa kapłanów specjalizujących się w rozwiązywaniu konfliktów. W literaturze przedmiotu określa się ich mianem „wodzów w lamparciej skórze".

[14] Philippe Rospabé, Don archaïque et monnaie sauvage, [w:] tegoż, M.A.U.S.S.: Ce que donner veut dire: don et intérêt, Éditions la Découverte, Paris 1993, s. 35.

[15] W języku angielskim bloodwealth [przyp. tłum.].

Człowiek, który popełni morderstwo, natychmiast szuka schronienia w jednym z należących do nich domostw. Miejsca te uznaje się za nietykalną świętość. Nawet rodzina zamordowanego, której honor nakazuje zemstę na zabójcy, zdaje sobie sprawę, że wkraczając na teren takiego domostwa, naraziłaby się na straszliwe konsekwencje. W klasycznym opisie Evans-Pritcharda wódz stara się bezzwłocznie doprowadzić do ugody między rodzinami mordercy i ofiary, co jest materią delikatną, wszak rodzina ofiary zawsze odrzuca pierwszą ofertę:

> Wódz najpierw sprawdza, jakie bydło posiada rodzina zabójcy i co gotowi są oddać w ramach zadośćuczynienia [...]. Następnie udaje się do krewnych ofiary i prosi ich o przyjęcie bydła w zamian za życie. Na ogół odmawiają, ponieważ opór uważa się za oznakę honoru. Nie oznacza to jednak, że rekompensaty nie przyjmą. Wódz zdaje sobie z tego sprawę i nalega, by się zgodzili, a nawet grozi im klątwą, jeśli nie ustąpią [...][16].

Do dyskusji włączają się dalsi krewni, przypominając wszystkim o odpowiedzialności wobec wspólnoty i o wszystkich kłopotach, jakie porachunki rodzinne sprowadzą na niewinnych krewnych. Wreszcie, po długim spektaklu, wśród głosów oburzenia z powodu obraźliwych sugestii jakoby bydło – bez względu na liczbę oferowanych sztuk – można było uznać za substytut życia syna albo brata, rodzina niechętnie godzi się na przedstawioną jej propozycję[17]. Sprawa nie kończy się jednak w chwili jej oficjalnego rozwiązania. Zwykle potrzeba lat, by zgromadzić zwierzęta, i nawet po dokonaniu spłaty obie strony starają się nawzajem siebie unikać, „zwłaszcza podczas tańców, ponieważ towarzyszące im podniecenie może sprawić, że samo potrącenie członka rodziny, z której pochodził zamordowany człowiek, może wywołać bójkę. Przestępstwa nikt bowiem nie zapomina, a tego rodzaju długi spłaca się ostatecznie za pomocą życia”[18].

Wygląda to zatem podobnie jak w przypadku przywianka. Pieniądz nie usuwa długu. Za życie płaci się wyłącznie życiem. Osoby przekazujące główszczyznę – dając do zrozumienia, że uznają istnienie długu, chciałyby go spłacić, a jednocześnie zdają sobie sprawę, że jest to niemożliwe – w najostatecznym rachunku niewielu było stać. Kiedy ostatni kolec przebijał pierś ostatniego koguta, wielu chłopów nie miało już domu ani rodzin, do których mogliby wrócić. Tak oni, jak ich żony i dzieci mieli zostać sprzedani na Jawę[89].

[16] E. E. Evans-Pritchard, The Nuer, s. 153.

[17] Jak pisze etnograf: „[...] przyjmują bydło, aby go honorować, a nie dlatego, że gotowi są przyjąć bydło w zmian za życie krewnego” (tamże).

[18] Tamże, s. 154 – 155.

Uwagi o przemocy

Zacząłem tę książkę od pytania: jak to możliwe, że o zobowiązaniach moralnych między ludźmi zaczęto myśleć w kategoriach długu, a w rezultacie zaczęto usprawiedliwiać zachowania, które w przeciwnym razie zostałyby uznane za wysoce niemoralne?

Na początku tego rozdziału zacząłem udzielać na to pytanie odpowiedzi, wprowadzając rozróżnienie na ekonomie komercyjne oraz to, co określam mianem „ekonomii ludzkich” – w których pieniądz funkcjonuje przede wszystkim jako waluta społeczna, tworząc, podtrzymując lub niszcząc stosunki międzyludzkie, a nie jako środek służący nabywaniu rzeczy. Jak przekonująco pokazał Rospabé, jedną z cech charakterystycznych walut społecznych jest to, że nigdy w pełni nie zastępują one ludzi. W najlepszym razie stanowią przypomnienie, że istoty ludzkie nie mają ekwiwalentu. Nie są nim nawet inni ludzie. To głęboka prawda porachunków rodzinnych. Nigdy nie można do końca przebaczyć człowiekowi, który zabił naszego brata, ponieważ każdy brat jest wyjątkowy. Substytut nie istnieje. Nie jest nim mężczyzna, któremu dajemy imię i status naszego brata, ani konkubina rodząca syna, który nosi jego imię, ani żona duchowa rodząca dziecko zobowiązane, aby pewnego dnia pomścić jego śmierć.

[89] Zob. Adrian Vickers, dz. cyt., s. 61. Muszę jedynie dodać, że w tym świetle powinno się raz jeszcze przemyśleć literaturę antropologiczną z Bali, w szczególności słynny esej Clifforda Geertza o balijskich walkach kogutów jako „głębokiej grze”, przestrzeni, w której Balijczycy mogą uzewnętrzniać swoje demony i opowiadać historie o swoim życiu (zob. Clifford Geertz, Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali, [w:] tegoż, Interpretacja kultur. Wybrane eseje, przeł. Maria Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 461 – 510), albo jego koncepcję rządów przedkolonialnych jako „państw-teatrów”, których polityka skupiała się na gromadzeniu zasobów do tworzenia wielkich rytualnych widowisk (zob. tegoż, Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006). Literatura ta grzeszy szczególną ślepotą. Nawet Boon (dz. cyt., s. 75), ledwie stronę po cytowanym wcześniej fragmencie o rodzicach ukrywających córki, mówi o „obywatelach” podlegających tej władzy jako o „umiarkowanie opodatkowanych widzach dla jej rytuałów”, tak jakby realna perspektywa gwałtu, morderstwa i zniewolenia czyichś dzieci nie miała w istocie znaczenia, a w każdym razie miała niewielkie znacznie polityczne.

> pilnie strzeżonych komnat kobiecych w pałacu, gdzie męscy goście nie mogli podnosić wzroku ponad poziom stóp. Szanse, że dziewczyna z niskiej kasty stanie się oficjalną żoną (penawing) radży, były bowiem niewielkie. [...]. Bardziej prawdopodobne, że po kilku latach rozwiązłych przyjemności zostałaby służącą ze statusem niewolnicy[86].

A jeśli udało jej się zdobyć pozycję sprawiającą, że żony z kasty wyższej zaczynały widzieć w niej rywalkę, mogła zostać albo otruta, albo wysłana na statku za granicę, aby skończyć, obsługując żołnierzy w jakimś chińskim burdelu w Yogyakarcie lub wynosząc baseny w domu francuskiego właściciela plantacji na wyspie Reunion[87]. Równolegle w znajomym duchu przepisywano królewskie kodeksy prawne, z tą różnicą, że w tym przypadku autorytet prawa skierowano przede wszystkim przeciwko kobietom. Nie tylko przestępcy i dłużnicy mieli zostać wtrąceni do niewoli i deportowani, ale wszyscy żonaci mężczyźni otrzymali prawo zrzeczenia się własnej żony, przez co stawała się ona automatycznie własnością lokalnego władcy, z którą mógł on postąpić, jak mu się podobało. Nawet kobieta, której mąż zmarł, zanim powiła męskiego potomka, była przekazywana do pałacu i sprzedawana za granicę[88].

Jak wyjaśnia Adrian Vickers, słynne balijskie walki kogutów – tak dobrze znane wszystkim studentom pierwszego roku antropologii – były pierwotnie promowane przez dwory królewskie jako sposób pozyskiwania zasobów ludzkich.

> Królowie pomagali nawet wpędzać ludność w długi, urządzając wielkie walki kogutów w swoich stolicach. Namiętność i rozrzutność, rozbudzane przez ten ekscytujący sport, skłaniały wielu chłopów do zakładów wyższych niż te, na które mogli sobie pozwolić. Jak zawsze w hazardzie, nadzieja na wielkie zyski i dramaturgia rywalizacji napędzały ambicje, na które w

[86] Zob. James Boon, dz. cyt., s. 74.

[87] Covarrubias pisze, że już w 1619 roku istniał wielki popyt na balijskie kobiety na targach niewolników na Reunion (zob. Miguel Covarrubias, Island of Bali, Kegan Paul, London 1937, s. 12).

[88] Zob. James Boon, dz. cyt., s. 28; Alfons van der Kraan, Bali: Slavery and Slave Trade, [w:] Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia, s. 315 – 340; Margaret J. Wiener, Visible and invisible realms: power, magic, and colonial conquest in Bali, University of Chicago Press, Chicago 1995, s. 27.

lepszym razie mogą doprowadzić do tego, że sprawę uda się bezterminowo odroczyć.

Po drugiej stronie globu Lewis Henry Morgan opisuje złożone mechanizmy wypracowane przez Sześć Narodów irokeskich, aby uniknąć właśnie takiego stanu rzeczy. W przypadku zabójstwa:

> Sprawą morderstwa natychmiast zajmowały się plemiona, do których obie strony należały. Wiele wysiłku wkładano w to, żeby doprowadzić do pojednania, w przeciwnym razie prywatna zemsta mogła spowodować katastrofalne skutki [...]. Pierwsze zgromadzenie ustalało, czy winowajca zamierzał wyznać winę i zadośćuczynić za nią. Jeśli tak, zgromadzenie niezwłocznie wysyłało w jego imieniu pas białego wampumu drugiemu zgromadzeniu, co samo w sobie było przekazaniem tej informacji. Następnie drugie zgromadzenie podejmowało próbę złagodzenia bólu rodziny zamordowanego i skłonienia jej do przyjęcia wampumu na znak przebaczenia[19].

Tak jak w przypadku Nuerów istniały skomplikowane taryfy określające, ile sążni wampumu należało zapłacić w zależności od pozycji ofiary i charakteru przestępstwa. Tak jak u Nuerów wszyscy upierali się również, że w istocie *nie* jest to płatność. Wartość wampumu w żadnym razie nie odpowiada wartości życia zamordowanego człowieka.

> Dar w postaci białego wampumu nie miał być zadośćuczynieniem za odebranie życia, lecz pełnym żalu przyznaniem się do popełnienia zbrodni i prośbą o wybaczenie. Była to oferta pokoju, o której przyjęcie zabiegali wspólnie przyjaciele obu stron [...][20].

[19] Lewis Henry Morgan, Liga Ho-de'-no-sau-nee, czyli Irokezów, s. 332. Morgan, prawnik z wykształcenia, posługuje się w tym miejscu technicznym pojęciem condonation [przełożonym na polski jako „przebaczenie" – przyp. tłum.], definiowanym przez słownik oksfordzki jako „świadoma obojętność na wykroczenie".

[20] Tamże, s. 333. Granicą przyzwoitości było pięć wampumów za mężczyznę, dziesięć za kobietę, jednak w grę mogły wchodzić dodatkowe czynniki (zob. Timothy Smith, Wampum as Primitive Valuables, „Research in Economic Anthropology" 5, 1983, s. 236; Lewis Henry Morgan, Liga Ho-de'-no-sau-nee, czyli Irokezów, s. 331 – 334; Arthur Parker, An Analytical History of the Seneca Indians, Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association, Rochester, NY, 1926).

Często istniała również możliwość nagięcia systemu tak, aby zmienić płatności służące powściągnięciu czyjegoś gniewu w sposoby tworzenia nowego życia, mającego zastąpić to, które zostało odebrane. Wśród Nuerów czterdzieści sztuk bydła było standardem w przypadku główszczyzny. Było jednak również standardową stawką dla przywianków. Logika jest następująca: jeśli mężczyzna został zamordowany, zanim się ożenił i spłodził potomstwo, gniew jego ducha jest sprawą naturalną. Odebrano mu jego nieśmiertelność. Najlepszym rozwiązaniem jest w tej sytuacji wykorzystanie bydła otrzymanego w wyniku ugody do nabycia „żony duchowej": kobiety formalnie będącej żoną zmarłego. W praktyce kojarzono ją z jednym z braci ofiary. Nie to było jednak najważniejsze. Osoba zapładniającego nie miała większego znaczenia, ponieważ nie miał on prawa do ojcostwa dzieci. Ich ojcem był duch zamordowanego – jeśli zaś na świecie pojawiali się wówczas chłopcy, uważano, że rodzą się ze szczególnym zobowiązaniem, aby któregoś dnia pomścić jego śmierć[21].

To ostatnie jest nietypowe, jednak Nuerowie wydają się niezwykle pamiętliwi. Rospabé przytacza jeszcze bardziej pouczające przykłady z innych części świata. Na przykład wśród północnoafrykańskich Beduinów od czasu do czasu jedynym sposobem na zakończenie sporu było przekazanie przez rodzinę mordercy córki, która następnie wychodziła za mąż za najbliższego krewnego ofiary – choćby brata. Jeśli urodziła mu syna, chłopcu nadawano to samo imię co nieżyjącemu wujkowi i uważano go za kogoś, kto go w szerokim sensie zastępuje[22]. Matrylinearni Irokezi nie wymieniali kobiet w ten sposób. Mieli jednak inne, prostsze rozwiązania. Jeśli mężczyzna umierał – nawet z przyczyn naturalnych – krewni jego żony mogli „umieścić jego imię na macie", wysyłając pasy wampumu i uruchamiając w ten sposób wyprawę wojenną. Następnie napadali wrogą wioskę z zamiarem zdobycia jeńca[23].

[21] Zob. E. E. Evans-Pritchard, The Nuer, s. 155; tegoż, Kinship and Marriage among the Nuer, Clarendon Press, Oxford 1951, s. 109 – 111; Paul P. Howell, A Manual of Nuer Law, International Africa Institute, Oxford University Press, London 1954, s. 71 – 80; Kathleen Gough, Nuer Kinship: a Re-Examination, [w:] The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard, ed. Thomas O. Beidelman, Tavistock Publications, London 1971, s. 79 – 123; Sharon Hutchinson, Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State, University of California Press, Berkeley 1996, s. 62 oraz 175 – 176.

[22] Rospabé (zob. tegoż, La dette de vie: aux origines de la monnaie, Editions la Découverte/MAUSS, Paris 1995, s. 47 – 48) cytuje w tym miejscu pracę Petersa (E. L. Peters, Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica, „Africa" 37, 1967, s. 261 – 282).

[23] Na temat „wojen żałobnych" zob. Daniel K. Richter, War and Culture: the Iroquois Experience, „William and Mary Quarterly", 3rd Series, 40, s. 528 – 559; zwrot „umieścić swoje imię

przeciwieństwo: Bali, słynnego „kraju tysiąca świątyń" – wyspy często odmalowywanej w tekstach antropologicznych i folderach turystycznych tak, jakby zamieszkiwali ją jedynie spokojni, rozmarzeni artyści spędzający całe życie na układaniu kompozycji z kwiatów i ćwiczeniu synchronicznych układów tanecznych.

W XVII i XVIII wieku Bali miało inną reputację. W tamtym okresie wciąż dzieliło się na liczne, małe, skłócone ze sobą królestwa, pozostające niemal ciągle w stanie wojny. Wśród holenderskich kupców i urzędników zainstalowanych na pobliskiej Jawie wyspa miała opinię będącą niemal dokładną odwrotnością tego, z czym kojarzy się Bali obecnie. Balijczyków uważano za ludzi brutalnych i prymitywnych, rządzonych przez zepsutych i uzależnionych od opium arystokratów, których bogactwo wynikało niemal wyłącznie z ich gotowości do sprzedania swoich poddanych obcym jako niewolników. W okresie, w którym Holendrzy przejmowali pełną kontrolę nad Jawą, Bali stało się w znacznym stopniu źródłem przeznaczonych na eksport istot ludzkich – jako potencjalne konkubiny i prostytutki powodzeniem cieszyły się zwłaszcza młode Balijki[84]. W miarę włączania wyspy w struktury handlu niewolnikami niemal cały jej system społeczny i polityczny zmienił się w aparat przymusowego pozyskiwania kobiet. Nawet w wioskach normalne małżeństwa przyjęły postać „małżeństw przez pojmanie" – niekiedy symulowanych ucieczek, a niekiedy autentycznych porwań, po których porywacze opłacali rodzinę kobiety, aby nie kontynuowała starań o jej odzyskanie[85]. Jeśli jednak kobieta została schwytana przez kogoś naprawdę ważnego, odszkodowania nie proponowano. Jeszcze w latach 60. XX wieku starsi Balijczycy wspominali, że rodzice ukrywali atrakcyjne młode kobiety,

> [...] którym nie wolno było przynosić rzucających się w oczy darów na festiwale świątynne, ponieważ mogli je zobaczyć królewscy zwiadowcy. Przechodziły one następnie szybko do

[84] Historię północnoatlantyckiego wizerunku Bali – od „dzikiego Bali" po rajski ogród – znakomicie opowiada Vickers (zob. Adrian Vickers, Bali: a paradise created, Periplus Editions, Singapore 1996).

[85] Zob. Hildred Geertz, Clifford Geertz, Kinship in Bali, University of Chicago Press, Chicago 1975; James Boon, The anthropological romance of Bali, 1597 – 1972: dynamic perspectives in marriage and caste, politics, and religion, Cambridge University Press, Cambridge 1975, s. 121 – 124. Belo cytuje informatorów z lat 20. XX wieku twierdzących, że małżeństwo przez pojmanie było względnie niedawnym wynalazkiem, który pojawił się w wyniku działalności gangów młodych mężczyzn porywających kobiety z wrogich wiosek i często domagających się okupu od ich ojców (zob. Jane Belo, A Study of the Balinese Family, „American Anthropologist" 38 (1), 1936, s. 26).

wanie na znaczne wydatki – opłacenie przywianka czy zabicie bawoła po śmierci członka rodziny. Liczne świadectwa mówią o tym, że tego rodzaju rytualne potrzeby stanowią najczęstszą przyczynę zadłużania się biednych u bogaczy [...][81].

Jednym ze zwyczajów, odnotowywanych od Tajlandii po Sulawesi, jest wyszukiwanie przez grupę braci bogatego sponsora, aby zdobyć pieniądze na sfinansowanie małżeństwa jednego z nich. Określa się go później mianem ich „pana". Bardziej niż cokolwiek innego przypomina to relację patron – klient: bracia mogą być zobowiązani do pracy dorywczej albo pojawienia się jako asysta „pana", kiedy musi wywrzeć dobre wrażenie – i niewiele więcej. Formalnie jednak jest on właścicielem ich dzieci, a także „ma prawo odebrać żonę, którą pomógł zdobyć, jeśli jego poddani nie wywiązują się ze swoich zobowiązań"[82].

Wszędzie zatem słyszymy te same historie co w Afryce – o chłopach oddających w zastaw siebie lub swoje rodziny, a nawet stających się niewolnikami wskutek hazardu. O księstwach, w których kary zawsze przyjmowały postać wysokich grzywien. „Często, rzecz jasna, kar tych nie udawało się spłacić i skazany człowiek, nierzadko w towarzystwie swoich domowników, stawał się poddanym władcy albo strony pokrzywdzonej, albo innej osoby, która mogła zapłacić za niego grzywnę"[83]. Reid twierdzi, że większość tych spraw była dość niewinna – niektórzy ubodzy brali nawet pożyczki, otwarcie deklarując zamiar stania się dłużnikiem jakiegoś bogatego patrona, który w ciężkim okresie zapewni im wyżywienie i dach nad głową, a także wystara się dla nich o żonę. Nie było to więc „niewolnictwo" w potocznym sensie. Chyba że patron dochodził do wniosku, że należy wysłać część poddanych do własnych wierzycieli w jakimś odległym mieście, w rodzaju Majapahitu czy Ternate, gdzie mogli skończyć, tyrając w kuchni jakiegoś dostojnika albo na plantacji pieprzu jak zwykli niewolnicy.

Warto o tym pamiętać, ponieważ jedną z konsekwencji handlu niewolnikami jest złudzenie podzielane przez wielu ludzi spoza Afryki – o nieusuwalnej dzikości i przemocy, które określają charakter tamtejszego życia. Ta wizja ma opłakane efekty dla mieszkańców Afryki. Tym bardziej na miejscu wydaje się zatem historia rejonu przedstawianego zwykle jako jej biegunowe

[81] Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia, St. Martin's Press, ed. Anthony Reid, New York 1983, s. 8.

[82] Tamże.

[83] Tamże, s. 10.

Był on potem zabijany albo, jeśli klanowe matrony znajdowały się w łaskawym nastroju (czego nie dało się przewidzieć, smutek żałoby nie jest sprawą łatwą), adoptowany. Informowało o tym przerzucenie mu przez ramiona pasa wampumu. Następnie nadawano mu imię nieżyjącego mężczyzny, a także uznawano odtąd za męża jego żony, właściciela należących do niego przedmiotów osobistych i pod wszystkimi innymi względami za tę samą osobę co zmarły[24].

Wszystko to podkreśla jedynie główną tezę Philippe'a Rospabégo, tę mianowicie, że w ekonomiach ludzkich pieniądz stanowi przede wszystkim wyraz akceptacji istnienia długu, którego *nie można* spłacić.

Pod pewnym względem przypomina to koncepcję długu pierwotnego. Tam pieniądz pojawia się jako znak długu absolutnego wobec siły, która dała człowiekowi życie. Różnica polega na tym, że zamiast wyobrażać sobie takie długi jako sprawę między jednostką a społeczeństwem, a być może kosmosem, tutaj przedstawia się je w formie relacji diadycznych: niemal wszyscy w takich społeczeństwach mają absolutny dług w stosunku do kogoś innego. Nie jesteśmy nic winni „społeczeństwu". Jeśli w ogóle pojawia się tu jakaś wizja „społeczeństwa" – co wcale nie jest pewne – to społeczeństwo takie *jest* naszymi długami.

Długi krwi (Lele)

Prowadzi nas to, rzecz jasna, do znanego już problemu: w jaki sposób znak świadczący o niemożności spłaty długu zmienia się w formę płatności, za pomocą której długu można się pozbyć? Na pierwszy rzut oka problem wydaje się jeszcze poważniejszy niż wcześniej.

na macie" pochodzi od Fentona (zob. William N. Fenton, Northern Iroquois Culture Patterns, [w:] Handbook of the North American Indians, volume 15: Northeast, ed. William C. Sturtevant and Bruce G. Trigger, Smithsonian Institution Scholarly Press, Washington D.C. 1978, s. 315). Zakładam, że chodzi tu o przypadki śmierci mężczyzn, ponieważ takie przykłady pojawiają się w źródłach. Nie wiadomo, czy to samo działo się w przypadku kobiet umierających śmiercią naturalną.

[24] Zob. Daniel K. Richter, dz. cyt. Co ciekawe, podobne zwyczaje panowały wśród Nambikwarów. W rozdziale trzecim wspomniałem, że uczty z okazji barteru mogły prowadzić do uwiedzeń i morderstw z zazdrości. Lévi-Strauss dodaje, że zwykłym sposobem rozwiązywania problemu takich zabójstw był ślub mordercy z żoną ofiary, adopcja jego dzieci, a w efekcie stanie się tą samą osobą, którą był zabity (Claude Lévi-Strauss, Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud, s. 123).

W rzeczywistości tak nie jest. Materiał zgromadzony w Afryce jasno pokazuje, w jaki sposób jest to możliwe – choć odpowiedź wydaje się odrobinę niepokojąca. Aby się o tym przekonać, będziemy musieli nieco bliżej przyjrzeć się kilku plemionom afrykańskim.

Zacznę od Lele, ludu afrykańskiego, któremu w latach 50., gdy badania wśród jego członków prowadziła Mary Douglas, udało się uczynić z zasady długu krwi fundament życia społecznego.

Lele liczyli w tamtym okresie około dziesięciu tysięcy dusz, żyjących na pagórkowatych terenach wzdłuż rzeki Kasai w Kongu Belgijskim, i przez swoich bogatszych i bardziej kosmopolitycznych sąsiadów, plemiona Kuba i Bushong, byli uznawani za lud zacofany i ciemny. Kobiety Lele uprawiały kukurydzę i maniok. Mężczyźni uważali się za nieustraszonych łowców, choć większość czasu spędzali, tkając sukno z rafii. Słynął z niego cały obszar. Wykorzystywano je do wytwarzania wszelkiego rodzaju ubrań, a także eksportowano: Lele uważali się za regionalnych tuzów odzieżowych i handlowali tkaniną z okolicznymi ludami, aby kupować sobie drogie przedmioty. Wewnątrz społeczności sukno funkcjonowało jako rodzaj waluty. Nie używano jej jednak na rynku (rynków wówczas nie było) i ku rozczarowaniu Mary Douglas nie można było nią płacić na terenie wioski, kupując żywność, narzędzia, naczynia kuchenne czy jakiekolwiek inne przedmioty[25]. Sukno było typową walutą społeczną.

> Nieformalne dary z sukna rafiowego łagodzą wszystkie stosunki społeczne: męża z żoną, syna z matką, syna z ojcem. Jako gesty dobrej woli likwidują napięcia. Używa się ich jako prezentów pożegnalnych lub przy składaniu gratulacji. Istnieją również formalne dary z rafii, które zaniedbać można wyłącznie za cenę zerwania więzi społecznych. Chłopak osiągający pełnoletniość powinien podarować 20 kawałków tkaniny swojemu ojcu. W przeciwnym razie będzie wstydził się poprosić ojca o pomoc w sfinansowaniu małżeństwa. Mężczyzna powinien dać swojej żonie 20 kawałków sukna po każdym urodzonym dziecku[26].

[25] Choć ludzie korzystali z tej waluty, aby pozyskać bardziej skomplikowane wytwory rzemieślnicze (na przykład instrumenty muzyczne) od specjalistów z innych wiosek (zob. Mary Douglas, The Lele of the Kasai, Oxford University Press, London 1963, s. 54 – 55).

[26] Taż, Raffia Cloth Distribution in the Lele Economy, „Africa: Journal of the International African Institute", 28(2), 1958, s. 112 oraz taż, In the Active Voice, Routledge and Kegan Paul, London 1982, s. 43.

Zatem Tiw nie dawała spokoju zdradziecka tajna organizacja, wciągająca niczego niepodejrzewające ofiary w pułapkę długu, w wyniku czego same stawały się egzekutorami długów, które spłacano, oddając ciała własnych dzieci, a ostatecznie samych siebie. Stało się tak między innymi dlatego, że wydarzenia te miały miejsce, w zupełnie dosłownym sensie, kilkaset kilometrów dalej. Również pojęcie „długu ciała" jest jak najbardziej adekwatne. Handlarze niewolników nie sprowadzali swoich ofiar do mięsa, jednak z pewnością redukowali je do ciała. Niewolnik to ktoś oderwany od rodziny, krewnych, przyjaciół i wspólnoty, pozbawiony imienia, tożsamości i godności, wszystkiego, co czyni z człowieka osobę, a nie tylko maszynę ludzką zdolną rozumieć innych. Niewolnicy nie mieli zresztą wielu okazji do rozwinięcia trwałych relacji międzyludzkich. Większość z tych, którzy trafili na karaibskie bądź amerykańskie plantacje, kończyła, zaharowując się na śmierć.

Zdumiewające jest to, że wszystkie te działania, choćby pozyskiwanie ciał ludzkich, realizowano za pośrednictwem mechanizmów ekonomii ludzkiej, która opierała się na założeniu, że życie człowieka jest najwyższą wartością, z którą nic nie może się równać. Tymczasem to właśnie te instytucje – opłaty za inicjację, metody kalkulacji winy i zadośćuczynienia, waluty społeczne, poddaństwo za długi – zmieniły się we własne przeciwieństwo. Można powiedzieć, że całą maszynerię przestawiono na wsteczny bieg. W efekcie, z czego zdali sobie sprawę Tiw, mechanizmy wynalezione po to, by tworzyć istoty ludzkie, rozpadły się i przekształciły w środki ich niszczenia.

□□□□□

Nie chciałbym, aby czytelnik odniósł wrażenie, że to, o czym piszę, jest wyłącznie afrykańską specyfiką. Dokładnie takie same rzeczy działy się wszędzie tam, gdzie ekonomie ludzkie zaczynały mieć styczność z gospodarkami komercyjnymi (zwłaszcza gospodarkami komercyjnymi dysponującymi zaawansowanymi technikami wojskowymi i nienasyconym popytem na pracę ludzką).

Uderzająco podobne zjawiska występowały w całej południowo-wschodniej Azji, zwłaszcza wśród ludów wyspiarskich i górskich żyjących na peryferiach najważniejszych królestw. Jak pokazał Anthony Reid, jeden z najlepszych historyków regionu, główną formą organizacji pracy było tam niewolnictwo za długi.

> Nawet we względnie prostych społeczeństwach, w których pieniądz odgrywał niewielką rolę, istniało rytualne zapotrzebo-

człowiekiem uczciwym, a dług jest sprawiedliwy, natychmiast stara się zaspokoić swojego wierzyciela, by uwolnić swoich ziomków”[77]. Była to w istocie bardzo delikatna sprawa w środowisku bez władzy centralnej, gdzie ludzie odczuwali ogromną odpowiedzialność wobec innych członków własnej wspólnoty i bardzo niewielką odpowiedzialność wobec kogokolwiek innego. W opisanym wyżej przypadku dłużnik należący do tajnego stowarzyszenia przypuszczalnie starałby się odzyskać własne długi – fikcyjne lub rzeczywiste – od ludzi spoza organizacji, aby uniknąć konieczności oddania członków własnej rodziny[78].

Takie rozwiązania nie zawsze działały. Często dłużnicy musieli oddawać kolejne ze swoich dzieci i domowników, aż nie było innego wyjścia, niż zastawić samego siebie[79]. Oczywiście w szczytowym okresie handlu niewolnikami „poddaństwo” stało się zwykłym eufemizmem. Rozróżnienie na poddanych za długi i niewolników przestało mieć większe znaczenie. Dłużników, tak jak nieco wcześniej ich własne rodziny, przekazywano Aro, następnie Brytyjczykom, a ostatecznie wpychano zakutych w kajdany do niewielkich łodzi i wysyłano do kupców w zamorskich plantacjach[80].

[77] Cyt. za: Paul F. Lovejoy, David Richardson, Trust, Pawnship, and Atlantic History, s. 74. Analogiczny przypadek z Ghany opisuje Getz (zob. Trevor R. Getz, Mechanisms of Slave Acquisition and Exchange in Late Eighteenth Century Anomabu: Reconsidering a Cross-Section of the Atlantic Slave Trade, „AfricanEconomic History” 31, 2003, s. 85).

[78] Akiga Sai, co warto podkreślić, twierdzi, że wśród Tiw tak wyglądały początki niewolnictwa. Zaczyna się od brania zakładników z tego samego rodu co człowiek, który odmówił spłacenia długu. Powiedzmy, pisze Akiga Sai, że dłużnik dalej nie płaci. Będą trzymać zakładnika przez jakiś czas, aż wreszcie sprzedadzą go do innego kraju. „To początek niewolnictwa” (dz. cyt., s. 379 – 380).

[79] W taki sposób Harris opisuje inny dystrykt wokół Cross River, Ikom. Było to jedno z głównych źródeł niewolników dla Calabaru. W wyniku interwencji rodzin starających się zapobiec sprzedaży kolejnych krewnych dłużnicy musieli tam często zastawiać samych siebie. Już jako niewolnicy trafiali następnie do Calabaru (Rosemary Harris, The History of Trade at Ikom, Eastern Nigeria, „Africa: Journal of the International African Institute” Vol. 42 (2), 1972, s. 128).

[80] Nie wiemy, jak wielki odsetek stanowili. Król Eyo II powiedział brytyjskiemu misjonarzowi, że niewolników „sprzedawano z różnych powodów – niektórych jako jeńców wojennych, innych za długi, jeszcze innych za przestępstwo, a niektórych z powodu ważnych mężczyzn, którzy ich nienawidzili” (cyt. za: Monday Efiong Noah, dz. cyt., s. 95). Tak więc dług nie był pozbawiony znaczenia; jak zauważa Pier Larson, wszystkie źródła z tamtego okresu zawsze wymieniały „wojnę”, w tym kontekście uważaną za najważniejszą (zob. tegoż, History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770 – 1822, Heinemann, Portsmouth 2000, s. 18). Zob. także David Northrup, dz. cyt., s. 76 – 80.

Za pomocą sukna płacono też różne kary i należności oraz opłacano znachorów. I tak, jeśli czyjaś żona informowała o domniemanym uwodzicielu, zwykle dawano jej dwadzieścia kawałków sukna w nagrodę za wierność (nie było takiego obowiązku, lecz niezastosowanie się do tego zwyczaju uznawano za bardzo nierozsądne). Jeśli złapano cudzołożnika, musiał uiścić opłatę w wysokości pięćdziesięciu lub stu sukien mężowi kobiety, z którą cudzołożył. Jeśli mąż i kochanek zakłócili spokój w wiosce, wdając się w bójkę, zanim rozwiązano ich sprawę, każdy z nich musiał zapłacić dwa sukna w ramach odszkodowania itd.

Dary wędrowały zwykle w górę drabiny społecznej. Młodzi w dowód szacunku dawali małe kawałki sukna ojcom, matkom czy wujkom. Prezenty miały charakter hierarchiczny: otrzymującym je osobom nigdy nie przyszłoby do głowy, że powinny się odwzajemnić. W rezultacie starsi, a zwłaszcza starsi mężczyźni, zwykle mieli kilka niepotrzebnych kawałków sukna pod ręką, podczas gdy młodsi mężczyźni, którzy nie nadążali z wytwarzaniem potrzebnej tkaniny, musieli zwracać się do nich przy każdej większej płatności: gdy mieli zapłacić karę lub chcieli opłacić lekarza, aby pomógł żonie przy porodzie, albo gdy chcieli wstąpić do stowarzyszenia kultowego. Młodzi stale byli lekko zadłużeni albo mieli dług wdzięczności wobec swoich seniorów. Wszyscy mieli jednak również grupę przyjaciół i krewnych, którym pomagali i do których mogli się w razie potrzeby zwrócić[27].

Szczególnie kosztowne było małżeństwo, ponieważ zwykle wymagało zdobycia kilku solidnych kawałków sandałowca. Sukno rafiowe było odpowiednikiem drobnych monet, a drzewo sandałowe – rzadkie importowane drewno wykorzystywane do produkcji kosmetyków – banknotów o wysokich nominałach. Sto plecionek rafiowych stanowiło ekwiwalent trzech do pięciu kawałków sandałowca. Indywidualne zapasy były rzadkością. Członkowie plemienia zwykle posiadali jedynie niewielkie kawałki drewna ścierane na własny użytek. Większość sandałowca trzymano we wspólnym skarbcu każdej wioski.

Drewno sandałowe nie było przywiankiem – posługiwano się nim w negocjacjach małżeńskich, w których wymieniano bardzo różne prezenty. Lele nie znali instytucji przywianka. Mężczyźni nie mogli nabywać kobiet za pieniądze. Nie mogli też kupować praw do dzieci. Byli społecznością matrylinearną. Dzieci nie należały do klanu ojca, lecz matki.

[27] Douglas szacuje, że przed osiągnięciem pełnej dojrzałości mężczyzna o wysokim statusie musiał przeznaczyć przynajmniej trzysta tkanin rafiowych na opłaty i rozdać trzysta kolejnych jako podarunki (zob. tejże, The Lele of the Kasai, s. 58).

Istniał wszakże inny sposób, dzięki któremu mężczyźni mogli kontrolować kobiety[28]. Był nim system długów krwi.

Wśród wielu tradycyjnych afrykańskich ludów panuje przekonanie, że istoty ludzkie nie umierają po prostu i bez powodu. Jeśli człowiek umiera, to znaczy, że ktoś musiał go zabić. Jeśli kobieta Lele umierała podczas porodu, zakładano, że musiała popełnić cudzołóstwo. Za jej śmierć odpowiedzialny był zatem cudzołożnik. Czasami wyznawała winę na łożu śmierci. Kiedy indziej trzeba było uciec się do wróżb. Tak samo wyglądało to w przypadku śmierci dziecka. Gdy ktoś zachorował lub spadł podczas wchodzenia na drzewo, sprawdzano, czy człowiek ten nie toczył z kimś kłótni, którą można by uznać za przyczynę nieszczęścia. Jeśli wszystkie inne sposoby zawiodły, uciekano się do środków magicznych pozwalających ustalić tożsamość autora szkodliwych czarów. Gdy wioska poczuła się usatysfakcjonowana znalezieniem sprawcy, stawał się on dłużnikiem krwi: najbliższym krewnym ofiary winien był życie ludzkie. Winowajca musiał przekazać młodą kobietę z własnej rodziny, siostrę bądź córkę, pod opiekę czy też „w zastaw" krewnym ofiary.

Podobnie jak w przypadku Tiw, system szybko stał się niezwykle skomplikowany. Niewolę dziedziczono. Jeśli kobieta została oddana w zastaw, poddanymi stawały się również jej dzieci oraz dzieci jej córki. To oznaczało, że większość mężczyzn również uważano za czyjąś własność. Mimo to nikt nie zaakceptowałby mężczyzny w charakterze zastawu przy spłacie długu krwi: chodziło o to, aby pozyskać młodą kobietę, która następnie urodzi kolejne dzieci będące poddanymi. Informatorzy Douglas podkreślali, że wszyscy mężczyźni chcą mieć ich jak najwięcej:

> Jeśli zadać im pytanie: „Dlaczego chcesz, aby oddawano ci w zastaw kolejne kobiety?", wszyscy odpowiadają: „Jest to potrzebne, gdy sam zaciągasz dług krwi, bo wtedy możesz go spłacić, oddając jedną z zastawionych kobiet, a twoja siostra pozostaje na wolności". Jeśli zada się pytanie: „A dlaczego chcesz, aby twoje siostry pozostawały wolne?", odpowiadają: „Ach! Jeśli zaciągnę dług krwi, mogę go spłacić, oddając jedną nich w zastaw".
>
> [...] Mężczyźni mają świadomość, że w każdej chwili mogą się stać dłużnikami krwi. Jeśli którakolwiek z uwiedzionych przez

[28] Antropologowie często podkreślają, że ustalanie pochodzenia w linii kobiecej nie oznacza z konieczności posiadania przez kobiety znacznej władzy. Jest to możliwe – jak w przypadku Irokezów, a współcześnie Minangkabau – ale nie oczywiste.

Jak to działało w praktyce? Wydaje się, że bardzo różnie, w zależności od miejsca. Na przykład w dystrykcie Afikpo, w górnym biegu Cross River, sprawy codzienne – choćby kupowanie żywności – rozwiązywano, jak u Tiw, „bez handlu i użycia pieniędzy". Mosiężne sztabki, dostarczane przez stowarzyszenia kupieckie, wykorzystywano do kupowania i sprzedawania niewolników, oprócz tego jednak głównie jako walutę społeczną, „potrzebną przy podarunkach albo płatnościach związanych z pogrzebami, nadawaniem tytułów i innymi ceremoniami"[74]. Większość z tych płatności, tytułów i ceremonii miała związek z tajnymi stowarzyszeniami, które pojawiły się w tym rejonie wraz z przybyciem kupców. Wszystko to przypomina trochę rozwiązania praktykowane przez Tiw, jednak obecność kupców sprawiała, że efekty były zupełnie inne:

> W dawnych czasach, jeśli ktoś w górnym biegu Cross River miał kłopoty albo popadał w długi i potrzebował od ręki pieniędzy, zwykle „zastawiał" jedno lub więcej ze swoich dzieci, względnie innych członków rodziny bądź mieszkańców domostwa, u jednego z kupców Akunakuna, którzy raz na jakiś czas zjawiali się w wiosce. Mógł też napaść na pobliską wioskę, porwać jakieś dziecko i sprzedać je temu samemu chętnemu nabywcy[75].

Ten fragment ma sens tylko wówczas, gdy weźmie się pod uwagę, że dłużnicy byli zarazem, ze względu na członkostwo w tajnych stowarzyszeniach, egzekutorami długów. Porwanie dziecka odnosi się do lokalnej praktyki nazywanej *panyarring*, częstej w Afryce Zachodniej, która polegała na tym, że tracący nadzieję na odzyskanie długu wierzyciel w asyście grupy uzbrojonych mężczyzn zakradał się do obozu dłużnika i wykradał stamtąd wszystko, co mógł z łatwością przenieść – ludzi, przedmioty, zwierzęta domowe – a następnie przetrzymywał to u siebie jako zastaw[76]. Nie miało znaczenia, czy uprowadzeni ludzie bądź przedmioty należały do dłużnika lub jego krewnych. Kozy lub dzieci sąsiada były równie dobre, ponieważ chodziło wyłącznie o to, by wywrzeć presję społeczną na kogokolwiek, kto miał pieniądze, bez względu na jego tożsamość. Jak pisze William Bosman: „Jeśli dłużnik jest

[74] Simon Ottenberg, Phoebe Ottenberg, Afikpo Markets: 1900 – 1960, [w:] Markets in Africa, ed. Paul Bohannan, George Dalton, NorthwesternUniversity Press, Chicago 1962, s. 124.

[75] Charles Partridge, Cross River Natives: Being Some Notes on the Primitive Pagans of Obubura Hill District, Southern Nigeria, Hutchinson & Co., London 1905, s. 72.

[76] Jeśli ktoś szukał poddanych, nie mógł po prostu wziąć przypadkowego dziecka z sąsiedniej wioski, ponieważ jego rodzice szybko by je odnaleźli.

jako ostrzeżenie dla innych[72]. Mechanizm ten był pomysłowy przede wszystkim dlatego, że takie stowarzyszenia zawsze pozwalały, aby się do nich wkupić, przechodząc pierwszych dziewięć szczebli wtajemniczenia – jeśli tylko było się w stanie opłacić składkę. Jej wysokość ustalano rzecz jasna w mosiężnych sztabkach dostarczanych przez kupców. W Calabarze cennik wyglądał następująco[73]:

1. Nyampi 2. Oku Akana 3. Brass 4. Makanda	300 pudełek mosiężnych sztabek, 2,95 funta za sztabkę = 735 funtów za pierwsze cztery stopnie
5. Makara 6. Mboko Mboko 7. Bunko Abonko 8. Mboko Nya Ekpo 9. Ekpe	50 pudełek mosiężnych sztabek za każdy z niższych stopni

Innymi słowy: kosztowało to sporo. Członkostwo w stowarzyszeniu szybko stało się jednak punktem honoru i oznaką dystynkcji. Wpisowe było z pewnością niższe w małych, prowincjonalnych społecznościach. Tyle że efekt był identyczny: tysiące osób zadłużonych u kupców. Powodem były składki członkowskie albo towary przywożone przez kupców (głównie sukna i metale, z których robiono użytek, przygotowując rekwizyty i kostiumy do przedstawień Ekpe). Członkowie stowarzyszenia stawali się teraz odpowiedzialni za egzekucję tych długów od samych siebie. Jedną z regularnie wykorzystywanych form płatności były istoty ludzkie, oficjalnie przekazywane jako poddani za długi.

[72] Zob. A. J. H. Latham, Old Calabar 1600 – 1891, s. 38.

[73] Za: James Broom Walker, Notes on the Politics, Religion, and Commerce of Old Calabar, „The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland" 6, 1875, s. 120.

> nich kobiet wypowie w czasie porodu ich imię, a później umrze lub jeśli umrze jej dziecko, lub jeśli wskutek choroby lub wypadku umrze którakolwiek z osób, z którymi mężczyzna był skłócony, może on zostać pociągnięty do odpowiedzialności. [...] Nawet jeśli kobieta ucieknie od męża i z tego powodu dojdzie do rozlewu krwi, wszystkie ewentualne ofiary zostaną zapisane na jej konto, a spłatą długu zostanie obarczony jej brat albo wujek. Jako zapłatę za krew akceptuje się wyłącznie kobiety. A ponieważ wymaga się odpłaty za śmierć zarówno kobiet, jak i mężczyzn, jest rzeczą oczywistą, że nigdy nie ma wystarczającej liczby kobiet, aby uregulować wszystkie długi. Mężczyźni nie nadążają ze spłatą zobowiązań, dziewczynki zaś stają się przedmiotem przyrzeczeń jeszcze przed ich narodzeniem, a nawet przed osiągnięciem przez ich matki wieku pozwalającego na zawarcie małżeństwa[29].

Innymi słowy: cała ta sprawa zmieniła się w niesłychanie skomplikowaną partię szachów – między innymi z tego powodu, jak stwierdza Douglas, mówienie o „pionku w czyichś rękach"[30] wydaje się tu wyjątkowo na miejscu. Niemal każdy dorosły Lele był zarówno czyimś podwładnym, jak i częścią rozgrywki polegającej na zdobywaniu, zamianie lub odzyskiwaniu ludzkich pionków. Każdy wielki dramat bądź tragedia w życiu wioski kończyły się przeniesieniem praw, którego dokonywano dzięki transferom kobiet. Niemal wszystkie raz wymienione kobiety prędzej czy później wymieniano po raz kolejny.

Trzeba podkreślić w tym miejscu kilka kwestii. Po pierwsze przedmiotem wymiany było życie ludzkie. Douglas pisze o „długach krwi", choć bardziej adekwatnym pojęciem byłyby „długi życia". Załóżmy, że pewien człowiek tonie, a inny go ratuje. Albo że ktoś jest śmiertelnie chory, a lekarzowi udaje się go wyleczyć. W obu przypadkach powiedzielibyśmy prawdopodobnie, że jeden człowiek „zawdzięcza życie" drugiemu. Podobnie zrobiliby Lele, z tą różnicą, że oni rozumieli to dosłownie. Osoba, której ocalisz życie, jest ci je winna, a długi należy spłacać. Człowiek, któremu ocalono życie, zwykle roz-

[29] Taż, The Lele of the Kasai, s. 144 – 145. Jest to przerobiony fragment z jej Blood-Debts and Clientship Among the Lele, „Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland" 90 (1), 1960, s. 3 – 4.

[30] Angielskie słowo pawn, którym, za Mary Douglas, posługuje się Graeber, oznacza zarówno „zastaw", jak i „pionka" w grze w szachy [przyp. tłum.].

wiązywał tę sprawę, oddając w zastaw swoją siostrę lub inną kobietę, którą wcześniej otrzymał od kogoś innego.

Po drugie nie istnieje substytut życia ludzkiego. „Kompensacja opierała się na zasadzie ekwiwalencji, życie za życie, osoba za osobę". A ponieważ życie miało wartość absolutną, sukno rafiowe, drewno sandałowe, kozy czy radia tranzystorowe nie mogły go nigdy zastąpić.

Po trzecie, i najważniejsze, „życie ludzkie" oznaczało w praktyce „życie kobiety" – a jeszcze dokładniej, „życie młodej kobiety". Pozornie służyło to osiągnięciu dodatkowych zysków. Młoda kobieta może zajść w ciążę, a jej dzieci również staną się poddanymi. Jednak nawet Mary Douglas, której w żaden sposób nie można uznać za feministkę, musiała przyznać, że instytucja długu krwi w praktyce przypominała gigantyczną machinę mającą zapewnić mężczyznom władzę nad kobietami[31]. Kobietom nie wolno było brać nikogo w zastaw. Można je było wyłącznie wymieniać. Mówiąc inaczej, grono dłużników i wierzycieli składało się z samych mężczyzn. Młode kobiety stanowiły zatem saldo dodatnie lub ujemne. Przesuwano je jak pionki na planszy szachowej, a dłonie graczy były wyłącznie dłońmi mężczyzn[32].

Ponieważ tego rodzaju pionkami byli niemal wszyscy – a przynajmniej byli nimi w jakimś momencie swojego życia – statusu poddanego nie należało się oczywiście obawiać. Mężczyźni odnosili nawet z tego tytułu pewne korzyści. „Właściciel" musiał spłacać większość ich kar i zobowiązań, a nawet ich długi krwi. Z tego powodu, jak jednogłośnie przekonywali informatorzy Douglas, poddaństwo nie miał nic wspólnego z niewolnictwem. Lele mieli niewolników, ale nigdy nie było ich wielu. Rekrutowano ich spośród jeńców wojennych. Zwykle byli obcokrajowcami, którzy nie mieli rodziny, a więc nikogo, kto mógłby ich chronić. Tymczasem człowiek oddany w zastaw miał nie jedną, lecz dwie rodziny, które otaczały go troską: własną matkę i braci oraz swojego „pana".

Kobiety będące stawką w grze rozgrywanej przez mężczyzn miały z kolei wiele okazji, aby przechytrzyć system. Dziewczynka mogła teoretycznie uro-

[31] Douglas była konserwatywną katoliczką, żoną torysowskiego ekonomisty, i zwykła odnosić się z lekceważeniem do wszelkich spraw będących przedmiotem zainteresowania liberałów.

[32] Kropkę nad i stanowi fakt, że prawo do długu życia przyznawano mężczyźnie będącemu ojcem dzieci płci żeńskiej (taż, The Lele of the Kasai, s. 115). Spłata długu była możliwa tylko wtedy, gdy mężczyzna otrzymywał w zastaw jedną z córek własnych córek. Ma to sens jedynie wówczas, gdy przyjmie się zasadę, że wierzycielami długu życia mogą być wyłącznie mężczyźni, a zatem że dającej życie kobiecie nic się z tego tytułu nie należy. Jak już wspomnieliśmy, mężczyźni mogli być zakładnikami, i działo się tak w przypadku wielu z nich, ale nigdy nie stawali się przedmiotem wymiany.

niewolników. Przywrócono bezpieczeństwo na drogach i w gospodarstwach. Jednocześnie Aro współpracowali z lokalną starszyzną, aby stworzyć kodeks praw rytualnych i grzywien tak szczegółowy i srogi, że nad każdym wisiało nieustannie ryzyko wejścia w konflikt z prawem[68]. Każdy, kto popełnił nawet błahe wykroczenie i nie mógł zapłacić grzywny, był przekazywany Aro, którzy przewozili go na wybrzeże. Oskarżyciel otrzymywał jego równowartość w mosiężnych sztabkach[69]. Według niektórych współczesnych przekazów człowiek, który po prostu nie lubił swojej żony i potrzebował mosiężnych sztabek, zawsze mógł znaleźć jakiś powód, aby ją sprzedać, a starszyzna wioskowa – która miała udział w zyskach – niemal nigdy nie odmawiała[70].

Najbardziej pomysłowy trik stowarzyszeń kupieckich polegał jednak na pośredniczeniu w ekspansji tajnego stowarzyszenia nazywanego Ekpe. Słynęło ono przede wszystkim z finansowania wspaniałych maskarad i sekretnych inicjacji swoich członków. Ekpe uczestniczyło jednak również w tajnym procederze egzekwowania długów[71]. Na przykład w samym Calabarze stowarzyszenie stosowało wiele sankcji, począwszy od bojkotu (członkom stowarzyszenia nie wolno było handlować z zalegającym z płatnością dłużnikiem), kar, konfiskaty mienia, aresztu, aż po egzekucje – najbardziej nieszczęsne ofiary zostawiano przywiązane do drzewa z usuniętą dolną połową szczęki

[68] Dike i Ekejiuba szacują, że siedemdziesiąt procent niewolników sprzedanych Europejczykom przez Zatokę Biafra pochodziło od Aro, a większość pozostałych od innych stowarzyszeń kupieckich (zob. dz. cyt., s. 150).

[69] Jeden z XX-wiecznych członków rady starszych wspominał: „[...] kobieta, która popełniła cudzołóstwo, była sprzedawana przez męża, a on otrzymywał pieniądze. Sprzedawano też złodziei, a pieniądze trafiały do rady starszych, do której należało podejmowanie decyzji" (David Northrup, dz. cyt., s. 69).

[70] Zob. tamże, s. 73.

[71] Na temat Ekpe w kontekście egzekucji długów zob. G. I. Jones, The Political Organization of Old Calabar, [w:] Efik Traders of Old Calabar, ed. Daryll Forde, International African Institute, London 1968; A. J. H. Latham, Old Calabar 1600 – 1891, s. 35 – 41; Paul F. Lovejoy, David Richardson, Trust, Pawnship, and Atlantic History, s. 347 – 349. Na temat ekspansji Ekpe w kierunku Arochukwu i w regionie zob. Malcolm Ruel, Leopards and Leaders, Tavistock, London 1969, s. 250 – 258; David Northrup, dz. cyt., s. 109 – 110; Geoffrey I. Nwaka, Secret Societies and Colonial Change: A Nigerian Example (Sociétés secrètes et politique coloniale: un exemple nigérian, „Cahiers d'Études Africaines", Vol. 18(69/70), 1978, s. 187 – 200; Simon Ottenberg, Linda Knudsen, Leopard Society Masquerades: Symbolism and Diffusion, „African Arts" 18(2), 1985, s. 37 – 44. Nwaka pisze: „Stowarzyszenie Ekpe, dominujące w rejonie Cross River, stanowiło fundament lokalnego rządu. Pełniło funkcje sądowe i wykonawcze na obszarze swojej działalności. Przez swoich agentów wymierzało kary za wykroczenia, wprowadzało cła i dbało o autorytet starszych. Prawa Ekpe do pewnego stopnia regulowały życie członków wspólnoty w zakresie sprzątania miasteczek i ulic, poboru podatków i innych kwestii publicznych" (dz. cyt., s. 188).

W głębi lądu poddani za długi również stanowili ważny element handlu. Z jednej strony cały ten mechanizm był odrobinę nietypowy. Na przeważającym obszarze zachodniej Afryki handel przechodził przez najważniejsze królestwa, takie jak Dahomej czy Aszanti, które prowadziły wojny i nakładały drakońskie kary – jednym z częstych rozwiązań stosowanych przez władców było manipulowanie systemem sprawiedliwości tak, aby karą za niemal każdą zbrodnię było niewolnictwo – albo śmierć i jednoczesne niewolnictwo żony i dzieci skazanego, albo horrendalnie wysokie grzywny, które w przypadku niespłacenia kończyły się niewolnictwem dla bankruta i jego rodziny. Z drugiej strony nieobecność wielkich struktur państwowych w regionie zamieszkanym przez Tiw sprawia, że można wyjątkowo wyraźnie dostrzec istotę problemu. Atmosfera wszechobecnej przemocy prowadziła do systematycznego psucia wszystkich instytucji ekonomii ludzkich, które zmieniły się w gigantyczny aparat odczłowieczenia i destrukcji.

W rejonie Cross River handel przeszedł dwa etapy. Najpierw był okres absolutnego terroru i chaosu, w którym często dochodziło do napaści, a każdy przemieszczający się samotnie człowiek ryzykował porwanie przez wędrowne bandy opryszków i sprzedaż do Calabaru. Wkrótce wiele wsi zostało porzuconych. Ludzie szukali schronienia w lesie. Mężczyźni musieli tworzyć oddziały zbrojne, aby móc pracować na polach[65]. Ten okres trwał względnie krótko. Drugi zaczął się, kiedy przedstawiciele lokalnych stowarzyszeń kupieckich zaczęli zdobywać pozycję w społecznościach regionu, obiecując przywrócenie porządku. Najsłynniejszym z nich była Konfederacja Aro, nazywająca się „Dziećmi Boga"[66]. Wspierani przez ciężkozbrojnych najemników i autorytet słynnej wyroczni Arochukwu, ustanowili oni nowy, niesłychanie surowy system prawny[67]. Porywaczy tropiono i sprzedawano jako

[65] Zob. Olaudah Equiano, The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Modern Library Edition, New York 2004 [1789], s. 6 – 13.

[66] Inne to Akunakuna i Efik z siedzibą w samym Calabarze. Aro mówili językiem igbo, a region stanowił mozaikę użytkowników języka igbo i ibibio.

[67] Ogólnie o Aro piszą: G. I. Jones, Who are the Aro?, „Nigerian Field" 8, 1939, s. 100 – 103; Simon Ottenberg, Ibo Oracles and Intergroup Relations, „Southwestern Journal of Anthropology" 14 (3), 1958, s. 295 – 317; Adiele Eberechukwu Afigbo, The Aro of southeastern Nigeria: a socio-historical analysis of legends of their origins, „African Notes" 6, 1971, s. 31 – 46; Felicia Ifeoma Ekejiuba, The Aro trade system in the nineteenth century, „Ikenga" 1 (1), s. 11 – 26 oraz 1 (2), s. 10 – 21; Elizabeth Isichei, A History of the Igbo People, Macmillan, Basingstoke, London 1976; David Northrup, dz. cyt.; K. Onwuka Dike, Felicia Ekejiuba, The Aro of south-eastern Nigeria, 1650 – 1980: a study of socio-economic formation and transformation in Nigeria, UniversityPress, Ibadan 1990; Apollos Okwuchi Nwauwa, Integrating Arochukwu into the Regional Chronological Structure, „History in Africa" 18, 1991, s. 297 – 310.

dzić się jako poddana mająca kiedyś wyjść za mąż za określonego mężczyznę. W praktyce jednak

> mała dziewczynka Lele musiała w tej sytuacji wyrosnąć na kokietkę. Od niemowlęctwa była obiektem czułej i wesołej opieki, dającej liczne okazje do flirtu. Jej przyszły mąż nigdy nie uzyskiwał nad nią większej kontroli. [...] Mężczyźni rywalizowali ze sobą o kobiety, co dawało tym ostatnim okazję do knowań i intryg. Pełnych nadziei amantów nie brakowało i żadna z kobiet nie miała wątpliwości, że w razie potrzeby znajdzie innego męża[33].

Co więcej, młoda kobieta Lele miała w ręku szczególnie silną kartę. Wszyscy zdawali sobie sprawę, że jeśli całkowicie odmówi zgody na własną sytuację, zawsze ma możliwość, aby zostać „żoną wioski"[34].

Instytucja żony wioski była czymś wyjątkowym dla Lele. Przypuszczalnie najlepszym sposobem, aby ją opisać, jest wyobrażenie sobie hipotetycznego scenariusza. Powiedzmy, że w ramach długu krwi stary, cieszący się poważaniem mężczyzna otrzymuje w zastaw młodą kobietę, którą decyduje się poślubić. Teoretycznie ma prawo to zrobić, jednak dla młodej kobiety perspektywa bycia trzecią lub czwartą żoną podstarzałego mężczyzny jest mało atrakcyjna. Albo wyobraźmy sobie, że ten ostatni proponuje zawarcie małżeństwa z dziewczyną jednemu z należących do niego mężczyzn w wiosce daleko od jej matki i domu rodzinnego. Dziewczyna protestuje. On ignoruje jej sprzeciw. Dziewczyna czeka na odpowiedni moment i nocą przekrada się do wioski wroga, gdzie prosi o azyl. Taka możliwość była zawsze dostępna: wszystkie wioski miały swoich tradycyjnych wrogów, którzy nie odmawiali w takich sytuacjach. Natychmiast obwoływali kobietę „żoną wioski", którą wszyscy żyjący mężczyźni mieli odtąd obowiązek chronić.

Ważne, aby zrozumieć, że tak tutaj, jak w wielu innych częściach Afryki większość starszych mężczyzn miała kilka żon. To powodowało, że pula żon dostępnych dla młodszych mężczyzn była poważnie uszczuplona. Jak wyjaśnia nasz etnograf, nierównowaga ta prowadziła do poważnych napięć na tle seksualnym:

[33] Taż, Czystość i zmaza, przeł. Marta Bucholc, PIW, Warszawa 2007, s. 181 [przekład zmodyfikowany].

[34] Na temat „żon wioski" zob. zwłaszcza tejże (pod pseudonimem Mary Tew), A form of polyandry among the Lele of the Kasai, „Africa: Journal of the International African Institute" 21(1), 1951, s. 1 – 12, oraz tejże, The Lele of the Kasai, s. 128 – 140.

> Wszyscy wiedzieli, że młodzi nieżonaci mężczyźni uwodzili żony starszych od siebie. W czasie wolnym jedną z rozrywek było nawet chwalenie się planami podbojów erotycznych, a nieuczestniczący w tym mężczyźni stawali się obiektem drwin. Ponieważ starsi chcieli pozostać poligamistami, zachowując dwie albo trzy żony, i ponieważ cudzołóstwo uważano za naruszenie spokoju wioski, Lele musieli wynaleźć sposób, by obłaskawić nieżonatych mężczyzn.
>
> Dlatego gdy dostateczna ich liczba osiągała wiek mniej więcej osiemnastu lat, pozwalano im nabywać prawo do wspólnej żony[35].

Gdy uiścili stosowną opłatę w suknach rafiowych w skarbcu wioski, pozwalano im zbudować wspólny dom, a później albo przydzielano im wspólną żonę, która miała z nimi zamieszkać, albo zezwalano na stworzenie grupy, która miała wykraść żonę z wrogiej wioski. (Względnie, jeśli kobieta zjawiła się jako uchodźczyni, prosili resztę mieszkańców o zgodę na jej przyjęcie, co zawsze spotykało się z ich akceptacją). To właśnie tę wspólną żonę określano mianem „żony wioski". Cieszyła się ona niekwestionowanym szacunkiem. Nowo poślubioną żonę wioski traktowano wręcz jak księżniczkę. Nie musiała sadzić roślin i pielić w ogrodzie, nosić drewna i wody ani nawet gotować. Prace domowe wykonywali jej gorliwi młodzi mężowie, starając się, aby wszystkiego było pod dostatkiem, i spędzając długie godziny na polowaniach w lesie, gdzie jeden przez drugiego próbowali zdobyć dla niej największe frykasy, a przy nadarzającej się okazji uraczyć ją winem palmowym. Mogła korzystać z cudzej własności i pozwalać sobie na wszelkie możliwe wybryki, na które reszta spoglądała z pobłażliwą konsternacją. Oczekiwano od niej za to, że będzie seksualnie dostępna dla wszystkich członków grupy rówieśniczej – jakichś dziesięciu lub dwunastu mężczyzn – z początku właściwie za każdym razem, kiedy mieli na to ochotę[36].

[35] Taż, The Lele of the Kasai, s. 76; zob. również tejże, A form of polyandry among the Lele of the Kasai, s. 11. Autorka wyraźnie powtarza wyjaśnienie zwyczaju podane przez jej informatorów. Lele nie „musieli" wprowadzać takiego rozwiązania. Nie musiało tego robić również wiele innych społeczeństw afrykańskich.

[36] Niektóre żony wioskowe były księżniczkami całkiem dosłownie, ponieważ wśród córek wodzów normą były małżeństwa z grupami rówieśniczymi. Córki wodzów miały pozwolenie na uprawianie seksu, z kim tylko chciały, bez względu na wiek. Wolno im było również nie wyrazić zgody na seks, na co nie mogły sobie pozwolić zwykłe żony. Takich księżniczek było

W rezultacie wkrótce rozwinął się system, w którym europejscy kapitanowie domagali się zabezpieczenia w postaci poddanych.

„Poddani", z którymi mamy tu do czynienia, różnią się wyraźnie od tych, których widzieliśmy u Lele. Wydaje się, że w wielu królestwach i miastach handlowych Afryki Zachodniej istota poddaństwa zmieniła się bardzo wyraźnie od czasu pojawienia się Europejczyków około 1500 roku. W praktyce stało się ono poddaństwem za długi. Dłużnicy zastawiali członków rodziny jako poręczenie kredytu. Poddani szli wówczas do domu wierzyciela, pracowali na jego polach i w gospodarstwie. Osoba taka stanowiła zabezpieczenie pożyczki, a wykonana praca zastępowała odsetki[62]. Poddani nie byli niewolnikami, w przeciwieństwie do niewolników nie zostali oddzieleni od rodziny. Nie byli jednak zupełnie wolni[63]. W Calabarze i innych portach właściciele statków niewolniczych, przekazując towary swoim afrykańskim odpowiednikom, zaczęli domagać się poddanych jako zabezpieczenia – na przykład dwojga ludzi za troje obiecanych niewolników, przy czym najlepiej, jeśli jedną z tych osób był członek rodziny afrykańskiego pośrednika[64]. W praktyce nie różniło się to specjalnie od wymogu dostarczenia zakładników, a od czasu do czasu prowadziło do poważnych kryzysów politycznych, kiedy kapitanowie, zniecierpliwieni oczekiwaniem na opóźniającą się dostawę, odpływali z ładunkiem wziętych w zastaw ludzi.

Northrupa w Trade Without Rulers, s. 66; przytacza ją również Monday Efiong Noah w Social and Political Developments: The Lower Cross Region, 1600 – 1900, [w:] A History of the Cross River Region of Nigeria, ed. Monday B. Abasiattai, University of Calabar Press, Calabar 1990, s. 94).

[62] Literatura naukowa nie pomaga w rekonstrukcji przemiany jednej formy poddaństwa w drugą, ponieważ istnieją wyłącznie prace traktujące poddaństwo albo jako kwestię pokrewieństwa (np. Mary Douglas, Matriliny and Pawnship in Central Africa; Richard Fardon, dz. cyt.), albo jako kwestię handlu (np. Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective, ed. Toyin Falola, Paul E. Lovejoy, University of Colorado Press, Boulder 1994), nigdy tych perspektyw ze sobą nie łącząc. W rezultacie nie postawiono wielu zasadniczych pytań. Na przykład Falola i Lovejoy twierdzą, że praca poddanych funkcjonuje jako procent, jednak ich książka nie dostarcza informacji, czy oprocentowane pożyczki w ogóle istniały w tych częściach Afryki, gdzie praktykowano poddaństwo.

[63] Jest też rzeczą jasną, że ta forma poddaństwa musiała się rozwinąć z czegoś podobnego do instytucji Lele. Wiele reguł pokrywa się ze sobą. Na przykład tak jak u Lele, jeśli zastawiano dziewczynę, wierzyciel często miał ją prawo poślubić po osiągnięciu przez nią dojrzałości, kasując tym sposobem dług.

[64] Zob. Paul F. Lovejoy, David Richardson, dz. cyt., s. 349 – 351; tychże, The Business of Slaving: Pawnship in Western Africa, c. 1600 – 1810, „Journal of African History" 42 (1), 2001, s. 67 – 84.

Po przybyciu na miejsce europejscy handlarze negocjowali cenę swoich ładunków w mosiężnych sztabkach, które w porcie pełniły funkcję waluty. W 1698 roku kupiec ze statku o nazwie „Dragon" zanotował następujące ceny, które udało mu się wynegocjować na swoje towary:

jedna sztabka żelazna	4 sztabki miedzi
jeden sznur korali	4 sztabki miedzi
pięć rango[a]	4 sztabki miedzi
jedna miska rozmiar 1	4 sztabki miedzi
jeden metalowy kufel z przykrywką	3 sztabki miedzi
jard płótna	1 sztabka miedzi
sześć noży	1 sztabka miedzi
jeden mosiężny dzwonek rozmiar 1	3 sztabki miedzi[b]

[a] Rodzaj większych korali.

[b] Zob. Percy Amaury Talbot, The peoples of southern Nigeria: a sketch of their history, ethnology and languages, with an abstract of the 1921 census, Cass, London 1926, s. 185 – 186.

Pół wieku później, w szczytowym okresie handlu, brytyjskie statki przywoziły wielkie ilości sukna (z nowo otwartych fabryk w Manchesterze) oraz perkalu (z Indii), artykuły żelazne, miedziane oraz drobiazgi w rodzaju korali, a z oczywistych powodów również pokaźne ilości broni palnej[60]. Towary trafiały następnie do kupców afrykańskich, również kupujących na kredyt, którzy przekazywali je własnym agentom płynącym w górę rzeki.

Oczywisty problem stanowiło zabezpieczenie długu. Handel miał charakter niezwykle bezwzględny i cyniczny, a ryzyko związane z działalnością łowców niewolników było nieprzewidywalne – zwłaszcza gdy mieli do czynienia z zagranicznymi kupcami, których mogli nigdy więcej nie spotkać[61].

[60] Inikori pokazuje, że pod koniec XVIII wieku każdy brytyjski statek przypływający do Old Calabar przywoził przeciętnie 400 muszkietów, a między 1757 a 1806 rokiem liczba muszkietów wwiezionych do Calabaru wyniosła 22 986 sztuk. Rum i alkohol importowano w minimalnych ilościach (zob. Joseph E. Inikori, The Import of Firearms into West Africa, 1750 – 1807: a quantitative analysis, [w:] Forced Migration: The Impact of the Export Slave Trade on African Societies, ed. J. E. Inikori, Hutchinson University Library, London 1982, s. 126 – 153).

[61] W początkowym okresie wielu kupców radziło sobie z tą sytuacją, płynąc na wioskowe targi łodziami pełnymi towarów i wymieniając je na niewolników. Później, jeśli nie udało im się wyrobić planu, czekali, aż zapadnie zmrok i po prostu napadali na domostwa wzdłuż rzeki, aby uprowadzić wszystkich, których udało im się schwytać (relacja Clarksona przytoczona przez

Po pewnym czasie żona wioski zostawała z trzema albo czterema ze swoich mężów, aż wreszcie liczba ta spadała do jednego. Układy domowe miały elastyczny charakter. Teoretycznie jednak kobieta w dalszym ciągu była żoną całej wioski. Gdyby miała dzieci, za ich ojca uważano by wioskę, która musiałaby w związku z tym je wychować, zapewnić im środki do życia, a ostatecznie odpowiednio wyswatać. Z tego powodu osady musiały utrzymywać skarbce pełne sukna rafiowego i sandałowca, a ponieważ w każdej z nich mogło jednocześnie mieszkać kilka wspólnych żon, wioski miały własne dzieci i wnuki i mogły domagać się spłaty długu krwi albo same takie długi spłacać, a zarazem powiększać otrzymywany zastaw.

W rezultacie wioski stawały się ciałami zbiorowymi, grupami, które wzorem nowoczesnych korporacji traktowano na potrzeby prawa jak jednostki. Z jedną kluczową różnicą. W przeciwieństwie do zwykłych jednostek wioski mogły poprzeć swoje roszczenia siłą.

Jak podkreśla Douglas, miało to kluczowe znaczenie, ponieważ zwykli mężczyźni Lele po prostu nie byli zdolni użyć przemocy przeciwko siebie nawzajem[37]. W codziennych relacjach właściwie nie uciekano się do żadnych systematycznych środków nacisku. To główny powód, dla którego, jak odnotowuje Douglas, cały system poddaństwa funkcjonował w tak przyjaznej atmosferze. Istniała masa regulacji, jednak bez rządu, sądów i sędziów podejmujących autorytatywne decyzje, bez grupy uzbrojonych mężczyzn gotowych do użycia siły, aby te decyzje wdrożyć; zasady obowiązywały po to, aby je interpretować i dopasowywać do sytuacji. W ostatecznym rachunku brano pod uwagę uczucia wszystkich. W sprawach codziennych Lele przywiązywali wielką wagę do uprzejmych i łagodnych manier. Jeśli nawet mężczyźni mieli regularnie ochotę rzucić się na siebie w przypływie zazdrosnej wściekłości (często mieli po temu dobre powody), w praktyce robili to niezwykle rzadko.

bardzo niewiele: terytorium zamieszkałe przez Lele miało tylko trzech wodzów. Z drugiej strony Douglas szacuje, że liczba kobiet Lele będących żonami wioskowymi wahała się w okolicach 10 procent (A form of polyandry among the Lele of the Kasai).

[37] Zob. tejże, Blood-Debts and Clientship Among the Lele, s. 4; tejże, The Lele of the Kasai, s. 145 – 146 oraz 168 – 173; tejże, Matriliny and Pawnship in Central Africa, „Africa: Journal of the International African Institute", 34 (4), 1964, s. 303. Oczywiście mężczyźni mogli czasami wywierać spory nacisk fizyczny na kobiety – przynajmniej jeśli wszyscy inni się zgodzili, że mają do tego moralne prawo, ale nawet w takich przypadkach Douglas podkreśla, że kobiety miały spore pole manewru.

A gdy dochodziło do walki, wszyscy natychmiast próbowali rozdzielić walczących i doprowadzić do publicznej mediacji[38].

Wioski dla odmiany były ufortyfikowane, a z grup rówieśniczych formowano oddziały wojskowe. Zorganizowana przemoc pojawiała się wyłącznie w tych warunkach. Walki między wioskami wybuchały zawsze z powodu kobiet (rozmówcy Douglas nie mogli uwierzyć, że dorośli mężczyźni gdziekolwiek mogli się bić z innych powodów). Walki te zmieniały się niekiedy w regularną wojnę. Gdy starszyzna innej wioski lekceważyła czyjeś roszczenia do pewnej kobiety, młodzi mężczyźni mogli zorganizować grupę wypadową i porwać ją lub uprowadzić inną odpowiadającą im kobietę, aby zrobić z niej ich wspólną żonę. Czasami mogło to prowadzić do ofiar i kolejnych żądań rekompensaty. Jak sucho komentuje Douglas: „Za sprawą przemocy wioska nie musiała być już tak wrażliwa na potrzeby swoich poddanych"[39].

Perspektywa użycia przemocy groziła również obaleniem wielkiego muru wzniesionego między wartością życia a pieniądzem.

> Czasami gdy dwa klany spierały się o dług krwi, strona domagająca się jego spłaty mogła nie mieć nadziei na uzyskanie satysfakcji od swoich przeciwników. System polityczny nie dawał człowiekowi (lub klanowi) bezpośredniej możliwości użycia siły przeciwko innym. W takiej sytuacji, zamiast rezygnować z roszczenia do kobiety, mężczyzna mógł zgodzić się na ekwiwalent majątkowy. Zwykle sprzedawano w takich sytuacjach sprawę jedynej grupie zdolnej odzyskać zastaw siłą, czyli wiosce. Mężczyzna chcący sprzedać swoją sprawę wiosce prosił ją o sto sukien rafiowych lub pięć kawałków sandałowca. Wioska gromadziła wymagane przedmioty, sięgając do własnego skarbca lub zapożyczając się u jednego z mieszkańców, a tym samym zdobywała prawo do zastawu[40].

Po otrzymaniu pieniędzy mężczyzna wyczerpywał swoje roszczenie, nabywająca je wioska zaś zaczynała organizować wyprawę, aby pojmać kobietę będącą przedmiotem sporu.

Innymi słowy: *wyłącznie* wprowadzenie przemocy do równania pozwala mówić o handlu ludźmi. Użycie siły przecinającej niekończący się labirynt

[38] O pokojowym usposobieniu członków ludu Douglas pisze zwłaszcza w The Lele of the Kasai (s. 70 – 71).

[39] Tamże, s. 170.

[40] Tamże, s. 171.

kupcy Tiw podczas podróży za granicę. Fakt, że Tiw nie zgadzali się, aby korzystać z nich w codziennych transakcjach, staje się w tym kontekście jeszcze bardziej znaczący.

Prawdopodobnie tylko w latach 60. XVIII wieku sto tysięcy Afrykanów zostało przewiezionych na statkach w dół Cross River do Calabaru i okolicznych portów, gdzie zakuto ich w kajdany, umieszczono na brytyjskich, francuskich i innych europejskich statkach i wysłano w rejs przez Atlantyk – z półtora miliona wszystkich osób wysłanych z Zatoki Biafra w całym okresie transatlantyckiego handlu niewolnikami[58]. Niektórzy z nich zostali pojmani w czasie wojen lub najazdów, a niektórzy po prostu porwani. Większość wywieziono jednak ze względu na długi.

W tym miejscu muszę wyjaśnić kilka spraw związanych z handlem niewolnikami.

Transatlantycki handel niewolnikami jako całość stanowił gigantyczną sieć mechanizmów kredytowych. Właściciele statków z Liverpoolu albo Bristolu kupowali towary od lokalnych hurtowników dzięki preferencyjnym kredytom, spodziewając się, że wyjdą na swoje na sprzedaży niewolników (także na kredyt) plantatorom na Antylach i w Ameryce. Całe przedsięwzięcie finansowali zaś ostatecznie pośrednicy w Londynie, którzy zarabiali na handlu cukrem i tytoniem[59]. Właściciele statków przewozili następnie towar do afrykańskich portów, takich jak Old Calabar. Sam Calabar był typowym handlowym miastem-państwem, zdominowanym przez bogatych afrykańskich kupców, którzy ubierali się w europejskie stroje, mieszkali w domach zbudowanych na wzór europejski, a czasem nawet wysyłali swoje dzieci do angielskich szkół.

[58] Szacunki te opieram na wiarygodnej wiedzy o 152 076 niewolnikach wywiezionych z Zatoki Biafra w tych latach (zob. David Eltis, Stephen D. Behrendt, David Richardson, Herbert S. Klein, The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database, Cambridge University Press, Cambridge 2000). Handel niewolnikami w Old Calabar trwał mniej więcej od 1650 do 1841 roku. Był to wówczas zdecydowanie największy port w zatoce, a w szczytowym okresie eksport z niej stanowił około dwudziestu procent całego afrykańskiego handlu (Paul F. Lovejoy, David Richardson, Trust, Pawnship, and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade, „American Historical Review"104, 1999, s. 337).

[59] Zob. R. B. Sheridan, The Commercial and Financial Organization of the British Slave Trade, 1750 – 1807, „The Economic History Review", 11 (2), 1958, s. 249 – 263; Jacob M. Price, Capital and Credit in British Overseas Trade: the View from the Chesapeake, 1700 – 1776, Harvard University Press, Cambridge 1980; tegoż, What Did Merchants Do? Reflections on British Overseas Trade, 1660 – 1790, „The Journal of Economic History" 49 (2), 1989, s. 267 – 284; tegoż, Credit in the Slave Trade and Plantation Economies, [w:] Slavery and the Rise of the Atlantic System, ed. Barbara L. Solow, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 313 – 317.

okresowymi najazdami z królestw sąsiadujących z nimi od północy i zachodu – ostatecznie udało im się doprowadzić do politycznego zbliżenia z nimi[55].

Tak więc Tiw byli w pełni świadomi wydarzeń, które rozgrywały się dookoła. Weźmy na przykład miedziane sztabki, których użycie tak ściśle reglamentowali, nie chcąc, aby zmieniły się w walutę powszechnego użytku.

Miedziane sztabki funkcjonowały jako pieniądze w tej części Afryki przez stulecia. Gdzieniegdzie płacono nimi również przy zawieraniu zwykłych transakcji. Nie było to trudne: dzielono je na mniejsze części albo przerabiano na cienkie druciki, które następnie skręcano w niewielkie zwitki będące doskonałym bilonem w codziennych transakcjach handlowych[56]. Od końca XVIII wieku większość miedzianych sztabek, które znajdowały się w obiegu w kraju Tiw, wyprodukowano w fabrykach w Birmingham. Trafiły do nich przez port Old Calabar u ujścia Cross River za sprawą handlarzy niewolników z Liverpoolu i Bristolu[57]. Na wszystkich obszarach wokół Cross River – to jest w regionie bezpośrednio na południe od terytorium Tiw – miedzianych sztabek używano jako bilonu. Stamtąd przypuszczalnie dotarły do krainy Tiw. Przywieźli je handlarze z Cross River albo nabyli je

[55] Przynajmniej część z tych najazdów była udana. Jak się wydaje, przez pewien czas pobliskie królestwo Jukunów, które w XVII wieku podjęło kilka nieudanych prób przyłączenia Tiw do własnego państwa, sprzedawało jeńców Tiw handlarzom niewolników działającym na wybrzeżu (zob. Roy Clive Abraham, tamże; Philip Curtin, The Atlantic Slave Trade: A Census, University of Wisconsin Press, Madison 1969, s. 295 oraz 298; A. J. H. Latham, Old Calabar 1600 – 1891: The Impact o f the International Economy Upon a Traditional Society, Clarendon Press, Oxford 1973, s. 29; David C. Tambo, The Sokoto Caliphate Slave Trade in the Nineteenth Century, „International Journal of African Historical Studies" 9 (2), 1976, s. 201 – 203). Niewątpliwie znaczący jest fakt, że wielu Tiw twierdziło w latach 30. XX wieku, że sami Jukuni są kanibalami i że początki „struktury" mbatsav sięgają niektórych tytułów, które Tiw uzyskali, kiedy wreszcie między nimi i Jukunami doszło do zbliżenia (zob. Roy Clive Abraham, dz. cyt., s. 33 – 35).

[56] Zob. G. I. Jones, Native and Trade Currencies in Southern Nigeria during the Eighteenth and Nineteenth Centuries, „Africa: Journal of the International African Institute" 28 (1), 1958, s. 43 – 56; A. J. H. Latham, Currency, Credit and Capitalism on the Cross River in the Precolonial Era, „Journal of African History" (4), 1971, s. 599 – 605; David Northrup, Trade Without Rulers: Pre-Colonial Economic Development in South-Eastern Nigeria, Clarendon Press, Oxford 1978, s. 157 – 164; Eugenia W. Herbert, Red Gold of Africa: Copper in Precolonial History and Culture, University of Wisconsin Press, Madison 2003. Słynny średniowieczny podróżnik arabski Ibn Battuta, którego poznaliśmy już przy okazji wizyty na dworze króla Sindhu w rozdziale drugim, widział ludzi posługujących się nimi w regionie Nigru, a więc niedaleko stamtąd, w latach 40. XIV wieku.

[57] Eugenia W. Herbert szacuje, że Europejczycy importowali między 1699 a 1865 rokiem do Afryki około dwudziestu tysięcy ton angielskiego mosiądzu i miedzi. Produkowano je w Bristolu, Cheadle i Birmingham. Zdecydowaną większość wymieniono na niewolników (zob. dz. cyt., s. 181).

sympatii, zobowiązań, oczekiwań i obowiązków cechujących prawdziwe stosunki międzyludzkie umożliwiało również podkopanie fundamentu wszystkich stosunków gospodarczych u Lele, czyli poglądu, że życie ludzkie można wymienić tylko na inne życie ludzkie, nigdy zaś na obiekty materialne. Nieprzypadkowo wymagana w takich sytuacjach opłata – sto sukien lub ich odpowiednik w drewnie sandałowym – była ceną niewolnika[41]. Niewolnicy byli, jak wspomniałem, jeńcami wojennymi. Przypuszczalnie nigdy nie było ich wielu. W latach 50. Douglas udało się dotrzeć tylko do dwóch potomków niewolników, mniej więcej dwadzieścia pięć lat po zniesieniu tej praktyki[42]. Liczby nie miały jednak znaczenia. Sam fakt istnienia niewolników ustanawiał precedens. Wartość życia ludzkiego dało się w pewnych okolicznościach wyliczyć. Przejście od A = A (jedno życie równa się drugiemu) do A = B (jedno życie = sto sukien) było wszakże możliwe wyłącznie dzięki włóczni przystawionej do czyjejś piersi.

Długi ciała (Tiw)

Zatrzymałem się tak długo przy Lele częściowo dlatego, że chciałem wyjaśnić powody, dla których posługuję się kategorią „ekonomii ludzkiej" – pokazując, jak wygląda w niej życie, jakiego typu dramaty zaprzątają ludzkie myśli i w jaki sposób współistnieje ona z pieniądzem. Waluty Lele stanowią *par excellence* to, co nazywam walutami społecznymi. Towarzyszą wszystkim wizytom, przyrzeczeniom i innym ważnym momentom w życiu kobiet i mężczyzn. Istotne są obiekty wykorzystywane w charakterze waluty. Z płótna rafiowego wytwarzano ubrania. W czasach Douglas stanowiło ono podstawowe okrycie. Sandałowiec był źródłem czerwonej pasty służącej jako kosmetyk – zarówno mężczyźni, jak i kobiety stosowali ją, wykonując codzienny makijaż. Były to zatem materiały wykorzystywane do uzyskania pożądanej aparycji – mające sprawić, że ludzie będą wyglądać dojrzale, schludnie, atrakcyjnie i godnie w oczach innych. Dzięki nim nagie ciało zmieniało się w istotę społeczną.

To nie przypadek. W istocie jest to zjawisko bardzo rozpowszechnione w ekonomiach ludzkich. Początkiem pieniądza prawie zawsze są przedmioty

[41] Koszt niewolników – zob. tamże, s. 36, oraz tejże, In the Active Voice, s. 46 – 47.

[42] Częściowo wynikało to z faktu, że głównym przeznaczeniem męskich niewolników było złożenie ich w ofierze podczas pogrzebów ważnych mężczyzn (zob. tejże, The Lele of the Kasai, s. 36).

służące za ozdoby. Koraliki, muszelki, piórka, psie lub wielorybie zęby, złoto i srebro stanowią dobrze znane przykłady. Ich jedyna funkcja polega na przyciąganiu uwagi, a tym samym upiększaniu człowieka. Mosiężne sztabki, którymi posługiwali się Tiw, mogą się wydawać czymś innym, jednak w rzeczywistości nie są: wykorzystywano je jako surowiec do wytwarzania biżuterii lub po prostu robiono z nich obręcze noszone podczas tańca. Zdarzają się wyjątki (na przykład bydło), jednak ogólnie rzecz biorąc, dopiero wraz z pojawieniem się rządów, a następnie rynków, zaczynamy mieć do czynienia z walutami w rodzaju jęczmienia, sera, tytoniu albo soli[43].

Pokazuje to również szczególną progresję idei tak często charakteryzującą ekonomie ludzkie. Z jednej strony życie ludzkie jest wartością absolutną. Nie ma ekwiwalentu. Bez względu na to, czy życie się ocali, czy odbierze, dług staje się absolutny. Są miejsca, w których zasada ta jest rzeczywiście nienaruszalna. Częściej jednak dopuszcza się wyjątki. Tak jak w rozbudowanych grach u Tiw uważających dar z życia za początek długu – albo u Lele uważających śmierć za początek długu – którego spłatą jest dostarczenie innej istoty ludzkiej. W obu przypadkach rezultatem jest niezwykle skomplikowana gra, w której ważni mężczyźni wymieniają między sobą kobiety, a przynajmniej prawa do ich zdolności rozrodczych.

To jednak wyłącznie rodzaj otwarcia. Po rozpoczęciu gry i wprowadzeniu zasady substytucji zawsze istnieje możliwość poszerzenia jej zakresu. Kiedy to nastąpi, system długów, który miał chronić życie ludzkie, może nieoczekiwanie okazać się narzędziem destrukcji.

Raz jeszcze posłużmy się przykładem Tiw. Przypomnijmy, że jeśli mężczyzna nie miał siostry lub poddanej, którą mógł wymienić na żonę, istniała możliwość zjednania sobie jej rodziców i opiekunów za pomocą podarunków pieniężnych. Tyle że taka żona nigdy nie była w pełni jego. Także tutaj istniał jednak znaczący wyjątek. Mężczyzna mógł bowiem nabyć niewolnicę: kobietę porwaną podczas wyprawy wojennej w odległym rejonie[44]. Niewolnice nie miały rodziców, a przynajmniej można je było traktować tak, jakby ich nie miały. Zostały siłą wyrwane z sieci wzajemnych zobowiązań i długów, dzięki której zwykli ludzie zdobywali tożsamość społeczną. Z tego powodu można było nimi handlować.

Po ślubie nabyta żona szybko wytwarzała jednak nowe więzi. Nie była już niewolnicą, a jej dzieci były w pełni legalne – nawet bardziej niż te urodzone

[43] Zob. David Graeber, dz. cyt., rozdział 4. Pieniądz-bydło Nuerów i innych ludów pasterskich może wydawać się wielkim wyjątkiem, ale nawet ono było rodzajem ozdoby człowieka.

[44] Akiga Sai, dz. cyt., s. 121 oraz 158 – 160.

O co może chodzić w przypadku Tiw? Mieli oni wyraźny problem z władzą. Żyli w otoczeniu podzielonym na osobne strefy, skupione wokół starszego mężczyzny z jego licznymi żonami, dziećmi i grupą przyklejonych do nich bumelantów. W każdej z tych stref mężczyzna miał niemal absolutną władzę. Poza tym nie istniała formalna struktura polityczna, a Tiw byli zdeklarowanymi egalitarystami. Innymi słowy: wszyscy mężczyźni aspirowali do posiadania dużych rodzin, jednak byli bardzo wyczuleni na wszelkie formy poddaństwa. Mężczyźni Tiw mieli w rezultacie tak ambiwalentny stosunek do władzy, że doszli ostatecznie do przekonania, iż te same cechy, które pozwalają człowiekowi osiągnąć wysoką pozycję, mogą zmienić go w potwora, jeśli pozwoli mu się pójść choćby o krok dalej[53]. Większość Tiw uznawała, jak się wydaje, starszych mężczyzn za czarowników i była przekonana, że jeśli młoda osoba umiera, to przypuszczalnie dlatego, że jej życie stanowiło zapłatę za dług ciała.

Nie odpowiada to jednak w dalszym ciągu na oczywiste pytanie: dlaczego o tym wszystkim mówi się w kategoriach długu?

□□□□□

Nie obejdzie się tu bez krótkiej lekcji historii. Przodkowie Tiw pojawili się w dolinie rzeki Benue i na okolicznych terenach przypuszczalnie około 1750 roku – w czasie, kiedy całość obszaru będącego dzisiejszą Nigerią cierpiała z powodu atlantyckiego handlu niewolnikami. Według wczesnych przekazów Tiw podczas swych wędrówek malowali żony i dzieci tak, aby wyglądały jak zarażone ospą, by potencjalni porywacze bali się je uprowadzić[54]. Tiw osiedlili się w rejonie słynącym z ciężkich warunków i zaciekle bronili się przed

[53] Podobny, choć nie identyczny, wywód pojawia się u Paula Bohannana (zob. Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions, s. 4).

[54] Nie wynika to wprost z relacji o wędrówkach, ale taka interpretacja jest bardzo prawdopodobna (zob. Roy Clive Abraham, dz. cyt., s. 17 – 26; B. Akiga Sai, The „Descent" of the Tiv from Ibenda Hill, transl. Paul Bohannan, „Africa: Journal of the International African Institute" 24 (4), 1954, s. 295 – 310; Paul Bohannan, The Migration and Expansion of the Tiv, „Africa: Journal of the International African Institute" 24 (1), 1954, s. 2 – 16). Do wyobraźni przemawia zwłaszcza opowieść Akigi (zob. dz. cyt., s. 137) o tym, jak Tiw malowali coś w rodzaju ran na ciałach swoich kobiet, aby nie zabrali ich łowcy głów. Pomimo braku rządu Tiw słynęli z umiejętności prowadzenia wojen, a Abraham zauważa, że udawało im się skutecznie wygrywać przeciw sobie Fulani i Jukunów, uczestnicząc w toczących się między nimi konfliktach zbrojnych (zob. tegoż, dz. cyt., s. 19).

Jest tylko jedno wyjście – oddać w zamian członka własnej rodziny. Taka możliwość istnieje, ponieważ odkrywasz w sobie wówczas nowe straszne moce, z których można korzystać wyłącznie zgodnie z nakazami czarowników. Należy teraz kolejno uśmiercać swoich braci, siostry, dzieci. Kolegium czarowników wykradnie ich ciała z grobów i przywróci do życia – na czas wystarczający, by je odpowiednio utuczyć, poddać torturom, zabić ponownie, a następnie pokroić i upiec na kolejną ucztę.

> Dług ciała ciągnie się bez końca. Wierzyciel raz po raz powraca. O ile dłużnik nie ma po swojej stronie mężczyzn z silnym tsav, nie może się uwolnić od długu ciała, dopóki nie odda wszystkich swoich bliskich, a jego rodzina nie zostanie zniszczona. Wtedy przychodzi kolej na niego. Kładzie się na ziemi, aby zostać zamordowanym, dzięki czemu dług wreszcie zostaje spłacony[51].

Handel niewolnikami

W pewnym sensie to, z czym mamy tu do czynienia, jest oczywiste. Mężczyźni z „mocnym sercem" mają władzę i charyzmę. Korzystając z nich, mogą manipulować długiem tak, by przekształcić dodatkową żywność w majątek, a majątek zamieniać na żony, podopieczne oraz córki; stają się w ten sposób głowami stale powiększających się rodzin. Jednak władza i charyzma, które im to umożliwiają, powodują jednocześnie, że stale zagraża im niebezpieczeństwo dramatycznego odwrócenia całego procesu i pojawienia się długów ciała, które sprawią, że ich rodzina zostanie na powrót zmieniona w pokarm.

Jeśli chcemy sobie wyobrazić najgorszą rzecz, jaka może się komuś przytrafić, przymus spożywania martwych ciał własnych dzieci byłby wszędzie dość wysoko na liście. Jak jednak z biegiem lat przekonali się antropolodzy, każde społeczeństwo ma nieco inne koszmary, i różnice te nie są bez znaczenia. Wydaje się, że horrory o wampirach, ghulach czy ludożerczych zombie zawsze opisują jakiś aspekt życia opowiadających je ludzi, jakiś straszliwy potencjał tkwiący w istniejących między nimi relacjach, do którego nie chcą się przyznać i z którym nie mają ochoty się zmierzyć, i o którym nie potrafią nie mówić[52].

[51] Tamże, s. 260.

[52] Zob. Monica Hunter Wilson, Witch Beliefs and Social Structure, „The American Journal of Sociology" 56 (4), 1951, s. 307 – 331.

przez żonę, która została nabyta w ramach systemu wymiany mosiężnych sztabek.

Przypuszczalnie jest to ogólna zasada. W ekonomii ludzkiej można sprzedawać tylko te rzeczy, które zostaną wyrwane z ich kontekstu. Kimś takim są niewolnicy: to ludzie wyrwani ze wspólnoty, która ich ukształtowała. W ich nowej wspólnocie niewolnicy nie mieli matek, ojców czy jakichkolwiek krewnych. Dlatego można było ich kupować, sprzedawać, a nawet zabijać. *Jedyna* więź w ich życiu łączyła ich z właścicielem. Wyprawy Lele po kobiety z wrogich społeczności wydają się kluczowe dla późniejszej praktyki sprzedawania kobiet za pieniądze – mimo że w przypadku Lele miała ona ograniczony zasięg. Krewni kobiet znajdowali się bowiem względnie blisko i z pewnością mogli się pojawić, żądając wyjaśnień. W większości przypadków należało zatem szukać rozwiązania satysfakcjonującego wszystkich[45].

Przypuszczalnie to jednak nie wszystko. Wiele afrykańskich społeczeństw – takie wrażenie powstaje pod wpływem poświęconych tej tematyce lektur – niepokoiła możliwość przekształcenia, pod wpływem niesprzyjających okoliczności, rozbudowanych sieci długu w coś absolutnie strasznego. Tiw stanowią tego dramatyczną ilustrację.

□□□□□

Wśród studentów antropologii Tiw znani są głównie z tego, że ich życie gospodarcze dzieliło się na trzy niezależne „sfery wymiany" – tak określili to ich najbardziej znani etnografowie, Paul i Laura Bohannan. Zwykła, codzienna aktywność gospodarcza stanowiła domenę kobiet. To one zapełniały targi i wydeptywały ścieżki, wymieniając drobne podarunki z okry, ryb czy orzechów. Mężczyźni zajmowali się sprawami, które uważali za wyższe: transakcjami w walucie Tiw, która, podobnie jak w przypadku Lele, składała się z nominałów dwóch typów: lokalnie wytwarzanego i często eksportowanego sukna o nazwie tugudu, a w przypadku większych transakcji – pakietów importowanych mosiężnych sztabek[46]. Za tę walutę można było kupić pewne rzadkie i luksusowe dobra (krowy, żony z innych ludów), ale ich

[45] Podobnie było u Tiw w przypadku małżeństw zawieranych dzięki uprowadzeniom (tamże, s. 137 – 141).

[46] Korzystam w tym miejscu z klasycznej analizy „sfer wymiany" Paula Bohannana (zob. tegoż, Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv oraz The Impact of Money on an African Subsistence Economy), uzupełnionej przez Dorwarda (zob. David C. Dorward, Precolonial Tiv Trade and Cloth Currency, „International Journal of African Historical Studies", 9 (4), 1976, s. 576 – 591) oraz Guyer (zob. Jane Guyer, Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa, University of Chicago Press, Chicago 2004, s. 27 – 31).

podstawowym zastosowaniem było pośredniczenie w negocjacjach politycznych, wynajmowanie uzdrowicieli, kupowanie zaklęć magicznych czy opłacanie inicjacji w stowarzyszeniach kultowych. W sprawach politycznych Tiw byli jeszcze bardziej egalitarni niż Lele. Szacowni starsi mężczyźni z ich licznymi żonami tyranizowali synów i innych poddanych we własnym domu, ale poza tym nie było żadnej formalnej organizacji politycznej. Istniał ponadto system przywilejów, na który składały się wyłącznie prawa mężczyzn do kobiet. Stąd pojęcie „sfer". Teoretycznie te trzy poziomy – zwykłe dobra konsumpcyjne, męskie dobra prestiżowe i prawa do kobiet – były zupełnie niezależne. Za okrę nie można było otrzymać mosiężnej sztabki. Z kolei za mosiężne sztabki, bez względu na ich liczbę, nie można było uzyskać prawa do kobiet.

W praktyce system ten można było jednak omijać. Powiedzmy, że ktoś organizował biesiadę, ale brakowało mu zaopatrzenia. Pomagał mu sąsiad, który następnie mógł dyskretnie poprosić o jeden albo dwa pakiety mosiężnych sztabek w ramach rewanżu. Aby skutecznie lawirować, zmieniając „kurczęta w krowy" (jak głosiło miejscowe przysłowie), a bogactwo i prestiż na posiadane żony, trzeba było mieć „mocne serce", czyli przedsiębiorczą i charyzmatyczną osobowość[47]. „Mocne serce" miało jednak również inne znaczenie. Wierzono, że istnieje rzeczywista biologiczna substancja nazywana tsav, pochodząca z ludzkiego serca. Decydowała ona o uroku osobistym, energii życiowej i zdolności przekonywania. Tsav było zatem zarówno substancją fizyczną, jak i niewidzialną mocą pozwalającą niektórym ludziom skłaniać innych do działania zgodnego z ich wolą[48].

Kłopot w tym – większość Tiw sądziła zresztą, że był to najważniejszy problem ich społeczeństwa – że można było również zwiększać czyjeś *tsav* za pomocą sztucznych środków. Sposobem na to było spożywanie ludzkiego mięsa.

Muszę przy tym podkreślić, że nie ma powodu, aby sądzić, że wśród Tiw znajdowali się prawdziwi kanibale. Wydaje się, że idea zjadania ciała ludzkiego napawała ich lękiem i wstrętem nie mniejszym, niż działoby się to w przy-

[47] Zob. Akiga Sai, dz. cyt., s. 241; Paul Bohannan, Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv, s. 66; Paul Bohannan and Laura Bohannan, Tiv Economy, s.233 i 235. O charyzmie ogólnie zob. Akiga Sai, dz. cyt., s. 236, oraz Rupert Major Downes, Tiv Religion, Ibadan University Press, Ibadan 1971, s. 29.

[48] Zob. Roy Clive Abraham, dz. cyt., s. 26; Akiga Sai, dz. cyt., s. 246; Paul Bohannan, Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions, „American Anthropologist" 60, 1958, s. 3; Rupert Major Downes, dz. cyt., s. 27.

padku większości Amerykanów. Przez całe stulecia wielu Tiw najwyraźniej nie dawało jednak spokoju podejrzenie, że niektórzy z ich sąsiadów – w szczególności ważni mężczyźni, którzy stawali się przywódcami politycznymi – po cichu praktykowali kanibalizm. Opowiadano, że mężczyźni powiększający w ten sposób swoje *tsav* zyskiwali niezwykłe moce: umiejętność latania, odporność na ciosy, możliwość wysyłania nocą własnej duszy, aby uśmierciła wroga, tak że nie będzie on nawet zdawał sobie sprawy ze swojej śmierci i zacznie się błąkać bez celu, aż w końcu zostanie złapany i zjedzony podczas kanibalskiej uczty. Stawali się oni, krótko mówiąc, budzącymi grozę czarownikami[49].

Mbatsav, lub stowarzyszenie czarowników, stale poszukiwało nowych członków. Pozyskiwano ich podstępem. Czarownik brał kawałek ciała jednego z zamordowanych przez siebie krewnych, a następnie umieszczał go w pożywieniu ofiary. Człowiek dostatecznie bezmyślny, aby go zjeść, zaciągał „dług ciała", a stowarzyszenie czarowników dbało o to, by takie długi były zawsze spłacane.

> Twój przyjaciel lub jakiś starszy mężczyzna zauważa, że masz wiele dzieci lub braci i sióstr i podstępem zmusza cię do zaciągnięcia długu. Zaprasza cię na prywatny posiłek w swoim domu, a kiedy zaczynasz jeść, stawia przed tobą dwa naczynia, z których jedno zawiera gotowane ludzkie mięso.

Jeśli zjesz z niewłaściwego naczynia, ale nie masz „mocnego serca" – potencjału pozwalającego stać się czarownikiem – zrobi ci się niedobrze i uciekniesz w popłochu. Jeśli jednak masz ów tajemniczy potencjał, to ciało zacznie się w tobie rozrastać. Tej nocy twój dom otoczą wrzeszczące sowy i koty. Dziwne dźwięki wypełnią powietrze. Odwiedzi cię twój nowy wierzyciel w obstawie swoich nikczemnych wspólników. Opowie ci, jak zabił własnego brata, abyście mogli zjeść we dwóch posiłek, i będzie udawał cierpienie z powodu utraty bliskiej osoby, podczas gdy ty siedzisz tu sobie w otoczeniu zdrowych i pulchnych krewnych. Do skargi przyłączą się pozostali czarownicy, dając do zrozumienia, że wszystko to z twojej winy. „Szukałeś kłopotów i je znalazłeś. Połóż się teraz, abyśmy mogli poderżnąć ci gardło"[50].

[49] O czarownikach piszą Paul Bohannan (Justice and judgment among the Tiv, s. 187 – 188 oraz Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions), a także Rupert Major Downes (dz. cyt., s. 25 – 32). Na temat długów ciała (lub ikipindi) zob. Roy Clive Abraham, dz. cyt., s. 81 – 84; Rupert Major Downes, dz. cyt., s. 36 – 40.

[50] Akiga Sai, dz. cyt., s. 257.

uważano na przykład za najlepszych kupców i bankierów starożytności[13]. Byli oni także wielkimi wynalazcami, od których pochodzi zarówno alfabet, jak i liczydło. Przez wiele stuleci po wynalezieniu monet woleli jednak handlować tak jak wcześniej, posługując się nieobrobionymi metalowymi sztabkami i wekslami[14]. Fenickie miasta nie biły monet do 365 roku p.n.e. i choć Kartagina, wielka kolonia fenicka w Afryce Północnej, która zdominowała handel w zachodnim basenie Morza Śródziemnego, zdecydowała się na ten krok nieco wcześniej, nastąpiło to dopiero w chwili, gdy „zmusiła ją do tego konieczność opłacenia sycylijskich najemników, a znaki zostały zapisane w języku punickim, «dla ludzi z obozu»"[15].

Z drugiej strony, w kontekście niezwykłej brutalności epoki osiowej, status „wspaniałej nacji handlowej" (a nie agresywnej wojskowej potęgi, w rodzaju Persji, Aten czy Rzymu) nie stanowił w ostatecznym rachunku gwarancji powodzenia. Los miast fenickich jest pouczający. Sydon, najbogatsze z nich, zostało zniszczone przez króla perskiego Artakserksesa III po rewolcie w 351 roku p.n.e. Podobno czterdzieści tysięcy mieszkańców wolało popełnić masowe samobójstwo, niż się poddać. Dziewiętnaście lat później został zniszczony Tyr, po długim oblężeniu przez Aleksandra. Dziesięć tysięcy ludzi zginęło w walce, a trzydzieści tysięcy ocalałych sprzedano do niewoli. Kartagina przetrwała dłużej, jednak gdy armie rzymskie w końcu zniszczyły miasto w 146 roku p.n.e., setki tysięcy Kartagińczyków zostało podobno zgwałconych i zamordowanych, a pięćdziesiąt tysięcy jeńców wystawiono na sprzedaż, po czym miasto zrównano z ziemią, a na polach rozsypano sól.

Wszystko to oddaje co nieco z przemocy, wśród której rozwijała się myśl epoki osiowej[16]. Pozostawia nas to jednak z pytaniem: na czym właściwie polegały związki łączące walutę, siłę militarną i ów bezprecedensowy wybuch twórczości intelektualnej?

[13] Większość najwcześniejszych znanych greckich bankierów była pochodzenia fenickiego i jest całkiem możliwe, że to właśnie oni jako pierwsi zapoznali Greków z koncepcją odsetek (zob. Michael Hudson, Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy).

[14] Zob. Josette Elayi, A. G. Elayi, Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (Ve – IVe siècle avant J.-C.), Gabalda, Paris 1993.

[15] Chester G. Starr, The Economic and Social Growth of Early Greece. 800 – 500 BC, Oxford University Press, New York 1977, s. 113; zob. Ian Lee, Entella: the silver coinage of the Campanian mercenaries and the site of thefirst Carthaginian mint, 410 – 409 BC, „Numismatic Chronicle" 160, 2000, s. 1 – 66.

[16] Co ciekawe, o ile wiemy, wielkie nacje handlowe nie stworzyły szczególnie wielkiej sztuki czy filozofii.

należących do jego rodziny. Dlatego zmuszenie go, by oddał własną krewną do niewdzięcznej i poniżającej pracy w domu innego mężczyzny, jest dla jego honoru ciosem ostatecznym. Z tego samego powodu jest to zarazem najwyższa forma potwierdzenia honoru człowieka, który tę krewną zabiera.

□□□□□

Średniowieczne prawa irlandzkie wydają się nam tak specyficzne, ponieważ ich twórcy nie odczuwali najmniejszego dyskomfortu, ustalając dokładną cenę godności ludzkiej. Dla nas pogląd, że świętość księdza lub majestat króla można uznać za ekwiwalent miliona jaj sadzonych lub stu tysięcy wizyt u fryzjera, jest po prostu dziwaczny. Takie sprawy należy naszym zdaniem chronić przed możliwością jakiejkolwiek kwantyfikacji. Średniowieczni irlandzcy prawnicy uważali, że jest inaczej, przypuszczalnie dlatego, że ludzie nie posługiwali się wówczas pieniędzmi, aby kupić jajka lub ściąć włosy[28]. Była to w dalszym ciągu ekonomia ludzka. Pieniądze służyły w niej do celów społecznych, co pozwoliło stworzyć ów misterny system, dzięki któremu dało się nie tylko mierzyć, lecz również dodawać i odejmować dokładne porcje godności ludzkiej – dając nam zarazem możliwość unikalnego wglądu w prawdziwą naturę honoru.

Oczywiste pytanie brzmi: co się dzieje z taką ekonomią, kiedy ludzie zaczynają posługiwać się mierzącymi godność pieniędzmi do kupowania jajek i płacenia za wizyty u fryzjera? Jak pokazuje historia starożytnej Mezopotamii i świata śródziemnomorskiego, proces ten prowadzi do głębokiego – i trwałego – kryzysu etycznego.

Mezopotamia (początki patriarchatu)

Słowem oznaczającym „honor" w starożytnej grece było *tīme*. Wydaje się, że w czasach Homera pojęcia tego używano mniej więcej tak, jak irlandzkiej „ceny honoru". Odnosiło się ono zarówno do chwały wojownika, jak i do odszkodowania płaconego w przypadku uszkodzenia ciała lub zniewagi. Jednak wraz z rozwojem rynków w kolejnych stuleciach znaczenie tīme zaczęło się zmieniać. Z jednej strony stało się ono słowem oznaczającym cenę – na

[28] „Nie ma dowodów na to, że towarom można było przypisać ceny. To znaczy, o ile irlandzkie pieniądze określały status jednostki, nie używano ich do wyceny wartości dóbr" (zob. Marilyn Gerriets, Money in Early Christian Ireland according to the Irish Laws, s. 338).

przykład kupowanych przedmiotów. Z drugiej – wskazywało na całkowitą pogardę dla rynku.

Właściwie tak samo jest do dziś:

> W Grecji słowo „timi" oznacza honor, który zwykle uważano za najwyższą wartość w greckim społeczeństwie wiejskim. O honorze często mówi się w Grecji jako o szerokim geście i jawnej obojętności na koszty finansowe i kalkulację. A jednak to samo słowo oznacza „cenę", jak w przypadku ceny funta pomidorów[29].

Słowo „kryzys" dosłownie oznacza skrzyżowanie dróg: to punkt, w którym sprawy mogą się potoczyć w dwóch odmiennych kierunkach. Osobliwość kryzysu w kontekście honoru polega na tym, że nigdy nie został on rozwiązany. Czy honor jest gotowością spłaty długów pieniężnych? Czy też może wskazuje na fakt, że długi pieniężne są komuś mniej lub bardziej obojętne? Najwyraźniej honor jest zarazem jednym i drugim.

Pozostaje również pytanie, co ludzie honoru uważają za istotne. Kiedy większość z nas się zastanawia, co rozumie przez „honor" mieszkaniec wioski nad Morzem Śródziemnym, nie skupiamy się raczej nad jego luźnym stosunkiem do pieniądza, lecz istną obsesją na punkcie przedmałżeńskiego dziewictwa. Męski honor nie polega bowiem nawet na ochronie swoich kobiet w ogóle, tylko na dbaniu o ich reputację seksualną, reagowaniu na jakąkolwiek sugestię dotyczącą nieprzyzwoitego zachowania się matki, żony, siostry, córki w taki sposób, jakby był to fizyczny atak na samego mężczyznę. To oczywiście stereotyp. Nie jest on jednak zupełnie bezpodstawny. Pewien historyk, który przestudiował raporty policyjne z pięćdziesięciu lat na temat walk na noże w XIX-wiecznej Jonii, odkrył, że właściwie wszystkie z nich zaczęły się od wygłoszonej publicznie uwagi, że żona lub siostra drugiego mężczyzny jest kurwą[30].

Skąd ta obsesja na punkcie przyzwoitości seksualnej? Nie widać jej w dokumentach irlandzkich i walijskich. Tam za największe upokorzenie uznawano widok własnej siostry lub córki piorącej przez całe życie czyjeś brudy.

[29] David Sutton, Anthropology's value(s), „Anthropological Theory" 4 (3), 2004, s. 374.

[30] Zob. Thomas W. Gallant, Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth Century Greece, „American Historical Review" 105 (2), 2000, s. 359 – 382. Warto też zwrócić uwagę na zwroty „sprawa honorowa" lub „zabójstwo honorowe" – pokazują one wyraźnie, że na tego rodzaju sentymenty nie mają wyłączności mieszkańcy greckiej wsi.

korzystne, i to nie tylko dlatego, że w ten sposób mogą znacznie łatwiej zaopatrzyć stałe armie sporych rozmiarów. Wydając zarządzenie, że tylko za pomocą ich monet można regulować opłaty, grzywny i podatki, rządy były w stanie wyprzeć niezliczone waluty społeczne istniejące wcześniej na podległych im obszarach, a tym samym ustanowić coś w rodzaju jednolitych rynków narodowych.

Jedna z teorii głosi nawet, że najwcześniejsze lidyjskie monety wynaleziono, aby móc opłacać najemników[12]. To może wyjaśniać, dlaczego Grecy, spośród których rekrutowało się najwięcej najemników, tak szybko przyzwyczaili się do monet i dlaczego posługiwanie się nimi przyjęło się w helleńskim świecie na tyle szybko, że przed 480 rokiem p.n.e. w różnych greckich miastach działało już przynajmniej sto mennic, mimo że żadna z wielkich nacji handlowych obszaru śródziemnomorskiego nie wykazywała w tamtym okresie najmniejszego zainteresowania monetami. Fenicjan

[12] Po raz pierwszy pisze o tym Cook (zob. Robert Manuel Cook, Speculations on the Origins of Coinage, „Historia" 7, 1958, s. 257 – 267). Od tamtego czasu wyjaśnienie to nie cieszy się powodzeniem (zob. Martin Jessop Price, dz. cyt.; Colin M. Kraay, dz. cyt.; Robert B. Wallace, dz. cyt.; David Schaps, The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece, s. 96 – 101; zob. jednak Geoffrey Ingham, The Nature of Money, s. 100) – głównie ze względu na argument, że nie można płacić żołnierzom monetami, jeśli wcześniej nie istnieją rynki i ludzie nie są gotowi, aby się nimi posługiwać. To moim zdaniem bardzo słaba obiekcja, ponieważ brak monet nie oznacza braku pieniądza czy rynków. Niemal wszyscy uczestnicy sporu (zob. na przykład Miriam S. Balmuth, The Monetary Forerunners of Coinage in Phoenicia and Palestine, [w:] International Numismatic Convention, Jerusalem, 27 – 31 December 1963: The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine in Antiquity, Proceedings, ed. Aryeh Kindler, Schocken, Tel Aviv 1967, s. 25 – 32; tejże, Remarks on the Appearance of the Earliest Coins, [w:] Studies Presented to George M. A. Hanfmann, ed. David G. Mitten, John Griffiths Pedley, Jane Ayer Scott, Philipp von Zabern, Mainz 1971, s. 1 – 7; tejże, The Critical Moment: the Transition from Currency to Coinage in the Eastern Mediterranean, „World Archeology" 6, 1975, s. 293 – 298; tejże, Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece), zarówno ci, którzy przekonują, że nieregularne kawałki srebra znajdowały się już w powszechnym użyciu jako waluta, jak i ci, którzy jak Le Rider (zob. George Le Rider, La naissance de la monnaie: pratiques monétaires de l'Orient ancien, Presses Universitaires de France, Paris 2001), Seaford (zob. Richard Seaford, Money and the Early Greek Mind, s. 318 – 337) czy Schaps (zob. David Schaps, The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece, s. 222 – 235) twierdzą, że były one zbyt rzadkie, aby stanowić użyteczną codzienną walutę, zdają się niezwykle poważnie traktować możliwość, że większa część transakcji rynkowych odbywała się na kredyt. Tak czy inaczej, jak wspomniałem wcześniej, państwo mogło łatwo wymusić akceptację monet, stwierdzając po prostu, że stanowią one wyłączny środek regulowania zobowiązań wobec samego państwa.

szlachetne trafiły do rąk żołnierzy. Rynek rozdzielił je wśród ludzi[10].

Ktoś może w tym miejscu zaprotestować: przecież wojna i rabunek nie są niczym nowym. Eposy Homera ukazują na przykład niemal obsesyjne zainteresowanie kwestią podziału łupów. Owszem, ale w epoce osiowej – znów: w Chinach, Indiach i na obszarze śródziemnomorskim – pojawia się armia nowego typu, składająca się nie z arystokratycznych wojowników i ich wasali, lecz z wyszkolonych zawodowców. Okres, w którym Grecy zaczęli posługiwać się monetami, zbiega się na przykład z czasem, kiedy wynaleźli oni swoje słynne szyki bojowe, wymagające stałej dyscypliny i treningu ciężkozbrojnych hoplitów. Rezultaty okazały się tak spektakularne, że greccy najemnicy wkrótce byli rozchwytywani od Egiptu po Krym. W odróżnieniu od homeryckich wasali, których można było zwyczajnie zignorować, armii wyszkolonych najemników należało godziwie zapłacić. Przypuszczalnie można było dać im żywy inwentarz albo weksle, jednak zwierzęta hodowlane trudno transportować, a weksle byłyby bezwartościowe w krajach, z których pochodzili najemnicy. Przyznanie wszystkim niewielkich udziałów w zrabowanych łupach wydaje się oczywistym rozwiązaniem.

Te nowe armie były, bezpośrednio lub pośrednio, kontrolowane przez rządy, i to właśnie one sprawiły, że kawałki metalu zmieniły się w prawdziwą walutę. Przede wszystkim ze względu na zdolności produkcyjne: wytworzenie takiej liczby monet, aby ludzie mogli się nimi posługiwać w codziennych transakcjach, wymagało masowej produkcji na skalę przekraczającą możliwości lokalnych kupców lub kowali[11]. Widzieliśmy już, rzecz jasna, dlaczego rządy chętnie się na to decydują: istnienie rynków jest dla nich bardzo

[10] David Schaps, dz. cyt., s. 34. Podobny wywód pojawił się niedawno u Schoenberger (zob. Erica Schoenberger, The Origins of the Market Economy: State Power, Territorial Control, and Modes of War Fighting, „Comparative Studies in Society and History" 50 (3), s. 663 – 691).

[11] Oczywiście najwcześniejsze monety miały względnie wysokie nominały i całkiem możliwe, że wykorzystywano je raczej do płacenia podatków i grzywien oraz do kupowania domów i bydła niż w codziennych transakcjach (zob. Colin M. Kraay, Hoards, Small Change and the Origin of Coinage, „Journal of Hellenic Studies", 84, 1964, s. 76 – 91; Martin Jessop Price, Thoughts on the beginnings of coinage, [w:] Studies in Numismatic Method Presented to Philip Grierson, ed. C. N. L. Brooke et al., Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 1 – 10; David Schaps, The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece, University of Michigan Press, Ann Arbor 2004; Michael J. Vickers, Early Greek Coinage, a Reassessment, „Numismatic Chronicle" 145/1985, s. 1 – 44). O prawdziwym społeczeństwie rynkowym w Grecji można mówić dopiero wtedy, gdy, jak w V wieku, zwykli obywatele zaczęli chodzić na rynek, upychając drobne kawałki bitych srebrnych monet w policzkach.

Co takiego się stało wraz z pojawieniem się pieniądza i rynków, że tak wielu mężczyzn zaczęła niepokoić sprawa seksu?[31]

To trudne pytanie, ale przynajmniej spróbujmy sobie wyobrazić, dlaczego przejście od ekonomii ludzkiej do komercyjnej może prowadzić do określonych dylematów moralnych. Co się na przykład dzieje w sytuacji, gdy tymi samymi pieniędzmi, których niegdyś używano do aranżowania małżeństw i rozwiązywania sporów honorowych, teraz można płacić za usługi prostytutek?

Jak zobaczymy, istnieją powody, by sądzić, że w takich kryzysach moralnych możemy poszukiwać źródeł nie tylko naszych współczesnych koncepcji honoru, lecz samego patriarchatu. A przynajmniej jeśli przyjmiemy biblijną definicję „patriarchatu" jako władzy ojców – wraz ze wszystkimi towarzyszącymi jej obrazami znanymi z Księgi Rodzaju. Oto srodzy brodaci mężczyźni w długich szatach taksują czujnym wzrokiem przebywające we własnym gronie żony i córki, podczas gdy ich dzieci bacznie strzegą rodzinnych stad i trzód[32]. Czytelnicy Biblii zawsze zakładali, że jest w tym coś pierwotnego, że ludzie pustyni, a więc najwcześniejsi mieszkańcy Bliskiego Wschodu, zawsze zachowywali się w ten sposób. Właśnie dlatego przekłady z języka sumeryjskiego, które pojawiły się w pierwszej połowie XX wieku, spotkały się z tak wielkim niedowierzaniem.

W najwcześniejszych tekstach sumeryjskich, zwłaszcza tych z okresu mniej więcej 3000 – 2500 p.n.e., kobiety są wszędzie. Wczesna historia odnotowuje liczne imiona kobiecych władczyń. Pokazuje też, że kobiety miały silną reprezentację wśród lekarzy, kupców, skrybów i urzędników państwowych i że ogólnie miały dostęp do wszystkich sfer życia publicznego. Nie można mówić o pełnej równości płci: mężczyźni wciąż dominowali nad kobietami w każdym z tych obszarów. Z tekstów tych wyłania się jednak

[31] Właściwie można to pytanie odwrócić: dlaczego w ogóle sugestia, że czyjaś siostra sprzedaje seks za pieniądze, jest tak obraźliwa? Między innymi dlatego twierdzę, że koncepcję honoru w dalszym ciągu kształtuje nasze postrzeganie świata w sposób, z którego nie zdajemy sobie sprawy – w wielu miejscach na świecie stwierdzenie, że żona pewnego mężczyzny zarabia na seksie albo że jego siostra utrzymuje stosunki seksualne z kilkoma partnerami, z większym prawdopodobieństwem spotka się z rozbawieniem niż atakiem morderczej furii. Widzieliśmy już tego rodzaju przykłady u Gunwinggu i Lele.

[32] Odróżniam oczywiście to rozumienie patriarchatu od znacznie szerszego znaczenia tego pojęcia w dużej części literatury feministycznej, gdzie patriarchat oznacza dowolny system społeczny opierający się na męskiej dominacji nad kobietami. W świecie śródziemnomorskim i na Bliskim Wschodzie początków patriarchatu w tym szerszym sensie należy z pewnością upatrywać o wiele wcześniej.

obraz społeczeństwa, które nie różniło się zasadniczo od tego, z którym na ogół mamy do czynienia dziś w rozwiniętym świecie. Kolejne tysiąc lat zmienia wszystko. Pozycja kobiet w życiu publicznym się pogarsza. Stopniowo pojawia się struktura patriarchalna, z jej naciskiem na czystość i wstrzemięźliwość przedmałżeńską, marginalizująca, a z czasem całkowicie eliminująca obecność kobiet we władzy i w wolnych zawodach, przez co tracą one niezależną podmiotowość prawną, stając się żonami swoich mężów. Pod koniec epoki brązu, około 1200 roku p.n.e., zaczynamy mieć do czynienia z ogromną liczbą kobiet zamkniętych w haremach i (przynajmniej gdzieniegdzie) zmuszonych do noszenia okrywających ciało zasłon.

Jest to część szerszej transformacji, która dokonuje się na całym świecie. Wiele osób lubi widzieć w postępie naukowym i technicznym, akumulacji wiedzy, wzroście ekonomicznym – a więc w „postępie ludzkim", jak to mamy zwyczaj nazywać – naturalnych sojuszników wolności. Z ich puntu widzenia fakt, że w przypadku kobiet często, przynajmniej do bardzo niedawna, działo się dokładnie odwrotnie, zawsze miał posmak skandalu. Analogiczny proces stopniowego ograniczenia praw kobiet dokonał się w Indiach i Chinach. Pytanie brzmi, rzecz jasna, dlaczego? Typowe wyjaśnienie w przypadku Sumeru mówi o powolnej infiltracji miast przez kultury pasterskie z sąsiednich pustyń, które podobno miały bardziej patriarchalne zwyczaje. W końcu istniał jedynie wąski pas ziemi wzdłuż Tygrysu i Eufratu, na którym można było prowadzić intensywne prace irygacyjne i prowadzić miejskie życie. Cywilizacja była zatem od najdawniejszych czasów otoczona kordonem ludzi pustyni, żyjących mniej więcej tak jak w opisach z Księgi Rodzaju i posługujących się tymi samymi semickimi językami. Nie ulega wątpliwości, że wraz z upływem czasu język sumeryjski był stopniowo wypierany. Najpierw przez język akadyjski, następnie amorycki i aramejski, wreszcie, w ostatnim okresie, przez arabski, który również trafił do Mezopotamii i Lewantu za sprawą pustynnych ludów pasterskich. Wszystko to spowodowało bez wątpienia poważne zmiany kulturowe, ale nie jest to wyjaśnienie szczególnie przekonujące[33].

[33] Model „semickiej infiltracji" pojawia się już w tak klasycznych pracach jak The Greatness That Was Babylon Saggsa (zob. Henry William Frederick Saggs, Mentor Books, New York 1962). Ogólnie rzecz biorąc, wydaje się, że regułę stanowiły okresowe kryzysy miejskiego życia, prowadzące nadrzeczne społeczności na krawędź rozpadu, po których następowało odrodzenie pod wpływem, najprawdopodobniej, kolejnej fali semickich ludów pasterskich (zob. Robert McC. Adams, C. C. Lamberg-Karlovsky, William L. Moran, The Mesopotamian Social Landscape: A View from the Frontier, [w:] Reconstructing Complex Societies: An Archaeological Colloquium, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies" 1974, No. 20, s. 1 – 20).

od dawna stanowiły narzędzie międzynarodowego handlu, jednak do tej pory wyłącznie bogaci posiadali ich większe ilości. Przeciętny sumeryjski rolnik mógł nigdy nie trzymać w dłoni większego kawałka srebra, może z wyjątkiem dnia swojego ślubu. Większość metali szlachetnych występowała w postaci łańcuszków na kostki bogatych kobiet i kielichów rodowych wręczanych przez królów wasalom albo po prostu była gromadzona w świątyniach, w formie sztabek, jako zabezpieczenie pożyczek. Z jakiegoś powodu podczas epoki osiowej wszystko to zaczęło się zmieniać. Duże ilości srebra, złota i miedzi zostały poddane detezauryzacji, jak lubią mawiać historycy ekonomii. Wyniesiono je ze świątyń i domów bogaczy i oddano do rąk zwykłych ludzi. Podzielono je na mniejsze części i zaczęto posługiwać się nimi w codziennych transakcjach.

Jak do tego doszło? Izraelski filolog klasyczny David Schaps stawia najbardziej prawdopodobną hipotezę: w wyniku kradzieży. Był to okres walk toczących się właściwie wszędzie, a w czasie wojny cenne przedmioty często stają się obiektem grabieży.

> Żołnierze dokonujący grabieży mogą najpierw pójść po kobiety, alkohol lub żywność, ale będą również rozglądać się za łatwymi w transporcie przedmiotami o dużej wartości. Stała armia, która istnieje dłuższy czas, zazwyczaj gromadzi wiele cennych i łatwych do przenoszenia przedmiotów – najbardziej wartościowe i najporęczniejsze zaś są metale i kamienie szlachetne. Niewykluczone, że to przedłużające się wojny między państwami w tych regionach po raz pierwszy stworzyły dużą populację osób posiadających metale szlachetne, a w konsekwencji potrzebę kupowania dóbr codziennego użytku. [...] Tam, gdzie są klienci, znajdą się i sprzedawcy, o czym przekonują niezliczone prace na temat czarnych rynków, handlu narkotykami i prostytucji.
>
> [...]
>
> Ciągłe wojny polis starożytnej Grecji, dżanapad w Indiach, Walczących Królestw w Chinach stanowiły impuls do rozwoju rynku, a w szczególności handlu opartego na wymianie metali szlachetnych, zwykle w niewielkich ilościach. Za sprawą rabunku metale

dytowych[8]. Spora część wczesnych monet chińskich również nosi znamiona bezpośredniej ewolucji od walut społecznych: niektóre z nich były odlewami brązowymi w kształcie muszelek kauri, a inne miały kształt niewielkich noży, dysków lub łopatek. We wszystkich przypadkach lokalne władze szybko przejmowały inicjatywę – prawdopodobnie w ciągu mniej więcej jednego pokolenia[9]. Ponieważ jednak na każdym z trzech obszarów istniało mnóstwo niewielkich państewek, wszystkie wykształciły całą gamę różnych systemów monetarnych. Na przykład około 700 roku p.n.e. północne Indie wciąż dzieliły się na dżanapady lub „terytoria plemienne", z których część stanowiły monarchie, a część republiki, a w VI wieku nadal istniało jeszcze co najmniej szesnaście głównych królestw. W Chinach w tym okresie dawne imperium Zhou po raz pierwszy rozpadło się na wojujące ze sobą prowincje („Okres Wiosen i Jesieni", 722 – 481 rok p.n.e.), co następnie dało początek chaosowi „Okresu Walczących Królestw" (475 – 221 rok p.n.e.). Podobnie jak greckie miasta-państwa, wszystkie powstałe w ten sposób królestwa, bez względu na wielkość, miały ambicje posiadania własnej oficjalnej waluty.

Nowsze badania dobrze pokazują, w jaki sposób musiało to wyglądać w praktyce. Złoto, srebro i brąz – surowce, z których wytwarzano monety –

[8] Kosambi pisze, że przypuszczalnie istnieje bezpośredni związek między pierwszymi przykładami takich instrumentów finansowych a miastami harappańskimi epoki brązu: „Nawet po zburzeniu Mohendżo-Daro, będącego z całą pewnością miastem handlowym, o czym świadczą precyzyjne odważniki i kiepskiej jakości broń, kupcy przetrwali i w dalszym ciągu posługiwali się bardzo precyzyjnymi jednostkami wagi tego okresu" (zob. Damodar Dharmanand Kosambi, dz. cyt., s. 91). Gdy weźmie się pod uwagę to, co wiemy o Mezopotamii, sensowne wydaje się założenie, że obywatele cywilizacji doliny Indusu, która z Mezopotamią utrzymywała bliskie relacje, posługiwali się nadal również dawnymi technikami handlowymi. Świadczy o tym fakt, że „weksle własne" są traktowane jako znane praktyki w najwcześniejszych źródłach literackich, którymi dysponujemy, takich jak Dżataki, mimo że są one o wiele wieków późniejsze (zob. Caroline A. F. Rhys Davids, Economic Conditions in Ancient India, „The Economic Journal" 11 (43), 1901, s. 16; Romila Thapar, The First Millennium BC in Northern India, [w:] Recent perspectives of early Indian history, ed. Romila Thapar, Popular Prakashan, Bombay 1995, s. 125; Ivo Fiser, The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas, [w:] Trade in Early India, ed. Ranabir Chakravarti, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 194). Oczywiście w tym przypadku stemple miały prawdopodobnie potwierdzać wagę monet, stanowić gwarancję, że nie została ona dodatkowo zmniejszona, jednak inspiracja wcześniejszymi praktykami kredytowymi wydaje się prawdopodobna. Potwierdza to w innym miejscu Kosambi: „Znaki przypominały nowoczesne kontrasygnaty na rachunkach lub czekach gwarantowanych" (Damodar Dharmanand Kosambi, An introduction the the study of Indian history, Popular Prakashan, Bombay 1996, s. 178 – 179).

[9] Pierwsza wzmianka na temat chińskich monet pochodzi z królestwa, które zreformowało swój system monetarny w 524 roku p.n.e. – co oznacza, że prawdopodobnie przez dłuższy okres dysponowało już ono jakimś systemem walutowym (zob. Xueqin Li, Eastern Zhou and Qin Civilizations, transl. K. C. Chang, Yale University Press, New Haven 1985, s. 372).

Pod wieloma innymi względami koczownicy wykazywali gotowość przystosowania się do miejskiego życia. Dlaczego patriarchalizm miałby stanowić wyjątek? Co więcej, jest to wyjaśnienie lokalne, które właściwie w ogóle nie tłumaczy szerszej prawidłowości. Z kolei analizy feministyczne podkreślają zwykle rosnącą skalę i znaczenie działań wojennych, jak również towarzyszącą jej, postępującą centralizację państwa[34]. Wydaje się to bliższe prawdy. Oczywiście im bardziej zmilitaryzowane państwo, tym surowsze prawa dla kobiet. Dodałbym jednak jeszcze jeden, komplementarny argument. Podkreślałem już, że z historycznego punktu widzenia wojna, państwa i rynki wzajemnie się wzmacniają. Podbój prowadzi do podatków. Podatki dają możliwość tworzenia rynków, które odpowiadają na potrzeby żołnierzy i urzędników. W przypadku Mezopotamii wszystko to przełożyło się na eksplozję długu, która groziła przekształceniem każdej relacji międzyludzkiej – a w konsekwencji ciał kobiet – w potencjalny towar. Zarazem wywołało to przerażenie wśród (męskich) zwycięzców gry ekonomicznej, którzy dokładali coraz większych starań, aby dowieść ponad wszelką wątpliwość, *że ich* kobiet nie można w żadnym sensie sprzedać ani kupić.

Rzut oka na dostępne materiały dotyczące mezopotamskiego małżeństwa dostarcza wskazówek na temat możliwego przebiegu tego procesu.

Wśród antropologów panuje pogląd, że przywianek zwykle pojawia w populacjach o względnie niskiej gęstości zaludnienia, gdzie ziemi jest pod dostatkiem, w związku z czym polityka sprowadza się do kontrolowania pracy. Tam, gdzie gęstość zaludnienia jest wysoka, a ziemi brakuje, częstszy jest posag. Przyjęcie pod dach kobiety oznacza konieczność wyżywienia dodatkowej osoby. Dlatego zamiast płacić ojcu kobiety, oczekuje się, że to on dostarczy coś (ziemię, bogactwa, pieniądze...), co pozwoli utrzymać jego córkę w nowym domu[35]. Na przykład w czasach sumeryjskich głównym wydat-

[34] Zob. między innymi Ruby Rohrlich, State Formation in Sumer and the Subjugation of Women, „Feminist Studies" 6 (1), 1980, s. 76 – 102.

[35] To oczywiście duże uproszczenie tezy kojarzonej przede wszystkim z antropologiem Jackiem Goodym (zob. tegoż, Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain, Cambridge University Press, Cambridge 1976; tegoż, Development of Marriage and the Family in Europe, Cambridge University Press, Cambridge 1983; tegoż, The Oriental, the Ancient, and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-Industrial Societies of Eurasia, Cambridge University Press, Cambridge 1990). Ogólna zasada mówi, że posag jest nie tyle płatnością uiszczaną przez ojca panny młodej (może wszak pochodzić z obu stron), ile rodzajem przedwczesnego spadku. Goody miał jednak bardzo niewiele do powiedzenia na temat Mezopotamii, a jego nieliczne uwagi dotyczyły niemal wyłącznie praktyk klas wyższych (zob. tamże, s. 315 – 317).

kiem związanym ze ślubem był przekazywany przez ojca pana młodego ojcu panny młodej olbrzymi dar z żywności, który miał posłużyć do urządzenia wystawnej uczty weselnej[36]. Wkrótce jednak powstały z tego dwie płatności: jedna na poczet wesela, druga dla ojca kobiety, wyliczane – i często płacone – w srebrze[37]. Wydaje się, że czasami pieniądze trafiały do bogatych kobiet, a przynajmniej wiele z nich nosiło na przegubach rąk i nóg srebrne obręcze o identycznych nominałach.

W miarę upływu czasu płatność ta, zwana terhatum, często jednak nabierała cech zwykłego kupna. Mówiono o niej „cena dziewicy" – co nie było jedynie metaforą, ponieważ nielegalną deflorację dziewicy uważano za przestępstwo przeciwko mieniu jej ojca[38]. Małżeństwo nazywano „wzięciem w posiadanie" kobiety – tym samym słowem posługiwano się przy nabywaniu dóbr[39]. Oficjalnie żona winna była mężowi ścisłe posłuszeństwo, a często nie mogła starać się o rozwód, nawet jeśli doświadczała przemocy fizycznej.

[36] Zob. Claus Wilcke, Familiengründung im alten Babylonien, [w:] Geschlechtsreife und Legitimationzur Zeugung, E.W Müller (Hrsg.), Alber, Freiburg-München 1985, s. 213 – 317; Raymond Westbrook, Old Babylonian Marriage Law, „Archiv für Orientforschung", Beiheft 23, F. Burger, Horn 1988; Samuel Greengus, Bridewealth in Sumerian sources, „Hebrew Union College Annual" 61, 1990, s. 25 – 88; Marten Stol, Women in Mesopotamia, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 38 (2), 1995, s. 125 – 127. Na temat Mari zob. Bertrand Lafont, Les filles du roi de Mari, [w:] La femme dans le Proche-Orient antique, ed. J-M. Durand, ERC, Paris 1987, s. 113 – 123; na temat starobabilońskiej praktyki zob. Samuel Greengus, Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites, „Journal of Cuneiform Studies" 20, 1966, s. 57 – 72, oraz tegoż, The Old Babylonian marriage contract, „Journal of the American Oriental Society" 89, 1969, s. 505 – 532; na temat Nuzi zob. Katarzyna Grosz, Bridewealth and Dowry in Nuzi, [w:] Images of Women in Antiquity, ed. A. Cameron, A. Kuhrt, Wayne State University Press, Detroit 1983, s. 193 – 206 oraz tejże, Some aspects of the position of women in Nuzi, [w:] Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia, ed. Barbara S. Lesko, Scholar's Press, Atlanta 1989, s. 167 – 180.

[37] Najlepsze źródła pochodzą z miasta Nuzi z 1500 roku p.n.e., choć było ono pod pewnymi względami nietypowe, głównie ze względu na wpływy huryckie. Płatności małżeńskie wnoszono tam etapami. Na przykład przy narodzinach pierwszego dziecka – zwyczaj znany antropologom z Melanezji, Afryki i wielu innych części świata (zob. Katarzyna Grosz, Some aspects of the position of women in Nuzi).

[38] Zob. Jacob J. Finkelstein, Sex Offenses in Sumerian Laws, „Journal of the American Oriental Society" 86, 1966, s. 355 – 372; Russ VerSteeg, Early Mesopotamian Law, Carolina Academic Press, Durham 2000, s. 153 – 191. Ojciec mógł uzyskać finansowe odszkodowanie od kogoś fałszywie twierdzącego, że jego córka nie jest dziewicą, przypuszczalnie dlatego, że obniżało to wysokość przywianka (zob. Jerrold S. Cooper, Virginity in Ancient Mesopotamia, „Compte rendu, Rencontre Assyriologique Internationale" 47, 2002, s. 101).

[39] Zob. Jean Bottéro, Everyday Life in Ancient Mesopotamia, transl. Antonia Nevill, Johns Hopkins, Baltimore 1992, s. 113.

Z czego wynikało ich podobieństwo? Niezły punkt wyjścia stanowi pytanie: czym jest moneta? Typowa definicja stwierdza, że moneta jest kawałkiem cennego metalu, podzielonym na zestandaryzowane jednostki, z emblematem lub znakiem stanowiącym gwarancję jej autentyczności. Pierwsze monety na świecie pojawiły się najprawdopodobniej w królestwie Lidii w zachodniej Anatolii (dzisiejszej Turcji) około 600 roku p.n.e.[6]. Na ogół te pierwsze lidyjskie monety były po prostu okrągłymi kawałkami elektrum – stopami złota i srebra występującymi naturalnie w pobliskiej rzece Paktol – które podgrzewano, a następnie wybijano na nich określony znak. Najwcześniejsze, oznakowane jedynie kilkoma literami, zostały wykonane przypuszczalnie przez zwykłych jubilerów. Zniknęły wszakże niemal natychmiast, ustępując miejsca monetom wykonanym w nowej królewskiej mennicy. Greckie miasta na wybrzeżu anatolijskim wkrótce biły własne monety, którymi zaczęto się posługiwać w samej Grecji. To samo powtórzyło się w 547 roku p.n.e., kiedy imperium perskie wchłonęło Lidię.

Zarówno w Indiach, jak i w Chinach mamy do czynienia z identycznym procesem: monety wynalezione przez indywidualnych obywateli wkrótce zostają zmonopolizowane przez państwo. Pierwszymi indyjskimi pieniędzmi, które pojawiły się przypuszczalnie około VI wieku p.n.e., były srebrne sztabki podzielone na równe wagowo części z wybitym na nich oficjalnym symbolem[7]. Większość monet odkrytych przez archeologów zawiera szereg dodatkowych oznakowań, przypuszczalnie dodanych na tej samej zasadzie co podpis czy stempel na czeku lub innym instrumencie kredytowym, który jest wprowadzany do obiegu. To wyraźnie sugeruje, że posługiwali się nimi ludzie przyzwyczajeni właśnie do bardziej abstrakcyjnych instrumentów kre-

[6] Kiedyś podawano datę znacznie wcześniejszą – rok 650 albo nawet 700 p.n.e., jednak niedawne odkrycia archeologiczne podały to w wątpliwość. Lidyjskie monety wciąż wydają się jednak najwcześniejsze, choć podobnie jak w przypadku innych dotychczas uważano, że pochodzą z wcześniejszego okresu.

[7] Zob. Satya Prakash, Rajendra Singh, Coinage in Ancient India, Research Institute of Ancient Scientific Studies, New Delhi 1968; Dhavalikar Madhukar Keshav, The Beginning of Coinage in India, „World Archaeology" 6 (3), 1975, s. 330 – 338; Damodar Dharmanand Kosambi, Indian Numismatics, Orient Longman, Hyderabad 1981; Parmeshwari Lal Gupta, T. R. Hardaker, Indian Silver Punchmarked Coins: Magadha-Maurya Karshapana Series, Indian Institute of Research in NumismaticStudies, Nashik 1985. Najpóźniejsza przyjmowana data pojawienia się monet w Indiach, oparta na analizie radiowęglowej, to około 400 rok p.n.e. (zob. George Erdosy, Urbanisation in Early Historic India, British Archaeological Reports, Oxford 1988, s. 115; oraz tegoż, City states in North India and Pakistan at the time of the Buddha, [w:] The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states, ed. Frank Allchin, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 113).

mędrcami uciekającymi do głuszy i włóczącymi się z miasta do miasta w poszukiwaniu wiedzy. Wspólnoty polityczne przyjmowały ich ostatecznie z powrotem jako nową odmianę intelektualnej bądź duchowej elity – greckich sofistów, żydowskich proroków, chińskich uczonych czy hinduskich świętych.

Bez względu na przyczyny była to zdaniem Jaspersa pierwsza epoka w historii, w której ludzie objęli metodycznym namysłem wielkie pytania ludzkiej egzystencji. Jaspers odnotowuje, że w każdym z tych wielkich regionów świata – w Chinach, Indiach i basenie Morza Śródziemnego – doszło do narodzin analogicznych nurtów filozoficznych, od sceptycyzmu do idealizmu. Pojawiła się wówczas cała gama stanowisk na temat natury wszechświata, umysłu, działania i celów ludzkiego życia, które do dziś stanowią przedmiot rozważań filozoficznych. Jak stwierdził później jeden z uczniów Jaspersa – tylko trochę przy tym przesadzając – „od tamtego okresu nie wymyślono żadnych naprawdę nowych idei”[3].

Według Jaspersa okres ten zaczyna się wraz z perskim prorokiem Zaratustrą około roku 800 i kończy około 200 roku p.n.e., a bezpośrednio po nim następuje epoka ducha skupiająca się wokół takich postaci jak Jezus czy Mahomet. Dla moich celów użyteczniejsze jest połączenie ze sobą tych okresów. Uznajmy zatem, że epoka osiowa trwała od 800 roku p.n.e. do 600 roku n.e.[4]. Tak więc w epoce osiowej powstały nie tylko kluczowe nurty filozoficzne, ale także wszystkie wielkie religie współczesności: zoroastryzm, prorocki judaizm, buddyzm, dżinizm, hinduizm, konfucjanizm, taoizm, chrześcijaństwo oraz islam[5].

Uważny czytelnik mógł dostrzec, że kluczowy okres epoki osiowej Jaspersa – czas, w którym żyli Pitagoras, Konfucjusz i Budda – odpowiada niemal dokładnie okresowi, w którym wynaleziono monety. Co więcej, trzy obszary świata, gdzie wynaleziono monety, były zarazem obszarami, gdzie żyli wspomniani mędrcy. Stały się one epicentrami religijnej i filozoficznej twórczości epoki osiowej: królestwa i miasta-państwa wokół Żółtej Rzeki w Chinach, dolina Gangesu w północnych Indiach oraz wybrzeża Morza Egejskiego.

[3] Henry Bamford Parkes, Gods and Men: The Origins of Western Culture, Vintage Books, New York 1959, s. 71.

[4] A gdyby należało zachować jeszcze większą dokładność, powinniśmy przypuszczalnie zakończyć ją w 632 roku, wraz ze śmiercią Proroka.

[5] Oczywiście wedyjski hinduizm jest wcześniejszy. Mówię tu o hinduizmie jako religii świadomej samej siebie; w tej postaci zwykle uważa się ją za reakcję na buddyzm i dżinizm, umieszczając jej początki mniej więcej w interesującym nas okresie.

Dla kobiet z bogatych i wpływowych rodzin wszystko to było raczej kwestią teoretyczną, korygowaną przez praktykę. Na przykład córki kupców zwykle otrzymywały wysokie posagi w gotówce, dzięki którym mogły same rozpocząć działalność handlową albo działać w spółce z mężami. Jednak w przypadku ludzi ubogich – a zatem większości – małżeństwo coraz bardziej zaczynało przypominać transakcję finansową.

Częściowo był to zapewne efekt niewolnictwa. Faktycznych niewolników nie było wielu, jednak samo istnienie klasy ludzi pozbawionych rodziny, będących zwykłym towarem, miało znaczenie. Na przykład w Nuzi „przywianek płacono w zwierzętach domowych i srebrze odpowiadających wartości czterdziestu szekli srebra”. I autor dodaje: „Istnieją dowody, że stanowi to równowartość ceny niewolnicy”[40]. Musiało to prowadzić do niebezpiecznie oczywistych wniosków. Również z Nuzi, na temat którego mamy wyjątkowo dokładne informacje, pochodzą przykłady bogaczy płacących biednym rodzinom obniżoną stawkę przywianka, aby kupić ich córkę, którą następnie adoptowali, w praktyce czyniąc ją swoją służącą bądź konkubiną, względnie zezwalając na jej małżeństwo z jednym ze swoich niewolników[41].

Mimo to kluczowym czynnikiem pozostawał dług. Jak pisałem w poprzednim rozdziale, antropolodzy od dawna podkreślają, że wniesienie przywianka nie jest tym samym co kupno żony. Ostatecznie – a pamiętajmy, że był to jeden z rozstrzygających argumentów w pierwotnej debacie Ligi Narodów z 1926 roku – jeśli mężczyzna naprawdę kupowałby kobietę, czy nie miałby również prawa, aby ją sprzedać? Tymczasem afrykańscy i melanezyjscy mężowie nie mogli sprzedać swojej żony stronie trzeciej. W najlepszym razie mogli odesłać ją do domu, domagając się zwrotu przywianka[42].

[40] Marten Stol, dz. cyt., s. 126.

[41] Na temat „adopcji matrymonialnej” zob. Guillaume Cardascia, L’adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi, „Revue historique de droit français et étranger” 37, 1959, s. 1 – 16 (zob. także: Isaac Mendelsohn, Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium, Greenwood Press, Westport 1949, s. 8 – 12; Samuel Greengus, Sisterhood Adoption at Nuzi and the „Wife-Sister” in Genesis, „Hebrew Union College Annual” 46, 1975, s. 5 – 31). W okresach głodu czasami rezygnowano z przywianka i głodująca rodzina mogła przekazać własną córkę do bogatego domu w zamian za obietnicę utrzymania jej przy życiu.

[42] Zob. E. E. Evans-Pritchard, An Alternative Term for „Bride-Price”; baron FitzRoy Richard Somerset Raglan, dz. cyt. To nieco ironiczne, że dyskusja ta toczyła się w Anglii, ponieważ było to jedno z niewielu miejsc, gdzie, przynajmniej formalnie, można było sprzedać, a nawet wystawić na licytacji własną żonę (zob. Samuel Pyeatt Menefee, Wives for Sale: an Ethnographic Study of British Popular Divorce, Blackwell, Oxford 1981; Lawrence Stone, Road to Divorce: England 1530 – 1987, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 143 – 148; Carole Pateman, Kontrakt

Mezopotamski mąż też nie mógł sprzedać własnej żony. A przynajmniej nie mógł tego zrobić w normalnych warunkach. Wszystko zmieniało się w chwili, gdy brał pożyczkę. Przekonaliśmy się bowiem, że jeśli to zrobił, istniała w pełni legalna możliwość, by wziąć w zastaw jego żonę i dzieci, a w przypadku niewypłacalności uczynić ich poddanymi za długi dokładnie tak samo, jak można było odebrać mu jego niewolników, owce i kozy. Tak więc honor i kredyt zaczynały się w praktyce ze sobą pokrywać. W przypadku biedaka kontrola nad własnym domem zależała od jego rzetelności jako pożyczkobiorcy. Ponadto (niejako na zasadzie rewersu) domowe stosunki władzy, mające teoretycznie charakter troski i opieki, zmieniły się w prawa własności, które mogły stanowić przedmiot handlu.

Dla biedoty oznaczało to przekształcenie członków rodziny w towar, który można wynająć lub sprzedać. Córki można było przekazywać jako „narzeczone" do pracy w domach bogatych mężczyzn. Tablice z Nuzi wspominają ponadto o dzierżawieniu członków rodziny przy zaciąganiu pożyczki. Znane są przypadki mężczyzn odsyłających swoich synów lub żony jako „poddanych" w zamian za pożyczki, które – wszystko na to wskazuje – były jedynie płatnością z góry za zatrudnienie na farmie lub w warsztacie tkackim pożyczkodawcy[43].

płci, przeł. Jarosław Mikos, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014). Stone zauważa, że publiczne „sprzedaże żon" w angielskich wioskach były w rzeczywistości wcześniej zaaranżowanymi rozwodami, jednak „szczegóły rytuału miały na celu podkreślenie ostatecznego charakteru transferu własności, imitując możliwie dokładnie sprzedaż krowy lub owcy. Żonie zakładano kantar, aby przeprowadzić ją z domu na rynek oraz z rynku do domu jej nabywcy" (dz. cyt., s. 145). Praktyka ta, ograniczająca się do klas ludowych, wywołała skandal, kiedy opisał ją Thomas Hardy w Burmistrzu Casterbridge. Zaprzestano jej wszakże ostatecznie dopiero w 1919 roku.

[43] Zob. Moses I. Finley, Economy and Society in Ancient Greece, s. 153 – 155; Piotr Steinkeller, Money-Lending Practices in Ur III Babylonia: the issue of economic motivation, [w:] Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East, ed. Michael Hudson, Marc Van de Mieroop, CDL, Bethesda 2002, s. 109 – 137; Marc Van de Mieroop, The Invention of Interest: Sumerian Loans, [w:] The Origins of Value: The Financial Innovations That Created Modern Capital Markets, ed. William N. Goetzmann, K. Geert Rouwenhorst, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 17 – 30. Mieroop zauważa, że najwcześniejszy tego rodzaju kontrakt pochodzi z Babilonu z XXI w. p.n.e. To ciekawy przykład wczesnej historii pracy najemnej. Jak pisałem gdzie indziej, kontrakty na pracę najemną w świecie starożytnym oznaczały przede wszystkim najem niewolników (zob. David Graeber, Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery (short version), „Critique of Anthropology" 26 (1), 2006, s. 66 – 69; tegoż, Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire, AK Press, Oakland 2007, s. 91 – 94) – praktyka udokumentowana w Mezopotamii po raz pierwszy dopiero w czasach neobabilońskich (zob. Leo Oppenheim, dz. cyt., s. 78; Russ VerSteeg, dz. cyt., s. 70 – 71; na temat egipskich paraleli zob. tegoż, Law in Ancient Egypt, Carolina Academic Press, Durham 2002, s. 197).

9. Epoka osiowa (800 rok p.n.e. – 600 rok n.e.)

> Ten okres będziemy nazywać w skrócie „epoką osiową". Cechuje tę epokę koncentracja niezwykłych zjawisk. W Chinach żyli wtedy Konfucjusz i Lao-cy, rodziły się wszystkie kierunki filozoficzne. [...] W Indiach powstały upaniszady, żył Budda, podobnie jak w Chinach rozwijały się wszelkie możliwe odmiany filozofii – włącznie ze sceptycyzmem, materializmem, sofistyką i nihilizmem"[1].
>
> - KARL JASPERS

Autorem zwrotu „epoka osiowa" jest niemiecki filozof egzystencjalny Karl Jaspers[2]. Gdy pisał historię filozofii, zainteresował go fakt, że postacie takie jak Pitagoras (570 – 495 rok p.n.e.), Budda (563 – 483 rok p.n.e.) i Konfucjusz (551 – 479 rok p.n.e.) żyły dokładnie w tym samym okresie i że zarówno w Grecji, Indiach, jak i w Chinach tej epoki rozkwitły dysputy między konkurencyjnymi szkołami intelektualnymi, które najwyraźniej nie zdawały sobie sprawy z istnienia podobnych grup w innych miejscach. Tak jak w przypadku wynalezionych w kilku miejscach jednocześnie systemów monetarnych, pytanie, dlaczego tak się stało, zawsze stanowiło zagadkę. Sam Jaspers nie był pewien. Do pewnego stopnia, spekulował, musiało to wynikać z podobnych warunków historycznych. Dla większości wielkich cywilizacji miejskich tego okresu wczesna epoka żelaza była czymś na kształt przerywnika między kolejnymi imperiami, okresem, w którym krajobraz polityczny rozpadł się na wiele niewielkich królestw i państewek, zwykle pozostających w stanie ciągłej wojny zewnętrznej i prowadzących niekończący się spór wewnętrzny. We wszystkich przypadkach pojawił się rodzaj kultury banitów, z ascetami i

[1] Karl Jaspers, Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych, przeł. Anna Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław 2000, s. 68 – 69.

[2] Zob. Karl Jaspers, O źródle i celu historii, przeł. Józef Marzęcki, Antyk, Kęty 2006.

jedzenia nawet kleiku i musieli sprzedawać swoje dzieci. Aby ich uratować, Tang wybił monety”[31].

Oczywiście ta historia jest wymysłem (w rzeczywistości bity pieniądz pojawia się dobry tysiąc lat później) i trudno powiedzieć, jak należy ją rozumieć. Czy jest możliwe, że wzięła się ona z przeżyć dzieci oddanych w zastaw za długi? Na pierwszy rzut wygląda na to, że głodujący po prostu sprzedawali własne dzieci – praktyka ta stała się częsta w późniejszych okresach chińskiej historii[32]. To zestawienie obok siebie pożyczek i sprzedaży dzieci można jednak zrozumieć, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę to, co w tym samym czasie działo się po drugiej stronie Azji. Guanzi wyjaśnia później, że ci sami władcy wprowadzili zwyczaj pozostawiania trzydziestu procent zbiorów w państwowych spichlerzach – do rozdzielenia w sytuacjach kryzysowych, aby zapobiec podobnym sytuacjom w przyszłości. Innymi słowy: zaczęli ustanawiać dokładnie takie same biurokratyczne składy dóbr, jakie w Egipcie i Mezopotamii doprowadziły do pojawienia się pieniądza jako jednostki rozrachunkowej.

[31] Zob. Guanzi (73 12); W. Allyn Rickett, Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China (2 volumes), Princeton University Press, Princeton 1998, s. 397.

[32] I tak około 100 roku p.n.e. „w czasach powodzi lub suszy [...] ci, którzy mają zboże, sprzedają je za połowę wartości, a ci, którzy go nie mają, muszą godzić się na skrajnie lichwiarskie pożyczki. Wówczas to ziemie ojców zmieniają właścicieli, synowie i wnukowie zostają sprzedani do niewoli, aby spłacić długi, kupcy zarabiają fortunę i nawet zyski drobnych handlarzy robią się ogromne” (cyt. za: Jan Julius Lodewijk Duyvendak, The Book of Lord Shang, Arthur Probsthain, London 1928, s. 32). Dowody na istnienie oprocentowanych pożyczek pochodzą z IV wieku p.n.e., jednak mogły one pojawić się wcześniej (zob. Lien-sheng Yang, dz. cyt., s. 5). Analogiczny przypadek sprzedaży dzieci za długi we wczesnych Indiach opisuje Rhys Davids (zob. Caroline A. Rhys Davids, Economic Conditions According to Early Buddhist Literature, s. 218).

Najbardziej dramatyczny i trwały kryzys dotyczył prostytucji. Gdy weźmie się pod uwagę najwcześniejsze źródła, nie jest do końca jasne, czy można tu w ogóle mówić o „prostytucji”. Wydaje się, że świątynie sumeryjskie często były miejscem różnych aktywności seksualnych. Na przykład niektóre kapłanki uważano za żony bogów lub istoty związane z nimi w inny sposób. W praktyce interpretowano to bardzo różnie. Tak jak w przypadku późniejszych *dewadasi* lub „tancerek świątynnych” w hinduistycznych Indiach niektóre utrzymywały celibat. Inne mogły wychodzić za mąż, lecz nie pozwalano im na posiadanie dzieci. Czasami oczekiwano, że znajdą sobie bogatych patronów, stając się w efekcie kurtyzanami elity. Jeszcze inne mieszkały w świątyni i miały świadczyć usługi seksualne na rzecz wiernych w ramach niektórych rytualnych uroczystości[44]. Teksty z tego wczesnego okresu nie pozostawiają wszakże wątpliwości, że wszystkie te kobiety uważano za niezwykle ważne. Były one, w bardzo dosłownym sensie, ucieleśnieniem cywilizacji. Oficjalnie deklarowanym celem sumeryjskiej gospodarki było przecież utrzymanie świątyń, w których widziano domostwa bogów. Jako takie sku-

[44] Całą sprawę komplikuje twierdzenie Herodota (1.199), że wszystkie babilońskie kobiety niebędące córkami elity miały obowiązek prostytuować się w świątyniach, przede wszystkim po to, by zebrać pieniądze na posag. To niewątpliwie nieprawda, która doprowadziła jednak do polaryzacji stanowisk w debacie – na tych, którzy podkreślali znaczenie „hierodul”, a nawet twierdzili, że w praktyce cała prostytucja miała charakter święty (zob. Samuel Noah Kramer, dz. cyt.; Wilfried G. Lambert, Prostitution, [w:] Aussenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients, ed. Volkert Haas, Universitätsverlag, Konstanz 1992, s. 127 – 157), oraz na tych, którzy odrzucali całą koncepcję jako orientalistyczną fantazję (zob. Daniel Arnaud, La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?, „Revue de l’histoire des religions” 183, 1973, s. 111 – 115; Joan Goodnick Westenholz, Tamar, Qedesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia, „Harvard Theological Review” 82, 1989, s. 245 – 265; Mary Beard, John Henderson, With This Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity, „Gender & History” 9, 1997, s. 480 – 503; Julia Assante, From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals, [w:] Ancient Art and Its Historiography, ed. A.A. Donohue, Mark D. Fullerton, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 13 – 47). Niedawne publikacje tekstów z Kisz i Sippar pokazują jednak, że rytuały seksualne z udziałem kobiet świątynnych, za które przynajmniej część z nich otrzymywała wynagrodzenie, rzeczywiście istniały (zob. M. L. Gallery, Service Obligations of the kezertu-Women, „Or”, 49, 1980, s. 333 – 338; Norman Yoffee, The Economics of Ritual at Late Babylonian Kish, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 41 (3), 1998, s. 312 – 343; Marten Stol, dz. cyt., s. 138 – 139). Wedle mojej wiedzy analogia z dewadasi pojawia się po raz pierwszy u Normana Yoffee’ego (zob. dz. cyt., s. 336). Zob. więcej na temat dewadasi: Leslie C. Orr, Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu, Oxford University Press, Oxford 2000; Kay E. Jordan, From Sacred Servant to Profane Prostitute: A History of the Changing Legal Status of Devadasis in India, 1857 – 1947, Manohar, New Delhi 2003; Priyadarshini Vijaisri, Recasting the Devadasi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India, Kanishka, New Delhi 2004).

piały one wszystkie najwyższe ludzkie aktywności, od muzyki i tańca, przez sztukę, sztukę kulinarną i reguły wytwornego życia. Kapłanki świątynne i małżonki bogów były najwyższymi ludzkimi wcieleniami tej życiowej doskonałości.

Warto również podkreślić, że sumeryjscy mężczyźni nie widzieli, jak się wydaje, niczego niestosownego w uprawianiu seksu za pieniądze przez ich siostry. Przeciwnie, sumeryjskie teksty religijne uznają prostytucję (pamiętajmy, że w ekonomii opartej na kredycie nie mogła ona mieć tego bezosobowo-transakcyjnego charakteru kojarzonego z nią obecnie) za jedną z fundamentalnych cech cywilizacji ludzkiej, przedwieczny dar od bogów. Seks służący prokreacji uznawano za naturalny (w końcu są do niego zdolne zwierzęta). Seks niesłużący prokreacji, seks dla przyjemności, pochodził od bogów[45].

Najsłynniejszym wyrazem tej identyfikacji prostytutki i cywilizacji jest historia Enkidu z eposu Gilgamesz. Na początku opowieści Enkidu jest potworem – nagim i gwałtownym „dzikim", który pasie się razem z gazelami, pije z wodopoju obok dzikiej trzody i terroryzuje mieszkańców miasta. Obywatele nie są w stanie go pokonać, wysyłają więc do niego kurtyzanę, będącą zarazem kapłanką bogini Isztar. Kapłanka obnaża się przed nim i przez sześć dni i siedem nocy uprawiają miłość. W efekcie zwierzęcy towarzysze Enkidu zaczynają od niego uciekać, a kurtyzana wyjaśnia mu, że teraz posiadł mądrość i stał się podobny bogu (kapłanka jest przecież boską małżonką). Enkidu zgadza się włożyć ubranie i zamieszkać w mieście jak porządna, cywilizowana istota ludzka[46].

Już w najwcześniejszej wersji tej historii można jednak wyczuć pewną ambiwalencję. Gdy Enkidu zostaje w pewnym momencie skazany na śmierć przez bogów, zaczyna przeklinać kurtyzanę, pod wpływem której opuścił głuszę. Życzy jej, aby stała się zwykłą ulicznicą i wywłoką żyjącą wśród wymiocin pijaków, znieważaną i bitą przez klientów. Później żałuje swoich słów i ją błogosławi. Ślady tej dwuznaczności przewijają się jednak od początku, a z czasem przybierają na sile. Od najwcześniejszych czasów wokół sumeryjskich i babilońskich kompleksów świątynnych rozwijała się znacznie mniej szykowna branża usług seksualnych. Odkąd posiadamy na ten

[45] Zob. Samuel Noah Kramer, dz. cyt., s. 116; Zainab Bahrani, Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia, Routledge, London 2001, s. 59 – 60.

[46] Podobną interpretację można znaleźć u Bottéro (zob. dz. cyt., s. 96), jednak bez ambiwalencji, na którą zwraca uwagę Lerner (zob. Gerda Lerner, The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia, „Signs" 11 (2), 1980, s. 236 – 254).

dobnie jak w Mezopotamii, pojawiły się one na długo przed wynalezieniem pisma.

Nie wiemy również na pewno, kiedy trafiła tam praktyka pożyczania na procent, ani czy w Chinach epoki brązu dochodziło do takich samych kryzysów zadłużenia jak w Mezopotamii. W późniejszych dokumentach pojawiają się jednak wyraźne sugestie[29]. Na przykład późniejsze chińskie legendy na temat pierwszych monet przypisywały ich wynalezienie cesarzom próbującym złagodzić skutki katastrof naturalnych. Pewien wczesny tekst z czasów dynastii Han donosi:

> Dawno temu, podczas powodzi w czasach Yu i suszy w czasach Tang, zwykli ludzie byli tak biedni, że musieli sobie nawzajem udzielać pożyczek, aby zdobyć żywność i odzież. [Cesarz] Yu wybił dla swoich ludzi pieniądze ze złota góry Li, a [cesarz] Tang zrobił to samo z miedzią góry Yan. Dlatego ludzie nazwali ich dobrymi[30].

Inne wersje tej opowieści są nieco bardziej bezpośrednie. W Guanzi, zbiorze tekstów, który we wczesnym cesarstwie stał się standardowym podręcznikiem ekonomii politycznej, wspomina się: „Niektórzy ludzie nie mieli do

92; Jean-Claude Martzloff, A history of chinese mathematics, Springer Verlag, Berlin 2006, s. 178. Dodam na marginesie, że analiza inkaskiego systemu khipu sama w sobie byłaby fascynująca. Sznurków używano zarówno do zapisywania zobowiązań, które uznalibyśmy za finansowe, jak i tych, które uznalibyśmy za rytualne, ponieważ wzorem tak wielu euroazjatyckich języków „dług" i „grzech" były w języku keczua tym samym słowem (zob. Jeffrey Quilter, Gary Urton, Narrative threads: accounting and recounting in Andean Khipu, University of Texas, Austin 2002, s. 270).

[29] Yang znalazł pierwszą wiarygodną wzmiankę na temat oprocentowanych pożyczek w IV wieku p.n.e. (zob. Lien-sheng Yang, Money and Credit in China: A Short History, Harvard-Yenching Institute Monographs 12, Harvard University Press, Cambridge 1971, s. 5). Peng pisze, że najwcześniejsze dostępne zapisy (kości wróżbiarskie oraz inskrypcje) nie wspominają o pożyczkach, ale też nie ma powodu, dla którego miałyby to robić. Zbiera on również większość odniesień dostępnych w literaturze przedmiotu, znajdując liczne wzmianki na temat pożyczek we wczesnym okresie, i dochodzi ostatecznie do wniosku, że nie wiadomo, czy należy brać je poważnie (zob. Xinwei Peng, dz. cyt., s. 98 – 101). Z Okresu Walczących Królestw pochodzą już liczne dowody istnienia miejscowych lichwiarzy, ze wszystkimi ich typowymi nadużyciami.

[30] Yán Tiě Lùn, I 2/4b2 – 6, cyt. za: Esson McDowell Gale, Discourse on Salt and Iron: a debate on state control of commerce and industry in ancient China (by Huan K'uan), Ch'eng-Wen, Taipei 1967, s. 12.

Najbardziej prawdopodobna wydaje się interpretacja, że nosili, ale ponieważ same rynki bardzo długo miały niewielkie znaczenie, zastosowanie kauri było zdecydowanie mniej istotne niż to, do czego potrzebne były waluty społeczne: prezenty ślubne, grzywny, opłaty państwowe i nagrody honorowe[26]. W każdym razie wszystkie źródła dają do zrozumienia, że w obiegu znajdowało się wiele różnych walut. Jak pisze Walter Scheidel, jeden z najważniejszych współczesnych badaczy wczesnego pieniądza:

> W przedcesarskich Chinach pieniądz występował w formie muszelek kauri, zarówno w postaci naturalnej, jak i – coraz częściej – brązowych imitacji, skorup żółwi, ważonych złotych i (rzadko) srebrnych sztabek, a przede wszystkim – przynajmniej od 1000 roku p.n.e. – pieniądza w formie przedmiotów codziennego użytku: ostrzy łopaty oraz noży wykonanych z brązu[27].

Używali ich najczęściej ludzie niebędący ze sobą w zażyłych stosunkach. Spłacając długi sąsiadom czy miejscowym sprzedawcom lub we wszystkich relacjach z rządem posługiwano się różnymi instrumentami kredytowymi. Późniejsi badacze historii Chin twierdzili, że najwcześniejszymi z nich były sznurki z węzłami, podobne do inkaskiego systemu khipu, a w późniejszym okresie nacinane drewniane lub bambusowe listewki[28]. Wydaje się, że po-

przytaczając liczne dowody ich użycia zarówno w charakterze jednostek rozliczeniowych, jak i środka płatniczego. Nie przedstawia jednak dowodów na ich wykorzystywanie w codziennych transakcjach (zob. François Thierry, Monnaies de Chine, Bibliothèque nationale, Paris 1992, s. 39 – 41).

[26] W każdym razie kauri używano jako odpowiednika monet w późniejszym okresie, a rząd okresowo zakazywał możliwości posługiwania się nimi i przywracał ją (zob. A. Hingston Quiggin, A survey of primitive money; the beginning of currency, Methuen, London 1949; Nancy Lee Swann, Food and Money in Ancient China: The earliest economic history of China to A.D. 25. Han Shu 24 with related texts. Han Shu 91 and Shih-chi 129,Princeton University Press, Princeton 1950; François Thierry, dz. cyt., s. 39 – 41; Xinwei Peng, A monetary history of China (Zhongguo Huobi Shi), Two Volumes, transl. Edward H. Kaplan, Western Washington University, Bellingham 1994). Pieniądz kauri przetrwał, obok raboszy, jako popularna forma waluty w prowincji Junnan na południu do względnie niedawnych czasów (zob. Bin Yang, Horses, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective, „Journal of World History", Vol. 15, No. 3, 2002, s. 281 – 322); istnieją na ten temat szczegółowe opracowania, choć z tego, co udało mi się ustalić, wyłącznie w języku chińskim.

[27] Walter Scheidel, The Divergent Evolution of Coinage in Eastern and Western Eurasia, Princeton/Stanford Working Papers in Classics, April 2006, https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/040603.pdf.

[28] Zob. Lao Kan, The Early Use of the Tally in China, [w:] Ancient China: Studies in Early Civilization, ed. David T. Roy, Tsuen-hsuin Tsien,Chinese University Press, Hong Kong 1978, s.

temat solidną wiedzę, świątynie stanowiły punkt centralny istnych dzielnic czerwonych latarni, w których roiło się od tawern z tancerkami, mężczyzn przebranych za kobiety (częściowo byli to niewolnicy, a częściowo uciekinierzy) oraz wszelkiej maści prostytutek. Istnieje niezwykle rozbudowana terminologia dotycząca tej sfery życia, której niuansów nie jesteśmy już dziś w stanie odtworzyć. Pracownicy branży zwykle mieli również dostarczać innej rozrywki. Właściciele tawern pracowali jako muzycy, a transwestyci nie tylko śpiewali i tańczyli, ale często wykonywali też sztuczki z użyciem noży. Nie brakowało wśród nich niewolników zmuszonych do pracy przez swoich panów, kobiet odpracowujących długi bądź związanych religijnymi ślubami, niewolnic lub kobiet uciekających od poddaństwa za długi i niemających gdzie się schronić. Z czasem również wiele niższych rangą kobiet świątynnych było kupowanych jako niewolnice lub poddane za długi. W wielu przypadkach więc role kapłanek odprawiających rytuały erotyczne i prostytutek należących do świątyni (a tym samym do boga) – niekiedy mieszkających na terenie świątyni i oddających zarobki do świątynnego skarbca – musiały się ze sobą przenikać[47]. Większość codziennych transakcji w Mezopotamii miała charakter bezgotówkowy. Trudno zakładać, że prostytutki stanowiły pod tym względem wyjątek. Podobnie jak właściciele tawern, wśród których również zdarzały się byłe prostytutki, nawiązywały one trwałe relacje kredytowe z klientami. Oznacza to, że większość z nich musiała przypominać raczej kurtyzany niż zwykłe prostytutki[48]. Co nie zmienia faktu, że początki komercyjnej prostytucji sprawiają wrażenie osobliwego połączenia świętej (przynajmniej niegdyś) praktyki, handlu, niewolnictwa i długu.

□□□□□

Podstawowy impuls, który doprowadził do powstania „patriarchatu", polegał na odrzuceniu wielkich cywilizacji miejskich w imię czystości oraz wzmocnieniu ojcowskiej kontroli przeciwko wielkim miastom – takim

[47] Zob. Gerda Lerner, dz. cyt.; Karel van der Toorn, Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel, „Journal of Biblical Literature" 108 (2), 1989, s. 193 – 205; Wilfried G. Lambert, dz. cyt.

[48] W wielu miejscach drobne sprzedawczynie porównuje się lub myli z prostytutkami, ponieważ utrzymują one liczne trwałe relacje z niespokrewnionymi mężczyznami (zob. współczesny przykład kazachski w: Joma Nazpary, Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan, Pluto, London 2001). Co więcej, role te mogły się w niektórych przypadkach częściowo pokrywać.

jak Uruk, Lagasz czy Babilon – postrzeganym jako siedliska biurokratów, handlarzy i dziwek. Pasterskie kresy, pustynie i stepy leżące daleko od dolin rzecznych – to tam uciekali wysiedleni, zadłużeni rolnicy. Na starożytnym Bliskim Wschodzie opór był zawsze raczej exodusem, ucieczką w otoczeniu swoich stad i rodzin – często zanim ktoś zdążył je odebrać – niż rebelią[49]. Na obrzeżach miast zawsze mieszkały ludy plemienne, które w lepszych okresach przenosiły się do nich, a w gorszych wchłaniały kolejne fale uchodźców – rolników, którzy w praktyce stawali się na powrót podobni do Enkidu. Po pewnym czasie zawiązywali sojusze i ponownie wkraczali do miast jako zdobywcy. Trudno powiedzieć, w jaki sposób postrzegali własne położenie, ponieważ pisemne ślady światopoglądu pasterskich buntowników znaleźć można wyłącznie w Starym Testamencie, spisanym po drugiej stronie Żyznego Półksiężyca. Wszystko przemawia jednak za tezą, że niezwykle silny nacisk, jaki kładli na absolutny autorytet ojca, jak również zazdrosna opieka, jaką otaczali swoje kapryśne kobiety, pojawiły się wskutek utowarowienia istot ludzkich w miastach, od których starali się uciec, a zarazem w ramach protestu przeciwko temu zjawisku.

Święte księgi świata – Stary i Nowy Testament, Koran, literatura religijna od średniowiecza do dziś – stanowią echo tego głosu sprzeciwu, łącząc w sobie pogardę dla zepsutego miejskiego życia i podejrzliwość wobec handlu z – w wielu przypadkach – głęboką mizoginią. Wystarczy pomyśleć o wizerunku samego Babilonu, który trwale zapisał się w zbiorowej wyobraźni nie tylko jako kolebka cywilizacji, ale również Miasto Nierządnic. Herodot dał wyraz tym popularnym greckim fantazjom, pisząc, że każda babilońska służąca miała obowiązek prostytuować się w świątyni, aby zarobić na swój posag[50]. W Nowym Testamencie Święty Piotr często nazywa Rzym „Babilonem", Apokalipsa zaś oferuje przypuszczalnie najbardziej wyrazisty obraz tego, co miał na myśli, określając Babilon mianem „Wielkiej Nierządnicy", „siedzącej na Bestii szkarłatnej, pełnej imion bluźnierczych":

[49] Zob. Igor Diakonoff, The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd Millennium BC, „Oikumene" 3, 1982, s. 7 – 100. Luźne bandy pasterskich koczowników lub uchodźców, którzy czasami byli również żołnierzami, określa się niekiedy ogólną nazwą Hapiru lub Habiru, i to zarówno w Mezopotamii, jak i na zachód od niej. Stąd może pochodzić słowo „Hebrajczycy". Byli oni wszak jeszcze jedną grupą, która w myśl własnej wersji historii uciekła z niewoli, wędrowała ze swoimi stadami przez pustynię, a ostatecznie dokonała podboju miejskiego społeczeństwa.

[50] Zob. Herodot 1.199; Strabon 16.1.20.

hieroglifów. Niewielu ludzi wie, czego dotyczą znajdujące się na nim napisy. Stela została wykonana, aby ogłosić amnestię dla więźniów i dłużników, którą zarządził Ptolemeusz V w 196 roku[22].

Chiny (2200 – 771 rok p.n.e.)

O Indiach epoki brązu nie wiemy praktycznie nic, ponieważ nie potrafimy odczytać indyjskiego pisma tamtego okresu. Niewiele więcej wiemy na temat wczesnych Chin. Nieliczne dostępne informacje – pochodzące przede wszystkim z fragmentów rozproszonych w późniejszych źródłach literackich – sugerują, że najwcześniejsze państwa chińskie były zdecydowanie mniej zbiurokratyzowane niż ich zachodnie odpowiedniki[23]. Nie istniał scentralizowany system świątyń lub pałaców z kapłanami i zarządcami kontrolującymi spichlerze i rejestrującymi przepływy zasobów. Nie było również specjalnej potrzeby tworzenia ujednoliconej jednostki rozrachunkowej. Z materiałów historycznych wyłania się inny obraz. Na prowincji wciąż dominowały różne waluty społeczne, które wymieniano na potrzeby handlu z obcymi.

Późniejsze źródła wspominają, że w początkowym okresie władcy „używali pereł i jadeitu jako najdoskonalszej metody płatniczej, złota jako metody pośredniej, noży i łopat zaś jako metody najniższej"[24]. Autor tych słów może mieć na myśli wyłącznie dary – i to dary hierarchiczne: królowie i wielcy magnaci nagradzali swoich popleczników za usługi, które teoretycznie były przez nich świadczone dobrowolnie. Powszechnie ogromną rolę przypisuje się w tym kontekście sznurom muszelek kauri. Ale nawet w tym przypadku, mimo licznych wzmianek o „pieniądzu kauri we wczesnych Chinach", a także wielu tekstów, w których wartość kosztownych darów mierzy się sznurami kauri, nie jest jasne, czy ludzie rzeczywiście nosili je ze sobą, aby kupować i sprzedawać towary na rynku[25].

[22] Dopiero zaczynamy rekonstrukcję historii upowszechnienia się oprocentowanego długu. Tego rodzaju pożyczek nie ma jeszcze w Ebli (ok. 2500 roku p.n.e.), w Starym i Średnim Państwie w Egipcie czy w mykeńskiej Grecji. Pojawiają się one jednak w powszechnym użyciu pod koniec epoki brązu w Lewancie oraz w hetyckiej Anatolii. Dalej zobaczymy, że oprocentowany kredyt dość późno dociera do Grecji klasycznej, a jeszcze później do miejsc takich jak Niemcy.

[23] W chińskiej historiografii cała ta epoka znana jest jako „okres feudalny".

[24] Guanzi, cyt. za: David Schaps, dz. cyt, s. 20.

[25] Yung-Ti twierdzi, że tego nie robiono, a zarazem że nigdy nie będziemy tego wiedzieć na pewno (zob. Li Yung-Ti, On the Function of Cowries in Shang and Western Zhou China, „Journal of East Asian Archaeology" 5, 2003, s. 1 – 26). Thierry po prostu zakłada, że było odwrotnie,

Przez pierwszych kilka tysięcy lat znajdujemy się w nieco innym świecie, w którym dług rzeczywiście stanowi kwestię „winy" i jest traktowany przede wszystkim jako sprawa kryminalna.

> Jeśli dłużnik nie płacił na czas swojego długu, wierzyciel mógł pozwać go do sądu, gdzie dłużnik musiał złożyć obietnicę, że w określonym terminie zapłaci całą sumę. Częścią jego obietnicy – składanej pod przysięgą – była zgoda na sto batów i/lub zwrot dwukrotności początkowej pożyczki, jeśli nie zwróci pieniędzy w ustalonym terminie[19].

To „i/lub" nie pojawia się przypadkowo. Nie istniało formalne rozróżnienie na grzywnę i chłostę. Cały sens przysięgi (trochę jak w kreteńskim zwyczaju zmuszającym pożyczkobiorcę do udawania kradzieży pieniędzy) polegał na dostarczeniu uzasadnienia dla represji. Takie rozwiązanie pozwalało bowiem ukarać dłużnika albojako krzywoprzysięzcę, albo jako złodzieja[20].

Dowody na obecność rynku w okresie Nowego Państwa (1550 – 1070 rok p.n.e.) są liczniejsze, jednak dopiero w początkach epoki żelaza, tuż przed wchłonięciem Egiptu przez imperium perskie, pojawiają się ślady kryzysów zadłużenia podobnych do tych, do których dochodziło w Mezopotamii. Na przykład źródła greckie odnotowują, że faraon Bakenrenef (panował w latach 720 – 715 p.n.e.) wydał dekret znoszący poddaństwo za długi i anulujący wszystkie przeszłe zobowiązania, ponieważ „uważał, że to absurdalne, aby żołnierza – przypuszczalnie w chwili, gdy przygotowywał się do walki za ojczyznę – wierzyciel wlókł do więzienia za niezapłaconą pożyczkę" – co, jeśli jest stwierdzeniem prawdziwym, stanowi zarazem jedną z pierwszych wzmianek na temat kary więzienia za długi[21]. Za czasów Ptolemeuszy, greckiej dynastii rządzącej Egiptem po Aleksandrze, okresowe amnestie dłużne zostały zinstytucjonalizowane. Powszechnie wiadomo, że kamień z Rosetty, zapisany po grecku i egipsku, okazał się kluczem do odczytania egipskich

nictwo za długi aż do Epoki Późnej. Jest to ten sam okres, w którym o jednym i drugim zaczynają wspominać greckie źródła.

[19] Zob. Russ VerSteeg, Law in Ancient Egypt, s. 199; zob. David Lorton, The Treatment of Criminals in Ancient Egypt: Through the New Kingdom, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 20 (1), 1977, s. 42 – 44.

[20] Przypomina to pod pewnymi względami furtki prawne tworzone w średniowieczu w świecie islamu i chrześcijaństwa, gdzie odsetki były formalnie zakazane (zob. rozdział dziesiąty).

[21] Diodor Sycylijski 1.79. Zob. porównanie greckich i egipskich źródeł dotyczących tej kwestii: William L. Westermann, dz. cyt., s. 50 – 51.

> A Niewiasta była odziana w purpurę i szkarłat, cała zdobna w złoto, drogi kamień i perły, miała w swej ręce złoty puchar pełen obrzydliwości i brudów swego nierządu. A na jej czole wypisane imię – tajemnica: „Wielki Babilon. Macierz nierządnic i obrzydliwości ziemi"[51].

Tak brzmią słowa patriarchalnej nienawiści do miasta: oburzone głosy ojców starożytnej biedoty.

Patriarchat w znanym nam kształcie narodził się przypuszczalnie z walki, w której raz górę brały nowe elity, a raz nowe warstwy wykluczonych. Inspirację dla mojego wywodu stanowią tu w znacznym stopniu znakomite prace feministycznej historyczki Gerdy Lerner. W eseju na temat początków prostytucji pisze ona:

> Inną przyczyną komercyjnej prostytucji była pauperyzacja rolników i ich rosnące uzależnienie od pożyczek, pozwalających im przetrwać okresy głodu, co z kolei prowadziło do niewolnictwa za długi. Dzieci obojga płci oddawano w zastaw lub sprzedawano do „adopcji". Z tego rodzaju praktyk łatwo mogła się rozwinąć prostytucja kobiecych członków rodziny na potrzeby ich ojców. Kobiety zaczynały pracować jako prostytutki, ponieważ ich rodzice musieli sprzedać je w niewolę albo dlatego, że było to korzystne dla ich zubożałych mężów. Mogły też same podjąć taką decyzję, wybierając ostatnią możliwość chroniącą je przed niewolą. Przy sporym szczęściu mogły dzięki tej pracy awansować w hierarchii społecznej, stając się konkubinami.
>
> W połowie drugiego tysiąclecia przed Chrystusem prostytucja była już zawodem, często wykonywanym przez córki z biednych rodzin. W miarę jak poddawano seksualność kobiet z klasy wyższej coraz silniejszej kontroli, dziewictwo córek z dobrych rodzin stawało się dla rodziny zasobem finansowym. Tym samym komercyjną prostytucję zaczęto uważać za społeczną konieczność, pozwalającą zaspokoić potrzeby seksualne mężczyzn. Pro-

[51] Ap 17, 4 – 5. Apokalipsa zdaje się przyjmować perspektywę bliższą zwolennikom Piotra niż Pawła. Dodam na marginesie, że rastafarianizm, współcześnie najważniejszy dyskurs proroczy posługujący się obrazem Babilonu jako siedliska zepsucia i opresji – choć zwykle pomniejsza znaczenie obrazów zepsucia seksualnego – w praktyce pod wieloma względami stawia sobie za cel odtworzenie władzy patriarchalnej wśród ubogich.

blemem pozostało jasne rozróżnienie między kobietami godnymi szacunku a nieprzyzwoitymi.

Ten ostatni punkt jest kluczowy. Zdaniem Lerner najbardziej dramatyczną próbą rozwiązania tego problemu jest średnioasyryjski kodeks prawny, pochodzący z lat 1400 – 1100 p.n.e., zawierający pierwszą znaną na Bliskim Wschodzie wzmiankę na temat zakrywania twarzy, a zarazem – jak podkreśla Lerner – będący pierwszym dokumentem, który z utrzymywania podziałów społecznych czyni element polityki państwa[52]. Nic dziwnego, że dzieje się to pod auspicjami być może najbardziej zmilitaryzowanego państwa na całym starożytnym Bliskim Wschodzie.

Kodeks starannie rozróżnia pięć klas kobiet. Kobiety godne szacunku (zamężne damy lub konkubiny), wdowy oraz córki wolnych Asyryjczyków „muszą się zakrywać", wychodząc na ulicę. Zasłon nie wolno nosić prostytutkom i niewolnicom (za prostytutki uważano już w tym czasie zarówno nieżonate służące zatrudnione w świątyniach, jak i zwykłe ulicznice). Zdumiewające jest to, że przewidziane kodeksem kary nie są wymierzone w kobiety godne szacunku, które nie mają na sobie okrycia, lecz w zakrywające się niewolnice i prostytutki. Prostytutka otrzymywała publicznie pięćdziesiąt razów kijem, a na jej głowę wylewano smołę. Niewolnicy obcinano uszy. Wolni mężczyźni, którym udowodniono pomoc oszustkom, również byli bici i skazywani na miesiąc przymusowych robót.

Zakładano, że w przypadku kobiet godnych szacunku nie trzeba żadnych sankcji: jaka szanująca się kobieta chciałaby bowiem się pojawić na ulicy w stroju prostytutki?

Kiedy mówimy o kobietach „godnych szacunku", mamy zatem na myśli te, których ciał nie można było w żaden sposób kupić. Ich wygląd fizyczny był na stałe ukryty w sferze domowej jakiegoś mężczyzny. Kiedy pojawiały się zakryte w przestrzeni publicznej, w praktyce wciąż demonstracyjnie poruszały się wewnątrz jednej z takich sfer[53]. Z kolei status kobiet, które można wymieniać za pieniądze, miał być dla wszystkich natychmiast widoczny.

[52] Gerda Lerner, dz. cyt., s. 249 – 254; taż, The Creation of Patriarchy, Oxford University Press, New York 1986, s. 123 – 140. Głównym źródłem tekstów jest książka Drivera i Milesa (zob. The Assyrian Laws, ed. Godfrey Rolles Driver, John C. Miles, Clarendon Press, Oxford 1935). Zob. także Guillaume Cardascia, dz. cyt.

[53] Podczas sumeryjskich wesel ojciec panny młodej zakrywał ją welonem, który pan młody ściągał – w ten sposób czynił ją swoją żoną (zob. Marten Stol, dz. cyt., s. 128). Pokazuje to nie tylko, w jak wielkim stopniu welon był symbolem poddania się władzy domowej mężczyzny. Mogło to być zarazem źródło późniejszego zwyczaju asyryjskiego.

wszystko: istniało wiele różnych podatków, nieustannie przeliczano subwencje, pensje i należności. Także tutaj pieniądz pojawił się jako środek rozrachunkowy. Podstawową jednostkę stanowił *deben* lub „miara" – co pierwotnie oznaczało miarę zboża, a później miedzi bądź srebra. Kilka źródeł wyraźnie pokazuje, że transakcje zawierano na zasadach wolnoamerykanki:

> W piętnastym roku panowania Ramzesa II (ok. 1275 roku p.n.e.) kupiec zaproponował egipskiej arystokratce Erenofre syryjską niewolnicę, której cena, niewątpliwie w wyniku negocjacji, została ustalona na 4 deben 1 kite [około 373 gramy] srebra. Erenofre stworzyła kolekcję strojów i pledów o wartości 2 deben 1/3 kite – wszystkie te szczegóły można znaleźć w dokumencie – a następnie pożyczyła szereg przedmiotów od sąsiadów – brązowe naczynie, garnek miodu, dziesięć koszul, dziesięć deben miedzianych sztabek – aż udało jej się zebrać potrzebną sumę[16].

Większość kupców podróżowała. Byli to albo obcokrajowcy, albo pośrednicy właścicieli dużych posiadłości. Nie ma jednak wielu śladów istnienia kredytów komercyjnych. Pożyczki w Egipcie w dalszym ciągu częściej przybierały postać dobrosąsiedzkiej pomocy[17].

Mówiąc prościej: w Mezopotamii oprocentowane pożyczki udzielane przez urzędników pałacowych i świątynnych w znacznym stopniu rekompensowały brak wydajnego systemu podatkowego. W Egipcie nie było to konieczne. Istnieją dowody na pożyczki większe i podlegające egzekucji prawnej, które mogłyby doprowadzić do utraty ziemi lub członków rodziny. Wydaje się jednak, że są one rzadkie – i względnie nieszkodliwe ze względu na brak oprocentowania. Na tej samej zasadzie od czasu do czasu słyszymy o sługach i poddanych, a nawet o niewolnikach za długi, ale przypuszczalnie stanowili oni zjawisko nietypowe i nie ma śladów sugerujących, że sprawy kiedykolwiek przybrały wymiar kryzysu, tak jak działo się to regularnie w Mezopotamii i Lewancie[18].

[16] Jaroslav Černý, Prices and wages in Egypt in the Ramesside period, „Cahiers d'histoire mondiale" 4, 1954, s. 907, cyt. za: Philip Grierson, The Origins of Money, s. 17.

[17] Zob. Edward Bleiberg, Loans, Credit and Interest in Ancient Egypt, [w:] Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East, s. 257 – 276.

[18] Jeden ze znanych badaczy stwierdza: „Nie słyszałem o dekretach anulujących długi wydanych przez któregokolwiek z faraonów" (zob. Richard Lewis Jasnow, Pre-Demotic Pharaonic sources, [w:] Security for debt in Ancient Near Eastern law, ed. Raymond Westbrook, Richard Lewis Jasnow, Brill, Leiden, Boston& Köln 2001, s. 42), i dodaje, że nie ma dowodów na niewol-

> Tradycyjną okazją do wyzerowania babilońskich finansów był festiwal noworoczny, obchodzony wiosną. Władcy babilońscy nadzorowali ceremonię „przełamywania tablic", czyli rejestrów dłużnych, przywracając równowagę gospodarczą w ramach kalendarzowej odnowy społeczeństwa, przebiegającej jednocześnie z resztą natury. Hammurabi i inni władcy składali swoje deklaracje, unosząc znicz, symbolizujący przypuszczalnie solarnego boga sprawiedliwości Szamasza, którego zasadami mieli kierować się mądrzy i sprawiedliwi władcy. Osobom przetrzymywanym jako zastaw za długi pozwalano na powrót do swoich rodzin. Innym dłużnikom zwracano prawo do uprawy przypisanej im zwyczajowo ziemi, uwolnionej spod wszystkich obciążeń hipotecznych[15].

Przez następne tysiąc lat identyczna lista – darowanie długów, zniszczenie rejestrów, nowy przydział ziemi – stała się standardowym katalogiem żądań wszystkich chłopskich rebelii. W Mezopotamii władcom udało się zapobiec niepokojom przez wprowadzenie tego rodzaju reform dobrowolnie, w geście wielkiej kosmicznej odnowy oraz rekonstrukcji uniwersum społecznego. W Babilonii była to część tej samej ceremonii, w której król odgrywał scenę stworzenia wszechświata przez boga Marduka. Historyczne długi i grzechy zapominano, przychodziła pora na nowy początek. Jasne jest jednak również to, co uważano wówczas za scenariusz alternatywny: chaos, rolnicy wstępujący w szeregi koczowniczych pasterzy, a gdyby procesu rozkładu nie udało się powstrzymać – powracający, aby zniszczyć miasta i całkowicie wywrócić istniejący porządek gospodarczy.

Egipt (2650 – 716 rok p.n.e.)

Egipt jest przypadkiem odmiennym, ponieważ przez większą część swojej historii udawało mu się całkowicie uniknąć oprocentowanych długów.

Podobnie jak Mezopotamia, jak na standardy starożytne Egipt był niesłychanie bogaty. Był on jednak również społeczeństwem zamkniętym – rzeką przecinającą pustynię – i znacznie bardziej scentralizowanym niż Mezopotamia. Faraon był bogiem, a biurokraci państwowi i świątynni ingerowali we

[15] Tamże, s. 20.

Asyryjski kodeks prawny jest odosobnionym wyjątkiem. Nie wszędzie po 1300 roku p.n.e. pojawił się obowiązek noszenia zasłon. Przykład ten daje jednak wgląd w wiele procesów, które w nierównym tempie, z przerwami, zachodziły w tym regionie – na styku handlu, klasy, ostentacyjnych przejawów męskiego honoru, a także stałej groźby exodusu biedoty. Wydaje się, że państwa odgrywały w tym scenariuszu podwójną rolę: wspierając utowarowienie, a zarazem interweniując w celu złagodzenia jego efektów; egzekwując prawa długu i patriarchalnych ojców, a zarazem zarządzając okresowe amnestie. Na przestrzeni wieków następowała wszakże systematyczna deprecjacja seksualności: pozbawiano ją statusu boskiego daru i ucieleśnienia cywilizacyjnego wyrafinowania na rzecz skojarzenia z winą, zepsuciem i upodleniem, które często towarzyszy jej współcześnie.

□□□□□

Sądzę, że właśnie tu należy szukać wyjaśnienia ogólnego upadku kobiecych wolności, z którym mamy do czynienia we wszystkich wielkich cywilizacjach miejskich przez tak wielką część ich historii. Tego rodzaju procesy zachodzą w każdej z nich, choć poszczególne elementy układanki łączą się ze sobą w każdym przypadku nieco inaczej.

Na przykład w Chinach rząd organizował kolejne, zwykle nieudane kampanie zmierzające do zniesienia przywianka i niewolnictwa za długi. Wybuchały kolejne skandale związane z istnieniem „rynku córek", w tym bezpośredniej i funkcjonującej do dziś sprzedaży dziewcząt jako córek, żon, konkubin czy prostytutek (w zależności od potrzeb kupującego)[54]. W Indiach system

[54] Moja interpretacja konfucjanizmu idzie tropem nieco niekonwencjonalnej pracy Denga (zob. Gang Deng, The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Stagnation, Routledge, London 1999). Zob. na temat utowarowienia kobiet: James L. Watson, Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants, and Heirs, [w:] Asian and African Systems of Slavery, ed. James L. Watson, Cambridge University Press, Cambridge 1980, s. 223 – 250; na temat związku utowarowienia kobiet z ogólnym upadkiem ich wolności za dynastii Song: Hill Gates, The Commoditization of Women in China, „Signs" 14 (4), 1989, s. 799 – 832.Wydaje się, że za czasów dynastii Ming miał miejsce dalszy poważny regres – zob. niedawny przegląd tej tematyki w Women and Confucian cultures in premodern China, Korea, and Japan, ed. Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush, Joan R. Piggott, University of California Press, Berkeley 2003. Alain Testart podkreśla, że przypadek Chin potwierdza jego „ogólne prawo socjologiczne", iż społeczeństwa, w których istnieje przywianek, dopuszczać będą również niewolnictwo za długi. Chiny były bowiem miejscem, w którym rząd starał się bezskutecznie wyeliminować jedno i drugie (zob. tegoż, L'esclavage pour dettes en Asie orientale oraz L'esclave, la dette et le pouvoir: études de sociologie comparative, s. 148 – 149, 190, oraz Alain Testart, Valerie Lécriva-

kastowy pozwalał na formalne i jawne utrzymywanie różnic między bogatymi i biednymi. Bramini i inni członkowie kast wyższych zazdrośnie izolowali swoje córki i wydawali je za mąż z ogromnymi posagami, podczas gdy kasty niższe praktykowały przywianek, dając członkom wyższych („dwukrotnie urodzonych") kast powód do wyśmiewania ich jako sprzedawców własnych córek. „Dwukrotnie urodzeni" byli również w znacznym stopniu chronieni przed poddaństwem za długi. W przypadku biedoty wiejskiej relacja dłużna została zinstytucjonalizowana, a córki biednych dłużników mogły z dużym prawdopodobieństwem trafić do domów publicznych, kuchni lub pralni bogaczy[55]. Tak więc w przestrzeni ukonstytuowanej z jednej strony przez zewnętrzny nacisk utowarowienia, którego konsekwencje spadały przede wszystkim na córki, oraz z drugiej przez wewnętrzną presję tych, którzy starali się umocnić patriarchalne prawo do „ochrony" kobiet przed najmniejszą sugestią, że mogłyby one stać się przedmiotem handlu, formalne i faktyczne wolności kobiet były stopniowo, ale konsekwentnie ograniczane i usuwane. Wywarło to wpływ na koncepcję honoru. Stał się on czymś na kształt protestu przeciwko konsekwencjom rynku, choć zarazem (jak w przypadku światowych religii) odzwierciedlał on tę logikę na wiele subtelnych sposobów.

Nigdzie jednak nasze źródła nie są tak liczne i szczegółowe jak w przypadku starożytnej Grecji. Wynika to częściowo stąd, że gospodarka komercyjna pojawiła się tam tak późno – niemal trzy tysiące lat później niż w Sumerze. W efekcie literatura Grecji klasycznej daje nam unikalną możliwość przyjrzenia się ówczesnym zmianom oczami ich naocznych świadków.

in, Dimitri Karadimas, Nicolas Govoroff, Prix de la fiancée et esclavage pour dettes: un exemple de loi sociologique, „Études Rurales", No. 159/160, 2001, s. 9 – 33). Inną cechą konfucjanizmu było postrzeganie niewolnictwa mężczyzn jako czegoś znacznie bardziej dyskusyjnego od niewolnictwa kobiet, choć nigdy nie doszło do tego, co w Korei, gdzie po inwazji Hideyoshiego wprowadzono prawo, na mocy którego niewolnictwo było dozwolone tylko w przypadku kobiet.

[55] Pierwszym autorem – dziś już standardowej – krytyki stanowiska Goody'ego jest Tambiah (zob. Stanley J. Tambiah, Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia, [w:] Bridewealth and Dowry, ed. Jack Goody, S. J. Tambiah, Cambridge University Press, Cambridge 1973, s. 59 – 169; tegoż, Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India, „Current Anthropology 30 (4), 1989, s. 413 – 434.). Goody woli w tym widzieć pośredni sposób na wniesienie posagu, ponieważ kobiety zwykle przekazywano rodzinom (zob. tegoż, The Oriental, the Ancient, and the Primitive, s. 178 – 197).

wcześniejszych, jakie znamy – zawiera skargę na jego wroga, króla Ummy, okupującego ogromny obszar ziemi uprawnej od dziesiątków lat należącej do Lagaszu. Jak głosi obwieszczenie: gdyby policzyć opłaty za dzierżawę całej tej ziemi oraz należne z tytułu dzierżawy odsetki, indeksowane rocznie, okazałoby się, że Umma jest teraz winna Lagaszowi cztery i pół biliona litrów jęczmienia. Suma ta, jak w biblijnej przypowieści, jest celowo groteskowa[12]. Był to jedynie pretekst do wojny. Tak czy inaczej, król chciał, aby wszyscy się dowiedzieli, że potrafi prowadzić ścisłe rachunki.

Lichwa – w znaczeniu oprocentowanych pożyczek konsumenckich – również istniała w czasach Enmeteny. Król ostatecznie doprowadził do wojny i ją wygrał, a dwa lata później, świeżo po zwycięstwie, został zmuszony do ogłoszenia kolejnego edyktu: tym razem chodziło o powszechne darowanie długów w jego królestwie. Chwali się później, że „zarządził wolność (amargi) w Lagaszu. Przywrócił dziecko matce, a matkę dziecku. Anulował wszystkie zaległe odsetki"[13]. Jest to najwcześniejsza tego typu deklaracja, która przetrwała do naszych czasów – a także pierwszy przypadek w historii, kiedy słowo „wolność" pojawia się w dokumencie politycznym.

Szczegóły tekstu Enmeteny są nieco niejasne, jednak pół wieku później, kiedy jego następca Uruinimgina ogłosił powszechną amnestię w czasie obchodów noworocznych w 2350 roku p.n.e., jej warunki zostały wyłożone bardzo dokładnie i odpowiadają temu, co stało się normą w przypadku podobnych abolicji: darowane zostają nie tylko wszystkie przeszłe długi, lecz także wszystkie formy poddaństwa za długi, nawet te wynikające z niezdolności spłaty grzywien lub kar za przestępstwa – jedyny wyjątek stanowią zaś pożyczki komercyjne.

Podobne deklaracje powtarzają się raz za razem w dokumentach sumeryjskich, a później także babilońskich i asyryjskich, zawsze pod tym samymi hasłami: przywrócenia „sprawiedliwości i równości", ochrony wdów i sierot, aby zagwarantować – jak to ujął Hammurabi, kiedy anulował długi w Babilonie w 1761 roku p.n.e. – „że silni nie będą uciskać słabszych"[14]. Jak pisze Michael Hudson:

[12] Marc Van de Mieroop, dz. cyt.; tegoż, The Invention of Interest, s. 29. Van de Mieroop pisze, że całkowity przychód Enmeteny w zbożu wynosił około 37 milionów litrów, co oznacza, że suma, którą, jak twierdził król, należałoby mu zwrócić, była ponad tysiąc razy większa niż roczne dochody jego własnego pałacu.

[13] Zob. Wilfried G. Lambert, dz. cyt.; Niels Peter Lemche, Andurarum and Misharum: Comments on the Problems of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East, s. 16.

[14] Zob. Michael Hudson, The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations – tekst będący najbardziej szczegółowym przeglądem tej literatury.

Praktyka ta jest istotna, ponieważ sugeruje generalny brak zaufania. W końcu dlaczego nie mielibyśmy po prostu zażądać udziału w zyskach? Wydaje się to sprawiedliwsze (kupiec powracający jako bankrut przypuszczalnie miał niewielkie szanse, aby spłacić dług); spółki oparte na dzieleniu zysków były później na Bliskim Wschodzie bardzo częste[9]. Wyjaśnienie, jak się wydaje, stanowi tu fakt, że takie spółki zwykle tworzyli kupcy, a w każdym razie ludzie o podobnym statusie społecznym i przeszłości, którzy mieli sposoby, by śledzić nawzajem swoje poczynania. Tymczasem pałacowi lub świątynni biurokraci nie mieli wiele wspólnego z podróżującymi po świecie kupcami, dlatego doszli przypuszczalnie do wniosku, że kupiec powracający z odległych krain raczej nie zdradzi im prawdziwego przebiegu swojej podróży. Stała stopa procentowa pozbawiała znaczenia barwne opowieści o grabieżach, katastrofach morskich czy atakach skrzydlatych słoni lub węży, które mógł wymyślić przedsiębiorczy kupiec. Stopę zwrotu z inwestycji ustalano awansem.

Tak się składa, że ów związek między pożyczką a kłamstwem ma w historii duże znaczenie. Herodot powiedział o Persach: „Za najhaniebniejszą [...] rzecz uważają kłamstwo, a potem zaciąganie długów, i to z wielu przyczyn, a głównie dlatego, że – jak mówią – kto ma długi, ten musi też kłamać”[10]. (Później Herodot przytacza historię opowiedzianą mu przez pewnego Persa na temat pochodzenia złota zdobytego przez Persów w Indiach: ukradli je z mrowiska gigantycznych mrówek[11]). Jezusowa przypowieść o nielitościwym słudze obraca tę sprawę w żart („Dziesięć tysięcy talentów? Nie ma sprawy. Tylko dajcie mi więcej czasu”), ale nawet tu widać, że niekończące się oszustwa przyczyniły się do ogólnego poczucia, że świat, w którym relacje moralne ujmuje się w kategoriach długu, choć pod pewnymi względami ciekawy i barwny, jest zarazem światem pełnym zepsucia, winy i grzechu.

W chwili pojawienia się pierwszych sumeryjskich dokumentów świat ten prawdopodobnie jeszcze nie istniał. Mimo to zasada pożyczania na procent, a nawet mechanizm procentu składanego były powszechnie znane. Na przykład inskrypcja króla Enmeteny z Lagaszu z 2402 roku p.n.e. – jedna z naj-

[9] Mam tu na myśli rozwiązania nazywane qirad i mudaraba, podobne do starożytnego i średniowiecznego commenda znad Morza Śródziemnego (zob. Abraham L. Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam, Princeton University Press, Princeton 1970; Nicholas Dylan Ray, The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations, „Arab Law Quarterly” 12 (1), 1997, s. 43 – 90.

[10] Herodot, Dzieje, 1.138, przekład Seweryna Hammera.

[11] Zob. tamże, 3.102 – 105.

Grecja starożytna (honor i dług)

W świecie eposów homeryckich dominują bohaterscy wojownicy mający pogardliwy stosunek do handlu. Pod wieloma względami świat ten jest uderzająco podobny do średniowiecznej Irlandii. Pieniądz istniał, jednak nie używano go, aby cokolwiek kupować. Ważni ludzie troszczyli się w swoim życiu o honor, którego zewnętrznym przejawem było bogactwo i sojusznicy. Źródłem bogactwa były dary, nagrody i łupy[56]. Nie ulega wątpliwości, że to właśnie w ten sposób *tīme* zaczęło oznaczać zarówno „honor”, jak i „cenę”. W świecie homeryckim nikt nie widział między nimi większej różnicy[57].

Wszystko to miało się dramatycznie zmienić, kiedy dwieście lat później zaczęły się rozwijać rynki. Wydaje się, że greckich monet używano początkowo głównie do uiszczania kar i opłat na rzecz rządu oraz przez rząd i przy opłacaniu żołnierzy. Około 600 roku p.n.e. niemal każde greckie miastopaństwo wytwarzało już jednak własne monety. Były one znakiem ich politycznej niezależności. Wkrótce monety weszły do codziennego obiegu. W V wieku p.n.e. agora, miejsce debaty i zgromadzeń publicznych, zaczęła pełnić również funkcję rynku.

Jednym z pierwszych efektów pojawienia się ekonomii komercyjnej była seria kryzysów zadłużenia, podobnych do tych znanych z Mezopotamii i Izraela: „Ubodzy chłopi – pisze zwięźle Arystoteles w Ustroju politycznym Aten – znajdowali się w niewoli u bogaczy, i to zarówno oni sami, jak i ich

[56] O honorze homeryckim piszą: Moses I. Finley, The World of Odysseus, Viking Press, New York 1954, s. 118 – 119; Arthur W. H. Adkins, Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century, Norton, New York 1972, s. 14 – 16; Richard Seaford, Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State, Oxford University Press, Oxford 1994, s. 6 – 7. Także tutaj bydło jest główną jednostką rozliczeniową. W użyciu znajdowało się również srebro. Jak pisali filologowie klasyczni, jedyne transakcje kupna i sprzedaży w eposach homeryckich zawierano z obcymi (zob. Sitta von Reden, Exchange in Ancient Greece, Duckworth, London 1995, s. 58 – 76; Richard Seaford, Money and the Early Greek Mind, s. 26 – 30; Moses I. Finley, The World of Odysseus, s. 67 – 70). Rzecz jasna w społeczeństwie homeryckim brakowało prawnej precyzji irlandzkiego pojęcia „ceny honoru”, jednak ogólne zasady były z grubsza takie same, ponieważ tīme mogło oznaczać nie tylko honor, lecz również karę i rekompensatę.

[57] Tīme nie oznacza ceny towarów w Iliadzie czy w Odysei. Z drugiej strony o cenach towarów wspomina się w nich rzadko. Używa się tego słowa jednak w znaczeniu „rekompensaty”, główszczyzny lub ceny honoru (zob. Richard Seaford, Money and the Early Greek Mind, s. 198). Pierwsze udokumentowane użycie tīme jako ceny zakupu pochodzi z nieco późniejszego hymnu homeryckiego do Demeter (132), gdzie, jak zauważa Seaford, odnosi się ono do niewolnika – co symptomatyczne.

dzieci i żony”[58]. Powstawały rewolucyjne frakcje domagające się amnestii, a większość greckich miast przynajmniej przez jakiś czas pozostawała w rękach populistycznych dyktatorów, których do władzy wyniosło po części żądanie radykalnych ulg dla dłużników. Ostatecznie większość miast przyjęła jednak inne rozwiązanie niż na Bliskim Wschodzie. Zamiast instytucjonalizować okresowe amnestie, w Grecji zaczęto uchwalać prawa ograniczające bądź całkowicie znoszące poddaństwo za długi. Następnie, aby zapobiec przyszłym kryzysom, wprowadzano politykę ekspansji. Dzieci biedoty wysyłano na statkach, aby zakładały zamorskie kolonie wojskowe. Wkrótce całe wybrzeże, od Krymu po Marsylię, było upstrzone greckimi miastami, które pełniły funkcję ośrodków ożywionego handlu niewolnikami[59]. Nagła podaż niewolników zmieniła z kolei całkowicie charakter greckiego społeczeństwa. Przede wszystkim, o czym powszechnie wiadomo, nawet niezbyt zamożnym obywatelom pozwoliła na uczestnictwo w życiu politycznym i kulturalnym miasta, dając im autentyczne poczucie obywatelstwa. To z kolei popchnęło stare klasy arystokratyczne do poszukiwania coraz bardziej wyrafinowanych sposobów na odróżnienie się od tego, co uważały one za kicz i zepsucie moralne nowego demokratycznego państwa.

W V wieku p.n.e., kiedy w starożytnej Grecji kurtyna na dobre wędruje w górę, widzimy, że wszyscy dyskutują o pieniądzu. Dla arystokratów, autorów większości tekstów, które przetrwały do naszych czasów, pieniądz stanowił źródło wszelkiego zepsucia. Arystokraci pogardzali rynkiem. W idealnym przypadku człowiek honoru powinien zdobyć wszystko, czego potrzebuje, z własnej ziemi, bez konieczności sięgania po gotówkę[60]. Ponieważ w

[58] Arystoteles, Ustrój polityczny Aten (A.2.). Mówi on w tym miejscu o wielkim kryzysie, który doprowadził do reform Solona, słynnego „strząśnięcia ciężarów”, z 594 roku p.n.e. [przekład Ludwika Piotrowicza – przyp. tłum.].

[59] Wydaje się, że greckie niewolnictwo domowe było znacznie bardziej brutalne niż to, z czym mieliśmy wówczas do czynienia gdziekolwiek na starożytnym Bliskim Wschodzie. Nie tylko dlatego, że większość bliskowschodnich „niewolników” formalnie nie była niewolnikami, lecz poddanymi za długi, których można było odkupić i którzy z tego powodu, przynajmniej w teorii, nie mogli być arbitralnie krzywdzeni. Nawet tym, którzy z formalnego punktu widzenia byli od początku do końca czyjąś własnością prywatną, przysługiwały tam większe prawa (zob. np. William L. Westermann, The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity, American Philosophical Society, Philadelphia 1955; Moses I. Finley, The Ancient Economy oraz Economy and Society in Ancient Greece; Thomas Wiedemann, Greek and Roman Slavery, Routledge, New York 1981; Muhammad Dandamaev, Slavery in Babylonia, from Nabopolassar to Alexander the Great [626 – 331 BC], Northern Illinois University Press, DeKalb 1984; Raymond Westbrook, Slave and Master in Ancient Near Eastern Law, „Chicago-Kent Law Review” 70, 1995, s. 1631 – 1676).

[60] „[...] samowystarczalność [...] jest osiągnięciem i celu, i pełnej doskonałości” – pisze Arystoteles w Polityce [1252b, przekład Ludwika Piotrowicza – przyp. tłum.]. Zob. klasyczne analizy

dobrze, że w razie czego mogli kogoś pociągnąć do odpowiedzialności, ale nie na tyle dobrze, aby polegać na bardziej tradycyjnych formach wzajemnej pomocy[6]. Jeszcze mniej wiemy na temat rynków odwiedzanych przez zwykłych Mezopotamczyków, wyjąwszy to, że właściciele karczm sprzedawali na kredyt i że prawdopodobnie tak samo było w przypadku domokrążców i właścicieli straganów[7].

Przyczyny pojawienia się odsetek na zawsze pozostaną niejasne, ponieważ poprzedziły one wynalazek pisma. Terminologia związana z procentem w większości starożytnych języków wywodzi się od słowa oznaczającego potomstwo, zachęcając niektórych do spekulacji, że jej źródłem były pożyczki w inwentarzu żywym, co wydaje się interpretacją odrobinę zbyt dosłowną. Bardziej prawdopodobne, że pierwsze oprocentowane pożyczki miały charakter komercyjny: świątynie i pałace przekazywały dobra kupcom i pośrednikom, którzy następnie sprzedawali je w pobliskich górskich królestwach albo podczas zamorskich wypraw handlowych[8].

[6] Wydaje się, że często posługiwali się nimi staroasyryjscy kupcy działający w Anatolii (zob. Klaas R. Veenhof, „Modern” Features in Old Assyrian Trade, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 40, 1997, s. 336 – 366).

[7] Powell dokonuje znakomitego przeglądu dostępnych materiałów, podkreślając, że Babilończycy nie produkowali wystarczająco dokładnych wag, by móc odmierzać niewielkie ilości srebra potrzebne do kupowania za gotówkę codziennych artykułów, takich jak drewno opałowe czy suszone ryby (zob. Marvin A. Powell, A Contribution to the History of Money in Mesopotamia prior to the Invention of Coinage, [w:] Festschrift Lubor Matouš, ed. Blahoslav Hruška, Géza Komoróczy, Budapest 1978, s. 211 – 243; tegoż, Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems and Perspectives, [w:] Studies in Honor of Tom B. Jones, ed. Marvin A. Powell, Ronald H. Sack, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, Amsterdam 1979, s. 71 – 109; tegoż, Wir müssen alle unsere Nische nutzen: Monies, Motives and Methods in Babylonian Economics, [w:] Trade and Finance in Ancient Mesopotamia, Proceedings of the First Mos Symposium, Leiden 1997, ed. Jan Gerrit Dercksen, Nederlands Historich-Archeologisch Instiuut, Istanbul 1999, s. 14 – 18. Powell dochodzi do wniosku, że srebro było często używane w transakcjach między kupcami. Sprzedawcy przypuszczalnie pełnili zatem funkcję podobną do tej, którą dziś pełnią na niewielkich rynkach w Afryce i w środkowej Azji, tworząc listy wiarygodnych klientów, którym można w przyszłości udzielić kredytu (zob. Keith Hart, The Memory Bank: Money in an Unequal World, Profile Books, London 1999, s. 201; Jomo Nazpary, dz. cyt.).

[8] Zob. Michael Hudson, Reconstructing the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates, s. 21 – 23, gdzie stawia on hipotezę, że czynnik czasu był istotny, ponieważ w przeciwnym razie kupcy przypuszczalnie zwlekaliby z wyłożeniem środków tak długo, jak to możliwe. Zob. Johannes Renger, Patterns of Non-Institutional Trade and Non-Commercial Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B.C., [w:] Circulation of Goods in Non-Palatial Contexts in the Ancient Near East, ed. Alfonso Archi, Edizioni dell'Ateneo, Rome 1984, s. 31 – 123; tegoż, On Economic Structures in Ancient Mesopotamia, „Orientalia” 63, 1994, s. 157 – 208; Marc Van de Mieroop, The Invention of Interest.

opisuje kolejny zwrot, w epoce imperiów kapitalistycznych, która zaczęła się około 1450 roku, wraz z obejmującym cały świat powrotem do złotego i srebrnego kruszcu, i która skończyła się w zasadzie dopiero w 1971 roku, kiedy Richard Nixon ogłosił, że dolara amerykańskiego nie będzie już można wymienić na złoto. Był to początek kolejnej fazy wirtualnego pieniądza, która dopiero się rozpoczęła i której ostatecznego kształtu nie znamy. Rozdział dwunasty i ostatni poświęcę próbom wykorzystania wiedzy historycznej do zrozumienia potencjalnych konsekwencji epoki współczesnej, a także szans, które może ona przed nami otwierać.

Mezopotamia (3500 – 800 rok p.n.e.)

Mieliśmy już okazję wspomnieć o dominacji pieniądza kredytowego w Mezopotamii, pierwszej znanej cywilizacji miejskiej. W wielkich kompleksach pałacowo-świątynnych pieniądze służyły w znacznej mierze jako środek rozrachunkowy, a nie rzeczywiście przechodzący z rąk do rąk środek wymiany. Kupcy i handlarze wypracowali własne mechanizmy kredytowe. Zwykle miały one postać glinianych tabliczek, na których zapisywano takie czy inne zobowiązanie spłaty, a następnie umieszczano w glinianych kopertach oznaczonych pieczęcią pożyczkobiorcy. Wierzyciel zatrzymywał kopertę jako zastaw, a w momencie spłaty była ona przełamywana. W niektórych okresach i miejscach te bullae stawały się czymś, co dziś nazwalibyśmy dokumentem zbywalnym. Na tabliczce umieszczano bowiem nie tylko zobowiązanie do spłaty długu pierwotnemu pożyczkodawcy, ale również dopisek „na okaziciela". Innymi słowy, tabliczka, na której zapisano dług w wysokości pięciu szekli srebra (przy obowiązującej stopie procentowej), mogła cyrkulować jako ekwiwalent opiewającego na pięć szekli weksla, czyli jako pieniądz[5].

Nie wiemy, czy ta praktyka była częsta, przez ile rąk zwykle przechodziły tego rodzaju tabliczki, ile transakcji zawierano na kredyt, jak często kupcy faktycznie odważali surowe bryłki srebra, aby kupować lub sprzedawać swoje towary, ani kiedy korzystali z tego rozwiązania najchętniej. Nie ulega wątpliwości, że w różnych okresach musiało to wyglądać nieco inaczej. Weksle zwykle krążyły w obrębie gildii kupieckich albo wśród mieszkańców względnie zamożnych obszarów miejskich, gdzie ludzie znali się nawzajem na tyle

[5] Przypuszczalnie jako pierwszy zwrócił na to uwagę Pruessner (zob. A. H. Pruessner, The Earliest Traces of Negotiable Instruments, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures" 44 (2), 1928, s. 88 – 107).

praktyce było to niemożliwe, z czego arystokraci zdawali sobie sprawę, starali się za wszelką cenę odciąć od zwykłych użytkowników rynku. Służyło temu odróżnienie pięknych złotych i srebrnych karafek i trójnogów, którymi obdarowywali się z okazji pogrzebów, od pospolitej sprzedaży kiełbasy lub węgla; szlachectwa sportowej rywalizacji, do której nieustannie się przygotowywali, od pospolitego ludowego hazardu; wyrafinowania wykształconych kurtyzan usługujących im podczas pijackich uczt w klubach od pospolitych prostytutek (porne) – niewolnic mieszkających w burdelach w pobliżu agory i często utrzymywanych przez demokratyczną polis ze względu na potrzeby seksualne jej męskich obywateli. Przedkładali oni zatem świat darów, hojności i honoru nad przyziemność wymiany handlowej[61].

Doprowadziło to do powstania nieco innego mechanizmu niż w Mezopotamii. Po jednej stronie mamy kulturę arystokratycznego protestu przeciwko temu, co członkowie arystokracji postrzegali jako niskie, komercyjne pobudki przedstawicieli gminu. Po drugiej widzimy niemal schizofreniczną reakcję części zwykłych obywateli, którzy starali się ograniczyć lub usunąć niektóre elementy kultury arystokratycznej, naśladując przy tym zarazem arystokratyczną wrażliwość. Pederastia jest tu znakomitym przykładem. Miłość między mężczyzną a chłopcem była typową praktyką arystokratyczną – często stanowiła wręcz sposób na wprowadzanie młodych arystokratów do świata przywilejów klasy wyższej. W rezultacie demokratyczna polis widziała w pederastii czynnik destabilizujący politycznie i zdelegalizowała relacje seksualne między obywatelami płci męskiej. Zarazem jednak praktyka ta stała się niemal powszechna.

Słynna grecka obsesja na punkcie męskiego honoru, która wciąż wywiera tak wielki wpływ na życie codzienne wiejskich społeczności współczesnej Grecji, ma swoje korzenie nie tyle w honorze homeryckim, ile właśnie w tej arystokratycznej rebelii przeciwko wartościom rynkowym, które ostatecz-

znaczenia tych słów w praktyce: Moses I. Finley, The Ancient Economy, s. 109 – 111; Paul-Marie Veyne, Mythe et réalité de l'autarcie à Rome, „Revue des Études Anciennes 81, 1979, s. 261 – 280.

[61] W swoim wywodzie nawiązuję do pracy Leslie Kurke (zob. tejże, Coins, bodies, games, and gold: the politics of meaning in archaic Greece, Princeton University Press, Princeton 1999). Zob. na temat domów publicznych: David Halperin, The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens, [w:] One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love, ed. David Halperin, Routledge, New York 1990, s. 88 – 112; Leslie Kurke, Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient „Pornography", „Arion", Third Series, 4 (2), 1996. W Grecji również istniały prostytutki świątynne, z których najsłynniejsze były te z Koryntu. Strabon pisał (8.6.20), że w tamtejszej świątyni Afrodyty jest ich tysiąc. Wszystkie były niewolnicami ofiarowanymi świątyni przez pobożnych wiernych.

nie zaczęli przyjmować wszyscy[62]. Dla kobiet miało to jeszcze poważniejsze konsekwencje niż na Bliskim Wschodzie. Już w czasach Sokratesa męski honor coraz bardziej łączył się z pogardliwym stosunkiem do handlu i pewnością siebie w przestrzeni publicznej. Natomiast honor kobiecy zaczęto definiować niemal wyłącznie w kategoriach seksualnych: jako kwestię dziewictwa, skromności, wstrzemięźliwości. Do tego stopnia, że od szanujących się kobiet oczekiwano siedzenia w domu, a każdą kobietę odgrywającą jakąś rolę w życiu publicznym uważano automatycznie za prostytutkę lub osobę tego samego pokroju[63]. Asyryjski zwyczaj zakrywania ciała nie przyjął się szerzej na Bliskim Wschodzie. Był jednak normą w Grecji. Bez względu na to, jak bardzo kłóci się to z naszymi stereotypami dotyczącymi źródeł „zachodnich" wolności, kobiety w demokratycznych Atenach, w przeciwieństwie do kobiet perskich czy syryjskich, miały obowiązek zakrywać twarz podczas wizyt w miejscach publicznych[64].

□□□□□

Pieniądz przeszedł zatem drogę od miary honoru do miary wszystkiego, co jest z honorem sprzeczne. Sugestia, że czyjś honor można kupić za pieniądze, stała się potworną zniewagą – i to mimo faktu, że mężczyźni często

[62] Zgodnie z cytowaną wcześniej obserwacją Davida Suttona. Z perspektywy antropologicznej o honorze we współczesnej Grecji piszą: John Kennedy Campbell, Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community, Oxford University Press, Oxford 1964; Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society, ed. John G. Peristiany, Weidenfeld and Nicolson, London 1965; Jane Schneider, Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies, „Ethnology" 10, 1971, s. 1 – 24; Michael Herzfeld, Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems, „Man" 15, 1980, s. 339 – 351; tenże, The Poetics of Manhood, Princeton University Press, Princeton 1985; Roger Just, On the Ontological Status of Honour, [w:] An anthropology of indirect communication, ed. Joy Hendry, C. W. Watson, ASA Monographs 37, Routledge, London 2001, s. 34 – 50.

[63] Na temat niestosowności pracy kobiety poza domem zob. Roger Brock, The Labour of Women in Classical Athens, „The Classical Quarterly (new series)" 44 (2), 1994, s. 336 – 346. Ogólnie o segregacji kobiet zob. Eva Keuls, The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens, Harper & Row, Cambridge 1985; David Cohen, Seclusion, separation and the status of women in classical Athens, „Greece and Rome" 36 (1), 1989, s. 3 – 15; Roger Just, Women in Athenian Law and Life, Routledge, London 1989; Nicole Loraux, The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the Sexes, Princeton University Press, Princeton 1993.

[64] Dowodów na to jest bez liku, jednak do niedawna były one w znacznej mierze ignorowane. Llewellyn-Jones pisze, że praktyka ta zaczęła się od arystokratycznej maniery, jednak już w V wieku wszystkie szanujące się kobiety „zakrywały się na co dzień, przynajmniej publicznie lub w obecności niespokrewnionych mężczyzn" (Lloyd Llewellyn-Jones, Aphrodite's Tortoise: the veiled woman of ancient Greece, Classical Press of Wales, Swansea 2003, s. 14).

można je ukraść. Dług jest z definicji zapisem i relacją opartą na zaufaniu. Natomiast osoba przyjmująca złoto i srebro w zamian za sprzedawany towar musi ocenić jedynie dokładność wagi, jakość metalu i prawdopodobieństwo, że ktoś zechce go od niej przyjąć. W świecie, gdzie wojna i groźba przemocy są powszechne – a wydaje się, że jest to adekwatny opis Okresu Walczących Królestw w Chinach, greckiej epoki żelaza oraz Indii sprzed dynastii Maurjów – uproszczenie metody zawierania transakcji ma oczywiste zalety, zwłaszcza w przypadku żołnierzy. Z jednej strony mają oni zwykle dostęp do ogromnej ilości łupów, z których znaczną część stanowią złoto i srebro, i zawsze będą się starali wymienić je na przydatniejsze rzeczy. Z drugiej – ciężko uzbrojony piechur to ucieleśnienie wysokiego ryzyka kredytowego. Scenariusz barteru, którym posługują się ekonomiści, jest absurdalny w kontekście sąsiadów w niewielkiej społeczności wiejskiej, ale ma sporo sensu jako opis transakcji między mieszkańcami takiej wspólnoty a goszczącymi w niej przejazdem najemnikami.

Przez większość historii sztabka złota lub srebra, ostemplowana lub nie, pełniła zatem tę samą funkcję co współcześnie walizka pełna nieoznakowanych banknotów niesiona przez dilera narkotyków. To obiekt pozbawiony historii, wartościowy ze względu na to, że właściwie wszędzie ktoś przyjmie go w zamian za inne dobra, nie zadając zbędnych pytań. W rezultacie o ile systemy kredytowe przeważają w okresach względnego pokoju, a także w sieciach zaufania społecznego (tworzonych przez państwa lub, w większości znanych przypadków, przez międzynarodowe instytucje w rodzaju stowarzyszeń kupieckich lub wspólnot wiernych), o tyle w okresach częstych wojen i rabunków zwykle ustępują one miejsca metalom szlachetnym. Co więcej, choć lichwiarskie pożyczki występują we wszystkich okresach historycznych, to będące ich konsekwencją kryzysy zadłużenia wydają się mieć najbardziej zgubne efekty wówczas, gdy pieniądz jest najłatwiej wymienialny na gotówkę.

Próbę uchwycenia rytmu wielkich przemian określających kształt współczesności proponuję rozpocząć od następującego podziału euroazjatyckiej historii na okresy dominacji pieniądza wirtualnego i metalowego. Cykl zaczyna się wraz z epoką pierwszych imperiów rolniczych (3500 – 800 rok p.n.e.), w której przeważa wirtualny pieniądz kredytowy. Dalej jest epoka osiowa (800 rok p.n.e. – 600 rok n.e.), o której opowiada następny rozdział – rozwija się w niej pieniądz gotówkowy i następuje ogólny zwrot w stronę cennych metali. O średniowieczu (600 – 1450 rok n.e.), związanym z powrotem do wirtualnego pieniądza kredytowego, piszę w rozdziale dziesiątym. Rozdział jedenasty

Najłatwiej zrozumieć te cykle, przyglądając się raz jeszcze zjawisku będącemu przedmiotem naszej analizy w tej książce: historii pieniądza, długu i kredytu. Gdy tylko zaczynamy porządkować historię pieniądza na przestrzeni ostatnich pięciu tysięcy lat euroazjatyckich dziejów, naszym oczom ukazują się zdumiewające prawidłowości. W przypadku pieniądza na pierwszy plan wysuwa się jedno wydarzenie: wynalezienie monet. Jak się wydaje, monety pojawiają się niemal równolegle w trzech różnych miejscach: na Nizinie Chińskiej, w dolinie Gangesu w północno-wschodnich Indiach oraz w basenie Morza Egejskiego. We wszystkich przypadkach mniej więcej między 600 a 500 rokiem p.n.e. Nie wynika to z jakiejś nagłej technicznej innowacji. Techniki wykorzystywane do produkcji pierwszych monet były w każdym z tych miejsc zupełnie inne[4]. Była to więc transformacja o charakterze społecznym. Przyczyny, dla których przebiegała w taki, a nie inny sposób, stanowią historyczną zagadkę. Z całą pewnością wiemy, że z jakiegoś powodu w Lidii, Indiach i Chinach lokalni władcy doszli do wniosku, że wszystkie tradycyjne systemy kredytowe istniejące w ich królestwach są anachroniczne, i zaczęli wprowadzać do obiegu niewielkie kawałki metali szlachetnych – wcześniej wykorzystywanych przede wszystkim w formie sztabek w handlu zagranicznym – namawiając poddanych do korzystania z nich w codziennych transakcjach.

Wynalazek znalazł licznych naśladowców. Przez kolejne tysiąc lat państwa na całym świecie emitowały własne monety. Około 600 roku, a więc mniej więcej w czasie, kiedy zaczęło zanikać niewolnictwo, trend zaczął się jednak odwracać. Zasoby gotówki stopniały. Wszędzie wracano do kredytu.

Euroazjatycka historia ostatnich pięciu tysięcy lat to powolna oscylacja między okresami zdominowanymi przez pieniądz kredytowy i tymi zdominowanymi przez złoto i srebro – czyli takimi, w których znaczną część transakcji zawierano, przekazując sobie z rąk do rąk kawałki cennych metali.

Dlaczego? Najważniejszym czynnikiem wydaje się wojna. Kruszec dominuje w okresach wzmożonej przemocy. Ma to proste uzasadnienie. Złoto i srebro różnią się od rozwiązań kredytowych jedną niezwykle istotną cechą:

[4] Monety egejskie były tłoczone, indyjskie bite, a chińskie odlewane. Sugeruje to, że nie mamy tu do czynienia z dyfuzją. Na przykład mówiąc o indyjskich monetach, pewien historyk stwierdza: „Na temat monet bitych można powiedzieć z całą pewnością to, że osoba, która je wymyśliła, nigdy nie widziała monety greckiej – a jeśli ją widziała, to taka moneta nie zrobiła na niej wrażenia. Monety bite wytwarza się za pośrednictwem zupełnie innego procesu metalurgicznego" (David Schaps, The Invention of Coinage in Lydia, in India, and in China, XIV International Economic History Congress, Helsinki 2006, http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Schaps.pdf, s. 9).

tracili wolność w czasie wojny, a nawet byli uprowadzani przez bandytów lub piratów i przetrzymywani dla okupu, przechodząc przez dramaty niewoli i odkupienia przypominające te doświadczane przez tak wiele bliskowschodnich kobiet. Jednym ze szczególnie sugestywnych przykładów jest w tym kontekście znakowanie więźniów przetrzymywanych dla okupu symbolem ich własnej waluty – to trochę tak, jakby jakiś współczesny porywacz, otrzymawszy pieniądze z okupu za amerykańskiego więźnia, wypalił symbol dolara na czole ofiary przed jej wyzwoleniem[65].

Wszystko to nie jest jeszcze odpowiedzią na pytanie „dlaczego?". Dlaczego to właśnie pieniądz stał się symbolem degradacji? Czy tylko ze względu na niewolnictwo? Nietrudno dojść do takiego wniosku: przypuszczalnie bezprecedensowa obecność tysięcy całkowicie poniżonych istot ludzkich w starożytnych miastach greckich czyniła z najmniejszej sugestii, że wolny człowiek (nie mówiąc o wolnej kobiecie) może zostać sprzedany, wyjątkową obelgę. Nie ulega jednak wątpliwości, że to nie wszystko. Nasze rozważania na temat irlandzkiego pieniądza niewolniczego pokazały, że możliwość całkowitego upokorzenia istoty ludzkiej nie była w żadnym wypadku zagrożeniem dla honoru heroicznego. Przeciwnie. Na tym polegała jego istota. Wydaje się, że u Greków w czasach Homera wyglądało to identycznie. Nie jest przypadkiem, że spór między Agamemnonem i Achillesem, od którego zaczyna się akcja Iliady, zwykle uważanej za pierwsze dzieło zachodniej literatury, jest sporem honorowym między dwoma bohaterskimi wojownikami o prawo do niewolnicy[66]. Agamemnon i Achilles wiedzieli również, że tylko jakiś nieszczęśliwy splot okoliczności w czasie bitwy, a być może katastrofa morska, mógł sprawić, że któryś z nich skończy jako niewolnik. Odyseuszowi z trudem udaje się uniknąć niewoli w kilku momentach Odysei. Jeszcze w III wieku n.e. rzymski cesarz Walerian II (253 – 260 rok), pokonany w bitwie o Edessę, został pojmany i spędził ostatnie lata swojego życia jako podnóżek,

[65] Zob. Sitta von Reden, Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis, „Journal of Hellenic Studies" 117, 1997, s. 174, która powołuje się na Herodota (7.233) i Peryklesa Plutarcha (26.4).

[66] Kobiety, z której jeden z nich osobiście uczynił niewolnicę. Bryzejda pochodziła z trojańskiego miasta Lirnesos. Po tym, jak Achilles zabił jej męża i trzech braci podczas ataku na miasto, została mu podarowana jako nagroda (dowiedziawszy się o tym, jej ojciec się powiesił). W Iliadzie Achilles twierdzi, że ją kocha. Zdania Bryzejdy nie uważano za dostatecznie ważne, by je odnotowywać, choć późniejsi poeci, którym nieco przeszkadzała świadomość, że największy epos starożytności był pochwałą zwyczajnego gwałtu, wymyślili historię, w której Bryzejda od dawna podkochiwała się w Achillesie i tak manipulowała wydarzeniami, aby doprowadzić do bitwy.

na który, dosiadając konia, zwykł wstępować sasanidzki król Szapur I. Takie były zagrożenia związane z wojną. Miało to ogromne znaczenie z punktu widzenia żołnierskiego honoru. Honor wojownika polega na gotowości, by wziąć udział w grze, w której kładzie się na szali całe życie. Jego wielkość jest wprost proporcjonalna do tego, jak nisko może upaść.

Czy chodzi więc o to, że pojawienia się pieniądza komercyjnego rozbiło tradycyjne hierarchie społeczne? Greccy arystokraci tak to często przedstawiali, jednak ich narzekania wydają się odrobinę nieszczere. W końcu bez pieniądza tej pełnej ogłady arystokracji w ogóle by nie było[67].

Tym, co rzeczywiście irytowało ich w pieniądzu, był raczej fakt, że tak bardzo go pragną. Jako że pieniądz można było wykorzystać do kupna niemal wszystkiego, wszyscy chcieli go mieć. Mówiąc inaczej: pożądano go ze względu na to, że był obojętny na różnice. Właśnie dlatego tak pasowała tu metafora porne. Kobieta „wspólna ludziom" – jak napisał Ajschylos – jest dostępna dla każdego. W teorii nie powinna nas pociągać istota o tak niewybrednym guście. W praktyce jest oczywiście inaczej[68]. Nic zaś nie było równie niewybredne i równie pożądane jak pieniądz. Greccy arystokraci często zapewniali, że nie pociąga ich pospolita porne, a kurtyzany, flecistki, akrobatki i piękni chłopcy przychodzący na ich sympozjony nie są prostytutkami (choć zdarzało się, że mówili co innego). Trudność sprawiał im również fakt, że ich własne górnolotne zajęcia, takie jak wyścigi rydwanów, ekwipowanie statków na potrzeby floty czy sponsorowanie dramatów tragicznych, wymagały tych samych monet co kupno tanich perfum i ciastek dla żony rybaka – jedyna różnica sprowadzała się do wysokości wydanej sumy[69].

[67] Wojownicy homeryccy w rzeczywistości nie byli arystokratami, a jeśli nawet, to, jak pisze Calhoun, byli nimi „wyłącznie w najszerszym znaczeniu tego słowa" (zob. George M. Calhoun, Classes and Masses in Homer, „Classical Philology" 29, 1934, s. 308). Większość z nich była jedynie zbieraniną lokalnych wodzów i ambitnych wojowników.

[68] Zob. Leslie Kurke, Inventing the „Hetaira": Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece, „Classical Antiquity" 16 (1), 1997, s. 112 – 113; tejże, Coins, bodies, games, and gold, s. 197 – 198. Tak też pisze Seaford: „O ile homerycki dar nosi cechy swojego bohaterskiego donatora, o tyle jedynym typem ludzkim przypominającym pieniądz jest prostytutka. Dla Szekspira pieniądz jest «pospolitą dziwką ludzkości»" (Richard Seaford, Reading Money: Leslie Kurke on the Politics of Meaning in Archaic Greece, „Arion", Third Series 9 (3), 2002, s. 156). Gwoli ścisłości, Seaford odrobinę się myli: Szekspir nazywał ziemię pospolitą dziwką ludzkości. Jej łono wytwarza złoto, które staje się pieniądzem (Tymon Ateńczyk 4.3.42 – 45). [Zwrot „pospolita dziwka ludzkości" pochodzi z przekładu Stanisława Barańczaka, w którym nie odnosi się on ani do ziemi, ani do pieniądza, lecz do złota – przyp. tłum.].

[69] Seaford w swojej recenzji książki Kurke zauważa, że greckie źródła wciąż wracają do tego wątku (zob. tegoż, Reading Money: Leslie Kurke on the Politics of Meaning in Archaic Greece).

że ekspansja chrześcijaństwa musiała mieć z tym jakiś związek, jednak nie mogła być przyczyną bezpośrednią, ponieważ Kościół nigdy nie sprzeciwiał się instytucji niewolnictwa, a często jej bronił. Do abolicji, jak się wydaje, doszło *mimo* postawy intelektualistów i władzy politycznej tamtego okresu. Fakt ten był jednak jak najbardziej rzeczywisty i miał długofalowe efekty. Na poziomie wrażliwości społecznej niechęć do niewolnictwa była tak silna i powszechna, że kiedy tysiąc lat później europejscy kupcy próbowali tchnąć w handel niewolnikami nowe życie, zorientowali się, że ich rodacy nie zgodzą się na utrzymywanie niewolników w swoich ojczyznach – był to jeden z powodów, dla których plantatorzy musieli ostatecznie kupować niewolników w Afryce i zakładać plantacje w Nowym Świecie[3]. To wielka ironia historii, że nowoczesny rasizm – przypuszczalnie największe zło, jakie pojawiło się w dwóch ostatnich wiekach – musiał zostać wynaleziony, ponieważ Europejczycy w dalszym ciągu nie chcieli przyjąć argumentów intelektualistów i prawników i nie godzili się z myślą, że ktoś, kogo uważają za pełnoprawną istotę ludzką, mógłby w majestacie sprawiedliwości zostać sprzedany do niewoli.

Co więcej, upadek starożytnego niewolnictwa nie ograniczał się do Europy. Zadziwiające, że mniej więcej w tym samym okresie – około 600 roku – mamy do czynienia z podobnymi procesami w Indiach i Chinach, gdzie w ciągu kilku wieków, pośród niepokojów i zamętu, niewolnictwo domowe właściwie przestało istnieć. Płynie stąd wniosek, że przełomami historycznymi – momentami, gdy zmiana na lepsze staje się możliwa – rządzi szczególna, a nawet cykliczna logika, która od dawna ma znacznie szerszy zasięg geograficzny, niż bylibyśmy skłonni przypuszczać. Przeszłość ma określony kształt i jedynie wówczas, gdy uda nam się go zrozumieć, będziemy mogli dostrzec historyczne szanse, jakie otwiera przed nami teraźniejszość.

□□□□□

ście od feudalizmu do kapitalizmu" stało się dla nas paradygmatem epokowej zmiany społecznej, a nikt nie mówi wiele o przejściu od starożytnego niewolnictwa do feudalizmu, mimo że istnieją powody, by sądzić, że to, co dzieje się dzisiaj, znacznie bardziej pasuje właśnie do tego wzorca.

[3] Robin Blackburn pisze o tym przekonująco w The Making of New World Slavery. Istniały pewne wyjątki, zwłaszcza we włoskich republikach miejskich. Cała historia jest oczywiście znacznie bardziej złożona. Innym powodem wrogości Europejczyków wobec niewolnictwa był fakt, że w okresie średniowiecza byli oni przede wszystkim jego ofiarami, a nie beneficjentami. Wielu pojmanych trafiło na rynki w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie.

8. Kredyt kontra kruszec oraz cykle historyczne

Gotówka jest wspólnikiem wojny, a nie pokojowego handlu.

- GEOFFREY GARDINER

Ktoś mógłby zapytać: jeśli nasze idee polityczne i prawne rzeczywiście opierają się na logice niewolnictwa, to jakim cudem udało nam się je znieść? Oczywiście cynik może twierdzić, że tak naprawdę nie znieśliśmy niewolnictwa, lecz daliśmy mu nową nazwę. I będzie miał trochę racji. Starożytny Grek uważałby różnicę między niewolnikiem a zadłużonym pracownikiem najemnym w najlepszym razie za kruczek prawny[1]. Co nie zmienia faktu, że zniesienie formalnego niewolnictwa należy uznać za ogromny sukces i warto się zastanowić, w jaki sposób stał się on możliwy do osiągnięcia. Zwłaszcza że powtarzano go wielokrotnie. Przy przeglądaniu danych historycznych najbardziej zaskakuje bowiem to, że niewolnictwo znoszono – a przynajmniej takie były praktyczne konsekwencje pewnych decyzji – wielokrotnie w ciągu historii.

Na przykład w Europie instytucja niewolnictwa zniknęła niemal całkowicie w trakcie kilku stuleci po upadku Cesarstwa Rzymskiego – osiągniecie, o którym zwykle nie wspominają ci z nas, którzy widzą tu początek „wieków ciemnych"[2]. Nikt nie wie do końca, jak do tego doszło. Większość się zgadza,

[1] „Dług, «pomysłowy substytut kajdan i bata poganiacza niewolników»", pisał znany cynik Ambrose Bierce (zob. tegoż, The Devil's Dictionary, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1911, s. 49). Z pewnością dla kobiet, które pojawiały się pod drzwiami Neila Busha, różnica między byciem sprzedaną przez własnych rodziców a odpracowywaniem umowy dłużnej rodziców była takim samym szczegółem technicznym, jakim mogła być dwa tysiące lat temu.

[2] Jednym z niewielu znanych mi autorów bezpośrednio podejmujących tę kwestię jest Pierre Dockès (zob. tegoż, Medieval Slavery and Liberation, transl. Arthur Goldhammer, University of Chicago Press, Chicago 1982), który przekonująco dowodzi, że ma to związek z władzą państwa. W każdym razie niewolnictwo jako instytucja zostało na krótko przywrócone w Imperium Karolińskim, a potem znów zniknęło. Jest rzeczą ciekawą, że przynajmniej od XIX wieku „przej-

Możemy zatem powiedzieć, że pieniądz przyniósł demokratyzację pragnienia. Wszyscy pragnęli pieniędzy, a więc wszyscy, ci z góry i ci z dołu, starali się zdobyć tę samą promiskuityczną substancję. Coraz częściej zresztą nie tylko pragnęli pieniędzy – potrzebowali ich. To ogromna zmiana. W świecie homeryckim, jak w większości ekonomii ludzkich, nie słyszy się niemal żadnych dyskusji na temat artykułów pierwszej potrzeby (żywności, schronienia, odzieży), ponieważ zakładano po prostu, że wszyscy mają do nich dostęp. Człowiek, który nie posiadał niczego, mógł w najgorszym razie pójść na służbę do domu jakiegoś bogacza. Nawet niewolnicy mieli co jeść[70]. Także tutaj prostytutka była ważnym symbolem zmiany, ponieważ niektóre pracownice domów publicznych były niewolnicami, ale inne były po prostu biedne. To właśnie fakt, że zaspokojenie ich podstawowych potrzeb nie było już oczywiste, zmuszał je do ulegania pragnieniom innych. Ten skrajny lęk przed zależnością od kaprysów innych ludzi stoi u podstaw greckiej obsesji na punkcie samowystarczalnego domostwa.

Wszystko to pozwala zrozumieć niezwykle konsekwentne wysiłki męskich obywateli greckich miast-państw – a także, w późniejszym okresie, Rzymian – by chronić swoje żony i córki zarówno przed zagrożeniami, jak i swobodami rynku. Grecy, w przeciwieństwie do mieszkańców Bliskiego Wschodu, najprawdopodobniej nie oddawali kobiet w zastaw za długi. Córkom wolnych obywateli, przynajmniej w Atenach, nie wolno było też zatrudniać się w charakterze prostytutek[71]. Poważane kobiety stały się w efekcie niewidzialne, zostały odsunięte od wielkich dramatów gospodarki i polityki[72]. Jeśli ktokolwiek trafiał do niewoli za długi, zwykle był to dłużnik. Co więcej, najczęściej to męscy obywatele miasta oskarżali się nawzajem o prostytucję. Ateńscy politycy regularnie twierdzili, że ich rywale, przyjmując w młodości kuszące prezenty od męskich adoratorów, w rzeczywistości sprzedawali seks za pieniądze, a w związku z tym zasługiwali na utratę swobód obywatelskich[73].

[70] Jak wiadomo, kiedy w Odysei Achilles stara się przywołać obraz najnędzniejszego człowieka, jakiego można sobie wyobrazić, nie wspomina o niewolniku, lecz o thete, pracowniku niezwiązanym z żadnym domostwem (II.488 – 491).

[71] Wolne porne były zawsze córkami obcokrajowców lub mieszkających w mieście obcych. Tak samo było zresztą w przypadku arystokratycznych kurtyzan.

[72] Warto podkreślić – o czym czytelnik będzie mógł się przekonać za chwilę – że kobiety znikają nawet z opowiadanych przez Greków anegdot. Nie mamy na przykład pojęcia, kim była żona Polemarcha.

[73] Podkreślmy, że pederastia była formalnie sprzeczna z prawem. Czy też, mówiąc dokładniej, przyjęcie przez mężczyznę pasywnej roli w homoseksualnym stosunku płciowym było nielegalne. Można było z tego powodu utracić obywatelstwo. Większość dorosłych mężczyzn

□□□□□

Warto wrócić w tym miejscu do zasad wyłożonych w rozdziale piątym. To, z czym mamy tu do czynienia, jest bowiem zarazem erozją dawnych form hierarchii – homeryckiego świata wielkich ludzi i ich sług – jak i dawnych, komunistycznych form wzajemnej pomocy, które coraz częściej nie wykraczały poza obręb domostwa.

Pierwszy z tych procesów – erozja hierarchii – był efektem „kryzysów zadłużenia", które dotknęły tak wiele greckich miast około 600 roku p.n.e., czyli mniej więcej w tym samym okresie, gdy zaczęły się pojawiać pierwsze komercyjne rynki[74]. Kiedy Arystoteles pisał o ateńskiej biedocie popadającej w niewolę u bogaczy, przypuszczalnie chodziło mu o to, że w ciężkich latach wielu ubogich rolników zaciągało długi i było zmuszonych do dzierżawienia własnej ziemi i zarabiania na utrzymanie pracą u innych. Niektórzy trafiali nawet za granicę jako niewolnicy. Było to źródłem niepokojów i niezadowolenia, a także żądań oczyszczenia rejestrów, uwolnienia poddanych za długi i redystrybucji ziemi. W kilku przypadkach doszło do otwartej rewolty. W Megarze władzę przejęła radykalna frakcja, która nie tylko zdelegalizowała oprocentowane pożyczki, lecz nadała temu prawu moc wsteczną, zmuszając wierzycieli do oddania wszystkich zgromadzonych przez nich w przeszłości odsetek[75]. W innych miastach populistyczni tyrani przejęli władzę dzięki obietnicom darowania rolniczych długów.

utrzymywała miłosne relacje z chłopcami, a większość chłopców z mężczyznami, jednak wszyscy udawali, że nie dochodzi do faktycznych stosunków płciowych. W rezultacie niemal wszystkich można było oskarżyć o niestosowne zachowanie w przeszłości. Najsłynniejszy przypadek to Przeciw Timarchosowi Ajschinesa (zob. Sitta von Reden, Exchange in Ancient Greece, s. 120 – 123; oraz John M. Dillon, Morality and Custom in Ancient Greece, Indiana University Press, Bloomington 2004, s. 117 – 128). Dokładnie te same dylematy powracają w Rzymie, gdzie na przykład Cyceron oskarżył swojego rywala Marka Antoniusza o to, że niegdyś zarabiał na życie jako męska prostytutka (zob. Filipiki 2.44 – 45). Obiegowa opinia głosiła też, że Oktawian, późniejszy August, „prostytuował się" w młodości z Juliuszem Cezarem i innymi możnymi patronami (zob. Swetoniusz, Divus Augustus 68).

[74] Najbardziej znane były kryzysy w Atenach, Koryncie i Megarze (zob. David Asheri, Leggi greche sul problema dei debiti, „Studi classici e orientali" 18, 1969, s. 5 – 122; Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix, The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests, Cornell University Press, Ithaca 1981; Moses I. Finley, Economy and Society in Ancient Greece, s. 156 – 157).

[75] Prawo to nosi nazwę palintokia i jest znane głównie za sprawą Plutarcha (zob. Moralia 295D), przypuszczalnie nawiązującego w tym miejscu do zaginionego Ustroju Megary Arystotelesa. We współczesnej literaturze kwestionuje się niemal wszystkie aspekty tego prawa (zob. David Asheri, dz. cyt., s. 14 – 16; Theognis of Megara. Poetry and the Polis, ed. Thomas J. Figueira, Gregory Nagy, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1985, s. 149 – 156; Paul Millett, Patro-

go społeczeństwa, powstającego ze zbieraniny trzydziesto- i czterdziestolatków, którzy w cudowny sposób pojawili się na ziemi w pełni ukształtowani, aby następnie zdecydować, czy chcą się nawzajem pozabijać, czy zacząć wymieniać między sobą skórki bobrów[130].

Prawdą jest, że przez dwieście ostatnich lat europejscy i amerykańscy intelektualiści dołożyli wielu starań, próbując wyzwolić się od najbardziej niepokojących implikacji tej tradycji. Thomas Jefferson, sam właściciel licznych niewolników, rozpoczął Deklarację niepodległości od bezpośredniego zniesienia moralnych podstaw niewolnictwa: „Uważamy następujące prawdy za oczywiste: że wszyscy ludzie stworzeni są równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami [...]"[131]– ucinając tym samym dyskusję na temat niższości rasowej Afrykańczyków oraz argumenty, że oni albo ich przodkowie mogli zostać pozbawieni wolności w sposób sprawiedliwy i legalny. Czyniąc to, Jefferson nie zaproponował jednak jakiejś radykalnie nowej koncepcji praw i wolności. Nie zrobili tego również późniejsi filozofowie polityczni. Ogólnie rzecz biorąc, zachowaliśmy stare koncepcje, wstawiając do nich tu i ówdzie słówko „nie". Większość z najbardziej cenionych przez nas praw i wolności to seria wyjątków i odstępstw od tradycji etycznej i prawnej, która stwierdza, że w zasadzie nam one nie przysługują.

Formalne niewolnictwo zniknęło, jednak idea, że przynajmniej tymczasowo można zrezygnować ze swojej wolności, jest wciąż żywa (co potwierdzi każdy, kto pracuje od ósmej do szesnastej). W istocie to właśnie ona decyduje o tym, co większość z nas musi robić przez większość dnia, wyjąwszy – na ogół – weekendy. O przemocy właściwie nikt już nie pamięta[132]. Dzieje się tak jednak przede wszystkim dlatego, że nie potrafimy już sobie nawet wyobrazić, jak wyglądałby świat opierający się na rozwiązaniach społecznych, które nie wymagają stałej obecności paralizatorów i kamer monitoringu.

[130] Jeśli chodzi o wpływ prawa rzymskiego na tradycję liberalną, to fascynujący jest fakt, że najwcześniejszym autorem, który stworzył model podobny do koncepcji Smitha – gdzie pieniądz, a ostatecznie monety zostały wynalezione po to, by wspomagać handel – jest rzymski jurysta Paulus (Digesta, 18.1.1).

[131] Cyt. za: Andrzej Bartnicki, Krzysztof Michałek, Izabella Rusinowa, Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych Ameryki, Wydawnictwo Egross Morex, Warszawa 1992, s. 67 – 68.

[132] Przemoc w żadnym wypadku nie została jednak usunięta (jeśli ktoś w to wątpi, to proponuję, żeby wybrał się na spacer po swoim osiedlu, ignorując wszystkie prawa własności, i przekonał się, ile minie czasu, aż pojawi się broń).

ma żadnych szans na równość, nie może być również mowy o długu. Jedyną możliwą formą relacji staje się wówczas przemoc. Jest to na swój sposób prostolinijne. Niewykluczone, że właśnie z tego powodu cesarze i królowie tak bardzo lubili przebywać w towarzystwie niewolników i eunuchów.

Chodzi tu jednak o coś jeszcze. Historia, jeśli spojrzeć na nią nieco szerzej, dowodzi istnienia zdumiewającej więzi między największymi przywilejami i największym poniżeniem. Łączyła ona zwłaszcza królów i cesarzy oraz niewolników. Liczni królowie otaczali się niewolnikami. Wielu mianowało ich ministrami. Istniały nawet – jak w przypadku mameluków w Egipcie – całe dynastie niewolników. Władcy otaczali się niewolnikami z tego samego powodu, dla którego lubili towarzystwo eunuchów. Tak niewolnicy, jak i przestępcy nie mają rodzin ani przyjaciół, nie mają żadnych innych zobowiązań, a przynajmniej teoretycznie nie powinni ich mieć. W pewnym sensie to samo dotyczy królów. Mówi o tym wiele afrykańskich przysłów. Prawdziwy król nie ma rodziny, a w każdym razie powinien zachowywać się tak, jakby jej nie miał[129]. Innymi słowy, król i niewolnik stanowią swoje lustrzane odbicia. W przeciwieństwie do zwykłych istot ludzkich, które definiują się poprzez swoje zobowiązania wobec innych, królów i niewolników określają bowiem wyłącznie stosunki władzy. Są oni na tyle blisko doskonale samotnych, wyalienowanych istot ludzkich, na ile jest to w ogóle możliwe.

Pozwala to wreszcie zrozumieć nasz osobliwy zwyczaj definiowania samych siebie jednocześnie jako panów i niewolników. Reprodukuje on bowiem najbardziej brutalne aspekty starożytnego domostwa wewnątrz naszej koncepcji samych siebie jako panów naszych swobód i właścicieli naszych jaźni. Tylko w ten sposób możemy postrzegać się jako istoty całkowicie niezależne. Od nowej rzymskiej koncepcji wolności – nie jako zdolności tworzenia relacji z innymi, lecz czegoś na kształt absolutnej władzy „używania i nadużywania" zdobytej własności, która stanowiła fundament domu bogatego Rzymianina – wiedzie prosta linia do ekscentrycznych fantazji liberalnych filozofów w rodzaju Hobbesa, Locke'a i Smitha na temat początków ludzkie-

[129] Zob. E. E. Evans-Pritchard, The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture for 1948, Cambridge University Press, Cambridge 1948, s. 36; Marshall Sahlins, The stranger-king or Dumézil among the Fijians, „Journal of Pacific History" 16, 1981, s. 107 – 132. Dobry przykład identyfikacji królów i niewolników pojawia się u Feeley-Harnik (zob. Gillian Feeley-Harnik, The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy, „Africa: Journal of the International African Institute" 52 (2), 1982, s. 31 – 50). Oczywiście wszyscy wiedzą, że królowie mają rodziny, przyjaciół, kochanków itd. – rzecz w tym, że zawsze postrzega się to jako pewnego rodzaju problem, ponieważ król powinien być królem dla wszystkich poddanych w jednakowym stopniu.

Na pierwszy rzut oka nie wydaje się to szczególnie zaskakujące: wraz z rozwojem rynków komercyjnych w greckich miastach szybko pojawiły się wszystkie problemy społeczne trapiące od tysiącleci miasta bliskowschodnie: kryzysy zadłużenia, ruchy sprzeciwu wobec długów, napięcia polityczne. Nie jest to jednak wcale takie oczywiste. Po pierwsze dla biedoty „niewola u bogaczy", jak pisze o tym w dość szerokim sensie Arystoteles, nie była niczym szczególnie nowym. Jeszcze w społeczeństwie homeryckim uznawano za rzecz naturalną, że bogaczy otaczają słudzy i wasale rekrutujący się spośród uzależnionych od nich biednych. Kluczowy w tego rodzaju relacjach był wszakże fakt, że obowiązki spoczywały na obu stronach. Szlachetnego wojownika i jego pokornego klienta uważano za fundamentalnie różne kategorie ludzi, jednak mieli oni obowiązek troszczyć się nawzajem o swoje (fundamentalnie różne) potrzeby. Przekształcenie patronatu w relacje dłużne – pozwalające na przykład uznać odstąpienie ziarna siewnego za pożyczkę czy nawet pożyczkę oprocentowaną – wprowadziło zupełnie nową jakość[76]. Co więcej, dotyczyło to dwóch kompletnie różnych aspektów. Z jednej strony bowiem pożyczka oznacza brak trwałych zobowiązań po stronie wierzyciela. Z drugiej, jak wielokrotnie podkreślałem, zakłada jednak pewną formalną, prawną równość obu stron kontraktu. Są one, przynajmniej pod pewnymi względami i na pewnym poziomie, zasadniczo takie same. Nie ulega wątpliwości, że jest to zapewne najbardziej bezwzględna i brutalna forma równości, jaką można sobie wyobrazić. Jednakże fakt, że dług opierał się na założeniu

nage and its Avoidance in Classical Athens, [w:] Patronage in Ancient Society, ed. A. Wallace-Hadrill, Routledge, London 1989, s. 21 – 22; Michael Hudson, Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy,s. 31; Joseph M. Bryant, Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics, SUNY, Albany 1996, s. 100 – 144). Hudson przekonuje na przykład, że ponieważ wydarzenie to według relacji miało miejsce w 540 roku p.n.e., kiedy mogły jeszcze nie istnieć oprocentowane pożyczki, cała historia jest przypuszczalnie tylko późniejszą propagandą. Inni sugerują, że w rzeczywistości prawo wprowadzono znacznie później. Co ciekawe, wszystkie greckie źródła widzą w nim radykalny i bulwersujący populizm – mimo że w średniowieczu podobne rozwiązania stały się standardową polityką w katolicyzmie.

[76] Oczywiście nie wiadomo, czy oprocentowane pożyczki w ogóle istniały w tym wczesnym okresie, ponieważ pierwsza prawdopodobna wzmianka na temat odsetek pochodzi z 475 roku p.n.e., a pierwsza pewna z końca tego samego wieku (zob. Raymond Bogaert, Les origines antiques de la banque de dépôt, Sijthoff, Leiden 1966; tegoż, Banques et banquiers dans les cités grecques, Sijthoff, Leiden 1968; Moses I. Finley, Economy and Society in Ancient Greece; Paul Millett, Lending and Borrowing in Classical Athens, s. 44 – 45; Michael Hudson, Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy).

równości wobec rynku, sprawiał, że z tego typu rozwiązaniami jeszcze trudniej było się pogodzić[77].

Takie same napięcia widać między sąsiadami, którzy w społecznościach rolniczych zwykle odstępują lub pożyczają sobie nawzajem różne przedmioty: sita i sierpy, węgiel i olej do gotowania, ziarno siewne lub woły. Pożyczki tego typu uznawano za podstawowe tworzywo uspołecznienia w społecznościach rolniczych, choć zarazem roszczeniowi sąsiedzi byli stałym utrapieniem. Stało się to jeszcze bardziej kłopotliwe, gdy wszyscy zaczęli zdawać sobie sprawę z dokładnego kosztu zakupu lub najmu przedmiotów wcześniej oddawanych za darmo. Raz jeszcze – jednym z najlepszych sposobów, by zrozumieć naturę codziennych dylematów śródziemnomorskich chłopów, jest rzut oka na ówczesne dowcipy. Późniejsze anegdoty z tureckiego wybrzeża Morza Egejskiego dają wyraz tym samym troskom:

> Pewnego razu do Nasreddina zaszedł sąsiad z prośbą o pożyczenie mu osła, aby załatwić pilne sprawunki. Nasreddin zgodził się, ale następnego dnia sąsiad wrócił – potrzebował trochę ziarna do zmielenia. Wkrótce zaczął pojawiać się niemal co rano, pod byle pretekstem. Wreszcie Nasreddin stracił cierpliwość i pewnego ranka powiedział sąsiadowi, że wcześniej był u niego brat, który zabrał osiołka.
>
> Dokładnie w chwili, gdy sąsiad odchodził, usłyszał z podwórka głośne rżenie osła.
>
> – A mówiłeś, że osiołka nie ma!
>
> – Słuchaj, komu chcesz wierzyć? – zapytał Nasreddin. – Mnie czy jakiemuś zwierzęciu?

Wraz z pojawieniem się pieniądza zatarły się również granice między darem a pożyczką. Z jednej strony nawet w przypadku darów obowiązywała zasada, że najlepiej jest zwrócić coś odrobinę lepszego od otrzymanego prezentu[78]. Z drugiej – przyjaciele nie biorą od siebie nawzajem odsetek, dlatego

[77] Zob. również Kpł 25, 35 – 37, gdzie mówi się o tym, że wolno potraktować „zubożałego brata" jak przybysza lub osadnika, ale nie wolno pożyczać mu na procent.

[78] Zwraca na to uwagę Hezjod w Pracach i dniach (II 344 – 363). Jest on naszym głównym źródłem wiedzy w tego rodzaju kwestiach. Paul Millett dokonuje szczegółowej interpretacji tego fragmentu, aby zilustrować niuanse pojęć daru i pożyczki (zob. Paul Millett, Lending and Borrowing in Classical Athens, s. 30 – 35). Książka Milletta jest podstawową pracą na ten temat. Badania dotyczące greckiej gospodarki od dawna skupiają się na tym, co (raczej anachronicz-

Mój dawny profesor, John Comaroff, zwykł opowiadać anegdotę o badaniu, które przeprowadził w Natal w Republice Południowej Afryki. Prawie cały tydzień jeździł jeepem od jednego gospodarstwa do drugiego z pudłem pełnym kwestionariuszy, w asyście zuluskiego tłumacza, mijając wszędzie niekończące się stada bydła. Po mniej więcej sześciu dniach jego tłumacz nagle wskazał ręką jedno ze stad. „Zobacz! – wykrzyknął. – To ta sama krowa! Tamta, z czerwoną kropką na grzbiecie. Widzieliśmy ją trzy dni temu dziesięć mil stąd. Ciekawy jestem, co się stało. Ktoś się ożenił? A może ktoś się ze sobą pogodził?".

Kiedy w ekonomiach ludzkich pojawia się możliwość wyrwania ludzi z ich kontekstu, zwykle uważa się to za cel sam w sobie. Ślady tego widać już u Lele. Ważni mężczyźni od czasu do czasu kupowali jeńców wojennych z odległych krain jako niewolników. Niemal zawsze chodziło jednak o to, by złożyć ich w ofierze podczas własnego pogrzebu[126]. Unicestwienie jednego człowieka uważano za coś, co buduje reputację i znaczenie społeczne drugiego[127]. Oczywiście w tym, co nazywam społeczeństwami bohaterskimi, tego rodzaju rachunki upokorzeń i chwały, wcześniej będące praktykami marginalnymi, awansują do rangi istoty polityki. Niezliczone eposy i sagi pokazują, że bohaterowie stają się bohaterami dzięki degradacji innych. W Irlandii i Walii widzimy, jak umiejętność poniżania innych, a także odrywania istot ludzkich od ich rodzin i domostw, aby uczynić je anonimowymi jednostkami rozliczeniowymi – takimi jak irlandzkie niewolnice i walijskie praczki – sama staje się najwyższym przejawem honoru.

W społeczeństwach bohaterskich nie ukrywa się roli przemocy, lecz ją gloryfikuje. Często stanowi ona fundament najbardziej intymnych relacji międzyludzkich. W Iliadzie Achilles nie widzi niczego wstydliwego w swojej relacji z niewolnicą, Bryzejdą, której męża i braci zabił. Chwilę po tym, gdy nazywa ją swoją „nagrodą", stwierdza, że tak jak każdy przyzwoity mężczyzna musi kochać i troszczyć się o swoich domowników: „Ja moją także kochałem z całego serca, choć była wojenną bronią zdobyta"[128].

Historia pokazuje, że takie intymne więzi między ludźmi honoru a tymi, których pozbawili oni godności, nie są rzadkością. W końcu tam, gdzie nie

[126] O tym, jak rzadkie było niewolnictwo, przekonuje fakt, że zdaniem informatorów niewolnicy nie zdawali sobie sprawy, jaki czeka ich koniec.

[127] Co ważne, dokładnie w chwili, gdy egzystencja społeczna zaczynała być jego jedyną formą istnienia. Masowe zabijanie niewolników na pogrzebach królów lub ważnych osobistości zostało udokumentowane na obszarze starożytnej Galii, przez Sumer i Chiny, po obie Ameryki.

[128] Iliada, 9:342 – 344 [przekład Kazimiery Jeżewskiej].

rzyścią dla wszystkich i w których życiu dług właściwie nie odgrywa żadnej roli – albo na wizję, w której dług jest wszystkim, stanowi istotę każdej relacji międzyludzkiej, co oczywiście prowadzi do niewygodnego wniosku, że relacje te mają z konieczności charakter miałki i niski i że u źródeł naszych wzajemnych zobowiązań stoją grzech i niegodziwość. Nie jest to szczególnie zachęcająca alternatywa.

Ostatnie trzy rozdziały pokazują, że sprawy te można widzieć inaczej, a także wyjaśniają, jak to się stało, że myślimy o nich tak jak obecnie. W tym celu wprowadziłem kategorię ekonomii ludzkich: ekonomii, w których za najważniejszą cechę istot ludzkich uważa się fakt, że stanowią one niepowtarzalny splot relacji z innymi – co sprawia zarazem, że nikogo nie można uznać za dokładny ekwiwalent innej osoby lub rzeczy. W ekonomii ludzkiej pieniądz nie służy do kupowania lub wymieniania istot ludzkich, lecz stanowi środek mający pokazać, że jest to całkowicie niemożliwe.

Dalej przedstawiłem opis procesu, pod wpływem którego wszystko to zaczyna się psuć. Ludzie stają się przedmiotem wymiany: od kobiet wydawanych za mąż po niewolników schwytanych w trakcie wojny. Starałem się podkreślić, że cechą wspólną wszystkich tych relacji jest przemoc. Tak dziewczęta Tiw, wiązane i bite podczas prób ucieczki od mężów, jak i mężczyzn spędzanych na statki niewolników i umierających na odległych plantacjach obowiązuje ta sama zasada: wyłącznie przy użyciu kijów, kajdan, włóczni i strzelb można wyrwać ludzi z tych nieskończenie złożonych sieci relacji z innymi (siostrami, przyjaciółmi, wrogami...), które czynią ich wyjątkowymi, a tym samym zredukować istoty ludzkie do czegoś, co można następnie wymienić.

Podkreślmy, że wszystko to dzieje się w miejscach, gdzie rynki zwykłych, codziennych towarów – ubrań, narzędzi, artykułów żywnościowych – jeszcze się nie rozwinęły. W większości ekonomii ludzkich nie istnieje możliwość kupna i sprzedaży najcenniejszych posiadanych przedmiotów z tych samych powodów, dla których nie wolno handlować ludźmi: są one niepowtarzalnymi obiektami, połączonymi z istotami ludzkimi siecią relacji[125].

[125] Zob. Janet Roitman, Unsanctioned Wealth: or, the Productivity of Debt in Northern Cameroon, „Public Culture" 15 (2), 2003, s. 224. Jest ona jedną z autorek bezpośrednio łączących tę sprawę z zagadnieniem długu. Istnieje obszerna literatura na temat przedmiotów jako elementu historii ludzkiej – zob. m.in. Janet Hoskins, Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives, Routledge, New York 1999; David Graeber, Toward an Anthropological Theory of Value.

najmniejsza sugestia, że jest inaczej, musiała być bolesna. Jaka jest zatem różnica między odsetkami a hojnym odwzajemnieniem otrzymanego prezentu? To kanwa jednej z najsłynniejszych opowieści o Nasreddinie, która, jak się wydaje, przez stulecia bawiła chłopów znad Morza Śródziemnego (dodajmy, że stanowi ona również zabawę słowną wynikającą z faktu, że w wielu językach śródziemnomorskich, w tym także w grece, słowo oznaczające „odsetki" znaczy dosłownie „potomstwo").

> Pewnego dnia sąsiad Nasreddina, znany sknera, przyszedł, aby oznajmić, że wydaje przyjęcie dla kilku przyjaciół. Czy mógłby pożyczyć kilka garnków od Nasreddina? Nasreddin nie miał ich wiele, ale powiedział, że chętnie podzieli się tym, co ma. Następnego dnia skąpiec wrócił, niosąc trzy garnki Nasreddina, a oprócz tego jeden mniejszy.
>
> – Co to takiego? – spytał Nasreddin.
>
> – Ach, to potomstwo twoich garnków. Rozmnożyły się, gdy były u mnie.
>
> Nasreddin wzruszył ramionami i przyjął je, a skąpiec odszedł zadowolony, że udało mu się wprowadzić zasadę odsetek. Miesiąc później Nasreddin wydawał przyjęcie i poszedł pożyczyć dwanaście sztuk znacznie droższej zastawy stołowej swojego sąsiada. Skąpiec się zgodził. Odczekał dzień. I następny...
>
> Trzeciego dnia skąpiec wrócił i spytał, co się dzieje z jego garnkami.
>
> – Ach, z nimi? – Nasreddin odezwał się smutnym głosem. – Zdarzyło się straszne nieszczęście. Umarły[79].

nie) określa się mianem debaty prymitywizm – nowoczesność. Millett zajmuje stanowisko jednoznacznie prymitywistyczne, co naraziło go na ostrą krytykę z drugiej strony (zob. Edward E. Cohen, Review of „Lending and Borrowing in Ancient Athens", „Bryn Mawr Classical Review" 3 (4), 1995; Graham Shipley, „The other Lakedaimonians": the dependent perioikic poleis of Laconia and Messenia, [w:] The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, ed. M. H. Hansen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1997, s. 189 – 281; tegoż, The Greek World after Alexander: 323 – 30 BC, Routledge, London – New York 2000).

[79] Historia ta jest tak uderzająca, ponieważ Nasreddin niemal nigdy nie zachowuje się w sposób, który współczesnemu czytelnikowi kojarzyłby się z niesprawiedliwością lub wyzyskiem. W przypadku opowieści, które koncentrują się na jego relacjach z sąsiadem sknerą, zakłada się, że czytelnik wie, iż sąsiad, będąc skąpym, musi być też draniem.

W systemie bohaterskim jedynie długi honorowe – obowiązek odwzajemnienia darów, wymierzenia zemsty, odzyskania uwięzionych przyjaciół lub krewnych – działają na podstawie logiki dokładnej ekwiwalencji. Z honorem jest tak jak z kredytem: to zdolność człowieka do dotrzymywania obietnic, ale również, w przypadku doznanej krzywdy, do „wyrównania rachunków". Jak sugeruje ten ostatni zwrot, wchodzi tu w grę logika monetarna, ale pieniądz, a przynajmniej relacje mające wymiar finansowy, są czymś węższym. Stopniowo, niepostrzeżenie, bez zrozumienia wszystkich implikacji toczących się procesów, sprawy będące kwintesencją relacji moralnych zmieniły się w przeróżne strategie osiągania nieuczciwych korzyści.

Wiemy o tym co nieco z mów sądowych; liczne z nich przetrwały. Oto jedna z nich, pochodząca z IV wieku, przypuszczalnie mniej więcej z 365 roku p.n.e. Apollodor był zamożnym, lecz nisko urodzonym obywatelem Aten (jego ojciec, bankier, rozpoczął życie jako niewolnik), który wzorem wielu podobnych Ateńczyków nabył posiadłość ziemską. Tam zaprzyjaźnił się ze swoim najbliższym sąsiadem, Nikostratosem, człowiekiem o arystokratycznych korzeniach, obecnie nieco zubożałym. Obaj zachowywali się jak przystało na sąsiadów, dając sobie niewielkie sumy i pożyczając je od siebie, użyczając sobie nawzajem zwierząt i niewolników, pilnując własności sąsiada pod jego nieobecność. Któregoś dnia Nikostratusa spotkało jednak straszne nieszczęście. W trakcie próby schwytania zbiegłych niewolników sam został pojmany przez piratów i był przetrzymywany dla okupu na targu niewolników na wyspie Egina. Jego krewni byli w stanie zebrać jedynie część sumy, więc resztę musiał pożyczyć na targu od obcych. Byli to zawodowcy specjalizujący się w tego rodzaju pożyczkach. Ich warunki były niezwykle surowe. Dług, który nie został spłacony w ciągu trzydziestu dni, ulegał podwojeniu. Jeśli zaś nie został spłacony w ogóle, dłużnik stawał się niewolnikiem człowieka, który wyłożył za niego pieniądze.

Nikostratos ze łzami w oczach zwrócił się o pomoc do sąsiada. Cała jego własność została już zastawiona u wierzycieli. Tak, wiedział, że Apollodor nie ma na zbyciu tak wielkiej sumy, ale czy jego drogi przyjaciel mógłby przynajmniej wygospodarować odrobinę gotówki, biorąc kredyt pod zastaw? Apel poruszył Apollodora. Dobrze, chętnie daruje Nikostratosowi wszystkie długi, które ten już wcześniej u niego zaciągnął. Z resztą będzie jednak problem. Zrobi jednak co w jego mocy. Ostatecznie, aby spłacić wierzycieli Nikostratosa, wystarał się o pożyczkę od swojego znajomego, Arkesasa, pod zastaw swojego miejskiego domu, z odsetkami w wysokości szesnastu procent w skali roku. Nikostratos miał zwrócić się w międzyczasie o przyjacielską, nieoprocen-

dawać się niewinna, a nawet mieć wymiar pozytywny. Ten punkt widzenia staje się jednak trudny do utrzymania, kiedy weźmiemy pod uwagę rzymską tradycję własności, która stanowi jej fundament. Pogląd, że jesteśmy właścicielami samych siebie, obsadza nas w dziwnej, podwójnej roli panów i niewolników. Jesteśmy zarówno właścicielami (tymi, którzy sprawują władzę absolutną), jak i własnością (czymś, co tej władzy podlega). Starożytny rzymski dom nie zniknął w odmętach historii, lecz trwa w naszych podstawowych sposobach postrzegania siebie. A konsekwencje tego faktu, tak jak w przypadku prawa własności, są na tyle niespójne, że stają się źródłem niekończących się paradoksów, gdy tylko staramy się powiedzieć dokładnie, co z niego w praktyce wynika. Prawnicy poświęcili tysiąc lat, próbując zrozumieć rzymskie koncepcje własności, a filozofowie spędzili długie wieki, starając się dociec, jak możliwa jest relacja dominacji w stosunku do samego siebie. Najbardziej popularne rozwiązanie – głoszące, że każdy z nas ma w sobie coś, co nazywa się „umysłem", i że jest to zupełnie niezależne od reszty, którą nazywamy „ciałem", i że to pierwsze z natury panuje nad drugim – przeczy niemal całej naszej wiedzy na temat ludzkich procesów poznawczych. Jest to stanowisko fałszywe. Trzymamy się go jednak w dalszym ciągu z tego prostego powodu, że bez niego żadne z naszych zwykłych założeń dotyczących własności, prawa i wolności nie miałoby najmniejszego sensu[124].

Wnioski

Pierwsze cztery rozdziały tej książki opisują pewien dylemat. Nie wiemy, jak powinniśmy myśleć o długu. Czy też, mówiąc dokładniej, wydaje się, że jesteśmy skazani albo na pojmowanie społeczeństwa na modłę Adama Smitha – jako zbioru jednostek, których jedyne ważne relacje łączą z ich własnością, uprawiających beztroski barter, wymieniających jedne rzeczy na drugie z ko-

prawach do żywności i schronienia, jednak nigdy nie czytamy o rządach „naruszających prawa człowieka", kiedy znoszą subsydia na podstawowe artykuły żywnościowe, nawet jeśli prowadzi to do masowego niedożywienia, albo kiedy zrównują z ziemią dzielnice nędzy, lub kiedy pozbawiają bezdomnych ich kryjówek (zob. Crawford Brough Macpherson, The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke, Clarendon Press, Oxford 1962).

[124] Źródeł tej koncepcji można się doszukać przynajmniej u Seneki, który w I wieku twierdził, że niewolnicy mogą być wolni wewnątrz swoich umysłów, ponieważ siła dotyka jedynie „więzienia ciała" (De beneficiis, 3.20). Wydaje się, że to punkt zwrotny na drodze od pojęcia wolności jako potencjału nawiązywania relacji moralnych z innymi do wolności jako internalizacji władzy pana.

go starali się dowieść teoretycy prawa naturalnego. Co więcej, w kolejnych wiekach najważniejszymi ośrodkami, w których kultywowano te idee, były Antwerpia i Lizbona, miasta znajdujące się w samym sercu rosnącego handlu niewolnikami. Wyjąwszy miejsca takie jak Calabar, twierdzili zwolennicy tych poglądów, właściwie nie mamy pojęcia, jak wygląda życie w odległych krainach. Nie mamy jednak powodu, by zakładać, że trafiające na europejskie statki ludzkiego cargo w zdecydowanej większości nie stanowią ludzie, którzy dobrowolnie sprzedali się w niewolę, zostali sprzedani przez swoich prawnych opiekunów lub utracili wolność na jeden z wielu całkowicie legalnych sposobów. Niewątpliwie zdarzały się również inne przypadki, jednak w każdym systemie pojawiają się nadużycia. Liczy się to, że nie ma niczego z definicji nienaturalnego lub niedorzecznego w idei, że wolność może być przedmiotem sprzedaży[121].

Wkrótce podobnymi argumentami posługiwano się, aby usprawiedliwić absolutną władzę państwa. Jako pierwszy rozwinął tę koncepcję Thomas Hobbes w XVII wieku, jednak wkrótce uznawano ją za oczywistość. Rząd jest zasadniczo umową, pewnego rodzaju rozwiązaniem biznesowym, na mocy którego obywatele dobrowolnie rezygnują z części swoich naturalnych wolności na rzecz suwerena. Ostatecznie podobne idee stały się bazą tej najbardziej podstawowej, dominującej instytucji naszego życia gospodarczego, jaką jest praca najemna, która w praktyce oznacza wynajmowanie naszej wolności w taki sam sposób, w jaki niewolnictwo można uznać za jej sprzedaż[122].

Posiadamy jednak nie tylko nasze wolności. Ta sama logika ma zastosowanie do naszych ciał, które z tej perspektywy nie różnią się zasadniczo od domów, aut czy mebli. Jesteśmy właścicielami samych siebie, dlatego innym nie wolno wyrządzać nam krzywdy[123]. Oczywiście taka koncepcja może wy-

of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492 – 1800, Verso, London 1997, s. 63 – 64.

[121] Tak więc uzasadnienie niewolnictwa w tym okresie nie opierało się na jakiejkolwiek rasowej niższości – ideologie rasowe pojawiły się później – tylko na założeniu, że afrykańskie prawa są ważne i że należy je uznać za wiążące przynajmniej w odniesieniu do Afrykańczyków.

[122] O tym, że praca najemna ma korzenie w niewolnictwie, pisałem szerzej w przeszłości (zob. m.in. David Graeber, Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery).

[123] To powód, dla którego, jak tłumaczył C. B. Macpherson, o „naruszeniu praw człowieka" pisze się w gazetach tylko wtedy, gdy rząd narusza integralność osobową lub własność jakiejś ofiary – na przykład gwałcąc ją, torturując lub mordując. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, wzorem niemal wszystkich analogicznych dokumentów, mówi również o uniwersalnych

towaną pożyczkę eranos do swoich krewnych. Wkrótce Apollodor zdał sobie sprawę, że padł ofiarą oszustwa. Zubożały arystokrata postanowił wykorzystać swojego nowobogackiego sąsiada. Wraz z Arkesasem i kilkoma wrogami Apollodora postarał się o uznanie go „dłużnikiem publicznym", a więc kimś, kto nie wywiązał się z zobowiązania wobec skarbu państwa. To po pierwsze oznaczało, że traci prawo, by pozwać kogokolwiek do sądu (na przykład ludzi, którzy go oszukali, gdyby zechciał odzyskać pieniądze), a po drugie, dawało im pretekst, aby napaść na jego dom i zabrać mu meble i inne należące do niego przedmioty. Przypuszczalnie Nikostratos nigdy nie czuł się zbyt dobrze jako dłużnik człowieka, którego uważał za gorszego od siebie. Tak jak wiking Egil, który wolał raczej zabić swojego przyjaciela Einara, niż ułożyć wiersz opiewający jego wspaniały dar, Nikostratos doszedł przypuszczalnie do wniosku, że jest rzeczą bardziej honorową, a przynajmniej znośną, aby zdobyć siłą pieniądze nisko urodzonego przyjaciela, niż do końca życia mieć wobec niego dług wdzięczności. Wszystko to wkrótce rzeczywiście skończyło się otwartą przemocą, a sprawa ostatecznie trafiła do sądu[80].

W tej historii jest wszystko. Widzimy wzajemną pomoc: komunizm ludzi zamożnych, oczekiwanie, że jeśli potrzeba jest dostatecznie wielka, a koszty nie są astronomiczne, przyjaciele i sąsiedzi będą sobie pomagać[81]. Większość ludzi rzeczywiście miała wokół siebie krąg osób, które zbierały pieniądze

[80] Zob. Demostenes, mowa przeciw Nikostratosowi. Moja wersja tej opowieści pochodzi przede wszystkim od Milletta (zob. Lending and Borrowing in Classical Athens, s. 53 – 59), choć zawiera również elementy kilku innych tekstów (zob. Jeremy Trevett, Apollodoros the Son of Passion, Clarendon Press, Oxford 1992; John M. Dillon, dz. cyt., s. 94 – 100; Edward M. Harris, Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 261 – 263). Interpretacja motywacji Nikostratosa jest moja. Dillon podejrzewa na przykład, że cała historia jego porwania i okupu w Eginie została wymyślona – choć jeśli byłaby to prawda, to wydaje się, że Apollodor w końcu by to odkrył i powiedział o tym sędziom. Tekst nie mówi wprost, że Nikostratos był arystokratą. Jest to jednak najbardziej sensowne wyjaśnienie powodów, dla których ktoś może mieć znaczną posiadłość, ale nie dysponować pieniędzmi. Wiadomo też skądinąd, że Apollodor obawiał się, że inni obywatele będą gardzić jego niskim pochodzeniem, i próbował zapobiec temu za sprawą wielkiej – zdaniem niektórych zbyt wielkiej – hojności (zob. Theodore N. Ballin, A Commentary on [Demosthenes] 50, rozprawa doktorska, University of Washington, Seattle 1978; Jeremy Trevett, dz. cyt.).

[81] Ateńczycy, kiedy starali się być szlachetni, przynajmniej w deklaracjach twierdzili, że obywatele powinni zachowywać się w stosunku do siebie w ten sposób. Pożyczanie pieniędzy na procent obywatelowi w ciężkiej potrzebie uznawano za zachowanie naganne (zob. Paul Millett, Lending and Borrowing in Classical Athens, s. 26). Filozofowie poruszający ten temat, począwszy od Platona (Prawa, 742C, 921C) i Arystotelesa (Polityka, 1258C), odrzucali procent jako niemoralny. Oczywiście nie wszyscy byli tego zdania. Podobnie jak na Bliskim Wschodzie, skąd pochodzi ten zwyczaj, dylemat polegał na tym, że pożyczanie na procent miało oczywisty sens w przypadku pożyczek komercyjnych, jednak szybko prowadziło do nadużyć w przypadku poży-

w razie nagłej potrzeby, takiej jak wesele, głód czy okup. Widzimy tu także wszechobecne zagrożenie drapieżną przemocą, redukującą istoty ludzkie do towaru, co z kolei wprowadzało do życia gospodarczego element bezdusznej kalkulacji. Nie chodzi tylko o piratów. Być może w jeszcze większym stopniu dotyczyło to pożyczkodawców kręcących się wokół rynku, oferujących sztywne warunki kredytowe wszystkim, którzy nie mieli gotówki na okup za swoich bliskich, i występujących w razie potrzeby do państwa o pozwolenie na wynajęcie oddziałów zbrojnych egzekwujących wykonanie kontraktu. Widzimy heroiczną dumę, która postrzega akt nadmiernej wielkoduszności jako formę lekceważenia i agresji. Widzimy płynne granice między darem, pożyczką a kredytem komercyjnym. Nie wydaje się zresztą, aby rozwój wydarzeń był tu szczególnie niezwykły – być może wyjąwszy zdumiewającą niewdzięczność Nikostratosa. Prominentni Ateńczycy zawsze pożyczali pieniądze, aby realizować swoje projekty polityczne. Mniej znaczący obywatele stale martwili się spłatą pożyczek albo tym, jak odzyskać pieniądze od własnych dłużników[82]. Ponadto wchodzi tu w grę jeszcze jeden, subtelniejszy czynnik. Większość codziennych transakcji rynkowych – w sklepach lub na straganach na agorze, a także wszędzie indziej – zawierano na kredyt. Masowa produkcja monet dała jednak początek anonimowości, która w czystym systemie kredytowym byłaby po prostu niemożliwa[83]. Piraci i porywacze posługiwali się gotówką. Byli oni niezbędni lichwiarzom na targu w

czek konsumenckich (zob. Michael Hudson, Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy).

[82] Nie jest pewne, czy niewolnictwo, a przynajmniej poddaństwo za długi, zostało gdziekolwiek całkowicie wyeliminowane. Do kryzysów zadłużenia w dalszym ciągu dochodziło regularnie w miastach innych niż Ateny (zob. David Asheri, dz. cyt.; Geoffrey Ernest Maurice De Ste. Croix, dz. cyt.). Niektórzy sądzą, że nawet w Atenach niewolnictwo za długi nigdy do końca nie zniknęło (zob. P. J. Rhodes, A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia, Oxford University Press, Oxford 1981, s. 118 – 127; Francis Cairns, The „Laws of Eretria" („IG" XII. 9 1273 and 1274): Epigraphic, Legal, Historical, and Political Aspects, „Phoenix" 45 (4), 1991, s. 296 – 313; Edward M. Harris, dz. cyt., s. 249 – 280). Millett ma przypuszczalnie rację, twierdząc, że imperialni kapitaliści, tacy jak Ateńczycy, a później Rzymianie, unikali ryzyka kryzysów zadłużenia i towarzyszących im niepokojów społecznych mniej za sprawą delegalizacji niewolnictwa za długi, a bardziej dzięki przekazywaniu pieniędzy z danin na programy społeczne, które były stałym źródłem środków dla ubogich, osłabiając zarazem potrzebę lichwy (zob. Paul Millett, Lending and Borrowing in Classical Athens, s. 76).

[83] Zob. Paul Millett, Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society, [w:] Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society, ed. Paul Carteledge, Paul Millett, Stephen Todd, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 189 – 192. To samo działo się w rzymskiej Galilei (zob. Martin Goodman, State and Society in Roman Galilee, A.D. 132 – 212, Valentine Mitchell, London 1983, s. 55), a przypuszczalnie także w samym Rzymie (zob. Christopher Howgego, The

czego świetnie zdawali sobie sprawę średniowieczni prawnicy) prawo jednego człowieka jest po prostu obowiązkiem innego. Moja wolność słowa jest nałożonym na innych zobowiązaniem, że nie będą karać mnie za to, co powiem. Moje prawo do bycia sądzonym przez równych sobie jest obowiązkiem innych, żeby utrzymywać system przysięgłych. To ten sam problem co z prawami własności. Trudno myśleć o obowiązkach wszystkich ludzi na świecie. O wiele łatwiej mówić o „posiadaniu" praw i wolności. Ale jeśli wolność jest przede wszystkim prawem do posiadania rzeczy lub do traktowania rzeczy tak, jakby były naszą własnością, to co to właściwie znaczy, że „posiadamy" wolność? Czy nie chodzi przypadkiem o to, że nasze prawo do posiadania własności samo jest formą własności? Wydaje się, że to niepotrzebne komplikowanie problemu. Dlaczego komuś może zależeć, aby mówić o tym właśnie w taki sposób?[119]

Historycznie rzecz biorąc, istnieje prosta – choć nieco niepokojąca – odpowiedź na to pytanie. Orędownicy poglądu, że jesteśmy naturalnymi właścicielami naszych praw i wolności, starali się przede wszystkim dowieść, że powinniśmy mieć możliwość, aby się ich zrzec, a nawet je sprzedać.

Nowożytne koncepcje praw i wolności mają swoje źródła w tym, co – około 1400 roku, kiedy rektor Uniwersytetu Paryskiego, Jean Gerson, zaczął je tworzyć, opierając się na kategoriach prawa rzymskiego – było znane pod nazwą „teorii prawa naturalnego". Jak dawno temu zauważył Richard Tuck, najważniejszy historyk zajmujący się tą tematyką, jedną z wielkich dziejowych ironii jest fakt, że idee te, kiedy powstawały, cieszyły się popularnością nie wśród postępowców, lecz wśród konserwatystów. „Dla gersonistów wolność była własnością, którą można było wymienić tak samo i na takich samych warunkach, jak dowolną inną własność". Dodajmy: sprzedać, zamienić, pożyczyć lub dobrowolnie oddać[120]. Płynął stąd wniosek, że nie ma niczego z gruntu złego w poddaństwie za długi czy nawet w niewolnictwie. Tego same-

[119] Klasyczny liberał powie przypuszczalnie, że jest to logiczny wniosek, jeśli wyjdzie się od aktywnej, a nie pasywnej wizji wolności (czy też, jak mówią filozofowie, jeśli założy się istnienie „praw podmiotowych") – innymi słowy: jeśli postrzega się wolność nie tylko jako zobowiązanie innych, aby pozwolili nam robić wszystko, na co zezwala nam prawo czy zwyczaj, lecz jako prawo do robienia wszystkiego, co nie zostało wprost zabronione. Zdaniem liberałów taka koncepcja wolności przyniosła ludziom ogromną swobodę. Po części to prawda. Historycznie rzecz biorąc, jest to jednak rodzaj skutku ubocznego. Z pewnością istnieje wiele innych sposobów osiągnięcia tego samego celu, które nie wymagają od nas zaakceptowania związanych z tą koncepcją założeń dotyczących własności.

[120] Zob. Richard Tuck, dz. cyt., s. 49; James Tully, An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 252; Robin Blackburn, The Making

że klasy wyższe są potomkami germańskich zdobywców, zwykli zaś ludzi – z natury kimś, kto powinien im służyć.

Nawet w tym nowym średniowiecznym świecie utrzymywała się jednak dawna rzymska koncepcja wolności. Wolność była po prostu władzą. Kiedy średniowieczni myśliciele polityczni mówili o „wolności", zwykle mieli na myśli prawo pana do robienia w swoich włościach tego, na co ma ochotę. Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej, panowało przekonanie, że źródłem tego prawa nie jest umowa, lecz podbój. Jedna ze znanych angielskich legend głosi, że kiedy około 1290 roku król Edward I zażądał od panów feudalnych dowodów potwierdzających ich prawa do posiadanych franszyz (lub „wolności"), hrabia Warenne okazał królowi jedynie swój wysłużony miecz[117]. Tak jak w przypadku rzymskiego dominium mniejsze znaczenie miało tu prawo niż władza – i to przede wszystkim władza nad ludźmi. Z tego powodu w średniowieczu mawiano niekiedy o „wolności szubienicy", będącej prawem feudała do posiadania własnego miejsca egzekucji.

Gdy w XII wieku zaczęto na nowo odkrywać i modernizować prawo rzymskie, termin dominium stał się niezwykle problematyczny. W łacinie kościelnej tego okresu oznaczał bowiem zarówno „panowanie", jak i „własność prywatną". Średniowieczni prawnicy poświęcili wiele czasu i inwencji na rozstrzygnięcie, czy istnieje między nimi rzeczywista różnica. Kwestia była delikatna, ponieważ jeśli prawa własności naprawdę były, jak utrzymywały Digesta, formą władzy absolutnej, to w zasadzie powinny one przysługiwać tylko królowi, a zdaniem niektórych prawników wyłącznie Bogu[118].

Nie ma tu miejsca, by opisywać argumenty, jakie pojawiły się w tej dyskusji. Uznałem jednak, że całego tego wątku nie można pominąć, ponieważ w pewnym sensie pozwala on nam zatoczyć pełne koło i zrozumieć, skąd liberałowie tacy jak Adam Smith zaczerpnęli swoją wizję świata. Stanowi ona części tradycji, zgodnie z którą wolność jest przede wszystkim prawem do robienia ze swoją własnością tego, na co mamy ochotę. Nie tylko zresztą czyni ona z własności prawo. Również same prawa traktuje się tu jak formę własności. Możliwe, że na tym polega największy paradoks. Przyzwyczailiśmy się do koncepcji „posiadania" praw – idei, że prawa mogą być czyjąś własnością – do tego stopnia, że rzadko zastanawiamy się nad jej sensem. Tymczasem (z

[117] Zob. Walter of Guisborough, The Chronicle of Walter of Guisborough, ed. Harry Rothwell, Camden, London 1954, s. 216; M. T. Clanchy, From memory to written record, England 1066 – 1307, Blackwell, Oxford 1993, s. 2 – 5.

[118] Zob. G. E. Aylmer, The Meaning and Definition of „Property" in Seventeenth-Century England, „Past and Present" 86, 1980, s. 87 – 97.

Eginie. To właśnie taka kombinacja nielegalnych przedsięwzięć finansowych, często opierających się na przemocy, oraz drakońskich warunków kredytowych, również egzekwowanych dzięki przemocy, stanowiła fundament niezliczonych przestępczych półświatków, które pojawiły się od tamtej pory na świecie.

□□□□□

W Atenach doprowadziło to do ogromnej moralnej konfuzji. Język pieniądza, długu i finansów dostarczał niezwykle użytecznych – a ostatecznie niemal nieodpartych – sposobów myślenia o problemach etycznych. Podobnie jak w wedyjskich Indiach ludzie zaczęli mówić o życiu jako o długu wobec bogów, o swoich zobowiązaniach jako o długach, o rozumianych dosłownie długach honorowych, o długu jako grzechu i zemście jako egzekucji długu[84]. Tyle że jeśli dług był moralnością (a nie ulega wątpliwości, że taki pogląd leżał w interesie pożyczkodawców, którzy często nie dysponowali skutecznymi środkami prawnymi pozwalającymi zmusić dłużników do spłaty), jak należało rozumieć fakt, że to właśnie pieniądz, czyli dokładnie ten czynnik, który pozwalał przekształcić moralność w ścisłą i policzalną naukę, najwyraźniej wydobywał z ludzi również ich najgorsze cechy?

To właśnie tego rodzaju dylematy dały początek nowoczesnej etyce i filozofii moralności. Sądzę, że należy to rozumieć zupełnie dosłownie. Weźmy Państwo Platona, kolejny wytwór Aten z IV wieku p.n.e. Książka zaczyna się od wizyty Sokratesa u starego przyjaciela – bogatego wytwórcy broni – w porcie w Pireusie. Znajomi wdają się w dyskusję o sprawiedliwości. Jej początek stanowi stwierdzenie starszego człowieka, że pieniądz nie może być czymś złym, skoro dzięki niemu możliwa jest sprawiedliwość, składająca się z dwóch elementów: mówienia prawdy i płacenia długów[85]. Twierdzenie to

Supply and Use of Money in the Roman World 200 B.C. to A.D. 300, „Journal of Roman Studies" 82, 1992, s. 13).

[84] Furie ścigające Orestesa, aby pomścić jego matkę, którą zamordował, mówią, że idą odebrać dług krwi (zob. Ajschylos, Eumenidy, 260 i 319). Millett podaje szereg podobnych przykładów (zob. tegoż, Lending and Borrowing in Classical Athens, s. 6 – 7). Korver pokazuje, że nigdy nie istniało formalne rozróżnienie na „dar" i „pożyczkę". Kategorie te nieustannie przechodziły jedna w drugą (zob. Jan Korver, Die terminologie van het crediet-wezen en het Grieksch, H.J. Paris, Amsterdam 1934; zob. także Paul Millett, Lending and Borrowing in Classical Athens, s. 29 – 32).

[85] W powszechnym odbiorze sprawy te łączyły się ze sobą. W jednej ze swoich słynnych uwag Herodot stwierdził, że dla Persów największą zbrodnią było kłamstwo i że był to powód, dla którego zakazali pożyczania pieniędzy na procent – prowadziłoby to bowiem nieuchronnie do oszustw (1.138).

zostaje łatwo zbite. A co, jeśli – pyta Sokrates – ktoś pożyczył ci swoją tarczę, w międzyczasie postradał zmysły, a potem prosi o jej zwrot (najprawdopodobniej dlatego, że chce kogoś zabić)? Oczywiście dostarczanie broni wariatowi, bez względu na okoliczności, nie jest rzeczą właściwą[86]. Starszy człowiek niefrasobliwie porzuca problem i oddala się, aby wziąć udział w nabożeństwie, pozostawiając dyskusję swojemu synowi.

Syn, Polemarch, zmienia optykę. Jego ojciec, rzecz jasna, nie miał na myśli „długu" rozumianego dosłownie jako obowiązek zwrotu pożyczonej rzeczy. Chodziło mu bardziej o dawanie ludziom tego, co im się należy. Odpłacanie dobrem za dobro i złem za zło. Pomaganie przyjaciołom i szkodzenie wrogom. Zbicie tego argumentu jest nieco trudniejsze (Czy twierdzimy zatem, że sprawiedliwość nie odgrywa żadnej roli przy zaliczaniu kogoś do grona naszych wrogów lub przyjaciół? A jeśli nie odgrywa, to czy ktoś, kto uznałby, że nie ma żadnych przyjaciół, a w związku z tym starałby się wszystkim zaszkodzić, byłby człowiekiem sprawiedliwym? Poza tym gdyby nawet istniał sposób pozwalający z całą pewnością stwierdzić, że czyjś wróg naprawdę jest człowiekiem z gruntu złym i zasługuje na krzywdę, to czy krzywdząc go, nie czyni się go jeszcze gorszym? A czy sprawiając, że źli ludzie stają się jeszcze gorsi, postępujemy sprawiedliwie?), ale ostatecznie Sokrates dopina swego. W tym momencie głos zabiera sofista, Trazymach, atakując wszystkich uczestników debaty jako ckliwych idealistów. W rzeczywistości, jak przekonuje, wszystko, co mówi się o „sprawiedliwości", jest tylko politycznym pretekstem służącym legitymizacji interesów silnych. I tak być powinno, ponieważ sprawiedliwość nie jest niczym innym niż interesem silniejszych. Władcy są jak pasterze. Lubimy wyobrażać ich sobie jako wspaniałomyślnych opiekunów swoich stad, ale co pasterze ostatecznie robią z owcami? Zabijają je i jedzą albo sprzedają za pieniądze. W odpowiedzi Sokrates stwierdza, że Trazymach myli sztukę doglądania owiec ze sztuką zarabiania na nich. Celem sztuki lekarskiej jest poprawa zdrowia, bez względu na to, czy lekarze otrzymują wynagrodzenie czy nie. Sztuka pasterska zmierza do utrzymania owiec w dobrej kondycji bez względu na to, czy pasterz (lub jego pracodawca) jest zarazem przedsiębiorcą, który wie, jak na nich zarobić. Tak samo jest ze sztuką rządzenia. Jeśli taka sztuka istnieje, musi mieć swój własny cel, który jest niezależny od zysku, jaki może komuś zapewnić, a czymże może być ów cel, jeśli nie ustanowieniem sprawiedliwości społecznej? To dopiero istnienie pieniądza, mówi Sokrates, pozwala nam wyobrażać sobie, że słowa

[86] Zob. Platon, Państwo, 331C.

rzecz biorąc, nie powinniśmy uznać, że wszystkie ograniczenia są do pewnego stopnia sprzeczne z naturą? I czy nie wynika stąd, że społeczeństwo, zasady społeczne, a nawet prawo własności również są nienaturalne? Właśnie do takiego wniosku doszło wielu rzymskich jurystów – o ile w ogóle zabierali głos w tak abstrakcyjnych kwestiach, co zdarzało się bardzo rzadko. Początkowo istoty ludzkie żyły w stanie natury, w którym wszystko było wspólne. Jako pierwsza podzieliła świat wojna, a będące jej konsekwencją „prawo narodów", czyli wspólne zwyczaje rodzaju ludzkiego dotyczące takich kwestii, jak podbój, niewolnictwo, traktaty i granice, ponosi również odpowiedzialność za pierwsze nierówności majątkowe[115].

To z kolei oznaczało, że własność prywatna i władza polityczna nie różnią się w swej istocie – przynajmniej wówczas, gdy władza opiera się na przemocy. Z biegiem lat rzymscy cesarze zaczęli sobie również rościć prawo do czegoś na kształt dominium, twierdząc, że na podlegających im obszarach mają absolutną wolność – a dokładniej, że nie obowiązują ich tam żadne prawa[116]. Zarazem społeczeństwo rzymskie przeszło drogę od republiki właścicieli niewolników do rozwiązań coraz bardziej przypominających późniejszą feudalną Europę – z magnatami, których na ich rozległych posiadłościach otaczali chłopi, poddani za długi oraz wszelkiego rodzaju niewolnicy, z którymi mogli zrobić właściwie wszystko. Inwazje barbarzyńców, które doprowadziły do upadku cesarstwa, jedynie sformalizowały ten układ, w znacznym stopniu eliminując niewolnictwo domowe, ale zarazem upowszechniając pogląd,

[115] Ulpian pisał, że „każdy urodził się wolny na mocy prawa natury" i że niewolnictwo było skutkiem ius gentium („prawa narodów"), powszechnych zwyczajów prawnych ludzkości. Niektórzy późniejsi juryści dopowiedzieli, że własność była pierwotnie wspólna i że za królestwa, prywatną własność itd. odpowiada ius gentium (Digesta 1.1.5). Tuck twierdzi, że uwagi te miały rozproszony charakter i zostały usystematyzowane dopiero znacznie później – podczas XII-wiecznego odrodzenia prawa rzymskiego – przez myślicieli chrześcijańskich, takich jak Gracjan (zob. tegoż, dz. cyt., s. 19).

[116] Princeps legibus solutus est („suwerena nie wiążą prawa") – fraza pierwotnie ukuta przez Ulpiana i powtórzona przez Justyniana (1.3). W starożytnym świecie była to koncepcja zupełnie nowa. Na przykład Grecy uważali, że mężczyźni mogą robić, co chcą, z kobietami, dziećmi i niewolnikami, jednak każdy władca, który w ten sam sposób postępowałby w stosunku do swoich poddanych, byłby oczywistym tyranem. Podejrzliwość budziła nawet podstawowa zasada nowoczesnej suwerenności głosząca, że władcy mają ostateczną władzę nad życiem i śmiercią poddanych (do prerogatyw nowoczesnych głów państw wciąż należy prawo łaski). W okresie republiki Cyceron pisał, że władcy, którzy rościli sobie prawo do władzy nad życiem i śmiercią, byli z definicji tyranami, „nawet jeśli chcieliby nosić miano królów" (De re publica 3.23, zob. też: Raymond Westbrook, Vitae Necisque Potestas, s. 204).

W II wieku zaczyna się to zmieniać. Prawnicy stopniowo modyfikują definicję libertas, czyniąc to słowo niemal nieodróżnialnym od władzy pana. Libertas staje się prawem do robienia absolutnie wszystkiego, z wyjątkiem (raz jeszcze) rzeczy, których robić nie wolno. W Digestach Justyniana definicje wolności i niewolnictwa pojawiają się wręcz w tym samym miejscu.

> Wolność [...] jest naturalną zdolnością czynienia tego, co się komu podoba, o ile nie jest to wzbronione siłą lub przez prawo. Niewola jest instytucją prawa narodów, za pomocą której wbrew naturze ktoś zostaje poddany pod władzę innego jako właściciela[113].

Średniowieczni komentatorzy natychmiast dostrzegli tu problem[114]. Czy nie oznacza to bowiem, że wszyscy są wolni? W końcu nawet niewolnicy mają prawo robić absolutnie wszystko to, czego nie zabrania im się robić. Twierdzić, że niewolnik jest wolny (wyjąwszy to, w czym jest niewolnikiem), to trochę tak, jakby powiedzieć, że ziemia jest kwadratowa (wyjąwszy te miejsca, w których jest okrągła), albo że słońce jest niebieskie (jeśli pominąć jego żółtość), albo że, by powtórzyć to raz jeszcze, mamy absolutne prawo robić z piłą łańcuchową, co nam się żywnie podoba (wyjąwszy te wszystkie rzeczy, których robić nam nie wolno).

W istocie definicja ta jest źródłem niekończących się komplikacji. Jeśli wolność jest naturalna, nienaturalne musi być niewolnictwo, ale jeśli wolność i niewolnictwo to jedynie kwestia stopnia, to czyż wówczas, logicznie

Émile Benveniste, Indo-European Language and Society, s. 262 – 272. Kopytoff i Miers również podkreślają, że w Afryce „wolność" zawsze oznaczała włączenie w jakąś grupę pokrewieństwa – jedynie niewolnicy byli „wolni" (w naszym rozumieniu) od wszystkich relacji społecznych (zob. Igor Kopytoff, Suzanne Miers, African „Slavery" as an Institution of Marginality, [w:] Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives, ed. Suzanne Miers and Igor Kopytoff, University of Wisconsin Press, Madison 1977, s. 1 – 84).

[113] Florencjusz w Instytucjach Justyniana (s. 20). Niektórzy badacze sugerują, że słowo „naturalny" w pierwszym zdaniu zostało wprowadzone dopiero w późniejszych edycjach, przypuszczalnie w IV wieku. Z kolei stanowisko mówiące o tym, że niewolnictwo jest wytworem siły uświęconej prawem i że jest sprzeczne z naturą, sięga wstecz przynajmniej do IV wieku p.n.e., kiedy wprost pisze o tym Arystoteles (Polityka, 1253B20 – 23, zob. także Giuseppe Cambiano, Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery, [w:] Classical Slavery, s. 28 – 53).

[114] Już wówczas prawnicy tacy jak Azon i Bracton zaczęli pytać: jeśli to prawda, czy nie oznacza to, że również sługa jest wolnym człowiekiem? (zob. Alan Harding, Political Liberty in the Middle Ages, „Speculum" 55 (3), 1980, s. 424, przypis 6; zob. także: William Warwick Buckland, The Roman Law of Slavery, Cambridge University Press, Cambridge 1908, s. 1; Alan Watson, dz. cyt.).

takie jak „władza" czy „interes" odnoszą się do uniwersalnych realiów, które mogą się stać celem samym w sobie – nie mówiąc o tym, że pod wpływem pieniądza zaczynamy postrzegać wszystkie dążenia jako coś, co można ostatecznie sprowadzić do pragnienia władzy, zysku i indywidualnych korzyści[87]. Pytanie brzmi zatem, jak sprawić, by osoby piastujące stanowiska publiczne nie robiły tego dla zysku, lecz ze względu na honor.

Tu pozwolę sobie skończyć. Jak wszyscy wiemy, Sokrates ostatecznie przedstawia wiele własnych rozwiązań politycznych, w tym idee króla-filozofa, zniesienia małżeństwa i własności prywatnej oraz selektywnej reprodukcji (nie ulega wątpliwości, że książka miała irytować czytelników, i przez dwa tysiące lat odnosiła w tym zakresie olśniewające sukcesy). Staram się podkreślić wszakże fakt zakorzenienia tego, co uważamy za fundamenty naszych koncepcji moralnych i politycznych, w pytaniu: „co to znaczy płacić swoje długi?". Platon najpierw przedstawia prosty, dosłowny punkt widzenia ludzi interesu. Kiedy okazuje się on nieadekwatny, formułuje problem w języku heroicznym. Być może wszystkie długi są w ostatecznym rachunku długami honorowymi[88]. Kłopot w tym, że w świecie, w którym (jak na swoje nieszczęście miał okazję przekonać się Apollodor) handel, klasa i zysk doprowadziły do takiego pomieszania, że ludzkie motywacje nie są nigdy do końca jasne, bohaterski honor nie pełni już swojej dotychczasowej funkcji. Nie potrafimy nawet ustalić, kim są nasi wrogowie. W kolejnym ruchu Platon opisuje ten problem z punktu widzenia cynicznej Realpolitik. Możliwe, że nikt nie jest nikomu niczego winien. Możliwe, że ludzie dążący do zysku jako celu samego w sobie mają rację. Jednak nawet takie stanowisko jest niespójne. Ostatecznie zostajemy z przekonaniem, że istniejące standardy są niespójne i wewnętrznie sprzeczne i że musi dojść do jakiejś formy radykalnego przełomu, aby stworzyć świat noszący choćby znamiona sensu. Tyle że większość z tych, którzy poważnie potraktowali ideę radykalnego przełomu w wersji zaproponowanej przez Platona, doszła ostatecznie do wniosku, że istnieje wiele rzeczy znacznie gorszych niż

[87] Zob. tamże, 345D. Nawiązuję w tym miejscu do interpretacji Marca Shella (zob. Marc Shell, The Economy of Literature, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978). Esej Shella jest ważny, ale niestety został zapomniany, ponieważ filologowie klasyczni na ogół cytują jedynie samych siebie (przynajmniej jeśli chodzi o tematy związane ze starożytnością).

[88] Polemarch nawiązuje oczywiście do logiki heroicznego daru oraz waśni. Jeśli ktoś ci pomoże albo cię skrzywdzi, należy odpłacić mu tym samym albo podbić stawkę. Mówi wprost, że istnieją dwie sfery, w których jest o to najłatwiej: wojna i bankowość.

moralna niekoherencja. I tak oto tkwimy od tego czasu w samym środku nierozwiązywalnego dylematu.

□□□□□

Trudno się dziwić, że tego rodzaju kwestie zaprzątały umysł Platona. Niecałe siedem lat wcześniej udał się w feralną podróż morską, został pojmany i, przypuszczalnie tak jak Nikostratos, wystawiony na sprzedaż na targu w Eginie. Platon miał jednak więcej szczęścia. W tym samym czasie na targu zjawił się libijski filozof ze szkoły Epikura, niejaki Annikeris[89]. Rozpoznał Platona i zapłacił za niego okup. Platon uważał za swój honorowy obowiązek spłatę długu i jego ateńscy przyjaciele zgromadzili w tym celu dwadzieścia min w srebrze. Annikeris odmówił jednak przyjęcia pieniędzy, twierdząc, że było dla niego zaszczytem przysłużyć się innemu miłośnikowi mądrości[90]. Zaszczyt rzeczywiście go nie ominął. Pamięć o wielkoduszności Annikerisa przetrwała. Platon wydał dwadzieścia min na ziemię pod budowę szkoły, słynnej Akademii. I choć niewątpliwie nie okazał się równie niewdzięczny jak Nikostratos, trudno się oprzeć wrażeniu, że nie był specjalnie szczęśliwy z powodu faktu, że jego późniejsza kariera do pewnego stopnia stała się możliwa za sprawą długu wobec człowieka, którego przypuszczalnie uważał za całkowicie marginalnego filozofa – a do tego Annikeris nie był nawet Grekiem! Wyjaśniałoby to przynajmniej, dlaczego Platon, który włączył do swoich tekstów nazwiska tylu innych osób, nigdzie nie wspomina o Annikerisie. O jego istnieniu wiemy wyłącznie od późniejszych biografów[91].

[89] Nieścisłość, Epikur jest filozofem nieco późniejszym od Platona [przyp. tłum.].

[90] Państwo zostało napisane w 380, a wydarzenia te miały miejsce w 388 lub 387 roku p.n.e. Zob. Holger Thesleff, Platonic Chronology, „Phronesis" 34 (1), 1989, s. 5; Page duBois, Slaves and Other Objects, University of Chicago Press, Chicago 2003, s. 153 – 154, gdzie można znaleźć daty i odniesienia do starożytnych i współczesnych badań dotyczących tej kwestii, które potwierdzają zarazem autentyczność tych wydarzeń. Nie wiadomo na pewno, czy Platon został pojmany przez piratów, sprzedany na rozkaz rozwścieczonego patrona, czy wzięty do niewoli jako jeniec wojenny (Egina – będąca zresztą miejscem urodzenia Platona – toczyła wówczas wojnę z Atenami). Granice były tu nieostre. Co ciekawe, Diogenes z Synopy, nieco młodszy od Platona, również został schwytany przez piratów podczas podróży na Eginę mniej więcej w tym samym okresie. W jego przypadku nikt nie przyszedł z pomocą (co nie jest zaskakujące, biorąc pod uwagę, że Diogenes odrzucał wszystkie ziemskie zobowiązania i obrażał niemal każdego poznanego człowieka). Spędził resztę życia jako niewolnik w Koryncie (Diogenes Laertios, 4.9). Platon, Arystoteles i Diogenes byli trzema najsłynniejszymi filozofami IV wieku p.n.e. Fakt, że dwóch z nich miało za sobą doświadczenie targu niewolników, pokazuje, że mogło to spotkać naprawdę każdego.

[91] Platon opisuje te wydarzenia w Liście siódmym do Diona, jednak Annikeris pojawia się dopiero u Diogenesa Laertiosa (3.19 – 20).

Relacja pana i niewolnika wprowadziła zatem logikę podboju i władzy absolutnej do rzymskiego domu (w istocie uczyniła z nich jego fundament). Warto podkreślić, że relacja ta dla żadnej ze stron nie miała wymiaru moralnego. Znana formuła prawna, przypisywana republikańskiemu prawnikowi Kwintusowi Hateriuszowi, pokazuje to bardzo wyraźnie. Tak Rzymianie, jak i Ateńczycy uważali, że bycie obiektem penetracji seksualnej nie przystoi obywatelowi państwa. Broniąc wyzwoleńca oskarżonego o ciągłe świadczenie usług seksualnych swojemu dawnemu panu, Hateriusz ukuł aforyzm, który w późniejszym okresie stał się czymś na kształt nieprzyzwoitego dowcipu: impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium („bycie obiektem penetracji analnej jest przestępstwem dla ludzi wolnych, koniecznością dla niewolników i obowiązkiem dla wyzwoleńców")[111]. Co ważne, seksualną uległość uważa się tu za „obowiązek" wyłącznie w przypadku wyzwoleńca. Nie jest ona „obowiązkiem" niewolnika. Niewolnictwo bowiem, podkreślmy to raz jeszcze, nie było relacją moralną. Pan mógł robić to, na co miał ochotę, a niewolnikowi nie wolno było mu się sprzeciwić.

□□□□□

Najbardziej podstępnym skutkiem rzymskiego niewolnictwa jest wszakże to, że za pośrednictwem prawa rzymskiego wprowadziło zamęt w naszą ideę wolności. Wraz z upływem czasu całkowicie zmieniło się nawet znaczenie rzymskiego słowa libertas. Bycie „wolnym" – jak wszędzie w starożytnym świecie – znaczyło przede wszystkim, że nie jest się niewolnikiem. Ponieważ niewolnictwo niszczyło więzi społeczne, a także uniemożliwiało ich tworzenie, wolność oznaczała zdolność dotrzymywania zobowiązań moralnych wobec innych. Angielskie słowo free pochodzi od niemieckiego rdzenia oznaczającego przyjaciela. Wolność była bowiem możliwością nawiązywania przyjaźni, spełniania obietnic, życia we wspólnocie równych. Z tego powodu wyzwoleni niewolnicy w Rzymie stawali się obywatelami. Wolność z definicji oznaczała zakorzenienie we wspólnocie politycznej, ze wszystkimi wynikającymi stąd prawami i obowiązkami[112].

[111] Zdanie to zachowało się w pracy Seneki Starszego (Controversiae 4.7). Przytacza je między innymi Finley (zob. tegoż, Ancient Slavery and Modern Ideology, s. 96). Jego dokładną analizę przeprowadza Butrica (zob. James L. Butrica, Some Myths and Anomalies in the Study of Roman Sexuality, [w:] Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West, ed. Beert C. Verstraete, Vernon Provencal, Universityof California Press, Berkeley 2006, s. 210 – 223).

[112] Zob. Chaim Wirszubski, Libertas as a Political Ideal at Rome During the Late Republic and Early Principate, Cambridge University Press, Cambridge 1950). W kwestii etymologii zob.

w znacznej mierze teoretyczny. Niemal wszędzie rządy szybko starają się ograniczyć tego rodzaju prawa. W najłagodnejszej wersji cesarze i królowie podkreślają swoją wyłączność na orzekanie o czyjejś śmierci[108]. W rzymskiej republice nie było jednak cesarza, a suwerennym ciałem politycznym byli sami właściciele niewolników. Dopiero w okresie wczesnego cesarstwa pojawia się ustawodawstwo ograniczające zakres tego, co właściciele niewolników mogą zrobić z posiadaną przez nich (ludzką) własnością. Pierwsze takie prawo pochodzi z okresu panowania Tyberiusza (datowane jest na 16 rok). Na mocy tego prawa pan musi uzyskać zgodę magistratury, zanim zarządzi publiczną egzekucję niewolnika przez rzucenie go dzikim zwierzętom[109]. Absolutny charakter jego władzy – fakt, że w tym kontekście w praktyce to on był państwem – oznaczał zarazem, że początkowo nie było również ograniczeń dotyczących emancypacji niewolników. Pan mógł wyzwolić swoich niewolników, a nawet ich adoptować, co czyniło z nich automatycznie – wolność nie miała bowiem żadnego znaczenia bez zakorzenienia we wspólnocie – rzymskich obywateli. Doprowadziło to do pojawienia się wielu osobliwych rozwiązań. Na przykład w I wieku zdarzały się przypadki wykształconych Greków, którzy sprzedawali się w niewolę bogatym Rzymianom szukającym sekretarzy, oddawali uzyskane w ten sposób pieniądze swoim bliskim, a następnie po pewnym czasie odkupywali własną wolność, otrzymując w ten sposób rzymskie obywatelstwo – i to pomimo faktu, że gdyby w okresie ich niewolnictwa pan uznał, że sekretarzowi należy obciąć jedną ze stóp, miałby do tego pełne prawo[110].

[108] Na przykład chiński cesarz Wang Mang przywiązywał do tego tak wielką wagę, że pewnego razu nakazał egzekucję jednego ze swoich synów, który z arbitralnego powodu zabił niewolnika (zob. Alain Testart, Pourquoi la condition de l'esclave s'améliore-t-elle en régime despotique?, „Revue française de sociologie 39 (1), 1998, s. 23).

[109] Zob. lex Petronia. Formalnie rzecz biorąc, prawo to zabrania właścicielom zmuszania niewolników do „walki z dzikimi bestiami", co było popularną ludową rozrywką – przy czym „walka" była tu na ogół eufemizmem. Walczący z głodnymi lwami nie dostawali bowiem broni lub otrzymywali broń w oczywisty sposób nieodpowiednią. Dopiero wiek później, za panowania Hadriana (117 – 138), właścicielom zakazano zabijania swoich niewolników, wtrącania ich do prywatnych lochów, a także wymierzania okrutnych lub nieadekwatnych kar. Co ciekawe, stopniowemu ograniczeniu władzy właścicieli niewolników towarzyszył wzrost władzy państwa, liczby obywateli, ale także powrót różnych form niewolnictwa za długi i pojawienie się zależnego chłopstwa (zob. Moses I. Finley, The Ancient Economy, s. 92 – 93; tegoż, Economy and Society in Ancient Greece, s. 164 – 165).

[110] Liwiusz (41.9.11) pisze nawet w 177 roku, że senat przegłosował prawo uniemożliwiające mieszkańcom Italii, którzy nie byli obywatelami rzymskimi, sprzedaż do niewoli członków rodziny – aby zapobiec możliwości uzyskania przez nich w ten sposób rzymskiego obywatelstwa.

Starożytny Rzym (własność i wolność)

Dzieło Platona dowodzi, w jak wielkim stopniu zamęt moralny wywołany mechanizmem długu ukształtował naszą tradycję intelektualną. Prawo rzymskie pokazuje, jak bardzo wpłynął on również na nasze podstawowe instytucje.

Niemiecki prawnik Rudolf von Ihering zauważył kiedyś, że starożytny Rzym podbił świat trzykrotnie. Najpierw dzięki armii, za drugim razem dzięki religii, a za trzecim przez swoje prawa[92]. Mógł dodać, że za każdym razem podbój miał większy zasięg. Cesarstwo zajmowało jedynie niewielki fragment globu. Kościół rzymski powiększył ten obszar. Prawo rzymskie dostarczyło zaś języka i podstawowych koncepcji prawnego i konstytucyjnego porządku całemu światu. Studenci prawa od Afryki Południowej po Peru spędzają długie godziny, ucząc się na pamięć łacińskich pojęć; z prawa rzymskiego pochodzą niemal wszystkie najważniejsze kategorie dotyczące umów, zobowiązań, deliktów, własności i jurysdykcji – a szerzej obywatelstwa, praw i swobód, na których opiera się również życie polityczne.

Było to możliwe, jak utrzymywał Ihering, ponieważ Rzymianie jako pierwsi uczynili z prawodawstwa autentyczną dziedzinę wiedzy. Niewykluczone. Mimo to prawdą jest, że prawo rzymskie ma kilka wyjątkowo dziwacznych cech, które wprawiały w zakłopotanie jurystów od czasu, gdy prawo rzymskie powróciło na włoskie uniwersytety w dojrzałym średniowieczu. Najbardziej znanym tego przykładem jest unikalny sposób definiowania własności. Dominium jest w prawie rzymskim relacją między osobą a rzeczą, polegającą na tym, że ta osoba posiada absolutną władzę nad tą rzeczą. Formuła ta była źródłem niekończących się problemów pojęciowych. Przede wszystkim nie jest jasne, co to znaczy, że człowiek ma „relację" z obiektem nieożywionym. Istoty ludzkie nawiązują relację ze sobą nawzajem. Ale czym jest „relacja" z rzeczą? A jeśli nawet ktoś ją utrzymuje, to dlaczego nadajemy jej status prawny? Wystarczy prosty przykład. Wyobraźmy sobie człowieka uwięzionego na bezludnej wyspie. Może on wejść w niezwykle intymną relację na przykład z palmami rosnącymi na tej wyspie. Jeśli będzie tam przebywać zbyt długo, może nadać im wszystkim imiona i spędzać pół dnia, prowadząc z nimi ożywione rozmowy. Czy to znaczy, że jest ich właścicielem? Pytanie

[92] Zob. Rudolf Ihering, Geist des Römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, 1877, wydanie współczesne: Adamant Media Corporation, Berlin 2003.

jest bezprzedmiotowe. Nie ma potrzeby martwić się prawem własności, gdy w pobliżu nie ma innych ludzi.

Najwyraźniej własność nie jest więc jedynie relacją między osobą a rzeczą. To dotyczące pewnej rzeczy porozumienie lub umowa między ludźmi. Faktu tego nie dostrzegamy niekiedy wyłącznie dlatego, że bardzo często – zwłaszcza wtedy, gdy mówimy o naszym prawie do butów, samochodów czy narzędzi – mówimy o prawach posiadanych, mówiąc językiem prawa angielskiego, „przeciw całemu światu", czyli o ustaleniach między nami a wszystkimi innymi mieszkańcami planety, na mocy których będą się oni powstrzymywać od ingerencji w naszą własność, pozwalając nam robić z nią mniej więcej to, na co mamy ochotę. Relację między jedną osobą a wszystkimi innymi ludźmi na świecie trudno sobie rzecz jasna wyobrazić. Łatwiej myśleć o niej jako o relacji z rzeczą. Ale w praktyce nawet tutaj robienie tego, na co ma się ochotę, nie oznacza pełnej swobody. Twierdzenie, że fakt posiadania piły łańcuchowej daje mi prawo, by zrobić z nią wszystko, co mi przyjdzie do głowy, jest oczywiście absurdalne. Niemal wszystko, co mogę chcieć zrobić z piłą łańcuchową poza moim domem lub posiadłością, z dużym prawdopodobieństwem jest nielegalne. Co więcej, nawet jeśli jestem u siebie, użytek, jaki mam prawo z niej zrobić, obejmuje tylko nieliczne czynności. W moim prawie do piły łańcuchowej „absolutne" jest wyłącznie prawo, aby nie zezwolić na posługiwanie się nią komuś innemu[93].

Co nie zmienia faktu, że na gruncie prawa rzymskiego podstawową formą własności jest własność prywatna i że własność prywatna oznacza absolutne prawo właściciela do zrobienia dowolnego użytku z posiadanych przez niego rzeczy. XII-wieczni prawnicy średniowieczni wyprowadzili stąd trzy zasady: usus (używanie rzeczy), fructus (owoce, czyli korzystanie z produktów rzeczy) oraz abusus (nadużycie lub zniszczenie rzeczy). Rzymscy prawnicy nie

[93] Prawa in rem lub „w rzeczy" uważa się za „posiadane wobec całego świata", ponieważ „na wszystkich osobach spoczywa obowiązek powstrzymywania się od wszelkich działań, które mogłyby to prawo naruszać" – odróżnia się je od praw in personam, które posiada się wobec określonej jednostki lub grupy osób (Kenelm Edward Digby, William Montagu Harrison, An Introduction to the History of the Law of Real Property with Original Authorities, Clarendon, Oxford 1897, s. 301). Garnsey zauważa, że Proudhon (zob. Pierre-Joseph Proudhon, Qu'est-ce que la propriété? Recherche sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire, J.-F. Brocard, Paris 1840) miał rację, twierdząc, że „absolutna" natura prawa własności we francuskim kodeksie prawa cywilnego oraz w innych paradygmatycznych dokumentach prawnych współczesności nawiązuje bezpośrednio do prawa rzymskiego, zarówno do koncepcji absolutnej własności prywatnej, jak i do idei absolutnej suwerenności cesarza (zob. Peter Garnsey, Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 177 – 178).

podbitych ludów przygotowywali kąpiel i rozczesywali włosy Rzymian. Nauczyciele z podbitych ludów uczyli ich dzieci poezji. Ponieważ niewolnicy świadczyli swoim właścicielom i ich rodzinom, a także ich przyjaciołom i gościom usługi seksualne, wydaje się możliwe, że większość Rzymian przechodziła inicjację seksualną z chłopakiem lub dziewczyną, którzy z prawnego punktu widzenia byli przedstawicielami podbitych wrogów[105].

Z czasem wszystko to zmieniało się coraz bardziej w prawną fikcję. Niewolnicy coraz częściej byli biedakami sprzedanymi przez własnych rodziców, pechowcami porwanymi przez piratów lub bandytów, ofiarami wojen lub sądów wśród barbarzyńców na rubieżach cesarstwa albo dziećmi innych niewolników[106]. Fikcję mimo wszystko podtrzymywano.

Z historycznego punktu widzenia rzymskie niewolnictwo było niezwykłe ze względu na połączenie dwóch czynników. Pierwszym była jego arbitralność. W przeciwieństwie choćby do niewolnictwa na plantacjach w obu Amerykach przekonanie, że niektórzy ludzie są z natury gorsi od innych, co sprawia, że ich przeznaczeniem jest niewolnictwo, było właściwie nieobecne. Niewolnictwo postrzegano jako nieszczęście, które może spotkać każdego[107]. W rezultacie nie było powodu, dla którego niewolnik nie mógłby być pod każdym względem lepszy od swojego pana: inteligentniejszy, wrażliwszy moralnie, z lepszym gustem i głębszym rozumieniem filozofii. Niektórzy panowie potrafili to nawet otwarcie przyznać. Nie było powodu, by tego nie robić, ponieważ nie wpływało to w żaden sposób na charakter łączącej ich z niewolnikiem relacji, której treść stanowiła po prostu władza.

Drugim czynnikiem jest absolutny charakter tej władzy. Niewolników w wielu miejscach uznaje się za jeńców wojennych, a panów za zdobywców mających pełnię władzy nad życiem i śmiercią – zwykle jednak jest to przywilej

[105] Finley zauważa, że seksualna dostępność niewolników „jest traktowana jako norma w grecko-rzymskiej literaturze" (zob. Moses I. Finley, Ancient Slavery and Modern Ideology, Penguin, London 1980, s. 143; zob. także: Richard P. Saller, Slavery and the Roman family, [w:] Classical Slavery, ed. Moses I. Finley, Frank Cass, London 1987, s. 99 ; Jennifer A. Glancy, Slavery in Early Christianity, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 50 – 57).

[106] Toczy się żywy spór na temat tego, czy w Rzymie kiedykolwiek starano się reprodukować niewolników na większą skalę. Jedna z popularnych teorii głosi, że jest to zawsze nieopłacalne, więc kiedy kończy się podaż nowych niewolników, zwykle stają się oni sługami (zob. Claude Meillassoux, dz. cyt.; Perry Anderson, Passages from Antiquity to Feudalism, Verso, London 1974). Nie ma powodu, by wdawać się w tym miejscu w tę debatę – zob. jej streszczenie w: Keith R. Bradley, On the Roman Slave Supply and Slavebreeding, [w:] Classical Slavery, s. 42 – 64.

[107] Prawdą jest, że rzymscy obywatele oficjalnie nie mogli się nawzajem czynić niewolnikami. Niewolników mogli z nich jednak zrobić obcokrajowcy. Piraci i porywacze nie pozostawiali w tym zakresie żadnych niedopowiedzeń.

biczowanie, torturowanie i sprzedaż. Ojciec mógł nawet zabić własne dzieci, pod warunkiem że uznał je winnymi zbrodni, za które karano śmiercią[103]. W przypadku niewolników nie potrzebował choćby takiego pretekstu.

Tak więc tworząc pojęcie dominium, a tym samym kładąc podwaliny pod nowożytną zasadę absolutnej własności prywatnej, rzymscy prawnicy sięgnęli po regułę władzy domowej, absolutnej władzy nad ludźmi, następnie uznali część z nich (niewolników) za rzeczy, a potem rozciągnęli logikę, której pierwotnie podlegali niewolnicy, na gęsi, rydwany, stodoły, szkatułki z biżuterią itd. – a więc na wszystko, co w ogóle wchodziło w zakres prawa.

Nawet jak na standardy starożytnego świata prawo głowy domu do egzekucji niewolników było czymś wyjątkowym – nie mówiąc o prawie do karania śmiercią własnych dzieci. Nikt nie rozumie do końca, dlaczego w tej kwestii Rzymianie byli tak surowi. Pouczający jest wszakże fakt, że pierwotne rzymskie prawo dłużne – co równie nietypowe – miało tak samo bezlitosny charakter, dopuszczając karanie śmiercią niewypłacalnych dłużników[104]. Historia wczesnego Rzymu, podobnie jak historia pierwszych greckich polis, była ciągłą walką polityczną między wierzycielami i dłużnikami, która trwała do momentu, gdy rzymska elita odkryła tę samą zasadę, co najskuteczniejsze elity śródziemnomorskie: wolne chłopstwo oznacza silniejszą armię, a dokonująca podbojów armia może dostarczać jeńców wojennych, którzy mogą robić wszystko to, czego wcześniej wymagano od poddanych za długi. Kompromis – dopuszczenie ograniczonej reprezentacji politycznej, delegalizacja niewolnictwa za długi, przeznaczenie części imperialnych zdobyczy na pomoc społeczną – leży zatem w jej interesie. Niewykluczone, że absolutna władza ojców rozwinęła się jako element całej tej układanki w taki sam sposób, jak widzieliśmy już gdzie indziej. Poddaństwo za długi sprowadziło relacje rodzinne do stosunków własności. Reformy społeczne wspierały nową władzę ojców, chroniąc ich zarazem przed długiem. Co więcej, napływ brańców sprawił, że wkrótce każdy, nawet umiarkowanie zamożny dom był w stanie utrzymywać własnych niewolników. Tym sposobem logika podboju dotarła do najbardziej intymnych sfer życia codziennego. Przedstawiciele

[103] Westbrook opisuje trzy znane przypadki, kiedy rzeczywiście do tego doszło (zob. Raymond Westbrook, Vitae Necisque Potestas, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte" 48 (2), 1999, s. 203 – 223). Wydaje się, że władzę ojca uznawano tu za identyczną z władzą państwa. Jeśliby się okazało, że ojciec zabił swoje dziecko nielegalnie, można go było ukarać.

[104] Można też było zrobić z nich niewolników. Prawo dwunastu tablic (III.1) wydaje się próbą zreformowania lub złagodzenia jeszcze surowszych praktyk, na co przypuszczalnie jako pierwszy zwrócił uwagę al-Wahid (zob. dz. cyt., s. 81 – 82).

troszczyli się jednak nawet o takie uściślenia, ponieważ tego rodzaju detale uważali za coś leżącego w gruncie rzeczy poza obszarem prawa. Późniejsi badacze wiele czasu poświęcili dyskusjom, czy rzymscy autorzy w ogóle uważali własność prywatną za prawo (ius)[94]. Prawa opierały się wszak ostatecznie na porozumieniu między ludźmi. Tymczasem prawo do dysponowania posiadaną własnością zgodnie z własną wolą oznaczało jedynie czyjąś naturalną możność robienia tego, na co ma się ochotę, bez społecznych ograniczeń[95].

Gdy się nad tym zastanowić, jest to dość dziwny punkt wyjścia do tworzenia teorii prawa własności. Przypuszczalnie nie jest nadużyciem twierdzenie, że w dowolnej części świata, w dowolnym okresie historii – tak w starożytnej Japonii, jak i w Machu Picchu – właściciel kawałka sznurka mógł go zginać, wiązać, dzielić i wrzucać do ognia, gdy tylko miał taki kaprys. Nigdzie indziej teoretycy prawa nie uznali tego za sprawę ciekawą lub istotną. A już na pewno żadna inna kultura prawna nie uczyniła z tego podstawy prawa własności. Ostatecznie takie rozwiązanie nadaje przecież niemal całemu prawu charakter serii wyjątków.

W jaki sposób do tego doszło? I dlaczego? Autorem najbardziej przekonującego wyjaśnienia, jakie udało mi się znaleźć, jest Orlando Patterson: pojęcie absolutnej własności prywatnej w istocie wywodzi się z niewolnictwa. Własność można sobie wyobrazić jako relację nie między ludźmi, lecz między osobą a rzeczą, pod warunkiem że naszym punktem wyjścia jest relacja między dwiema osobami, z których jedna jest zarazem rzeczą (tak definiowano niewolnika w prawie rzymskim: był on człowiekiem będącym jednocześnie

[94] Idea, że własność rzymska nie była prawem, została sformułowana przez Villeya (zob. Michel Villey, L'idée du droit subjectif et les systemes juridiques romains, „Revue historique de droit français et étranger", series 4, 1946, s. 201 – 227) i zyskała status kanoniczny w prawoznawstwie angielskim dzięki pracom Tucka (zob. Richard Tuck, Natural rights theories: their origin and development, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 7 – 13) oraz Tierneya (zob. Brian Tierney, The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150 – 1625, „Emory University Studies in Law and Religion", number 5, Scholars Press, Atlanta 1997), choć w ostatnim czasie Garnsey w przekonujący sposób dowodził, że rzymscy prawnicy uważali własność za prawo (ius) – można go było bowiem kogoś pozbawić lub bronić swoich roszczeń w sądzie (zob. Peter Garnsey, dz. cyt., s. 177 – 195). To interesująca debata, w znacznym stopniu dotycząca definicji samego pojęcia „prawa", choć dla mojego wywodu mająca poboczne znaczenie.

[95] „Paradygmatyczną relacją między osobą a rzeczą jest stosunek własności, choć, jak się wydaje, sami Rzymianie nigdy jej nie zdefiniowali. Dla nich była to odmiana władzy – forma potestas – sprawowanej bezpośrednio nad przedmiotem fizycznym" (Geoffrey Samuel, Property, Obligations: Continental and Comparative Perspectives, [w:] New Perspectives on Property Law, Human Rights, and the Home, ed. Alastair Hudson, Cavendish Publishing, London 2003, s. 302).

res, rzeczą[96]). Z tego punktu widzenia nacisk na absolutną władzę również zaczyna stawać się zrozumiały[97].

Słowo dominium, oznaczające absolutną własność prywatną, miało względnie krótki rodowód[98]. Pojawiło się w łacinie w okresie późnej republiki, dokładnie w czasie, kiedy docierały tam setki tysięcy jeńców i kiedy w konsekwencji Rzym zaczynał się przekształcać się w autentyczne społeczeństwo niewolnicze[99]. W 50 roku p.n.e. rzymscy autorzy zakładali już po prostu, że pracownicy – zarówno rolnicy zbierający groch na wiejskich plantacjach czy poganiacze mułów dostarczający go do miejskich sklepów, jak i nadzorujący sprzedaż grochu urzędnicy – są czyjąś własnością. Istnienie milionów istot będących równocześnie osobami i rzeczami było źródłem ciągłych problemów prawnych i wiele z kreatywnego geniuszu prawa rzymskiego trzeba było poświęcić na ukazanie płynących stąd konsekwencji. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć na chybił trafił do rzymskiego orzecznictwa. Poniższa historia pochodzi od Ulpiana, rzymskiego prawnika z II wieku:

> Jeśli jacyś ludzie grają w piłkę, pisze Mela, i jedna z nich, po uderzeniu jej z dużą siłą, trafia w balwierza, a w efekcie gardło niewolnika, którego balwierz golił, zostaje podcięte trzymaną przez niego brzytwą, to kto ponosi w tej sytuacji winę na mocy Lex Aquilia [prawa dotyczącego szkód cywilnych]? Proklos mówi, że

[96] W najwcześniejszym prawie rzymskim (prawie dwunastu tablic z około 450 roku p.n.e.) niewolnicy wciąż byli ludźmi, mieli jednak niższą wartość, a przestępstwa wobec nich liczono jako połowę przestępstwa wobec wolnych obywateli (VIII.10). W czasach późnej republiki, mniej więcej w okresie pojawienia się koncepcji dominium, niewolników zdefiniowano na nowo jako res, rzecz, przestępstwa wobec nich zaś zaczęły mieć taki sam status jak przestępstwa wobec zwierząt domowych (Alan Watson, Roman Slave Law, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987, s. 46).

[97] Patterson: „[...] trudno zrozumieć, dlaczego Rzymianie mieliby wprowadzać ideę relacji między osobą a rzeczą (ideę niemal metafizyczną, mocno odbiegającą od rzymskiego sposobu myślenia w innych obszarach) [...] dopóki nie zrozumiemy, że w większości przypadków «rzeczą», którą mieli na myśli, był niewolnik" (dz. cyt., s. 31).

[98] Nie pojawia się w prawie dwunastu tablic ani w innych wczesnych dokumentach prawnych.

[99] Dominus pojawia się po raz pierwszy w 111 roku p.n.e., dominium nieco później (zob. Peter Birks, The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute Ownership, „Acta Juridica" 7, 1985, s. 26). Keith Hopkins szacuje, że pod koniec republiki niewolnicy stanowili od trzydziestu do czterdziestu procent ludności Italii, co przypuszczalnie jest najwyższym odsetkiem, jaki odnotowano w jakimkolwiek ze znanych społeczeństw (zob. Keith Hopkins, Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman History, Cambridge University Press, Cambridge 1978).

> wina leży po stronie balwierza. I rzeczywiście, jeśli golił w miejscu, w którym zwykle odbywają się gry albo gdzie jest duży ruch, można by go winić. Nie byłoby jednak błędem twierdzić, że ktoś, kto oddaje się w ręce balwierza pracującego w niebezpiecznym miejscu, może winić tylko siebie[100].

Innymi słowy, pan nie może żądać odszkodowania od grających w piłkę albo od balwierza za zniszczenie jego własności, jeśli podstawowy problem polega na tym, że kupił głupiego niewolnika. Z dzisiejszego punktu widzenia wiele z tych debat wygląda zupełnie egzotycznie (Czy można zostać oskarżonym o kradzież, nakłaniając niewolnika do ucieczki? Jeśli ktoś zabił niewolnika będącego zarazem twoim synem, to czy przy ocenie szkód wolno ci wziąć pod uwagę uczucie, jakim go darzyłeś, czy trzeba ograniczyć się do jego wartości rynkowej?) – jednak stanowią one bezpośrednie źródło naszej współczesnej kultury prawnej[101].

Jeśli chodzi o dominium, słowo to pochodzi od dominus, oznaczającego „pana" lub „właściciela niewolników", wcześniej zaś od domus, oznaczającego „dom" lub „gospodarstwo domowe". Ma ono, rzecz jasna, związek z angielskim słowem domestic, które jeszcze dziś może wskazywać na „sprawy związane z życiem prywatnym", jak i oznaczać sprzątającego czyjś dom służącego. Znaczenie domus pokrywa się częściowo z familia, „rodziną" – jednak zwolenników wartości rodzinnych może zainteresować fakt, że familia pochodzi od słowa famulus, znaczącego „niewolnik". Rodziną byli pierwotnie wszyscy ludzie podlegający władzy pater familias, która przynajmniej na gruncie wczesnego prawa rzymskiego była absolutna[102]. Mężczyzna nie miał całkowitej władzy nad swoją żoną, ponieważ do pewnego stopnia pozostawała ona pod opieką ojca. Za to z dziećmi, niewolnikami i innymi podlegającymi mu ludźmi mógł robić to, co chciał. Wczesne prawo rzymskie dopuszczało ich

[100] Digesta Justyniana 9.2.11, Ulpian w księdze osiemnastej ad edictum.

[101] Przykłady pochodzą kolejno z: Digesta 47.2.36, Ulpian w księdze czterdziestej pierwszej ad Sabinum, Digesta 9.2.33, Paulus w księdze drugiej ad Plautium.

[102] Na temat różnicy między domus a familia zob. Richard P. Saller, „Familia, Domus", and the Roman Conception of the Family, „Phoenix" 38 (4), 1984, s. 336 – 355. Słowo familia i jego różne europejskie pochodne z późniejszego okresu – francuskie famille, angielskie family itd. – przynajmniej do XVIII wieku oznaczały głównie jednostkę władzy, a nie pokrewieństwa (zob. Lawrence Stone, The Family, Sex and Marriage in England 1500 – 1800, Unwin, London 1968; Jean-Louis Flandrin, Families in Former Times, Cambridge University Press, Cambridge 1979; Georges Duby, Rural Economy and the Country Life in the Medieval West, Routledge and Kegan Paul, New York 1976, s. 220 – 223; David Herlihy, Medieval Households, Harvard University Press, Cambridge 1985).

ce, najsłynniejsza Smithowska ilustracja podziału pracy, fabryka szpilek, pojawia się już w Ihja Ghazalego, gdzie opisuje on fabrykę igieł, w której trzeba dwudziestu pięciu różnych czynności do wykonania jednej sztuki gotowego produktu[86].

Różnice są jednak nie mniej ważne od podobieństw. Jeden znaczący przykład: podobnie jak Smith, Tusi zaczyna swój traktat gospodarczy od analizy podziału pracy. O ile jednak dla Smitha podział pracy jest w istocie pochodną „skłonności do wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą", wpisanej w dążenie do indywidualnej korzyści, zdaniem Tusiego stanowi on rozwiniętą postać wzajemnej pomocy:

> Przyjmijmy, że od każdego człowieka oczekuje się, iż zapewni on sobie środki utrzymania, odzież, mieszkanie i broń, a wcześniej, że kupi narzędzia ciesielskie i wyposażenie kuźni, że przygotuje wszystkie narzędzia potrzebne do zasiewu i zbiorów, mielenia i zagniatania, wyrabiania przędzy i tkania. [...] Oczywiście taki człowiek nie byłby w stanie niczego zrobić porządnie. Kiedy jednak ludzie udzielają sobie nawzajem pomocy, a każdy z nich zajmuje się jedną z tych ważnych czynności, których wszystkich sam nie potrafiłby wykonać, i kiedy pilnuje się sprawiedliwości w transakcjach, i kiedy jeden daje, czerpiąc w zamian z pracy innych, wówczas pojawiają się środki utrzymania dające jednostce gwarancję potomstwa, a gatunkowi ludzkiemu przetrwanie[87].

in Medieval Islam, „History of Political Economy" 27 (3), 1995, s. 539 – 561; Shaikh M. Ghazanfar, Scholastic Economics and Arab Scholars: The „Great Gap" Thesis Reconsidered, „Diogenes: International Review of Humane Sciences", No. 154, 1991, s. 117 – 133; tegoż, The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links, „History of Political Economy" 32 (4), 2000, s. 857 – 888; Medieval Islamic economic thought: filling the „great gap" in European economics, ed. Shaikh M. Ghazanfar, Routledge, New York 2003; Shaikh M. Ghazanfar, Abdul Azim Islahi, The Economic Thought of al-Ghazali(450 – 505 A.H./1058 – 111 A.D.), Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University, Jeddah 1997; tychże, Explorations in Medieval Arab-Islamic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics. Staje się coraz bardziej jasne, że znaczna część myśli oświeceniowej ma swoje źródła w filozofii islamskiej: na przykład kartezjańskie cogito zdaje się wywodzić od Ibn Siny (Awicenny), słynne twierdzenie Hume'a, że stale powtarzające się związki faktów nie dowodzą jeszcze istnienia przyczynowości, pojawia się u Ghazalego, ja zaś odnalazłem Kantowską definicję oświecenia w ustach czarodziejskiego ptaka u XIV-wiecznego poety perskiego, Rumiego.

[86] Etyka nasirejska Tusiego, cyt. za: Guang-Zhen Sun, Fragment: Nasir ad-Din Tusi on social cooperation and the division of labor: Fragment from The Nasirean Ethics, „Journal of Institutional Economics", 4 (3), 2008, s. 409.

[87] Na temat patrystycznej literatury dotyczącej lichwy zob. Robert P. Maloney, The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking,

Rejon Morza Śródziemnego

Także w tym przypadku najlepsze dostępne informacje pochodzą ze świata śródziemnomorskiego. Nakreśliłem już wcześniej jego kontury. Porównując ze sobą Ateny – z ich rozległym imperium morskim – i Rzym, natychmiast dostrzegamy uderzające podobieństwa. W obu miastach historia zaczyna się od serii kryzysów dłużnych. Pierwszy kryzys ateński, który doprowadził do reform Solona w 594 roku p.n.e., nastąpił na tyle wcześnie, że trudno spodziewać się, aby jakąś rolę odegrały tu monety. Także w Rzymie najwcześniejsze kryzysy zdają się poprzedzać pojawienie się bilonu. W obu przypadkach stał się on raczej remedium. Wydaje się, że te konflikty związane z długiem miały dwa możliwe scenariusze. W pierwszym wygrać mogli arystokraci. Biedni zostawali wówczas „niewolnikami bogatych" – co w praktyce oznaczało, że większość ludzi kończyła jako klienci bogatych patronów. Takie państwa były, ogólnie rzecz biorąc, militarnie nieskuteczne[17]. Drugi wariant oznaczał zwycięstwo frakcji ludowych, wprowadzenie w życie programów redystrybucji ziemi i zabezpieczeń przed niewolnictwem za długi, a tym samym stworzenie zrębów klasy wolnych rolników, których dzieci otrzymywały możliwość spędzania znacznej części swojego czasu na treningu wojskowym[18].

Monety odgrywały kluczową rolę w utrzymaniu wolnego chłopstwa – mającego zagwarantowaną własność ziemską i nieprzywiązanego do żadnego wielkiego pana więzami długu. Polityka fiskalna wielu miast greckich sprowadzała się w zasadzie do rozbudowanych systemów dystrybucji łupów. Trzeba podkreślić, że niewiele starożytnych miast, jeśli w ogóle takie istniały, zdecydowało się na całkowitą delegalizację lichwiarskich pożyczek czy choćby niewolnictwa za długi. Rozwiązały ten problem, zasypując go pieniędzmi. Złoto, a zwłaszcza srebro, zdobywano podczas wojny lub wydobywano dzięki pojmanym wówczas niewolnikom. Mennice mieściły się w świątyniach (tradycyjnym miejscu składowania łupów), a miasta-państwa wymyśliły niezliczone sposoby na rozdzielanie pieniędzy, nie tylko wśród żołnierzy, żeglarzy czy ludzi produkujących broń lub ekwipujących statki,

[17] Wielkim wyjątkiem była oczywiście Sparta, która odmówiła wypuszczenia własnej waluty, ale stworzyła system, w którym arystokraci przyjmowali ściśle militarny styl życia i stale się szkolili na potrzeby wojny.

[18] Arystoteles odnotował ten związek, kiedy zwrócił uwagę, że strukturę państwa greckiego można przewidzieć, przyglądając się jego armii: w arystokracjach dominowała kawaleria (ponieważ konie były bardzo drogie), w oligarchiach ciężka piechota (ponieważ zbroje nie były tanie), w demokracjach zaś marynarka lub lekka piechota (ponieważ każdy potrafił wiosłować lub strzelać z procy) (zob. Polityka, 1289b33 – 44, 1297b16 – 24, 1321a6 – 14).

ale w całej populacji – w formie honorariów sądowych, wynagrodzeń za udział w zgromadzeniach publicznych, a czasami w formie bezpośredniego rozdawnictwa, jak w najbardziej znanym przypadku, gdy Ateny odkryły nowe złoża srebra w kopalniach w Lawrio w 483 roku p.n.e. Wymóg, aby te same monety były wykorzystywane jako legalny środek płatniczy we wszystkich transakcjach, w których stroną było państwo, stanowił gwarancję, że wkrótce ich podaż będzie na tyle duża, aby rozwinęły się rynki.

Z tego samego powodu wiele kryzysów politycznych w miastach starożytnej Grecji obracało się wokół dystrybucji łupów. Oto kolejny incydent odnotowany przez Arystotelesa, podającego konserwatywną interpretację przyczyn zamachu w mieście Rodos około 391 roku p.n.e. („demagogami" są tutaj demokratyczni przywódcy):

> Demagodzy potrzebowali pieniędzy, aby zapłacić ludziom za obecność na zgromadzeniach i pracę w roli przysięgłych. Bez ich uczestnictwa demagodzy utraciliby wpływy. Część potrzebnych pieniędzy uzyskali, blokując wypłatę wynagrodzeń należnych dowódcom trirem [okrętów wojennych], którzy na mocy kontraktów z miastem byli zobowiązani do ich zbudowania i wyposażenia dla rodyjskiej floty. Ponieważ kapitanom trirem nie zapłacono, nie mogli oni z kolei opłacić swoich dostawców i pracowników, którzy pozwali ich do sądu. Aby uniknąć wyroków, dowódcy trirem połączyli siły i obalili demokrację[19].

Cała sytuacja była wszakże możliwa dzięki niewolnictwu. Jak pokazują liczby dotyczące Sydonu, Tyru i Kartaginy, ogromne rzesze ludzi dostały się do niewoli w wyniku tych konfliktów, a wielu niewolników skończyło, rzecz jasna, w kopalniach, wydobywając jeszcze więcej złota, srebra i miedzi (w kopalniach w Lawrio pracowało podobno od dziesięciu do dwudziestu tysięcy niewolników[20]).

Geoffrey Ingham nazywa powstały w ten sposób system „kompleksem monetarno-wojskowym" – ale ja uważam, że precyzyjniejsze jest określenie

[19] Dokonane przez Keyta streszczenie fragmentu Polityki (1304b27 – 31), zob. (Aristotle, Politics, Books VII and VIII, ed. David Keyt, Clarendon Press, Oxford 1997, s. 103).

[20] Tukidydes (6.97.7) twierdził, że dwadzieścia tysięcy niewolników zbiegło z kopalń w 421 roku p.n.e., co przypuszczalnie jest przesadą, jednak większość źródeł szacuje liczbę pracowników w Lawrio przez większość stulecia na przynajmniej dziesięć tysięcy osób, pracujących na ogół w kajdanach i ogólnie w katastrofalnych warunkach (zob. Rachel Sargent Robinson, The size of the slave population at Athens during the fifth and fourth centuries before Christ, Greenwood Press, Westport 1973).

rodzaju zachowanie byłoby świętokradztwem, ponieważ w warunkach wolnego rynku „ceny zależą od woli Boga"[83]. Większość prawników odczytywała decyzję Mahometa jako sugestię, że wszystkie rządowe ingerencje w mechanizm rynkowy należy uznawać za sprzeczne z wiarą, wszak rynki zostały stworzone przez Boga w taki sposób, by same były w stanie się regulować[84].

Fakt, że wszystko to jest uderzająco podobne do „niewidzialnej ręki" Adama Smitha (będącej zarazem ręką Boskiej Opatrzności), nie jest całkowitym zbiegiem okoliczności. Wiele argumentów i przykładów wykorzystywanych przez Smitha zdaje się nawiązywać wprost do traktatów ekonomicznych napisanych w średniowiecznej Persji. Na przykład stawiana przez niego teza, że wymiana wyrasta w naturalny sposób z ludzkiej racjonalności i mowy, pojawia się zarówno u Ghazalego (1058 – 1111), jak i Tusiego (1201 – 1274). W obu przypadkach towarzyszy jej ta sama ilustracja: nikt nigdy nie widział, aby dwa psy wymieniały między sobą kości[85]. A co jeszcze bardziej zdumiewają-

[83] Dopuszczano tylko bardzo nieliczne wyjątki, na przykład w czasie klęsk żywiołowych, a i wówczas większość uczonych doradzała bezpośrednią pomoc poszkodowanym, a nie ingerencję w siły rynkowe. Zob. Shaikh M. Ghazanfar, Abdul Azim Islahi, Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics, [w:] Medieval Islamic economic thought: filling the „great gap" in European Economics, ed. Shaikh M. Ghazanfar, Routledge, New York 2003, s. 53 – 71; Abdul Azim Islahi, Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis (11 – 905 A.H./632 – 1500 A.D.), Islamic Research Center, Jeddah 2004, s. 31 – 32; szerzej na temat poglądów Mahometa na kszałtowanie się cen zob. Elias Tuma, Early Arab Economic Policies, 1st /7 th –4th /10th Centuries, „Islamic Studies" 4 (1), s. 1 – 23; Yassine Essid, Islamic Economic Thought, [w:] Pre-Classical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment, ed. Todd Lowry,Kluwer, Boston 1988, s. 77 – 102; tegoż, A critique of the origins of Islamic economic thought.

[84] „Obaj autorzy podkreślają, że zwierzęta, takie jak psy, nie wymieniają jednej kości na inną" (Hamid S. Hosseini, Seeking the roots of Adam Smith's division of labor in medieval Persia, „History of Political Economy" 30 (4), 1998, s. 672; tegoż, Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap, s. 37).

[85] Zob. tamże. Smith twierdzi, że odwiedził taką fabrykę osobiście, co może być prawdą, jednak sam przykład mówiący o osiemnastu krokach potrzebnych do wyprodukowania szpilki pierwotnie pojawia się w haśle épingle w piątym tomie Encyklopedii opublikowanym w 1755 roku, czyli dwadzieścia lat wcześniej. Hosseini zauważa również, że „w osobistej bibliotece Smitha znajdowały się łacińskie przekłady niektórych prac perskich (i arabskich) badaczy z okresu średniowiecza", sugerując, że Smith mógł zaczerpnąć swój przykład bezpośrednio z oryginalnych tekstów (Hamid S. Hosseini, Seeking the roots of Adam Smith's division of labor in medieval Persia, s. 679). Inne ważne prace mówiące o islamskich poprzednikach późniejszej teorii ekonomicznej to między innymi: Maxime Rodinson, Islam and Capitalism, University of Texas Press, Austin 1978; Abdul Azim Islahi, Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism, „Journal of Research in Islamic Economics" 2 (2), 1985, s. 55 – 65; Yassine Essid, Islamic Economic Thought; Hamid S. Hosseini, Understanding the market mechanism before Adam Smith: economic thought

tragarz wielu czcigodnych mężów i różne osoby dostojne, i były tam kwiaty wonne, słodycze, owoce i różnego rodzaju wykwintne potrawy, wina, instrumenty muzyczne i wesołe, urodziwe dziewczęta, a każda z nich godne siebie miejsce zajmowała. Pośrodku tego zgromadzenia stał mąż dostojny, którego posrebrzone skronie świadczyły, że wiele przeżył. Miał on miłą postać, twarz piękną i wzbudzał szacunek swą powagą, godnością i szlachetnym wyglądem. Sindbad Tragarz, widząc to wszystko, zdumiał się i rzekł: „Na Allacha, albo to jest raj, albo też dostałem się do pałacu jakiegoś króla lub sułtana”[81].

Warto przytoczyć ten fragment nie tylko dlatego, że przedstawia pewien ideał, obraz doskonałego życia, ale dlatego, że nie istnieją jego chrześcijańskie odpowiedniki. Nie można sobie wyobrazić, żeby tego rodzaju obraz pojawił się na przykład w romansie rycerskim ze średniowiecznej Francji.

Uwielbienie postaci kupca łączyło się z czymś, co można nazwać pierwszą popularną ideologią wolnego rynku. Co prawda należy ostrożnie oddzielać ideały od rzeczywistości. Rynki nigdy nie były całkiem niezależne od rządu. Islamskie reżimy stosowały wszystkie zwykłe sposoby manipulowania polityką podatkową, aby wspierać rozwój rynków, a od czasu do czasu próbowały zmieniać prawo handlowe[82]. Mimo to utrzymywało się silne przeświadczenie, że nie powinny tego robić. Bazar, uwolniony od starożytnych plag długu i niewolnictwa, nie był już dla większości ludzi miejscem groźnym, lecz jego przeciwieństwem: najwyższym wyrazem wolności i solidarności, którego w związku z tym należało za wszelką cenę strzec przed ingerencją ze strony państwa.

Szczególną wrogość budziło wszystko, co przypominało regulację cen. Jedna z często powtarzanych historii głosiła, że sam Prorok odmówił zmuszenia kupców do obniżki cen podczas niedoboru w Medynie, twierdząc, że tego

[81] Co więcej, urzędnicy zatrudniali prywatnych bankierów, a sami korzystali intensywnie z instrumentów kredytowych – takich jak suftaja – zarówno dokonując transferów składek podatkowych, jak i ukrywając nielegalne zyski (zob. Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, University of Chicago Press, Chicago 1974, s. 301 (I); Abraham L. Udovitch, Reflections on the Institutions of Credit and Banking in the Medieval Islamic Near East, s. 8; Nicholas Dylan Ray, dz. cyt., s. 69 – 71).

[82] „Według Mahometa ta naturalna regulacja rynku odpowiada regulacji kosmosu. Ceny rosną i spadają, jak dzień następuje po nocy, jak odpływy przychodzą po przypływach, narzucanie cen zaś jest nie tylko niesprawiedliwością wobec kupca, lecz nieposłuszeństwem wobec naturalnego porządku rzeczy” (zob. Yassine Essid, A critique of the origins of Islamic economic thought, E. J. Brill, Leiden 1995, s. 153).

„kompleks wojskowo-monetarno-niewolniczy”[21]. W każdym razie dosyć zgrabnie streszcza ono zasadę jego działania. Kiedy Aleksander wyruszał na podbój imperium perskiego, pożyczył znaczną część pieniędzy na żołd i wyposażenie swoich oddziałów. Pierwsze monety na spłatę wierzycieli i na utrzymanie pieniądza w obiegu wybił, przetapiając złoto zrabowane podczas początkowych zwycięstw[22]. Siły ekspedycyjne należało jednak opłacić, i to sowicie: do wypłacenia samego żołdu liczącej sto dwadzieścia tysięcy żołnierzy armii Aleksandra potrzeba było pół tony srebra dziennie. Tak więc podbój oznaczał konieczność reorganizacji dotychczasowego systemu perskich kopalń i mennic. Siłą roboczą w starożytnych kopalniach byli oczywiście niewolnicy. W tym wypadku – jeńcy wojenni. Przypuszczalnie gros nieszczęśliwców, którzy przeżyli oblężenie Tyru, skończyło, harując w kopalniach. Jak widać zatem, proces ten może się sam napędzać[23].

Aleksander ponosi również odpowiedzialność za zniszczenie resztek starożytnych systemów kredytowych, ponieważ nie tylko Fenicja, ale również środkowa Mezopotamia stawiała opór nowej ekonomii monetarnej. Wojska Aleksandra zniszczyły Tyr, odtezauryzowały też rezerwy złota i srebra babilońskich i perskich świątyń – zabezpieczenie, na których opierały się ich systemy kredytowe – oraz wymusiły płacenie wszystkich podatków na rzecz nowego rządu w ustanowionej przez niego walucie. W rezultacie „na rynek w ciągu kilku miesięcy wprowadzono gotówkę, której łączny wolumen odpowiadał produkcji monetarnej całego stulecia” – około sto osiemdziesiąt tysięcy talentów, co dziś stanowiłoby odpowiednik mniej więcej dwustu osiemdziesięciu pięciu miliardów dolarów[24].

Hellenistyczne królestwa sukcesyjne ustanowione przez generałów Aleksandra, od Grecji po Indie, korzystały raczej z najemników niż armii narodowych, ale historia Rzymu znów przypomina Ateny. Jego wczesne dzieje – o czym piszą oficjalni kronikarze w rodzaju Liwiusza – wypełniają ciągłe walki między patrycjuszami i plebejuszami oraz powtarzające się kryzysy zadłużenia. Raz na jakiś czas prowadziły one do okresów nazywanych „secesjami

[21] Zob. Geoffrey Ingham, The Nature of Money, s. 99 – 100.

[22] James MacDonald, A free nation deep in debt: the financial roots of democracy, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 43.

[23] O potrzebach monetarnych armii Aleksandra pisze Davies (zob. Glyn Davies, A History of Money, s. 80 i 83). O jej logistyce, bardziej ogólnie, pisze Engels (zob. Donald W. Engels, dz. cyt.). Liczba sto dwadzieścia tysięcy obejmuje nie tylko same oddziały, ale również sługi, markietanów itp.

[24] Zob. Peter Green, Alexander to Actium: the historical evolution of the Hellenistic age, University of California Press,Berkeley 1993, s. 366.

plebejuszy", kiedy ludzie z gminu porzucali swoje pola i warsztaty, rozbijali obóz poza miastem i grozili masową ucieczką – ciekawy kompromis między buntami ludowymi Grecji a strategią exodusu znaną z Egiptu i Mezopotamii. Także tutaj patrycjusze stawali ostatecznie przed wyborem: zrobić użytek z pożyczek rolniczych i stopniowo przekształcić ludność plebejską w klasę niewolników odpracowujących dług w ich posiadłościach[25] – czy przystać na zbiorowe żądania ochrony dłużników, utrzymać wolne chłopstwo i zatrudnić młodszych synów wolnych rodzin rolniczych jako żołnierzy. Jak dobitnie pokazuje długa historia kryzysów, secesji i reform, wyboru dokonano na drodze stopniowych ustępstw[26]. Plebs praktycznie zmusił klasę senatorów do opowiedzenia się za cesarstwem. Ostatecznie jednak do tego doszło i z czasem senatorowie stali się nadzorcami procesu kształtowania się systemu opieki, przekazującego część łupów na rzecz żołnierzy, weteranów i ich rodzin.

Z tej perspektywy istotny wydaje się fakt, że tradycyjna data wybicia pierwszych rzymskich monet – 338 rok p.n.e. – zbiega się niemal dokładnie z datą delegalizacji niewolnictwa za długi (326 rok p.n.e.)[27]. I znowu: monety wyprodukowane z łupów wojennych nie były przyczyną kryzysu – sięgnięto po nie, aby go zażegnać.

Całe Cesarstwo Rzymskie u szczytu jego potęgi można postrzegać jako wielką machinę służącą wydobywaniu metali szlachetnych, wybijaniu z nich monet i rozdzielaniu ich wśród wojska – połączoną z polityką fiskalną mającą na celu zachęcenie podbitych ludów do korzystania z monet w codziennych transakcjach. Mimo to przez większą część historii monetami posługiwano

[25] Ta rzymska instytucja nosiła nazwę nexum; nie wiemy, jak dokładnie działała: czy była odmianą umowy o pracę, na mocy której pewna osoba odpracowywała dług przez ustalony czas, czy czymś na kształt afrykańskiego systemu poddaństwa, w którym dłużnik – i jego lub jej dzieci – służyli w warunkach przypominających niewolnictwo do chwili wyzwolenia (o możliwych rozwiązaniach pisze Alain Testart – zob. The extent and significance of debt slavery). Zob. W. H. Buckler, The Origin and History of Contract in Roman Law down to the End of the Republican Period, C. J. Clay & Sons, London 1895; P. A. Brunt, Social Conflicts in the Roman Republic, Norton, New York 1974; Tim Cornell, The beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000 – 264 BC), Routledge, London 1995, s. 266 – 267 oraz 330 – 332.

[26] Większość ze skandalicznych opowieści, które dawały impuls do powstań przeciwko niewolnictwu za długi, skupiała się na dramatycznych przypadkach fizycznych lub seksualnych nadużyć. Oczywiście od zniesienia poddaństwa za długi, gdy siłę roboczą gospodarstwa domowego zaczęli stanowić niewolnicy, tego rodzaju nadużycia były uznawane za normalne.

[27] Pierwsze brązowe monety wypłacane żołnierzom zostały wybite, jak się wydaje, około 400 roku p.n.e. (zob. Walter Scheidel, dz. cyt.), jednak 338 rok jest datą podawaną zwykle przez historyków rzymskich.

kupców w Malakce, wielkim malajskim porcie przeładunkowym, przeszedł do legendy. W mieście istniały dzielnice: suahilijska, arabska, egipska, etiopska i ormiańska, oraz dzielnice kupców z różnych regionów Indii, Chin i Azji Południowo-Wschodniej. Podobno kupcy unikali jednak prawnie gwarantowanych umów, preferując zawieranie transakcji „na uścisk dłoni i rzut oka w niebo"[79].

W społeczeństwie islamskim kupiec stał się nie tylko poważaną figurą, ale rodzajem wizytówki i symbolu: tak jak wojownik, był człowiekiem honoru zdolnym do ambitnych przedsięwzięć. W przeciwieństwie do wojownika kupiec nikogo jednak przy tym nie krzywdził. Francuski historyk Maurice Lombard odmalowuje jego efektowny, choć przypuszczalnie wyidealizowany obraz, „siedzącego w swojej miejskiej rezydencji, otoczonego niewolnikami i pochlebcami, pośród kolekcji książek, pamiątek z podróży i rzadkich ornamentów", obok ksiąg rachunkowych, korespondencji i listów kredytowych, biegłego w sztuce podwójnej księgowości oraz tajnych szyfrach i kodach, dającego jałmużnę biednym, finansującego miejsca kultu, być może poświęcającego czas na pisanie poezji, a zarazem posiadającego umiejętność przekładania swojej ogólnej zdolności kredytowej na wielkie rezerwy kapitału dzięki prośbom kierowanym do członków rodziny i wspólników[80]. Obraz nakreślony przez Lombarda został do pewnego stopnia zainspirowany słynnym opisem Sindbada z Księgi tysiąca i jednej nocy, który, spędziwszy młodość na niebezpiecznych wyprawach handlowych do odległych krain i mając do dyspozycji bajońską fortunę, wreszcie postanowił odpocząć, spędzić resztę życia wśród ogrodów i tańczących dziewcząt, opowiadając niewiarygodne historie o swoich przygodach. Oto szybka migawka z jego życia, widziana oczami skromnego tragarza (też mającego na imię Sindbad), kiedy po raz pierwszy zostaje przywołany przez giermka podróżnika:

> Zobaczył, że jest to piękne domostwo, w którym znać było gościnność i szlachetne obyczaje gospodarzy. I ujrzał tam

Cambridge 1990; Patricia Risso, Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean, Westview Press, Boulder 1995; Sanjay Subrahmanyam, Of Imarat and Tijarat: Asian Merchants and State Power in the Western Indian Ocean, 1400 to 1750, „Comparative Studies in Society and History", Vol. 37, No. 4, 1996, s. 750 – 780; Rene J. Barendse, The Arabian Seas: The Indian Ocean World of the Seventeenth Century, M. E. Sharpe, Armonk 2002; Philippe Beaujard, The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century, „Journal of World History" 16 (4), 2005, s. 411 – 465.

[79] Cyt. za: Jack Goody, The East in the West, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 91.

[80] Przekład Andrzeja Czapkiewicza.

Niektórzy prawoznawcy sprzeciwiali się idei, że taki kontrakt może mieć moc prawną. Nie opierał się on bowiem na początkowym wkładzie realnego kapitału. Inni uważali, że kontrakt jest ważny, pod warunkiem że partnerzy dokonają sprawiedliwego podziału zysków – wszak reputacji nie da się policzyć. Niezwykłe w tym wszystkim jest milczące założenie, że w gospodarce kredytowej działającej w znacznej mierze bez mechanizmów państwowego przymusu (policji aresztującej oszustów czy komorników zajmujących własność dłużnika) istotnym składnikiem wartości weksla jest dobre imię sygnatariusza. Jak zauważył Pierre Bourdieu, opisując analogiczną ekonomię zaufania we współczesnej Algierii: bez większego trudu można zmienić honor w pieniądze, ale rzeczą niemal niemożliwą jest wymiana pieniędzy na honor[77].

Te sieci zaufania były z kolei w znacznej mierze odpowiedzialne za rozwój islamu wzdłuż tras karawan w Azji Środkowej i na Saharze, a zwłaszcza wokół Oceanu Indyjskiego, będącego głównym szlakiem światowego handlu w średniowieczu. Ocean Indyjski stał się wtedy w praktyce muzułmańskim morzem. Wydaje się, że muzułmańscy kupcy odegrali kluczową rolę we wprowadzeniu zasady, że królowie i ich armie powinni rozwiązywać swoje spory na lądzie. Morze miało być strefą pokojowego handlu. Islamowi udało się zakorzenić w stolicach handlowych od Adenu po Moluki, ponieważ sądy islamskie były tak świetnie przystosowane do pełnienia funkcji, które czyniły te porty atrakcyjnymi: tworzyły środowisko prawne ułatwiające zawieranie umów, umożliwiały odzyskiwanie długów, a także powołały do życia sektor bankowy pozwalający spieniężyć lub przetransferować w inne miejsce listy kredytowe[78]. Poziom zaufania, jaki udało się w ten sposób wytworzyć wśród

[77] Powinno to zainteresować również czytelników Bourdieu, który na podstawie swoich badań algierskiego społeczeństwa Kabylów postawił słynną tezę, że honor mężczyzny w takim społeczeństwie jest jego „kapitałem symbolicznym" – podobnym do kapitału ekonomicznego, ale ważniejszym od niego, ponieważ można przekształcić honor w pieniądze, ale nie vice versa (zob. Pierre Bourdieu, Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów, przeł. Wiesław Kroker, Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2007; tegoż, Zmysł praktyczny, dz. cyt). Ponieważ w tekstach Bourdieu nie ma o tym mowy wprost, ciekawe wydaje się pytanie, ile z tego, o czym pisze, jest jego własną koncepcją, a co odzwierciedla po prostu zdrowy rozsądek jego informatorów.

[78] Zob. Kirti N. Chaudhuri, Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 197. Na czele islamskiej ekspansji stały zarówno bractwa sufickie, jak i uczeni prawnicy. Wielu kupców należało do bractw albo było prawnikami, albo jedno i drugie. Literatura naukowa na ten temat jest niesłychanie bogata. Zob. na przykład tegoż, dz. cyt.; tegoż, Asia Before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750, Cambridge University Press,

się przede wszystkim w dwóch wielkich strefach wewnątrz imperium: w Italii i kilku głównych miastach cesarstwa oraz na pograniczach, w miejscach stacjonowania legionów. Na obszarach, gdzie nie było kopalń ani nie toczyły się działania wojskowe, przypuszczalnie funkcjonowały starsze systemy kredytowe.

Dodajmy jedną końcową uwagę. Tak w Grecji, jak i w Rzymie próby rozwiązania kryzysu zadłużenia przez podbój wojskowy były zawsze, w ostatecznym rachunku, jedynie sposobami na odroczenie problemu – i działały wyłącznie na krótką metę. Gdy kończyła się ekspansja, wszystko wracało do stanu poprzedniego. Nie ma pewności, czy niewolnictwo za długi zostało kiedykolwiek całkowicie zniesione nawet w takich miejscach jak Ateny czy Rzym. W miastach, które nie były odnoszącymi sukcesy potęgami militarnymi i które nie dysponowały źródłami dochodu pozwalającymi na ustanowienie pomocy państwowej, kryzysy zadłużenia wybuchały w dalszym ciągu w odstępach mniej więcej stuletnich – i często miały znacznie ostrzejszy przebieg niż gdziekolwiek na Bliskim Wschodzie. W przeciwieństwie do Mezopotamii nie wykształcił się tu bowiem żaden mechanizm, wyjąwszy otwartą rewolucję, pozwalający unieważniać wcześniejsze długi. Również w świecie greckim rzesze ludzi były degradowane do statusu klientów i niewolników[28].

Ateńczycy, jak widzieliśmy, zdawali się sądzić, że dżentelmen w normalnych warunkach żyje na poziomie o stopień lub dwa wyższym niż jego wierzyciele. Rzymscy politycy mieli nieco inne zdanie. Oczywiście sporą część długów stanowiły pieniądze, które członkowie klasy senatorów byli winni sobie nawzajem. W pewnym sensie był to typowy komunizm bogatych, polegający na udzielaniu sobie nawzajem kredytów na korzystnych warunkach, których nigdy nie zaoferowaliby innym. Pod koniec republiki pojawiają się jednak liczne historie intryg i spisków zawiązywanych przez zdesperowanych dłużników, często będących arystokratami zmuszonymi przez nieustępliwych wierzycieli do poszukiwania sojuszników wśród biedoty[29]. Jeśli mniej słyszy się o podobnych wydarzeniach w cesarstwie,

[28] Mój wywód idzie pod prąd popularnej interpretacji, którą najlepiej streszcza bodaj Moses Finley, pisząc, że „w Grecji i Rzymie klasa dłużników buntowała się, w przeciwieństwie do Bliskiego Wschodu". Z tej perspektywy reformy podobne do tych, które przeprowadził Nehemiasz, stanowiły drobne, doraźne środki zaradcze. Bliskowschodnie bunty przybrały jednak po prostu inną postać. Co więcej, rozwiązania greckie i rzymskie były mniej skuteczne i bardziej tymczasowe, niż zakłada Finley.

[29] Trafny przykład podaje Ioannatou (zob. Marina Ioannatou, Affaires d'argent dans la correspondance de Cicèron: l'aristocratie sénatoriale face à ses dettes, De Boccard, Paris 2006). Sprzysiężenie Katyliny z 63 roku p.n.e. było sojuszem zadłużonych arystokratów i zdesperowa-

to dzieje się tak przypuszczalnie ze względu na rzadsze okazje do protestu. Dowody, którymi dysponujemy, sugerują, że problem stał się wówczas jeszcze bardziej palący[30]. Około 100 roku Plutarch pisał o własnym państwie tak, jakby stało się ono obiektem zewnętrznej inwazji:

> Tak jak król Dariusz wysłał do Aten swoich poruczników Datisa i Artafernesa z łańcuchami i sznurami do spętania wziętych do niewoli jeńców, tak ci lichwiarze wwożą do Grecji skrzynie pełne terminarzy, rachunków i umów przymusowych, niczym kajdany i żelaza, w które zakuwa się przestępców. [...] Dając swoje pieniądze, natychmiast domagają się bowiem spłaty, zabierają je w tej samej chwili, w której je wykładają, i pożyczają znów to, co otrzymali za pożyczone wcześniej pieniądze. [...] Tym samym wystawiają na pośmiewisko filozofów przyrody, którzy utrzymują, że nic nie może powstać z niczego ani z tego, co nie posiada istnienia. Wśród tych ludzi odsetki powstają bowiem z czegoś, czego nie ma i nigdy nie było[31].

W pracach wczesnych Ojców Kościoła również raz po raz powracają opisy cierpienia i rozpaczy osób szamoczących się w sidłach bogatych wierzycieli. Ostatecznie niewielka przestrzeń wolności wywalczonej przez plebs została w ten sposób całkowicie zniszczona, a wolne chłopstwo zlikwidowane. Pod koniec okresu cesarstwa mieszkańcy wsi, o ile nie stali się wprost niewolnikami, byli na ogół poddanymi za długi u takiego czy innego bogatego właściciela ziemskiego. Tę sytuację formalizują ostatecznie dekrety cesarskie przywiązujące chłopów do ziemi[32]. Bez wolnego chłopstwa stanowiącego trzon

nych chłopów. Na temat republikańskich długów i kampanii redystrybucji ziemi pisze Mitchell (zob. Richard E. Mitchell, Demands for Land Redistribution and Debt Reduction in the Roman Republic, [w:] Social justice in the Ancient World, ed. K. D. Irani, Morris Silver, Greenwood Press, Westport 1993, s. 199 – 214).

[30] Mówi o tym Howgego: „Jeśli mniej słyszy się o długu w czasach pryncypatu, może to wynikać stąd, że polityczna stabilizacja usunęła okazje do wyrażania niezadowolenia. Tę tezę potwierdza powrót tematyki długu w chwilach otwartej rewolty" (Christopher Howgego, dz. cyt. s. 13).

[31] Plutarch, Moralia, 828f-831a.

[32] Istnieje rzecz jasna bogata i niejednorodna literatura na ten temat, jednak najlepszym źródłem jest przypuszczalnie Banaji (zob. Jairus Banaji, Agrarian change in late antiquity: gold, labour, and aristocratic dominance, Oxford University Press, Oxford 2001). Podkreśla on, że w późnym cesarstwie „dług był podstawowym środkiem, za pomocą którego pracodawcy wymuszali kontrolę nad podażą pracy, podkopując solidarność pracowników i «indywidualizując»

(na przykład nie można było za ich pomocą płacić podatków), w związku z czym ich wartość opierała się wyłącznie na zaufaniu i reputacji[74]. Odwołania do islamskich sądów były dobrowolne lub pośredniczyły w nich cechy kupieckie i stowarzyszenia obywateli. W tym kontekście prześmiewczy wiersz napisany przez sławnego poetę, wykpiwający człowieka, który wypisał czek bez pokrycia, mógł być dla takiej osoby całkowitą katastrofą.

W sferze finansów zamiast oprocentowanych inwestycji stawiano na spółki, w których (często) jedna strona dostarczała kapitał, a druga prowadziła interes. Zamiast ustalonej z góry kwoty inwestor otrzymywał udział w zyskach. Nawet stosunki pracy często opierały się na zasadzie dzielenia zysku[75]. We wszystkich tego rodzaju sprawach kluczowa była reputacja – jedna z burzliwych debat na gruncie wczesnego prawa handlowego dotyczyła tego, czy reputację można (wzorem ziemi, pracy, pieniądza i innych zasobów) uważać za formę kapitału. Zdarzało się, że kupcy tworzyli spółki bez jakiegokolwiek kapitału, jedynie dzięki dobrej reputacji. Nazywano to „spółkami dobrego imienia". Jeden ze znawców prawa wyjaśnia:

> Jeśli chodzi o spółki kredytowe, nazywa się je „spółkami ludzi bez grosza" (sharika al-mafalis). Powstają w sytuacji, gdy dwóch ludzi tworzy spółkę, aby kupować na kredyt, a następnie sprzedawać, nie dysponując jakimkolwiek kapitałem własnym. Nazywa się je również spółkami dobrego imienia, ponieważ kapitał tworzących je ludzi wynika z ich statusu i dobrej reputacji. Kredytu udziela się bowiem tylko temu, kto cieszy się wśród ludzi dobrą reputacją[76].

Princeton University Press, Princeton 1973). Niemal każda transakcja wiązała się w jakimś stopniu z kredytem. Czeki, nawet pod względem wizualnym zdumiewająco podobne do tych, którymi posługujmy się dziś, były w powszechnym użyciu – choć w przypadku codziennych transakcji jeszcze częstsze były zapieczętowane sakiewki z metalowymi monetami.

[74] Rządy płaciły jednak niekiedy wynagrodzenie za pomocą czeków (zob. Seif Tag El-Din, Capital and Money Markets of Muslims: The Emerging Experience in Theory and Practice, „Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies", 1 – 2, 2007, s. 69). Z pewnością nieco bagatelizuję rolę państwa w tym wszystkim: podejmowano na przykład próby ustanowienia banków centralnych, a rządy zwykle brały na siebie obowiązek egzekwowania handlowych standardów i regulacji. Wydaje się jednak, że w praktyce nie miało to większego znaczenia.

[75] Zob. Abraham L. Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam, Princeton University Press, Princeton 1970, s. 71 – 74.

[76] Sarakhsi, cyt. za: Abraham L. Udovitch, dz. cyt., s. 11. Artykuł Udovitcha zawiera dobre wprowadzenie do interesujących nas tu kwestii. Zob. również Nicholas Dylan Ray, dz. cyt., s. 59 – 60.

czająco silne, aby ktoś mógł się zajmować wyłącznie bankowością. Niemal każdy kupiec działający na dostatecznie wielką skalę łączył usługi bankowe z innymi formami zarabiania pieniędzy. W rezultacie instrumenty kredytowe wkrótce stały się na tyle ważnym składnikiem handlu, że niemal wszyscy liczący się kupcy większość swojego majątku trzymali w formie depozytów, a w codziennych transakcjach bardziej niż monety przydawał się kałamarz i papier. Weksle własne nazywano sakk, „czekami", lub ruq'a, „notami". Zdarzały się czeki bez pokrycia. Jak relacjonuje pewien niemiecki historyk, przeglądając dawne arabskie źródła:

> Około 900 roku pewien ważny człowiek zapłacił poecie w taki sposób, jednak bankier odmówił realizacji czeku. Zawiedziony poeta ułożył wiersz, z którego wynikało, że na takich zasadach chętnie zapłaci komuś milion. W 936 roku patron tego samego poety i pieśniarza wypisał podczas koncertu czek na pięćset dinarów. Wypłacając pieniądze, bankier pouczył poetę, że na ogół od każdego dinara potrąca się opłatę w wysokości jednego dirhama, czyli około dziesięciu procent. Jeśli jednak poeta zechce towarzyszyć mu przez jedno popołudnie, odstąpi od opłaty. [...]
>
> Około 1000 roku bankier był już w Basrze niezbędny. Każdy handlowiec miał konto w banku i płacił wyłącznie za pomocą czeków wystawionych na bank mieszczący się na bazarze[72].

Czeki można było kontrasygnować i przenosić, a listy kredytowe (suftaja) czasami przekraczały Ocean Indyjski lub Saharę[73]. Nie stały się one papierowym pieniądzem tylko dlatego, że funkcjonowały całkowicie poza państwem

[72] Zob. Adam Mez, Die Renaissance des Islam, Heidelberg 1922, cyt. za: Subhi Y. Labib, Capitalism in Medieval Islam, „The Journal of Economic History" 29 (1), 1969, s. 89. Zwróćmy uwagę, że Basra, miasto, w którym wszyscy na rynku płacili czekami, było zarazem miastem, gdzie wiek później z taką determinacją opierano się próbom wprowadzenia rządowego, papierowego pieniądza przez Mongołów. Od słowa sakk pochodzi angielskie check. Najwcześniejsze źródła tego słowa są przedmiotem sporu. Ashtor uważa, że pochodzi ono z Bizancjum (zob. Eliyahu Ashtor, Banking instruments between the Muslim East and the Christian West, „Journal of European Economic History" 1, 1972, s. 555), a Choksy, że z Persji (zob. Jamsheed K. Choksy, Loan and sales contracts in ancient and early medieval Iran, „Indo-Iranian Journal" 31 (3), 1988, s. 191 – 218.

[73] Goitein opisuje szczegółowo praktyki finansowe żydowskich kupców w XII-wiecznym Egipcie (zob. Shelomo Dov Goitein, Banker's Accounts from the Eleventh Century A.D., „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 9, 1966, s. 28 – 66; tegoż, A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, University of California Press, Berkeley 1967; tegoż, Letters of Medieval Jewish Traders,

armii państwo musiało się uciekać coraz częściej do zbrojenia i zatrudniania germańskich barbarzyńców spoza granic imperium – ze znanym dobrze rezultatem.

Indie

Pod wieloma względami Indie jako cywilizacja nie mogłyby się bardziej różnić od starożytnych państw basenu Morza Śródziemnego. Tym bardziej zdumiewa zatem fakt, że te same podstawowe procesy zachodzą również tam.

Cywilizacja doliny Indusu z epoki brązu upadła około 1600 roku p.n.e. Kolejna miejska cywilizacja w Indiach miała się pojawić mniej więcej tysiąc lat później. Zajęła ona tereny na żyznych równinach rozciągających się dalej na wschód od Gangesu. Z początku również tutaj widzimy mozaikę różnych rządów, począwszy od słynnych „republik kszatrijskich" ze zmilitaryzowaną ludnością i demokratycznymi zgromadzeniami miejskimi, przez monarchie elekcyjne, po scentralizowane cesarstwa w rodzaju Kosali i Magadhy[33]. Zarówno Gautama (przyszły Budda), jak i Mahawira (założyciel dżinizmu) urodzili się w jednej z republik. Obaj skończyli jednak, głosząc swoje nauki w wielkich imperiach, których władcy często stawali się patronami wędrownych ascetów i filozofów.

Tak królestwa, jak i republiki wytwarzały własne srebrne i miedziane monety, jednak pod pewnymi względami republiki były bardziej staroświeckie, ponieważ autonomiczna „ludność zbrojna" składała się z tradycyjnych kszatrijów, kasty wojowników, którzy posiadali wspólne ziemie uprawiane przez niewolników lub sług[34]. Królestwa dla odmiany opierały się na zupeł-

stosunki między właścicielami a pracownikami" (tamże, s. 205) – sytuacja, którą Banaji porównuje w ciekawy sposób z Indiami.

[33] Zob. Damodar Dharmanand Kosambi, Ancient India: A History Of Its Culture And Civilization, Pantheon Books, New York 1966; J. P. Sharma, Republics in Ancient India: c. 1500 – c. 500 BC, E. J. Brill, Leiden 1968; Shive Nandan Misra, Ancient Indian Republics: from the Earliest Times to the 6 th Century A.D., Upper India Publishing House, Delhi 1976; Anant Sadashiv Altekar, State and Government in Ancient India, Motilal Banarsidass, Delhi 1977, s. 109 – 138. Współcześni historycy indyjscy, nazywający je gana-sanghami („zgromadzeniami plemiennymi"), zwykle lekceważą je jako społeczeństwa wojowników utrzymywanych przez helotów lub niewolników, choć greckie miasta-państwa można oczywiście opisać w ten sam sposób.

[34] Innymi słowy: wyglądały one bardziej jak Sparta niż Ateny. Niewolnicy również stanowili własność wspólną (Uma Chakravarti, dz. cyt.,s. 48 – 49). Po raz kolejny pojawia się pytanie, ile z tego było naprawdę regułą. Skłaniam się jednak do dominującego stanowiska naukowego w tych kwestiach.

nie nowej instytucji: wyszkolonej zawodowej armii, otwartej dla młodych mężczyzn różnego pochodzenia, którym uzbrojenie zapewniały władze centralne (żołnierze mieli obowiązek zdawać swoją broń i zbroję, kiedy wchodzili do miasta), wypłacając im również sowite wynagrodzenie.

Bez względu na to, jakie były ich źródła, także tu monety i rynki pojawiły się przede wszystkim na potrzeby machiny wojennej. Ostatecznie dominująca na tym obszarze Magadha swoją pozycję zdobyła dzięki kontrolowaniu większości kopalń. Arthaśastra Kautilji, traktat polityczny napisany przez jednego z głównych ministrów dynastii Maurjów (321 – 185 rok p.n.e.), którzy przejęli Magadhę – mówi o tym wprost: „Fundamentem skarbca są kopalnie, armii zaś skarbiec. Ten, kto ma armię i skarbiec, może podbić cały świat”[35]. Przedstawiciele władzy rekrutowali się w pierwszej kolejności z klasy właścicieli ziemskich, z której pochodzili nie tylko wyszkoleni urzędnicy, ale również pełnoetatowi żołnierze. Pensje żołnierzy i urzędników każdego stopnia kalkulowano bardzo starannie. Armie mogły być ogromne. Według greckich źródeł Magadha była w stanie mobilizować siły liczące dwieście tysięcy piechoty, dwadzieścia tysięcy koni i około czterech tysięcy słoni bojowych, a ludzie Aleksandra buntowali się, byle nie musieć stawić im czoła. Podczas kampanii i w obozach armii towarzyszyła zawsze liczna grupa markietanów – drobnych kupców, prostytutek i najemnych sług – którzy do spółki z żołnierzami stanowili, jak się wydaje, główną przyczynę pojawienia się gospodarki monetarnej[36]. W czasach Kautilji, kilkaset lat później, państwo ingerowało już w ten proces na każdym etapie: Kautilja sugerował wypłacanie wojsku pozornie wysokiego żołdu, a potem zastąpienie domokrążców tajnymi agentami rządu, którzy sprzedadzą żołnierzom zaopatrzenie po cenach dwukrotnie wyższych niż normalnie, a także zatrudnianie przez ministerstwo prostytutek, które następnie wyszkoli się na szpiegów przekazujących szczegółowe raporty na temat lojalności ich klientów.

Tak więc gospodarka rynkowa, zrodzona z wojny, była stopniowo przejmowana przez władzę. Zamiast spowolnić upowszechnianie się waluty, przyspieszyło to ten proces dwu- albo trzykrotnie: logika militarna została rozciągnięta na całą gospodarkę, a rząd systematycznie budował własne spichlerze,

[35] Arthaśastra, 2.12.27. Dobry przekrojowy komentarz można znaleźć u Schapsa (zob. The Invention of Coinage in Lydia, in India, and in China, s. 18).

[36] Romila Thapar, The Role of the Army in the Exercise of Power in Ancient India, [w:] Army and power in the ancient world. Volume 37 of Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, ed. Ángelos Chaniotis, Pierre Ducre, Franz Steiner Verlag, Heidelberg 2002, s. 34; V. R. Ramachandra Dikshitar, War in Ancient India, Motilal Banarsidass, Delhi 1948.

wspólnie zmieniali resztę ludności w poddanych za długi lub osoby, nad którymi stale ciążyła ta groźba. Nawracając się na islam, klasy handlowe, w których chłopi i zwykli mieszkańcy miast widzieli do tej pory wyłącznie arcyłotrów, w praktyce zgodziły się zmienić front, porzucić większość swoich najbardziej znienawidzonych praktyk i stać się przywódcami społeczeństwa, które od teraz definiowało się w opozycji do państwa.

Było to możliwe, ponieważ islam od samego początku miał pozytywny stosunek do handlu. Mahomet zaczął swoje dorosłe życie jako kupiec. Żaden myśliciel muzułmański nigdy nie traktował pragnienia uczciwego zysku jako czegoś z definicji niemoralnego lub sprzecznego z wiarą. Zakaz lichwy – które zazwyczaj egzekwowano bardzo skrupulatnie, nawet w przypadku pożyczek komercyjnych – w żaden sposób nie ograniczał rozwoju handlu, a nawet złożonych instrumentów kredytowych[70]. Przeciwnie, pierwszym wiekom kalifatu towarzyszył błyskawiczny rozkwit w obu dziedzinach.

Zyski były w dalszym ciągu możliwe, ponieważ prawnicy islamscy dopuszczali opłaty za samą usługę, a także inne mechanizmy – najbardziej znane jest pozwolenie na sprzedaż dóbr na kredyt za cenę nieco wyższą od sprzedaży gotówkowej – które sprawiały, że bankierzy i handlowcy wciąż mieli motywację do udzielania pożyczek[71]. Bodźce te nie były jednak nigdy wystar-

[70] Najlepsze świadectwa pochodzą ze wspólnoty żydowskich kupców w Genizie w XII-wiecznym Egipcie, którzy przestrzegali zakazu odsetek nawet w kontaktach między sobą. O pobieraniu odsetek mówi się wyłącznie w kontekście, w którym regularnie pojawia się również przymus: w kontaktach z królami, wezyrami i urzędnikami, którzy często pożyczali na procent znaczne sumy pieniędzy – zwłaszcza, choć nie wyłącznie, od żydowskich i chrześcijańskich bankierów – aby opłacić swoich żołnierzy. Udzielenie takiej nielegalnej pożyczki wiązało się z dużym ryzykiem. Odmowa była wszakże jeszcze bardziej niebezpieczna (na temat przykładów abbasydzkich zob. Nicholas Dylan Ray, dz. cyt., s. 68 – 70, który korzysta przede wszystkim z pracy Fischela – zob. Walter J. Fischel, Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam, Royal Asiatic Society, London 1937).

[71] Istniało również wiele wybiegów prawnych (nazywanych hiyal), do których można było się uciec, jeśli za wszelką cenę chciało się pobrać procent: na przykład kupowało się dom dłużnika w cenie równej kwocie pożyczki, pobierało od niego opłatę za wynajem, a następnie pozwalało mu znów go odkupić za tę samą sumę; dłużnik mógł też kupować co miesiąc pewien produkt, a następnie sprzedawać go wierzycielowi po obniżonej cenie itd. Niektóre szkoły prawa islamskiego zakazywały takich praktyk wprost, inne po prostu ich nie pochwalały. Zwykło się sądzić, że tego rodzaju metody stosowano bardzo często, ponieważ większość historyków gospodarki uważa odsetki za konieczny składnik kredytu, jednak najnowsze badania nie potwierdzają, aby były one zjawiskiem szczególne powszechnym (dawne stanowisko – zob. Mir Siadat Ali Khan, The Mohammedan Laws against Usury and How They Are Evaded, „Journal of Comparative Legislation and International Law”, Third Series II (4), 1929, s. 233 – 244; nowe stanowisko – zob. Nicholas Dylan Ray, dz. cyt., s. 58 – 59).

Wydaje się, że nauczyciele religijni robili wszystko, by ten podział umocnić. Z żołnierzy-niewolników korzystano między innymi dlatego, że teolodzy zniechęcali wiernych do służby wojskowej (ponieważ mogło to oznaczać walkę z braćmi w wierze). Stworzony przez nich system prawny powodował również, że w praktyce muzułmanie – a także chrześcijańscy lub żydowscy obywatele kalifatu – nie mogli zostać zdegradowani do poziomu niewolników. Pod tym względem Al-Wahid miał najwyraźniej rację: prawo islamskie postanowiło rozprawić się ze wszystkimi najgorszymi nadużyciami wcześniejszych społeczeństw epoki osiowej. Niewolnictwo w efekcie porwania, kary sądowej, długu oraz porzucenia czy sprzedaży dzieci, a nawet dobrowolnego sprzedania się w niewolę – zostało zakazane lub przestało mieć znaczenie[68]. To samo dotyczy wszystkich innych form poddaństwa za długi, które zagrażały biednym bliskowschodnim chłopom i ich rodzinom od początku spisanej historii. Wreszcie islam wprowadził rygorystyczny zakaz lichwy, interpretowanej jako każde rozwiązanie, w którym pieniądz lub towar jest pożyczany na procent, bez względu na cel udzielonej pożyczki[69].

Z jednej strony ustanowienie islamskich sądów można uważać za ostateczny triumf patriarchalnej rebelii, rozpoczętej tyle tysięcy lat wcześniej: zwycięstwo etosu pustyni lub stepu, rzeczywistego lub wyobrażonego, z silnie uzbrojonymi potomkami koczowników, których islamscy wierni starali się utrzymać za murami ich obozów i pałaców. Było to możliwe dzięki gruntownemu przesunięciu sojuszy klasowych. W wielkich cywilizacjach miejskich Bliskiego Wschodu zawsze dominował sojusz kupców i rządzących, którzy

reckich żołnierzy-niewolników w armiach Abbasydów, często datowany na 838 rok, są zbliżone w czasie.

[68] Zob. Ali Abd Elwahed, dz. cyt., s. 111 – 135. Jak to ujmuje: „niezbywalność wolności jest jednym z niekwestionowanych fundamentów islamu" (tamże, s. 127). Ojcowie nie mają prawa sprzedawać dzieci, a jednostki nie mają prawa sprzedawać samych siebie – a jeśli to zrobią, żaden sąd nie uzna wynikających stąd roszczeń własnościowych. Zwróćmy uwagę, że stoi to w radykalnej sprzeczności z „prawnonaturalnym" podejściem, które później rozwinęło się w Europie.

[69] Istnieje tu pewna kontrowersja: niektórzy badacze, w tym niektórzy współcześni badacze muzułmańscy sprzeciwiający się islamskiej ekonomii, twierdzą, że riba, jednoznacznie potępiona w Koranie, pierwotnie nie odnosiła się do „procentu" w ogóle, lecz do przedislamskiej, arabskiej praktyki karania za spóźnioną spłatę podwojeniem sumy długu, i że bezwarunkowe potępienie odsetek jest interpretacją błędną (zob. Fazlur Rahman, Riba and Interest, „Islamic Studies" 3, 1964, s. 1 – 43; Timur Kuran, Islamic Economics and the Islamic Subeconomy, „Journal of Economic Perspectives" 9 (4), 1995). Nie mam kompetencji pozwalających mi zająć w tej sprawie stanowisko, gdyby założyć jednak, że to prawda, płynęłaby stąd sugestia, że zakaz lichwy pojawił się w Iraku jako część procesu oddolnego rozwoju islamu, co wzmacniałoby racje przemawiające za moją analizą.

otwierał warsztaty, sklepy, składy i więzienia, w których pracowali opłacani przez państwo urzędnicy. Na rynku sprzedawano produkty pozwalające odzyskać kawałki srebra wypłacane żołnierzom oraz urzędnikom i złożyć je z powrotem w skarbcu[37]. Rezultatem była monetyzacja życia codziennego na skalę, która nie powtórzyła się w Indiach przez kolejne dwa tysiące lat[38].

Coś podobnego wydarzyło się w przypadku niewolnictwa, które było zwykłą praktyką w czasach powstawania wielkich armii – znów, inaczej niż niemal w jakimkolwiek innym okresie indyjskiej historii – ale stopniowo dostawało się pod kuratelę rządu[39]. W czasach Kautilji większości jeńców wojennych nie sprzedawano już na targach, lecz rozlokowywano w państwowych wioskach na podbitej ziemi. Nie wolno im było tych wiosek opuszczać, a jeśli wziąć pod uwagę obowiązujące w nich regulacje, stanowiły one miejsca nad wyraz ponure: istne obozy pracy, w których nałożono oficjalne zakazy na wszelkie formy świątecznych rozrywek. Najemni niewolnicy byli głównie skazańcami wypożyczanymi przez państwo podczas odbywania wyroków.

Mając do dyspozycji armię, szpiegów i administrację kontrolujące wszystkie sfery życia, nowi indyjscy królowie wykazywali niewielkie zainteresowanie starą kastą kapłańską i jej wedyjską obrzędowością, choć wielu żywo interesowało się nowymi filozoficznymi i religijnymi ideami, od których się roiło. W miarę upływu czasu machina zaczęła się jednak zacinać. Nie wiadomo dokładnie, z jakiego powodu. Za rządów króla Aśoki (273 – 232 rok p.n.e.) dynastia Maurjów kontrolowała niemal cały obszar współczesnych Indii i Pakistanu, ale indyjska wersja kompleksu wojskowo-monetarno-niewolniczego dostała ewidentnie zadyszki. Być może najwyraźniejszym tego symptomem było zepsucie waluty, która w ciągu mniej więcej dwóch wieków przeszła od

[37] Oczywiście istniały również podatki, zwykle wahające się od 1/6 do 1/4 całych zbiorów (Kosambi, An introduction the the study of Indian history, s. 316), jednak również one stanowiły sposób na przyciągnięcie dóbr na rynek.

[38] Tak twierdzi Kosambi (zob. tegoż, Ancient India, s. 152 – 157).

[39] Podobnie jak praca najemna – dwa zjawiska, które w starożytnym świecie często się ze sobą zlewały: w tekstach z tego okresu pracownika określano zwrotem dasa-karmakara, „niewolnik-najemnik" – co wynikało z przekonania, że niewolnicy i robotnicy pracują razem i trudno ich od siebie odróżnić (zob. Uma Chakravarti, dz. cyt.). Na temat powszechności niewolnictwa zob. Ram Sharan Sharma, Sudras in Ancient India, Motilal Banarsidass, Delhi 1958; G. K. Rai, Involuntary Labour in Ancient India, Chaitanya Press, Allahabad 1981. Stopień jego rozpowszechnienia bywa przedmiotem sporu, jednak wczesne teksty buddyjskie zdają się zakładać, że w domach wszystkich bogatych rodzin znajdują się niewolnicy – co z pewnością nie było prawdą w innych okresach.

niemal czystego srebra do około pięćdziesięcioprocentowej zawartości miedzi[40].

Aśoka, jak często się podkreśla, zaczął swoje panowanie od podboju: w 265 roku p.n.e., niszcząc Kalingę, jedną z ostatnich indyjskich republik, w wojnie, w której setki tysięcy ludzi, wedle jego własnej relacji, poniosło śmierć lub zostało uprowadzonych do niewoli. Aśoka twierdził później, że czuł się tak poruszony i znękany tą rzezią, że odrzucił całkowicie wojnę, przyjął buddyzm i obiecał od tego momentu rządzić swoim królestwem podług zasady ahimsa, czyli niekrzywdzenia lub niezadawania przemocy. „Tu, w moim królestwie, nie wolno zabijać i składać w ofierze żadnej istoty żywej" – ogłosił w edykcie zapisanym na jednej z wielkich granitowych kolumn w stolicy jego państwa, Patnie, która tak zadziwiła greckiego ambasadora Megastenesa[41]. Tego stwierdzenia nie można oczywiście traktować dosłownie: Aśoka zastąpił rytuał ofiary wegetariańskimi świętami, ale nie zlikwidował armii, nie zniósł kary śmierci ani nawet nie zdelegalizował niewolnictwa. Jego rządy przyniosły jednak rewolucyjną zmianę etosu. Zaniechano wojen najeźdźczych, sporą część armii wraz z towarzyszącą jej siecią szpiegów i państwowych biurokratów zdemobilizowano, a liczne nowe zakony żebracze (buddyści, dżiniści, a także odrzucający świat hinduiści) otrzymały oficjalne państwowe wsparcie, aby uczyć wiejską ludność moralności społecznej. Aśoka i jego następcy przekazali tym zakonom znaczne środki, dzięki czemu w kolejnych stuleciach na obszarze subkontynentu zbudowano tysiące stup i klasztorów[42]. Reformy Aśoki mają dla nas istotne znaczenie, ponieważ ukazują one, jak błędne są niektóre z naszych założeń: w szczególności to, że pieniądz jest tym samym co monety i że im więcej monet znajduje się w obiegu, tym intensywniejszy jest handel i większa rola przypada w udziale prywatnym kupcom. W rzeczy-

[40] Monety dziurkowane również zostały ostatecznie zastąpione – po przejściowym podboju doliny Indusu przez Aleksandra i osadzeniu przez niego greckich kolonizatorów w Afganistanie – przez monety podobne do egejskich, ostatecznie przesądzając o losie całej indyjskiej tradycji (zob. Damodar Dharmanand Kosambi, Indian Numismatics; Parmeshwari Lal Gupta, T. R. Hardaker, dz. cyt.).

[41] Mówi się niekiedy w tym kontekście o „edykcie kolumnowym" (zob. K. R. Norman, Aśoka and Capital Punishment: Notes on a Portion of Aśoka's Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction, „The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland" 1, s. 16).

[42] Toczy się debata, kiedy dokładnie to nastąpiło: Schopen podkreśla, że nie ma wielu dowodów istnienia większych buddyjskich klasztorów do pierwszego wieku naszej ery, a więc trzy wieki później. Przekonamy się, że ma to ogromne znacznie z punktu widzenia monetyzacji (zob. Gregory Schopen, Doing Business for the Lord: Lending on Interest and Written Loan Contracts in the Mūlasarvāstivāda-vinaya, „Journal of the American Oriental Society" 114 (4), s. 527 – 554).

chetnego metalu, z którego została wykonana[64]. W rezultacie kalifat mógł bardzo dobrze opłacać swoje wojsko. Żołnierz w armii kalifa otrzymywał żołd niemal czterokrotnie wyższy od tego, który kiedyś otrzymywał rzymski legionista[65]. Przypuszczalnie możemy tu mówić o czymś w rodzaju kompleksu „wojskowo-monetarno-niewolniczego". Istniał on jednak do pewnego stopnia w próżni. Wojny najeźdźcze oraz handel z Europą i Afryką zapewniły względnie stały dopływ niewolników, jednak w przeciwieństwie do starożytnego świata bardzo niewielu z nich trafiło na farmy czy do warsztatów. Większość skończyła jako żywa dekoracja w domach bogaczy lub – co z czasem zdarzało się coraz częściej – jako żołnierze. Jeśli chodzi o siły zbrojne, to za panowania dynastii Abbasydów (750 – 1258) całe imperium zaczęło polegać niemal wyłącznie na mamelukach, świetnie wyszkolonych niewolnikach wojskowych schwytanych lub kupionych na tureckich stepach. Politykę zatrudniania niewolników jako żołnierzy utrzymywały wszystkie kolejne państwa islamskie, w tym Wielcy Mogołowie, a jej kulminację stanowił słynny egipski sułtanat mameluków w XIII wieku – jednak z historycznego punktu widzenia była ona precedensem[66]. Na większości obszarów przez większość historii niewolników uważano z oczywistych względów za niemal ostatnich ludzi, którym można dać do ręki broń. W świecie islamu natomiast przyzwolenie miało charakter systemowy. W przedziwny sposób było to jednak logiczne. Niewolnicy są z definicji ludźmi wyrwanymi ze społeczeństwa, a więc ich służba w armii wpisywała się w podział między społeczeństwem a średniowiecznym państwem islamskim[67].

[64] Zob. Maurice Lombard, Les bases monétaires d'une suprématie économique: l'or musulman du VIIe au XIe siècle, „Annales" 2, 1947, s. 143 – 160; Philip Grierson, The monetary reforms of „Abd al-Malik": their metrological basis and their financial repercussions, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 3, 1960, s. 241 – 264. Często przedstawia się to jako mądrą politykę odmowy „psucia" monet, choć można w tym widzieć również dowód, że emblemat „kalif" nie stanowił wartości dodanej. Eksperyment z podobnym do chińskiego papierowym pieniądzem w Basrze w 1294 roku nie wypalił, ponieważ nikt nie chciał przyjmować pieniędzy, za którymi stało jedynie zaufanie do państwa (zob. Eliyahu Ashtor, A Social and Economic History of the Middle East, University of California Press, Berkeley 1976, s. 257).

[65] Zob. James MacDonald, dz. cyt., s. 64. Z czasem utrzymywanie tych stawek stawało się coraz trudniejsze i imperia muzułmańskie wprowadziły bardziej średniowieczny system iqta', w którym żołnierze otrzymywali wpływy podatkowe z poszczególnych terytoriów.

[66] Niewolników nie wykorzystywano też jako żołnierzy nigdy później, wyjąwszy przejściowe i nietypowe sytuacje (Mandżurowie, na Barbadosie itp.).

[67] Wydaje się znaczące, że (1) „inkwizycja" 832 roku, nieudana próba przejęcia przez Abbasydów kontroli nad ulemami, (2) najważniejsza masowa konwersja poddanych kalifatu na islam, której szczytowy okres przypada na lata 825 – 850, oraz (3) wyraźny wzrost znaczenia tu-

aby odwiedzali ich książęta”[63]. Historia ze średniowiecznej Turcji mówi to jeszcze wyraźniej:

> Król przywołał Nasreddina na dwór.
>
> – Powiedz mi – powiedział – jesteś mistykiem, filozofem, człowiekiem o nietuzinkowej wiedzy. Zainteresowała mnie sprawa wartości. To ciekawa kwestia filozoficzna. W jaki sposób ustala się prawdziwą wartość osoby lub rzeczy? Weźmy mój przykład. Gdybym miał poprosić cię o ocenę mojej wartości, co byś powiedział?
>
> – Och – odparł Nasreddin – powiedziałbym, że wynosi ona jakieś dwieście dinarów.
>
> Władca wpadł we wściekłość.
>
> – Co?! Dwieście dinarów jest warty pas, który mam na sobie!
>
> – Wiem – powiedział Nasreddin. – Wartość pasa też wziąłem pod uwagę.

To pęknięcie miało poważne skutki gospodarcze. Oznaczało, że kalifat, a później muzułmańskie imperia, mógł działać podobnie do dawnych imperiów z epoki osiowej – tworząc zawodowe armie, prowadząc wojny najeźdźcze, biorąc niewolników, przetapiając łupy i rozdzielając je w formie monet wśród urzędników i żołnierzy, a następnie wymagając ich zwrotu w postaci podatków – choć zarazem jego wpływ na życie zwykłych ludzi był zdecydowanie mniejszy.

Na przykład w trakcie kolejnych wojen najeźdźczych z pałaców, świątyń i klasztorów wynoszono ogromne ilości złota i srebra, a następnie bito z nich monety, umożliwiając kalifatowi wytwarzanie złotych dinarów i srebrnych dirhamów o wyjątkowej czystości – pozbawionych właściwie elementu fiducjarności. Wartość każdej monety odpowiadała niemal dokładnie wadze szla-

[63] Przysłowie to pojawia się – i jest przypisywane samemu Prorokowi – w Ihya, Kitab al-‘Ilm Al-Ghazalego (284). Po nim następuje szereg podobnych stwierdzeń: „Sa’id Bin Musaiyab powiedział: «Kiedy widzisz uczonego religijnego odwiedzającego księcia, unikaj go, ponieważ jest złodziejem». Al-Auza’i powiedział: «Nic nie jest bardziej niemiłe Allahowi niż uczony religijny, który odwiedza urzędnika»” itd. Ta postawa w żadnym wypadku nie zniknęła. Na przykład zdecydowana większość irańskich ajatollahów sprzeciwia się idei państwa islamskiego, twierdząc, że jest ono z założenia szkodliwe dla religii.

wistości Magadha wspierała rynki, ale odnosiła się nieufnie do prywatnych kupców, widząc w nich rywali[43]. Kupcy znajdowali się wśród pierwszych i najbardziej zagorzałych zwolenników religii (dżiniści, ze względu na rygorystyczne przestrzeganie reguł zakazujących wyrządzania krzywdy jakiejkolwiek istocie żywej, zostali w praktyce zmuszeni, by stać się kastą handlową). Interesy handlowe całkowicie pokrywały się z kierunkiem reform Aśoki. Nie doprowadziły one jednak do częstszego posługiwania się monetami w życiu codziennym, lecz miały skutek dokładnie odwrotny.

Wczesnobuddyjskie praktyki gospodarcze długo uznawano za nieco tajemnicze. Z jednej strony mnisi nie mogli posiadać własności jako jednostki. Oczekiwano od nich surowego wspólnotowego życia, a własność prywatna miała ograniczać się do togi i miski na jałmużnę. Nie wolno im było również choćby dotknąć przedmiotu wykonanego ze złota lub srebra. Z drugiej strony mimo podejrzliwości wobec metali szlachetnych buddyzm zawsze miał liberalny stosunek do mechanizmów kredytowych. To jedna z niewielu światowych religii, które nigdy nie potępiły lichwy[44]. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę kontekst historyczny, nie ma w tym nic dziwnego. Ruch religijny odrzucający przemoc i militaryzm akceptujący handel jest zjawiskiem zupełnie naturalnym[45]. Jak zobaczymy, o ile imperium Aśoki miało mieć krótki żywot, szybko ustępując miejsca coraz słabszym i przeważnie mniejszym organizmom państwowym, o tyle buddyzm przetrwał. Upadek wielkich armii ostatecznie doprowadził do niemal całkowitego zaniku monet, zapoczątkowując jednak istny boom w sferze coraz bardziej złożonych form kredytu.

[43] „Prywatny kupiec traktowany był jako cierń (kantaka), wróg publiczny stanowiący poważne zagrożenie dla życia państwa. W Arthaśastrze (4.2.) wspomina się o nakładanych na nich podatkach i karach za nadużycia, które w innych okolicznościach uchodzą za normalne” (Damodar Dharmanand Kosambi, An introduction the the study of Indian history, s. 243).

[44] Osoby, które chciały zostać mnichami, najpierw musiały udowodnić, że nie są dłużnikami (musiały również dowieść, że nie są zbiegłymi niewolnikami). Nie istniała jednak reguła mówiąca, że pieniędzy nie może pożyczyć sam klasztor. W Chinach, jak zobaczymy, zapewnienie korzystnych warunków kredytowych chłopom uważano za działalność dobroczynną.

[45] Na tej samej zasadzie buddyjskim mnichom nie wolno patrzeć na armię, o ile mogą tego uniknąć (Pacittiya, 48 – 51).

Chiny

Do około 475 roku p.n.e. północne Chiny wciąż nominalnie stanowiły imperium, jednak cesarze spadli do poziomu figurantów, a wkrótce miejsce cesarstwa zajęły mniejsze królestwa. Lata od 475 do 221 roku p.n.e. nazywa się Okresem Walczących Królestw. Zrezygnowano wówczas nawet z pozorów jedności. Ostatecznie kraj został zjednoczony przez państwo Qin, które ustanowiło dynastię niemal natychmiast obaloną w wyniku kolejnych wielkich powstań ludowych. Dały one początek dynastii Han (206 rok p.n.e. – 220 rok n.e.), założonej przez słabo znanego wcześniej wiejskiego naczelnika i przywódcę chłopskiego Liu Bao, pierwszego chińskiego władcę, który wprowadził zasady ideologii konfucjańskiej – system egzaminów i reguły administracji państwowej, które miały przetrwać niemal dwa tysiące lat.

Złotym wiekiem filozofii chińskiej był wszakże okres chaosu poprzedzający zjednoczenie, który miał wszystkie typowe cechy epoki osiowej: z tym samym rozczłonkowanym horyzontem politycznym, rozwojem wykwalifikowanej zawodowej armii i podażą pieniądza monetarnego pozwalającego ją opłacić[46]. Widzimy również taką samą politykę rządu, wspierającą rozwój rynków i własność niewolniczą na skalę nieznaną wcześniej ani później w chińskiej historii, pojawienie się wędrownych filozofów i religijnych wizjonerów, rywalizujące nurty intelektualne, a ostatecznie dokonywane przez przywódców politycznych próby przekształcenia nowych filozofii w religie państwowe[47].

Istniały również znaczące różnice, począwszy od systemu monetarnego. Chiny nigdy nie wytwarzały złotych czy srebrnych monet. Kupcy posługiwali się metalami szlachetnymi w formie sztabek, a monety w obiegu stanowiły na ogół drobny bilon: odlewane brązowe dyski, zwykle z dziurką w środku, pozwalającą je ze sobą wiązać[48]. Takie sznury „gotówki" wytwarzano w nie-

[46] Zob. Mark Edward Lewis, Sanctioned Violence in Early China, State University of New York Press, Albany 1990.

[47] Zob. Wilbur C. Martin, Slavery in China during the Former Han Dynasty, Anthropological Series, volume 34, Chicago Field Museum of Natural History, Chicago 1943; Robin D. S. Yates, Slavery in Early China: A Socio-Cultural Approach, „Journal of East Asian Archaeology" 3 (1/2), 2002, s. 283 – 331. Państwo Qin w Okresie Walczących Królestw nie tylko zezwalało, by oficerami armii byli przydzieleni do niej niewolnicy, ale również akceptowało „konfiskowanie jako niewolników" kupców, rzemieślników oraz ludzi „biednych i bezczynnych" (zob. Mark Edward Lewis, dz. cyt., s. 61 – 62).

[48] W polskiej tradycji numizmatycznej przyjęło się nazywać je monetami keszowymi [przyp. tłum.].

Częściowo wynikało to ze szczególnego charakteru islamskiego rządu. Arabscy przywódcy wojskowi, którzy po śmierci Mahometa w 632 roku podbili imperium Sasanidów i ustanowili kalifat Abbasydów, zawsze postrzegali samych siebie jako ludzi pustyni i nigdy nie czuli się w pełni częścią cywilizacji miejskich, którymi przyszło im rządzić. Ten dyskomfort nie został całkowicie przezwyciężony – przez żadną ze stron. Większości ludzi nawrócenie się na religię zdobywców zajęło kilka stuleci, ale nawet później mieli oni kłopoty z pełną identyfikacją ze swoimi władcami. Rząd utożsamiano z siłą wojskową – być może konieczną, aby bronić wiary, lecz całkowicie zewnętrzną wobec społeczeństwa.

Drugim powodem podejrzliwego stosunku do władców była zawiązana przeciwko nim osobliwa koalicja kupców i zwykłego ludu. Po nieudanej próbie zaprowadzenia teokracji przez kalifa Al-Mamuna w 832 roku rząd zajął neutralne stanowisko w kwestiach religijnych. Różne szkoły prawa islamskiego mogły tworzyć własne instytucje edukacyjne i utrzymywać niezależny system prawa religijnego. Co najważniejsze, to ulema, czyli uczeni w prawie, odegrali w tym okresie kluczową rolę w przejściu większej części ludności imperium na islam – w Mezopotamii, Syrii, Egipcie i północnej Afryce[61]. Tak jak starszyzna zarządzająca cechami, stowarzyszeniami obywatelskimi oraz bractwami handlowymi i religijnymi dokładali oni jednak wszelkich starań, by trzymać na dystans rząd z jego armią i reprezentacyjną pompą[62]. „Najlepsi książęta to ci, którzy odwiedzają uczonych religijnych – głosi jedno z przysłów. – A najgorsi uczeni religijni to ci, którzy pozwalają,

[61] Na temat procesu konwersji zob. Richard W. Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History, Harvard University Press, Cambridge 1979. Zob. także Ira Lapidus, A History of Islamic Societies (2nd edition), Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 141 – 146. Bulliet podkreśla również (s. 129), że z powodu masowej konwersji próby usprawiedliwienia rządu jako obrońcy i krzewiciela wiary stawały się coraz bardziej pozbawione sensu. Masowe ludowe poparcie dla kalifów i przywódców politycznych pojawiało się tylko okresowo – na przykład podczas krucjat lub rekonkwisty w Hiszpanii, kiedy sam islam wydawał się zagrożony. Oczywiście tak samo – z podobnych względów – wygląda to współcześnie w znacznej części świata islamu.

[62] „Ludzie z niższych warstw zwykle udzielali sobie nawzajem pomocy i płacili podatki za pośrednictwem swoich najważniejszych członków. Podobnie rząd: otrzymywał podatki, zapewniał podstawowe poczucie bezpieczeństwa, ale poza tym zajmował się sprawami ważnymi wyłącznie z punktu widzenia jego członków – wojną zewnętrzną, patronatem nad sztuką i edukacją, życiem w ostentacyjnym luksusie" (Michael N. Pearson, Premodern Muslim Political Systems, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 102, No. 1, 1982, s. 54).

	Ludność	Wpływy	Wpływy per capita
	Miliony	Tony srebra	Gramy srebra
Persja, ok. 350 rok p.n.e.	17,0	697,0	41,0
Egipt, ok. 200 rok p.n.e.	7,0	384,0	55,0
Rzym, ok. 1 rok n.e.	50,0	825,0	17,0
Rzym, ok. 150 rok	50,0	1050,0	21,0
Bizancjum, ok. 850 rok	10,0	150,0	15,0
Abbasydzi, ok. 850 rok	26,0	1260,0	48,0
Tang, ok. 850 rok	50,0	2145,0	43,0
Francja, 1221 rok	8,5	20,3	2,4
Anglia, 1203 rok	2,5	11,5	4,6

Co więcej, przez większość średniowiecza islam był nie tylko rdzeniem zachodniej cywilizacji – był jej ekspansywnym ostrzem, prącym w kierunku Indii, rozwijającym się w Afryce i Europie, wysyłającym misjonarzy i zdobywającym wyznawców po drugiej stronie Oceanu Indyjskiego.

Dominująca postawa islamu wobec prawa, rządu i kwestii gospodarczych była dokładnym przeciwieństwem tego, z czym mieliśmy do czynienia w Chinach. Konfucjaniści byli podejrzliwi wobec rządów opierających się na ścisłych kodeksach prawnych, przedkładając nad nie wewnętrzne poczucie sprawiedliwości wykształconego literata – uczonego, który miał być zarazem państwowym urzędnikiem[60]. Średniowieczny islam miał natomiast entuzjastyczny stosunek do prawa, które uważano za instytucję religijną pochodząca od Proroka. Zarazem jednak rząd uznawano w islamie na ogół za nieszczęśliwą konieczność, instytucję, którą ludzie naprawdę pobożni powinni omijać.

[60] Jednym z ulubionych obrazów przywoływanych w kontekście rządów legalistów za czasów znienawidzonej Pierwszej Dynastii były wielkie mosiężne kotły, na których zapisano wszystkie prawa i w których żywcem gotowano później przestępców.

słychanych ilościach i trzeba było zgromadzić ich ogromnie dużo, aby zawrzeć większą transakcję. Na przykład gdy bogacze chcieli złożyć datek na świątynię, musieli przewozić pieniądze wozem zaprzężonym w woły. Sytuację tę tłumaczy przypuszczalnie fakt, że chińskie armie były gigantyczne, zwłaszcza po zjednoczeniu – niektóre wojska Walczących Królestw liczyły nawet milion żołnierzy – jednak stopień ich uzawodowienia i wypłacany żołd drastycznie odbiegały od standardów znanych z królestw położonych dalej na zachód. Od czasu Qinów i Hanów władcy dokładali starań, aby nic się w tym zakresie nie zmieniło, dzięki czemu mieli gwarancję, że armia nigdy nie stanie się niezależną siłą polityczną[49].

Inna rzucająca się w oczy różnica polegała na tym, że nowe ruchy religijne i filozoficzne w Chinach były od początku zarazem ruchami społecznymi. Gdzie indziej był to proces stopniowy. W starożytnej Grecji filozofia zaczęła się od spekulacji kosmologicznych. Wśród filozofów więcej było samotnych mędrców, niekiedy otoczonych kilkoma gorliwymi uczniami, niż założycieli szkół[50]. W Cesarstwie Rzymskim nurty filozoficzne w rodzaju stoików, epikurejczyków czy neoplatoników stawały się już powoli czymś w rodzaju ruchów: przynajmniej w tym sensie, że miały tysiące wykształconych zwolenników, którzy „praktykowali" filozofię, nie tylko czytając i dyskutując, ale także przez medytację, dietę i ćwiczenia. Mimo to ruchy filozoficzne ograniczały się właściwie do przedstawicieli elity. Dopiero wraz z rozwojem chrześcijaństwa i innych ruchów religijnych filozofia poszła o krok dalej[51]. Podobną ewolucję można zaobserwować w Indiach: od indywidualnych pu-

[49] Scheidel wszechstronnie analizuje tę kwestię, dochodząc do wniosku, że chińska waluta przyjęła swój nietypowy kształt z dwóch podstawowych powodów: (1) ze względu na konserwatyzm, który doszedł do głosu po pobiciu państwa Chu (używającego złotych monet) przez państwo Qin (używające brązowych monet); (2) z braku dobrze opłacanej armii zawodowej, co pozwalało państwu chińskiemu działać podobnie do wczesnej republiki rzymskiej, która również ograniczała się do brązowych monet dla poborowych chłopów – jednak w przeciwieństwie do republiki rzymskiej Qin nie otaczały państwa wykorzystujące inne formy waluty (zob. Walter Scheidel, dz. cyt.; tegoż, The monetary systems of the Han and Roman empires,2007, https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/020803.pdf; Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires, ed. Walter Scheidel, Oxford University Press, Oxford 2009).

[50] Pitagoras był, wedle posiadanej przez nas wiedzy, pierwszym, który obrał ten kierunek, zakładając tajne stowarzyszenie polityczne kontrolujące przez pewien czas ośrodki władzy w greckich miastach południowej Italii.

[51] Zob. Pierre Hadot, Filozofia jako ćwiczenie duchowe, przeł. Piotr Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003; tegoż, Czym jest filozofia starożytna?, przeł. Piotr Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000. W starożytnym świecie chrześcijaństwo było uznawane za filozofię głównie dlatego, że miało swoje własne praktyki ascetyczne.

stelników, mędrców z puszczy oraz żebrzących pątników z ich teoriami na temat natury duszy i konstrukcji materialnego wszechświata, przez buddyjskie, dżinistyczne, adźiwikańskie i inne dawno zapomniane ruchy filozoficzne, aż po masowe ruchy religijne z tysiącami mnichów, świątyń, szkół i siecią świeckich sympatyków.

O ile wielu założycieli „stu szkół" filozoficznych, które rozkwitły w Chinach w Okresie Walczących Królestw, było wędrownymi kaznodziejami, którzy chodzili od miasta do miasta, próbując zdobyć posłuch u książąt, o tyle inni od początku stali na czele ruchów społecznych. Niektóre z nich nie miały zresztą nawet lidera, jak Nongjia, czyli szkoła rolników, anarchistyczny ruch chłopskich intelektualistów, których cel stanowiło stworzenie egalitarnych wspólnot na rubieżach poszczególnych państw[52]. Zwolennicy moizmu, egalitarni racjonaliści, których bazą społeczną byli przypuszczalnie miejscy rzemieślnicy, nie tylko sprzeciwiali się wojnie i militaryzmowi, ale organizowali bataliony inżynierów wojskowych, którzy aktywnie zniechęcali do konfliktów zbrojnych, zgłaszając się do walki we wszystkich wojnach przeciwko stronie agresora. Nawet konfucjaniści, mimo znaczenia, jakie przywiązywali do dworskich rytuałów, byli w swoich początkach znani głównie z działań w sferze edukacji powszechnej[53].

Materializm I: Pogoń za zyskiem

Co z tego wszystkiego wynika? Podpowiedzi dostarczają powszechne kampanie edukacyjne tego czasu. Epoka osiowa była pierwszym okresem w historii,

[52] Na temat szkoły rolników zob. Angus Charles Graham, The Nung-Chia „School of the Tillers" and the Origin of Peasant Utopianism in China, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London, Vol. 42, No. 1, 1978, s. 66 – 100; tegoż, Studies in Chinese philosophy and philosophical literature, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, SUNY, Albany 1994, s. 67 – 110. Wydaje się, że rozwinęła się ona mniej więcej w czasach działalności Mozi, założyciela moizmu (około 470 – 391 p.n.e.). „Rolnicy" ostatecznie zniknęli, pozostawiając po sobie przede wszystkim traktaty o technice uprawy roli, wywarli jednak ogromny wpływ na wczesny taoizm – który z kolei stał się ulubioną filozofią chłopskich buntowników przez wiele następnych stuleci, począwszy od powstania Żółtych Turbanów z 184 roku. Taoizm został ostatecznie wyparty przez mesjanistyczne odmiany buddyzmu jako podstawowa ideologia zbuntowanego chłopstwa.

[53] Zob. Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation, ed. Tu Wei-ming, State University of New York Press, Albany, New York 1986; Angus Charles Graham, Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, Open Court Press, La Salle, Illinois 1989; Benjamin Schwartz, The World of Thought in Ancient China, Harvard University Press, Cambridge 1985.

Przez większość średniowiecza centrum życia gospodarczego i źródłem najbardziej spektakularnych innowacji finansowych nie były Chiny ani Indie, lecz Zachód, który z perspektywy reszty świata oznaczał świat islamu. Chrześcijaństwo tego okresu, rozwijające się w chylącym się ku upadkowi Cesarstwie Bizantyńskim oraz w odległych, półbarbarzyńskich księstwach europejskich, nie odgrywało do pewnego momentu większej roli.

Ponieważ ludzie mieszkający w zachodniej Europie od tak dawna myślą o islamie jako o kwintesencji „Wschodu", łatwo zapomnieć, że z perspektywy każdej innej wielkiej tradycji różnica między chrześcijaństwem a islamem jest właściwie kosmetyczna. Wystarczy wziąć do ręki choćby książkę o średniowiecznej filozofii islamskiej, aby trafić na dyskusję między bagdadzkimi arystotelikami i neopitagorejczykami w Basrze lub perskimi neoplatończykami – ogólnie rzecz biorąc, uczonymi starającymi się pogodzić tradycję religii objawionej, zaczynającej się od Abrahama i Mojżesza, z kategoriami greckiej filozofii, czyniącymi to w szerszym kontekście kapitalizmu merkantylnego, uniwersalistycznej religii prozelitycznej, naukowego racjonalizmu, poetyckich pochwał miłości romantycznej i okresowych fal fascynacji mistyczną mądrością Wschodu.

Z perspektywy historii powszechnej znacznie sensowniejsze wydaje się postrzeganie judaizmu, chrześcijaństwa i islamu jako trzech różnych manifestacji tej samej wielkiej zachodniej tradycji intelektualnej, która przez większość ludzkiej historii skupiała się w Mezopotamii i Lewancie, rozciągając się po Grecję w Europie i Egipt w Afryce, a czasami dalej na zachód wzdłuż wybrzeży Morza Śródziemnego albo w górę Nilu. Do pełnego średniowiecza pod względem gospodarczym większość Europy była przypuszczalnie dokładnie w takiej samej sytuacji jak większość Afryki. O ile w ogóle stanowiła ona część światowej ekonomii, to przede wszystkim jako eksporter niewolników, surowców i egzotycznych luksusów (bursztyn, kły słoni...), a także importer gotowych wyrobów (chiński jedwab i porcelana, indyjski perkal, arabska stal). Aby uzyskać wstępny obraz rozwoju ekonomicznego w poszczególnych regionach (choć przykłady te są dosyć odległe w czasie), warto przyjrzeć się następującej tabeli[59].

Ludność i wpływy z podatków, 350 rok p.n.e. – 1200 rok n.e.

[59] Źródło: James MacDonald, dz. cyt., s. 65.

wina itd."[57]. Mimo problemów Mongołowie rządzący Chinami od 1271 do 1368 roku utrzymali system; zrezygnowano z niego dopiero w XVII wieku.

To ważne, ponieważ typowa narracja przedstawia chiński eksperyment z papierowym pieniądzem jako klęskę. Dla zwolenników pieniądza kruszcowego lub „metalistów" jest to dowód, że „pieniądz fiducjarny", oparty jedynie na sile państwa, musi się załamać[58]. Jest to dziwne tym bardziej, że stulecia, w których pieniądz papierowy był w użyciu, zwykle uważa się za najbardziej dynamiczny okres w historii gospodarczej Chin. Gdyby rząd Stanów Zjednoczonych został ostatecznie zmuszony w 2400 roku do rezygnacji z banknotów Rezerwy Federalnej, nikt by raczej nie przekonywał, że w związku z tym cała idea była od początku skazana na klęskę. Tak czy inaczej staram się tu przede wszystkim podkreślić, że pojęcia takie jak „pieniądz fiat", choć często stosowane, bywają mylące. Właściwie żadna nowa forma pieniądza papierowego nie została pierwotnie stworzona przez rządy. Był to po prostu sposób na usankcjonowanie i intensyfikację użytku robionego z instrumentów kredytowych, które wyłoniły się z codziennych transakcji gospodarczych. Fakt, że w średniowieczu jedynie Chiny stworzyły papierowe pieniądze, wynikał stąd, że wyłącznie w Chinach istniał rząd na tyle duży i silny – a przy tym wystarczająco podejrzliwy wobec własnych klas merkantylnych – aby dojść do wniosku, że powinien przejąć kontrolę nad tego rodzaju operacjami.

Bliski Zachód: Islam (kapitał jako kredyt)

Ceny zależą od woli Allaha. On sprawia, że ceny rosną i spadają.

- Przypisywane prorokowi Mahometowi

Zysk partnerów musi być proporcjonalny do wkładu każdego z nich w przedsięwzięcie.

- Islamska zasada prawna

[57] Zob. Xinwei Peng, dz. cyt., s. 508, 515, 833. Wszystko to przypomina żetony dłużne znajdujące się w obrocie prawie w całej średniowiecznej Europie.

[58] Najważniejszym badaczem opowiadającym się za takim stanowiskiem jest von Glahn (zob. Richard von Glahn, Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000 – 1700, University of California Press, Berkeley 1996) – choć Peng twierdzi coś podobnego (zob. tegoż, dz. cyt.). Wydaje się, że jest to stanowisko dominujące również wśród ekonomistów, zarówno tych mniej, jak i bardziej znanych.

kiedy znajomość pisma nie ograniczała się do kapłanów, urzędników i kupców, lecz stała się konieczna, by w pełni uczestniczyć w życiu publicznym. W Atenach uznawano za rzecz oczywistą, że całkowicie niepiśmienny może być wyłącznie wiejski kmiotek.

Bez masowej umiejętności czytania i pisania nie byłoby możliwe ani pojawienie się masowych ruchów intelektualnych, ani rozpowszechnienie się idei epoki osiowej. Przed jej końcem głoszone wówczas idee stworzyły świat, w którym nawet przywódcy barbarzyńskich armii najeżdżających Cesarstwo Rzymskie czuli się zobligowani, by zająć stanowisko w kwestii tajemnicy Trójcy Świętej, a chińscy mnisi mogli spędzać czas na debatach o zaletach i wadach każdej z osiemnastu klasycznych szkół indyjskiego buddyzmu.

Ważną rolę odegrały tu bez wątpienia rynki, nie tylko pomagając uwolnić ludzi z przysłowiowych kajdan pozycji społecznej bądź wspólnoty, ale również wykształcając nawyk kalkulacji, oceny nakładów i zysków, środków i celów, co z konieczności musiało znaleźć odzwierciedlenie w nowym duchu racjonalnej analizy, który zaczyna się pojawiać w każdym z opisywanych przez nas miejsc i okresów. Znaczące jest nawet samo słowo „racjonalny". Wywodzi się ono rzecz jasna od ratio – ile X przypada na Y – matematycznego rachunku dokonywanego wcześniej głównie przez architektów i inżynierów, który wraz z rozwojem rynków musiał przyswoić sobie każdy, kto nie chciał paść ofiarą handlowego oszustwa. Należy tu jednak zachować ostrożność. W końcu sam pieniądz nie był niczym nowym. Sumeryjscy rolnicy i handlarze potrafili z łatwością dokonywać tego rodzaju kalkulacji w 3500 roku p.n.e., żaden z nich jednak – z tego, co wiemy – nie był tym faktem oczarowany do tego stopnia, aby wzorem Pitagorasa dojść do wniosku, że proporcja matematyczna jest kluczem do zrozumienia natury wszechświata i ruchu ciał niebieskich, a wszystkie rzeczy składają się ostatecznie z liczb. A już z pewnością żaden z nich nie założył tajnego stowarzyszenia opartego na takim przekonaniu, którego członkowie dyskutowaliby ze sobą, dokonywali w swoich szeregach czystek i nakładali na siebie ekskomuniki[54].

Aby zrozumieć istotę tej przemiany, musimy ponownie przyjrzeć się szczególnemu typowi rynków, które powstawały na początku epoki osiowej: były

[54] Legenda głosi, że po tym, jak jeden z pitagorejskich matematyków odkrył istnienie liczb niewymiernych, inni członkowie sekty wzięli go na przejażdżkę łodzią i wyrzucili za burtę. Pogłębioną analizę związku wczesnego pitagoreizmu (530 – 400 p.n.e.) z rozwojem gospodarki monetarnej przeprowadza Seaford (zob. Money and the Early Greek Mind, s. 266 – 275).

to rynki anonimowe, zrodzone z wojny, gdzie nawet sąsiadów można było traktować jak obcych.

W ekonomiach ludzkich przyjmuje się złożoność ludzkich motywacji. Kiedy pan daje prezent słudze, nie ma powodu wątpić, że kieruje nim autentyczne pragnienie, aby go nagrodzić – nawet jeśli jest to zarazem strategiczne posunięcie mające zapewnić panu lojalność, a także manifestacja jego wspaniałomyślności, przypominająca wszystkim wokół, że pan jest wielki, a sługa mały. Nie ma tu sprzeczności. Z kolei darom wymienianym przez ludzi o równym statusie często towarzyszą uczucia miłości, zawiści, próżności, wspólnotowej solidarności oraz dziesiątki innych rzeczy. Roztrząsanie tych kwestii stanowi jedną z ulubionych ludzkich rozrywek i nie jest w żadnym wypadku tak, że za najbardziej autentyczną motywację uznaje się pobudki najbardziej egoistyczne („interesowne"). Wśród spekulacji na temat czyichś ukrytych motywów równie często pojawiają się domysły sugerujące, że ktoś stara się po kryjomu pomóc przyjaciołom albo zaszkodzić rywalom, których chce zwyciężyć[55]. Nie wydaje się prawdopodobne, aby wszystko to uległo zasadniczej zmianie wraz z rozwojem wczesnych rynków kredytowych, gdzie wartość skryptu dłużnego oceniało się w takim samym stopniu na podstawie charakteru sporządzającej go osoby co jej dochodu; motywów miłości, zawiści czy dumy nigdy też nie można było w swoich kalkulacjach całkowicie pominąć.

Transakcje gotówkowe między obcymi miały inny charakter, zwłaszcza że handel rozwijał się w realiach wojennych, w kontekście podziału łupów i konieczności zaopatrzenia żołnierzy, a więc w sytuacji, gdy w wielu wypadkach lepiej nie pytać, skąd pochodzą sprzedawane przedmioty, i gdy nikt nie jest specjalnie zainteresowany nawiązaniem trwałych relacji. W takich okolicznościach transakcje naprawdę stają się prostą kalkulacją liczby iksów przypadających na daną liczbę igreków, wyliczaniem proporcji, oceną jakości i próbą dobicia jak najkorzystniejszego targu. Doprowadziło to w epoce osiowej do nowego, radykalnie uproszczonego sposobu myślenia na temat ludzkiej motywacji. Dzięki temu stało się możliwe mówienie o takich koncepcjach, jak „zysk" i „korzyść", jako o prawdziwych celach ludzkichdążeń – tak jakby wojenna przemoc lub anonimowość rynku uwolniły człowieka od konieczności udawania, że kiedykolwiek zależało mu na czymś innym. Właśnie to pozwoliło stworzyć wizję życia ludzkiego dającego się zredukować

[55] Przynajmniej jeśli moje własne doświadczenia z Madagaskaru mogą tu służyć jako dowód w sprawie.

albo dwa lata później – co z czasem stało się w Chinach prawidłowością – kiedy zdał sobie sprawę, że nie jest w stanie ich ograniczyć, zmienił politykę i ustanowił biuro, które samo miało prawo emitować tego rodzaju noty[54].

W pierwszych latach dynastii Song (960 – 1279) lokalne banki w całych Chinach przeprowadzały podobne operacje, przyjmując gotówkę i kruszec ze względów bezpieczeństwa i pozwalając depozytariuszom używać pokwitowań jako weksli, a także handlując rządowymi talonami na sól i herbatę. Wiele z tych not stało się de facto pieniędzmi[55]. Rząd swoim zwyczajem najpierw próbował zdelegalizować tę praktykę, później ją kontrolować (dając monopol szesnastu największym kupcom), aby wreszcie ustanowić własny monopol – Biuro Środka Wymiany założone w 1023 roku. Wkrótce, dzięki wykorzystaniu wynalezionej niewiele wcześniej prasy drukarskiej, posiadał w kilku miastach fabryki zatrudniające tysiące pracowników i produkujące dosłownie miliony not[56].

Początkowo papierowe pieniądze miały znajdować się w obiegu tylko przez pewien czas (noty traciły ważność po dwóch, potem trzech, wreszcie siedmiu latach) i były wymienialne na kruszec. Z czasem, wraz z rosnącą presją militarną na dynastię Song, pokusa, aby po prostu drukować pieniądze, nie mając na nie pokrycia, stawała się trudna do przezwyciężenia. Co więcej, chińskie rządy rzadko były gotowe akceptować papierowe pieniądze do celów podatkowych. A biorąc pod uwagę fakt, że noty były bezwartościowe poza granicami Chin, dziwić może, że cały ten system w ogóle funkcjonował. Oczywiście inflacja była stałym problemem i trzeba było przeprowadzać zbiórki pieniędzy, aby następnie dokonać ich ponownej emisji. Raz na jakiś czas system się psuł, jednak ludzie sięgali wówczas po własne sposoby: „prywatne czeki z liści herbaty, czeki z ciasta, rabosze z łodyg bambusa,

[54] Zob. Lien-sheng Yang, dz. cyt., s. 52; Xinwei Peng, dz. cyt., s. 329 – 331. Peng zauważa wnikliwie, że „ta metoda porównywania raboszy przy wypłacie pieniędzy była w istocie pochodną procedury stosowanej przy pożyczaniu pieniędzy, z tą różnicą, że ruch pożyczek w czasie został zastąpiony ruchem w przestrzeni" (Xinwei Peng, dz. cyt., s. 330).

[55] Te lokalne agencje nazywano „sklepami depozytowymi". Yang nazywa je „protobankami" (zob. Lien-sheng Yang,dz. cyt., s. 78 – 80). Peng zauważa, że nieco podobne rozwiązanie funkcjonowało wcześniej za dynastii Tang – przynajmniej w przypadku kupców i podróżników – jednak rząd stosował surowe mechanizmy kontrolne, uniemożliwiające bankierom ponowne inwestowanie pieniędzy (zob. Xinwei Peng, dz. cyt., s. 323 – 327).

[56] Praktykę tę zapoczątkowano w Syczuanie, który miał swoją własną odmianę gotówki – żelaznej, nie brązowej, i dlatego znacznie bardziej nieporęcznej.

założycielu dynastii Han, który podczas swoich całonocnych pijatyk miał w zwyczaju nabijać astronomiczne rachunki. Pewnego razu, gdy leżał pijany w winiarni, jej właściciel zobaczył unoszącego się nad jego głową smoka – nieomylny znak przyszłej wielkości – i natychmiast „przełamał rabosz", anulując wszystkie nagromadzone przez niego wcześniej alkoholowe długi[52].

Raboszy używano nie tylko przy pożyczkach, ale również przy wszelkiego rodzaju umowach. Z tego powodu wczesne papierowe kontrakty również należało przedrzeć na pół, a każda ze stron otrzymywała jedną z części[53]. W przypadku umów papierowych istniała wyraźna tendencja do traktowania części wierzyciela jako skryptu dłużnego, a zatem do uznawania jej za element przechodni. Na przykład w 806 roku, mniej więcej w okresie największego rozkwitu chińskiego buddyzmu, kupcy przewożący herbatę z dalekiego południa kraju oraz urzędnicy przewożący podatki do stolicy, którym sen z powiek spędzały zagrożenia związane z transportowaniem kruszcu na wielkie odległości, zaczęli składać swoje pieniądze u bankierów w stolicy i wymyślili system weksli. Nazywano je „fruwającą gotówką", dzielono na pół jak rabosze i wymieniano na gotówkę w prowincjonalnych oddziałach banku. Zaczęły one szybko przechodzić z rąk do rąk i funkcjonować jako rodzaj waluty. Rząd początkowo próbował zabronić posługiwania się nimi, ale rok

wzmianki o mędrcach, „którzy trzymają w ręku odcinek rabosza, nie domagając się spłaty długu. Ludzie cnotliwi zachowują swoje rabosze. Ludzie pozbawieni cnoty naciskają na spłatę zobowiązań" (tamże, s. 79) [tłumaczę za angielskim przekładem cytowanym przez Graebera; w żadnej z polskich wersji Daodejing nie ma w tych fragmentach mowy o raboszach – przyp. tłum.].

[52] Choć może precyzyjniejsze byłoby stwierdzenie, że właściciel winiarni jednym gestem zmienił dług finansowy w moralny, ponieważ sam fakt, że usłyszeliśmy tę historię, sugeruje, że spotkała go w końcu nagroda (zob. Xinwei Peng, dz. cyt., s. 100). Przypuszczalnie nie bez znaczenia jest fakt, że słowo fu, czyli „rabosz", mogło również oznaczać „szczęśliwy talizman ofiarowywany księciu jako potwierdzenie jego mianowania z woli Nieba" (zob. Robert Henry Mathews, Mathews' Chinese-English dictionary, Harvard University Press, Cambridge 1931, s. 283). Na tej samej zasadzie Peng zwraca uwagę na fragment Zhanguoce (Intryg Walczących Królestw) o panu próbującym zdobyć poparcie ludu: „Feng udał się do Bi, dokąd urzędnicy sprowadzili wszystkich dłużników, tak by przyłożyć ich rabosze do jego. Kiedy dopasowano do siebie rabosze, Feng wydał fałszywy nakaz anulowania tych długów i spalił rabosze. Wszyscy ludzie świętowali" (zob. tamże, 100). Tybetańskie paralele przytacza Uebach (zob. Helga Uebach, From Red Tally to Yellow Paper: the official introduction of paper in Tibetan administration in 744/745, „Revue d'Etudes Tibétaines" 14, 2008, s. 57 – 69.

[53] Podobnie działo się w Anglii, gdzie wczesne kontrakty również przedzierano na pół, wzorem raboszy. Z praktyki tej wywodzi się angielski zwrot indentured servant – związany umową sługa – ponieważ słudzy tego rodzaju byli pracownikami kontraktowymi; samo słowo pochodzi od indentations, nacięć na raboszu używanym jako kontrakt (zob. Sir William Blackstone, Commentaries on the laws of England, E. Duyckinck, London 1827, s. 218).

do kwestii doboru środków do celów, a więc czegoś, co można badać, wykorzystując te same metody, które służą do opisu przyciągania i odpychania się ciał niebieskich[56]. Te założenia nieprzypadkowo przypominają poglądy współczesnych ekonomistów – z tą różnicą, że w czasach, gdy pieniądze, rynki, państwa i działalność wojskowa pozostawały w bezpośrednim związku, gdy pieniądze wykorzystywano do opłacenia armii dostarczającej niewolników, którzy mieli wydobywać złoto potrzebne do wyprodukowania jeszcze większej ilości pieniędzy, i gdy wyniszczająca konkurencja często oznaczała dosłowną eliminację przeciwnika, nikomu nie przyszłoby do głowy, aby twierdzić, że do egoistycznych celów można dążyć za pomocą pokojowych środków. Taki obraz człowieczeństwa zaczyna się pojawiać jednak ze zdumiewającą regularnością w różnych punktach Eurazji – wszędzie tam, gdzie widzimy również rozwój waluty i filozofii.

Bardzo trafna ilustracja pochodzi z Chin. Już w czasach Konfucjusza chińscy myśliciele mówili o dążeniu do zysku jako głównej motywacji człowieka. Pojęcie, którym się posługiwali, to li, oznaczające dodatkowe zboże zebrane z pól – ponad to, co zostało zasiane (piktogram przedstawia nóż obok snopa pszenicy)[57]. Nieco później zaczęło ono oznaczać zysk komercyjny, stając się w konsekwencji ogólnym pojęciem oznaczającym zysk lub spłatę. Poniższa historia, przedstawiająca w formie anegdoty reakcję kupieckiego syna Lü Buwei na wieść o przebywającym w okolicy wygnanym księciu, zgrabnie ilustruje tę ewolucję:

> Powróciwszy do domu, spytał ojca:
>
> – Jakiego zysku można oczekiwać, orząc pole?

[56] Wojna jest bardzo podobna. Także ona stanowi sferę pozwalającą traktować ludzi jako graczy w grze, której stawka i reguły są zupełnie jasne. Zasadnicza różnica polega na tym, że podczas wojny człowiek troszczy się o swoich towarzyszy broni. Na temat źródeł naszego pojęcia „interesu własnego" zob. rozdział jedenasty.

[57] Nie należy tego mylić z innym konfucjańskim li, oznaczającym „rytuał" bądź „etykietę". W późniejszym okresie li staje się słowem oznaczającym „procent" [interest] – chodzi więc nie tylko o interes własny [self-interest], lecz także wypłatę odsetek (zob. Michel Cartier, Dette et propriété en Chine, [w:] Lien de vie, noeud mortel: les representations de la dette en Chine, au Japan, et dans le monde Indien, s. 26 – 27). Muszę dodać, że moja argumentacja w tym miejscu jest odrobinę nietypowa. Schwartz (dz. cyt., s. 145 – 151) zauważa, że u Konfucjusza, „zysk" ma czysto pejoratywne znaczenie i że zostało ono zinterpretowane w nowy sposób przez Mozi. Wydaje mi się mało prawdopodobne, aby Konfucjusz wyrażał poglądy typowe dla tego okresu. Wprawdzie jego pisma należą do najwcześniejszych, które podejmują tę kwestię, ale jego stanowisko było marginalne przez całe wieki po jego śmierci. Przyjmuję więc raczej, że tradycja legistyczna odzwierciedlała wiedzę potoczną jeszcze sprzed Konfucjusza – a tym bardziej Mencjusza.

– Dziesięciokrotności poniesionych nakładów – odrzekł ojciec.

– A jaki będzie zwrot z inwestycji w perły i jadeit?

– Stukrotny.

– A zysk wynikający z wprowadzenia na tron władcy i przejęcia kontroli nad państwem?

– Nie da się go wyliczyć[58].

Lü zajął się sprawami księcia i ostatecznie uczynił z niego króla Qin. Został pierwszym ministrem u syna króla, Qin Shi Huanga, pomagając mu pokonać inne Walczące Królestwa i stać się pierwszym cesarzem Chin. Wciąż dysponujemy kompendium wiedzy politycznej, które Lü polecił opracować dla nowego cesarza, zawierającym między innymi takie porady:

> Kiedy zjawia się armia wroga, zazwyczaj pragnie jakiegoś zysku. Lecz jeśli przyjdzie i stanie w obliczu śmierci, za największy zysk uzna ucieczkę. Kiedy wszyscy wrogowie uznają ucieczkę za największy zysk, nie dojdzie do walki. To najistotniejsza sprawa w dziedzinie wojskowości[59].

W takim świecie branie pod uwagę honoru i chwały, przysięgi na bogów czy pragnienia zemsty, jak czynili to herosi, stanowiło w najlepszym razie łatwą do wykorzystania słabość. W licznych poradnikach sztuki rządzenia państwem powstających w tym okresie całość życia ujmowano w kategoriach interesów i korzyści, równowagi zysków ludu i władcy, ustalania okoliczności, w których interesy władcy pokrywają się z interesami poddanych, a kiedy są z nimi sprzeczne[60]. Kategorie techniczne z dziedziny polityki, ekonomii i strategii wojskowej („zwrot z inwestycji", „przewaga strategiczna") zlewały się i przenikały ze sobą.

Najważniejszą szkołą myśli politycznej w Okresie Walczących Królestw byli legiści, głoszący, że w sztuce rządzenia państwem należy brać pod uwagę wyłącznie interes władcy – nawet jeśli władca byłby na tyle niemądry, żeby głośno to przyznać. Ludzi można łatwo zmanipulować, ponieważ mają

[58] Zhanguoce (czyli Intrygi Walczących Królestw), No. 109, 7.175.

[59] Annals of Lü Buwei, 8/5.4.

[60] Na temat kluczowych pojęć: si li (interes własny), shi (korzyść strategiczna) oraz li min (zysk publiczny) zob. Roger Ames, The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought, State University of New York Press, Albany 1994.

jego upadku. Chińskim rządom udało się utrzymać monety w obiegu w większości miejsc i przez większość czasu. Ułatwiał to fakt korzystania przede wszystkim z monet wykonanych z brązu, o niewysokich nominałach. Mimo wszystko wymagało to od państwa ogromnego wysiłku.

Jak zwykle mało wiemy o przebiegu codziennych transakcji. To, co wiemy, sugeruje jednak, że w przypadku niewysokich sum monetami posługiwano się najczęściej w kontaktach z obcymi. Lokalni sprzedawcy i kupcy – tak jak gdzie indziej – udzielali kredytów. Większość rachunków prowadzono, jak się wydaje, za pomocą raboszy, uderzająco podobnych do tych używanych w Anglii, z tą różnicą, że robiono je nie z leszczyny, lecz przeciętej na pół, karbowanej łodygi bambusa. Także tutaj pożyczkobiorca otrzymywał jedną połowę, a wierzyciel zatrzymywał drugą. Łączono je ze sobą w chwili spłaty, a często łamano, aby podkreślić kasację długu[49]. Jak często przekazywano je innym? Nie wiadomo. Większość naszej wiedzy pochodzi z rozproszonych uwag w tekstach, których tematem jest co innego: z anegdot, żartów i nawiązań poetyckich. Lieizi, wielki zbiór nauk taoistycznych, spisanych przypuszczalnie za dynastii Han, zawiera jedną z nich:

> Pewien człowiek imieniem Sung szedł ulicą i znalazł zgubioną przez kogoś połówkę rabosza. Zabrał ją ze sobą do domu i schował, po kryjomu zliczając nacięcia na jego krawędzi. Powiedział sąsiadowi: „Lada dzień stanę się bogaty"[50].

To trochę tak, jakby ktoś znalazł klucz i powiedział sobie w myśli: „Gdy tylko uda mi się znaleźć zamek, do którego mógłbym..."[51]. Inna historia opowiada o Liu Bangu, zaglądającym do kieliszka lokalnym komisarzu i przyszłym

[49] Marco Polo był świadkiem tej praktyki w prowincji Junnan w XIII wieku: „Ale kiedy zawierają ze sobą transakcje, biorą okrągłą lub kwadratową listewkę i przełamują ją na pół. Jeden bierze jedną połowę, a drugi drugą. Zanim jednak ją przełamią, robią na niej dwa albo trzy nacięcia, albo tyle, ile potrzebują. Kiedy więc jeden z nich przychodzi, aby zapłacić drugiemu, daje mu pieniądze lub inny przedmiot długu i otrzymuje z powrotem posiadaną przez tamtego część listewki" (Luigi Foscolo Benedetto, The Travels of Marco Polo the Venetian (Aido Ricci's translation), Routledge, London 1994, s. 193). Zob. także: Lien-sheng Yang, dz. cyt., s. 92; Lao Kan, dz. cyt.; Xinwei Peng, dz. cyt., s. 320, 330, 508; Eric Trombert, Le crédit à Dunhuang: vie matérielle et société en Chine médiévale, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris 1995, s. 12 – 15. Zdaniem Kana rabosze tego rodzaju poprzedziły wynalezienie pisma. Jedna z legend głosi, że ten sam człowiek, minister Żółtego Cesarza, wynalazł jednocześnie zarówno pismo, jak i kontraktowe rabosze (zob. Eric Trombert, dz. cyt., s. 13).

[50] Zob. Angus Charles Graham, The Book of Lieh-Tzu, John Murray, London 1960, s. 179.

[51] Tę zbieżność dostrzeżono już w starożytności: Laozi (zob. Daodejing, 27) mówi o tych, którzy potrafią „liczyć bez raboszy, zamykać drzwi bez rygla". Najbardziej znane są jego

międzyludzkie, człowieczeństwo, poczucie, że jest się częścią jakiejś większej całości, istnienie kosmosu – nie jest potrzebna żadna kalkulacja. Ostatecznie nie jest ona nawet możliwa. Tam, gdzie ludzie godzą się na wzajemne ustępstwa, obowiązują zupełnie inne reguły. Co zatem dzieje się z takimi absolutnymi, bezwarunkowymi zjawiskami, kiedy ktoś próbuje postrzegać świat jako zbiór transakcji – jako wymianę? Na ogół jedna z dwóch rzeczy. Albo je ignorujemy, albo przypisujemy im boski status (matki lub, szerzej, kobiety troszczące się o innych są tu klasycznym przykładem). Albo robimy i jedno, i drugie. To, co uznajemy za wieczne w naszych faktycznych relacjach z innymi, znika i powraca jako abstrakcja, absolut[48]. W buddyzmie przyjęło to postać nieskończonych zasług bodhisattwów, istniejących, w pewnym sensie, poza czasem. Są oni modelem dla Niewyczerpanych Skarbców, a także ich praktycznym fundamentem. Nieskończony dług karmiczny albo mleczny można spłacić tylko wtedy, gdy zasili się tę równie nieskończoną pulę odkupienia – będącą zarazem fundamentem rzeczywistych zasobów materialnych klasztorów, które również są wieczne, realizując przy okazji pragmatyczny wariant komunizmu. Klasztory były wszak ogromnymi rezerwuarami wspólnie posiadanego i zarządzanego bogactwa: punktami centralnymi wielkich projektów współpracy międzyludzkiej, mającymi trwać w nieskończoność. Zarazem jednak – tu rację ma w moim odczuciu Gernet – ten komunizm stał się fundamentem czegoś bardzo zbliżonego do kapitalizmu. Podstawowym celem była bowiem ciągła ekspansja. Wszystko – nawet dobroczynność – stanowiło okazję do nawracania. Dharma miała ostatecznie objąć wszystkich i wszystko, aby przynieść zbawienie każdej istocie żywej.

□□□□□

Średniowiecze cechowało się ogólnym ruchem w kierunku abstrakcji. Prawdziwe złoto i srebro trafiło w znacznej mierze do kościołów, klasztorów i świątyń, pieniądz stał się na powrót wirtualny, niemal zaś powszechną tendencją było ustanawianie potężnych instytucji moralnych mających regulować ten proces, w szczególności poprzez pewne mechanizmy ochronne dla dłużników.

Chiny były nietypowe, ponieważ było to jedyne miejsce, gdzie przetrwało imperium z czasów epoki osiowej – choć początkowo niewiele brakowało do

[48] Przypuszczalnie dlatego abstrakcje w rodzaju Prawdy, Sprawiedliwości i Wolności są tak często przedstawiane jako kobiety.

z władcami wspólne dążenia: ludzkie pragnienie zysku, pisał Shang Yang, jest całkowicie przewidywalne, „tak jak to, że woda spływa w dół”[61]. Shang był bardziej bezwzględny niż większość legistów. Twierdził, że powszechny dobrobyt utrudnia władcy mobilizowanie ludzi na potrzeby wojny, a tym samym, że terror jest najskuteczniejszym instrumentem władzy. Jednak nawet on był przekonany, że reżim należy stroić w szaty prawa i sprawiedliwości.

Wszędzie tam, gdzie pojawia się kompleks wojskowo-monetarno-niewolniczy, widzimy teoretyków politycznych głoszących podobne idee. Kautilja nie był wyjątkiem: tytuł jego książki, Arthaśastra, tłumaczy się zwykle jako „podręcznik rządzenia państwem”, ponieważ zawiera ona porady dla władców, jednak w bardziej dosłownym tłumaczeniu jest to „sztuka osiągania korzyści materialnych”[62]. Podobnie jak legiści Kautilja podkreślał potrzebę zachowania pozorów moralności i sprawiedliwości władzy. Zwracając się do samych władców, przekonywał jednak, że „wojnę i pokój rozważa się wyłącznie z punktu widzenia zysku” – gromadzenia bogactwa, aby stworzyć skuteczniejszą armię, robienia użytku z armii, by podbić rynki i kontrolować zasoby pozwalające zgromadzić jeszcze większe bogactwa i tak dalej[63]. Spotkaliśmy już greckiego Trazymacha. Grecja rzeczywiście była nieco inna. W greckich polis nie było królów, a łączenie interesów prywatnych i spraw państwowych w teorii piętnowano jako tyranię. W praktyce jednak oznaczało to tylko tyle, że miasta-państwa, a nawet frakcje polityczne zaczynały się zachowywać dokładnie w ten sam chłodny i wyrachowany sposób, jak indyjscy czy chińscy suwereni. Każdy, kto kiedykolwiek czytał dialog melijski Tukidydesa – w którym ateńscy generałowie przedstawiają ludności zaprzyjaźnionego wcześniej miasta eleganckie i przemyślane argumenty wyjaśniające, dlaczego Ateńczycy doszli do wniosku, że wystosowanie pod adresem Melijczyków groźby zbiorowej rzezi, jeśli nie zgodzą się na rolę płacących trybut poddanych, jest dla nich

[61] Księga Pana na Shangu, 947 – 948 (zob. Jan Julius Lodewijk Duyvendak, dz. cyt., s. 65).

[62] Przekład Kosambiego (zob. Damodar Dharmanand Kosambi, The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline, Routledge & Kegan Paul, London 1965, s. 142). Encyklopedia Britannica stawia na „podręcznik osiągania zysków” (hasło ćarwaka). Altekar pisze o „sztuce bogactwa” (zob. Anant Sadashiv Altekar, dz. cyt., s. 3).

[63] Zob. Kalidas Nag, V. R. Ramachandra Dikshitar, The Diplomatic Theories of Ancient India and the Arthashastra, „Journal of Indian History” 6 (1), s. 15. Kosambi uważa, że w związku z tym polityka Maurjów opierała się na fundamentalnej sprzeczności: „moralnym i przestrzegającym prawa ludzie rządzonym przez całkowicie amoralnego króla” (Damodar Dharmanand Kosambi, An introduction the the study of Indian history, s. 237). Jednak taką sytuację trudno uznać za wyjątkową na tle tego, co działo się wcześniej bądź później.

korzystne i dlaczego w interesie Melijczyków leży podporządkowanie się – zdaje sobie sprawę, do jakich doprowadziło to rezultatów[64].

Inną uderzającą cechą tej literatury jest skrajny materializm. Boginie i bogowie, magia i wyrocznie, rytuał ofiarny, kulty przodków, a nawet kasty i tradycyjne systemy statusu albo są tu nieobecne, albo zostają zepchnięte na dalszy plan. Nie traktuje się ich już jako celów samych w sobie, lecz wyłącznie jako narzędzia w dążeniu do materialnych korzyści.

Fakt, że myśliciele głoszący takie teorie cieszą się względami władców, nie jest szczególnym zaskoczeniem. Trudno również dziwić się intelektualistom, którzy uznali ów cynizm za odstręczający do tego stopnia, że zaczęli wchodzić w sojusze z ruchami ludowymi pojawiającymi się w reakcji na działalność tego rodzaju książąt. Myśliciele opozycyjni, co w takich przypadkach jest zjawiskiem częstym, stanęli jednak w obliczu decyzji: zgodzić się na obowiązujące ramy dyskusji czy podjąć próbę ich diametralnej korekty? Mozi, założyciel moizmu, poszedł pierwszą drogą. Zmienił kategorię li, zysku, w coś w rodzaju „użyteczności społecznej", a następnie starał się wykazać, że wojna z definicji jest działalnością nieopłacalną. Pisał na przykład, że kampanie można prowadzić jedynie wiosną i jesienią i w obu przypadkach przynoszą one równie szkodliwe efekty:

> Wiosną ludzie odrywają się od swoich siewów i sadzenia roślin, jesienią nie biorą udziału w żniwach i zbiorach. Nawet jeśli stracą tylko jedną porę roku, liczba ludzi, którzy zginą z powodu chłodu i głodu, będzie ogromna. Policzmy teraz wyposażenie armii, strzały, sztandary, namioty, zbroje, tarcze i rękojeści mieczy, ile z tego ulegnie zniszczeniu i zniknie bez śladu. [...] Podobnie z wołami i końmi [...][65].

Jego wnioski: jeśli udałoby się wyliczyć całkowity koszt napaści zbrojnej, wyrażony w życiu ludzi, zwierząt i szkodach materialnych, okazałoby się, że

[64] Tukidydes 5.85 – 113 (zob. także 3.36 – 49). Wydarzenie miało miejsce w 416 roku p.n.e., mniej więcej w tym samym czasie, gdy powstawały pisma Shang Yanga i Kautilji. Co ważne, zastrzeżenia samego Tukidydesa do tego rodzaju działań nie mają charakteru moralnego, lecz skupiają się na pokazaniu, że nie prowadzą one do „długoterminowych korzyści" dla imperium (zob. Lisa Kallet, Money and the corrosion of power in Thucydides: the Sicilian expedition and its aftermath, University of California Press, Berkeley 2001, s. 19). Szerzej na temat utylitarystycznego materializmu Tukidydesa zob. Marshall Sahlins, Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa, University of Chicago Press, Chicago 2004.

[65] Mozi, 6:7B, cyt za: Chad Hansen, A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 137.

W międzyczasie dominuje zaś wymiana. „Człowiek kupuje swoje szczęście i sprzedaje własne grzechy jak w transakcjach handlowych". Nawet akty dobroczynności i samopoświęcenia nie są w pełni bezinteresowne – od bodhisattwów kupuje się „zasługę"[47]. Koncepcja nieskończonego długu pojawia się w chwili zderzenia tej logiki z Absolutem czy też, mówiąc dokładniej, z czymś, co całkowicie przeczy logice wymiany. Takie rzeczy się bowiem zdarzają. Wyjaśniałoby to na przykład dziwną potrzebę: najpierw wyliczyć dokładną ilość mleka, jaką ktoś otrzymał od matki, aby następnie powiedzieć, że nie ma sposobu, żeby za nią zapłacić. Wymiana zakłada interakcję między istotami równymi. Tymczasem matka nią nie jest. Stworzyła nas z własnego ciała. To właśnie myśl, którą, jak wspominałem, starali się w subtelny sposób przekazać autorzy Wed, mówiąc o „długach" wobec bogów. Rzecz jasna, nikt nie może „spłacić swojego długu wobec wszechświata" – zakładałoby to bowiem, że (1) ty i (2) wszystko, co istnieje (w tym również ty), jesteście w pewnym sensie sobie równi. To oczywisty absurd. Najbliżej spłaty długu jest człowiek, który po prostu się z tym wszystkim pogodzi. Na tym polega prawdziwe znaczenie ofiary. Tak jak w przypadku pieniądza pierwotnego Philippe'a Rospabégo, ofiara nie jest sposobem na spłatę długu, lecz uznaniem niedorzeczności idei, że można go spłacić:

> Zbieżność ta nie umknęła uwadze niektórych mitologicznych tradycji. Wedle jednego ze słynnych hinduskich mitów dwaj bogowie, bracia Kartikeja i Ganeśa, spierali się, kto powinien ożenić się pierwszy. Ich matka Parwati zasugerowała konkurs: zwycięży ten, kto jako pierwszy okrąży wszechświat. Kartikeja udał się w podróż na grzbiecie gigantycznego pawia. Dotarcie do granic kosmosu zabrało mu trzy lata. Ganeśa czekał na właściwy moment. Wówczas zrobił kółko wokół matki, mówiąc: „Ty jesteś moim wszechświatem".

Pisałem również, że każdy system wymiany zawsze opiera się na czymś innym, czymś, co przynajmniej w swoich przejawach społecznych jest w ostatecznym rachunku komunizmem. W przypadku tych wszystkich relacji, które uznajemy za wieczne – takich jak miłość matki, prawdziwa przyjaźń, więzi

[47] Zob. Wendi L. Adamek, The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism, „History of Religions" 45 (2), s. 135 – 180; Michael J. Walsh, The Economics of Salvation: Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism, „Journal of the American Academy of Religion" 75 (2), 2007, s. 353 – 382.

wszystkim jako środki uzdrowienia gospodarki: wszystkie z nich stanowiły dla cesarskiego rządu okazję do pozyskania miedzi koniecznej do wybicia nowych monet[46].

Wynikało to między innymi stąd, że mnisi systematycznie przetapiali sznury monet, często setki tysięcy naraz, by tworzyć ogromne miedziane, a nawet pozłacane posągi Buddy – obok innych przedmiotów, takich jak dzwonki lub miedziane kuranty, a nawet takich ekstrawagancji jak sale lustrzane czy miedziane dachówki. Wedle ustaleń oficjalnych komisji miało to opłakane skutki dla gospodarki: ceny metali szybowały w górę, monety znikały, wiejskie rynki przestawały funkcjonować, ci zaś mieszkańcy wsi, których dzieci nie stały się mnichami, popadali w coraz większe długi wobec klasztorów.

□□□□□

Przypuszczalnie to całkiem naturalne, że chiński buddyzm, religia kupców, która następnie zyskała popularność wśród ludu, rozwinął się właśnie w tym kierunku: autentycznej teologii długu, a być może również praktyki absolutnego samopoświęcenia, rezygnacji ze wszystkiego – majątku, a nawet życia – której ostatecznym produktem stał się kolektywnie zarządzany kapitał finansowy. Wydaje się to jednak dziwne i pełne paradoksów, ponieważ raz jeszcze mamy tu do czynienia z próbą zastosowania logiki wymiany do kwestii wieczności.

Przypomnijmy ideę, o której mówiliśmy wcześniej w tej książce: wymiana, która nie jest natychmiastową transakcją gotówkową, wytwarza długi. Długi są zjawiskami rozciągniętymi w czasie. Gdyby uznać wszystkie relacje za formę wymiany, to jeśli ludzie utrzymują ze sobą trwałe stosunki, z konieczności będą one zawierały w sobie domieszkę długu i grzechu. Jedyne wyjście stanowi likwidacja długu. Tyle że wówczas znikają również relacje społeczne. Przypomina to buddyzm, którego ostatecznym celem jest osiągnięcie „pustki", absolutnego wyzwolenia, zerwanie wszystkich ludzkich i materialnych więzi, ponieważ wszystkie one stanowią ostatecznie przyczynę cierpienia. Według buddystów mahajanistycznych absolutnego wyzwolenia nie można jednak osiągnąć w pojedynkę. Wyzwolenie każdego z nas zależy od wszystkich innych. Dlatego aż do końca czasu wszystkie te kwestie pozostają niejako w zawieszeniu.

[46] Tamże, s. 22.

jest on zawsze większey niż korzyści – nawet po stronie zwycięskiej. Mozi posunął się do tego, że uznał maksymalizację ogólnoludzkich korzyści za możliwą tylko wtedy, gdy porzuci się całkowicie dążenie do indywidualnego zysku i przyjmie zasadę nazywaną przez niego „miłością powszechną" – przekonując w gruncie rzeczy, że gdy doprowadzi się do końca logikę wymiany rynkowej, musi ona dać początek pewnej odmianie komunizmu.

Konfucjaniści podążyli drugą ścieżką, odrzucając założenia całej dyskusji. Dobrym przykładem jest początek wielokrotnie przywoływanej rozmowy Mencjusza z królem Hui:

> – Szanowny panie – powitał go król – skoro nie uznał pan tysiąca mil za odległość zbyt wielką, aby tu przybyć, niech wolno mi będzie wyrazić przypuszczenie, że przywiózł pan ze sobą coś, na czym może zyskać moje królestwo.
>
> Mencjusz odparł:
>
> – Dlaczego Wasza Wysokość musi koniecznie posługiwać się słowem „zysk"? Zabrałem ze sobą tylko dwie rzeczy: dobrą wolę i sprawiedliwość, i nic poza nimi[66].

Punkt dojścia był jednak w obu przypadkach podobny. Konfucjański ideał ren, dobroczynności, był właściwie zradykalizowaną wersją miłości powszechnej Mozi i odrzuceniem kalkulacji nastawionych na zysk. Zasadnicza różnica polega na tym, że konfucjaniści dodali do tego niechęć do samej kalkulacji, zastępując ją czymś, co można nazwać sztuką przyzwoitości. Taoiści mieli później doprowadzić tę myśl do jeszcze większej skrajności, opowiadając się po stronie spontaniczności i intuicji. Były to wszystko próby stworzenia lustrzanego odbicia rynkowej logiki. Lustrzane odbicie, w ostatecznym rachunku, jest jednak tylko tym, czym jest: tą samą rzeczywistością, tyle że na opak. Wkrótce mieliśmy do czynienia z niekończącym się labiryntem biegunowych przeciwieństw: egoizm kontra altruizm, zysk kontra dobroczynność, materializm kontra idealizm, kalkulacja kontra spontaniczność – któ-

[66] Mencjusz 4.1, cyt. za: Jan Julius Lodewijk Duyvendak, dz. cyt., s. 76 – 77. Zdaje się on nawiązywać do rozróżnienia pierwotnie poczynionego przez samego Konfucjusza: „[...] Szlachetny [kun-tsy] zmierza ku prawości [i], / Prostak [siao-żen] o korzyści zabiega" (Dialogi konfucjańskie, przeł. i opr. Krystyna Czyżewska-Madajewicz, Mieczysław Jerzy Künstler, Zdzisław Tłumski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 59).

re wyobrazić sobie mogły dopiero osoby żyjące w świecie ukształtowanym przez oparte na kalkulacji, egoistyczne transakcje rynkowe[67].

Materializm II: Substancja

> Ale, jakoby już na łożu śmierci, popatrz ze wzgardą na ciało: Oto kupa kału i gnatów, tkanina, plecionka ścięgien, żył, tętnic.
>
> - MAREK AURELIUSZ, Rozmyślania, 2.2[68]

> Litując się nad głodnym wilkiem, Wenshuang oświadczył: „Nie pragnę tego brudnego worka z mięsem. Daruję ci go, ponieważ chcę szybko zdobyć ciało lepsze i trwalsze. Ten dar pomoże nam obu".
>
> - Discourse on the Pure Land, 21.12.

Jak już wspominałem, Chiny były nietypowe, ponieważ filozofia zaczęła się tam od dyskusji na tematy etyczne i dopiero później przeszła w spekulacje na temat natury kosmosu. Zarówno w Grecji, jak i w Indiach rozważania kosmologiczne pojawiły się pierwsze. W obu przypadkach pytania o naturę fizycznego wszechświata szybko ustąpiły miejsca spekulacjom dotyczącym umysłu, prawdy, świadomości, znaczenia, języka, złudzenia, duchów ziemi, kosmicznej inteligencji i przeznaczenia duszy ludzkiej.

Ten labirynt luster jest tak złożony i zdumiewający, że niezwykle trudno wskazać punkt wyjścia – to jest ustalić, czym właściwie jest odbijający się w nich obraz. Antropologia może tu przyjść z pomocą, ponieważ antropologowie mają szczególny przywilej obserwacji i opisu istot ludzkich, do których po raz pierwszy dotarły idee epoki osiowej. Raz na jakiś czas zdarzają się chwile szczególnej jasności, ukazujące nasz sposób myślenia jako niemal całkowite przeciwieństwo tego, co zwykliśmy o nim sądzić.

Maurice Leenhardt, katolicki misjonarz, który spędził wiele lat, ucząc Ewangelii w Nowej Kaledonii, doświadczył takiego momentu w latach 20. ubiegłego wieku, kiedy spytał jednego ze swoich uczniów, rzeźbiarza w

[67] Ścieżkę moistyczną – jawnie przyjmującą logikę finansową – obierano rzadziej. Widzieliśmy już, że w Indiach i Grecji próby ujęcia moralności w kategoriach długu prowadziły donikąd. Reguły wedyjskie mówią wprost o wyzwoleniu od długu. Wspominaliśmy też, że było to zagadnienie, na które kładziono ogromny nacisk również w Izraelu.

[68] Przeł. Marcin Reiter.

Chińskie rządy dopiero po jakimś czasie zorientowały się w zagrożeniu. Ich nastawienie zmieniało się raz po raz. Początkowo, zwłaszcza w chaotycznych latach wczesnego średniowiecza, mnichów traktowano dobrze. Otrzymywali duże nadania ziemskie, do pracy przy osuszaniu bagien i karczowaniu lasów przydzielano im skazańców, a ich przedsięwzięcia biznesowe nie podlegały opodatkowaniu[44]. Niektórzy cesarze się nawrócili i choć większość biurokracji trzymała mnichów na dystans, buddyzm zyskał popularność zwłaszcza wśród dworskich kobiet, a także eunuchów i wielu bogatych dziedziców. Z czasem rządzący przestali jednak widzieć w mnichach dobroczyńców wiejskiej ludności i zaczęli postrzegać ich jako źródło jej potencjalnej ruiny. Już w 511 roku pojawiały się dekrety skazujące mnichów za to, że korzystali ze zboża przeznaczonego na cele dobroczynne do udzielania wysoko oprocentowanych pożyczek oraz fałszowali umowy dłużne – powołano wówczas oficjalną komisję do weryfikacji rachunków i anulowania wszystkich pożyczek, w których odsetki przekroczyły kwotę główną. W 713 roku mamy kolejny dekret, tym razem nakazujący konfiskatę dwóch Niewyczerpanych Skarbców jednej z sekt Szkoły Trzech Wtajemniczeń, której członków oskarżono o wymuszenia[45]. Wkrótce rozpoczęły się wielkie kampanie rządowych represji, najpierw w niektórych regionach, ale z czasem coraz częściej obejmujące całe cesarstwo. W trakcie najcięższych z nich, w 845 roku, zrównano z ziemią 4600 klasztorów wraz z przyległymi warsztatami i młynami, a 260 000 mnichów i mniszek zostało siłą zmuszonych do porzucenia reguły i powrotu do swoich rodzin – choć zarazem, wedle rządowych raportów, wyzwolono 150 000 sług świątynnych.

Bez względu na to, jakie motywy naprawdę stały u podstaw kolejnych fal represji (a było ich niewątpliwie wiele), cel oficjalny był zawsze taki sam: przywrócenie podaży pieniądza. Rządzący przekonywali, że klasztory rozrastały się tak bardzo i tak bardzo się bogaciły, że w Chinach po prostu zaczynało brakować metalu:

> Wielkie represje wymierzone w buddystów w czasach cesarza Wu z dynastii Zhou między 574 a 577 rokiem, za Wuzonga w latach 842 – 845 i, wreszcie, w 955 roku przedstawiano przede

[44] Na temat odzyskiwania ziemi i niewolników klasztornych zob. Jacques Gernet, Centuries, s. 116 – 139 oraz Kenneth K. S. Ch'en, dz. cyt., s. 269 – 271.

[45] „Mówi się, że celem tej hojności jest pomoc sierotom i biednym. W istocie sprowadza się ona jednak do ekscesów i oszustwa. Nie ma tu mowy o sprawiedliwości" (Jacques Gernet, Centuries, s. 104 – 105, 211).

Była to ta część Niewyczerpanego Skarbca, którą oddawano pod zarząd braciom świeckim i albo pożyczano, albo inwestowano. Mnichom nie wolno było zjadać produktów z własnych pól, więc owoce lub zboże trzeba było sprzedawać na rynku, to zaś powiększało klasztorne przychody. Z czasem wokół klasztorów pojawiły się już nie tylko komercyjne farmy, lecz także istne kompleksy przemysłowe składające się z tłoczni oliwy, młynów, warsztatów i gospód, często zatrudniające tysiące pracowników przymusowych[42]. Zarazem same skarbce stały się – na co przypuszczalnie jako pierwszy zwrócił uwagę Gernet – pierwszymi na świecie miejscami autentycznej koncentracji kapitału finansowego. Były to gigantyczne skupiska bogactwa zarządzane w praktyce przez klasztorne korporacje, które stale szukały nowych opłacalnych inwestycji. Przyświecał im nawet podstawowy kapitalistyczny imperatyw ciągłego wzrostu. Skarbce musiały rosnąć, ponieważ wedle doktryny mahajanistycznej prawdziwe wyzwolenie nie jest możliwe, dopóki cały świat nie przyjmie dharmy[43].

To właśnie takiej sytuacji – olbrzymiej koncentracji kapitału nastawionego wyłącznie na zysk – zapobiec miała konfucjańska polityka gospodarcza.

znets, Pawnbroking, [w:] Encyclopaedia of the Social Sciences, ed. Edwin R. A. Seligman, MacMillan, New York 1933, s. 38 (VII). O lombardach w Chinach zob. Jacques Gernet, Centuries, s. 170 – 173; Lien-sheng Yang, dz. cyt., s. 71 – 73; T. S. Whelan, The Pawnshop in China, Centre for Chinese Studies, University of Michigan, Ann Arbor 1979. Zadziwiający jest fakt, że pierwsze lombardy w Europie również pojawiły się w klasztorach, i to z identycznych powodów: były to monti di pieta, „banki okazujące litość", stworzone przez franciszkanów w XV wieku (Peng zwraca uwagę na tę zbieżność: zob. tegoż, dz. cyt., s. 245).

[42] Zob. Jacques Gernet, Centuries, s. 142 – 186; Kenneth K. S. Ch'en, Buddhism in China: A Historical Survey, Princeton University Press, Princeton 1964, s. 262 – 265; Randall Collins, Weberian Social Theory, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 66 – 71; Xinwei Peng, dz. cyt., s. 243 – 245. Wydaje się, że klasztory taoistyczne, powstające w tym okresie równie szybko, zakazały udzielania pożyczek (zob. Livia Kohn, Monastic life in medieval Daoism: a cross-cultural perspective, University of Hawaii Press, Honolulu 2002, s. 76), być może starając się podkreślić własną odrębność.

[43] Zob. Jacques Gernet, Centuries, s. 228, gdzie pada jego znana uwaga: „Ofiarodawcy zasilający Niewyczerpane Skarbce byli akcjonariuszami, nie w sferze gospodarczej, lecz religijnej". O ile mi wiadomo, jedynym współczesnym badaczem przyjmującym tezę, że faktycznie była to wczesna forma kapitalizmu, jest Randall Collins (zob. dz. cyt.), który uważa, że podobny monastyczny kapitalizm istniał również później w średniowiecznej Europie. Standardowa chińska historiografia zwykle dostrzega „pierwsze jaskółki kapitalizmu" później, za czasów dynastii Song, która była znacznie przychylniej nastawiona do kupców od innych. Natomiast o pełnej akceptacji rynku – przy jednoczesnym odrzuceniu kapitalizmu – mówi się za panowania dynastii Ming i Qing. Kluczową kwestią jest tu organizacja pracy, która w czasach Tangów pozostaje niejasna – nawet gdyby były dostępne dane (których nie mamy), trudno powiedzieć, co w praktyce oznaczały takie pojęcia, jak „sługa", „niewolnik" czy „pracownik najemny".

podeszłym wieku o imieniu Boesoou, co myśli na temat przedstawionych mu duchowych idei.

> Pewnego razu, starając się ocenić postęp umysłowy Kanaków, których nauczałem przez wiele lat, zaryzykowałem następującą sugestię:
>
> – Krótko mówiąc, wprowadziliśmy pojęcie ducha do waszego sposobu myślenia?
>
> Zaprzeczył:
>
> – Ducha? Ba! Nie przyniosłeś nam ducha. Wiedzieliśmy wcześniej, że duch istnieje. Postępowaliśmy w zgodzie z duchem. Od ciebie dowiedzieliśmy się jednak o ciele[69].

Koncepcja mówiąca, że ludzie mają duszę, była dla Boesoou całkowicie oczywista. Pogląd stwierdzający, że obok duszy istnieje ciało, czysto materialny zbiór tkanek i nerwów – nie mówiąc o tym, że ciało jest więzieniem dla duszy albo że umartwianie się może być drogą do jej emancypacji bądź uwznioślenia – wszystko to wydawało mu się nad wyraz nowe i egzotyczne.

Duchowość epoki osiowej została zatem wzniesiona na fundamencie materializmu. To jej tajemnica. Można by rzec: sprawa, którą oduczyliśmy się zauważać[70]. Jeśli jednak przyjrzeć się uważnie początkom refleksji filozoficznej w Grecji i Indiach – w okresie, w którym nie istniało jeszcze rozróżnienie na to, co nazywamy „filozofią", i to, co dziś określilibyśmy mianem „nauki" – trudno o inne wnioski. „Teoria", jeśli tak to można nazwać, zaczyna się od pytań: „z jakiej substancji składa się wszechświat?", „czym jest materia nadająca formę przedmiotom tego świata?", „czy wszystko składa się z różnych kombinacji pewnych podstawowych pierwiastków (ziemi, powietrza, wody,

[69] Maurice Leenhardt, Do Kama: Person and Myth in the Melanesian World, University of Chicago Press, Chicago 1979, s. 164.

[70] Ta interpretacja odbiega znacząco od większości prac poświęconych tej kwestii, podkreślających raczej „transcendentny" charakter epoki osiowej. Zob. Benjamin Schwartz, The Age of Transcendence, „Daedalus" 104, 1975, s. 1 – 7; Shmuel N. Eisenstadt, The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics, „European Journal of Sociology" 23 (2), 1982, s. 294 – 314; tegoż, Heterodoxies and Dynamics of Civilizations, „Proceedings of the American Philosophical Society" 128 (2), 1984, s. 104 – 113; tegoż, The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations, State University of New York Press, Albany 1986; Heiner Roetz, Confucian ethics of the axial age: a reconstruction under the aspect of the breakthrough toward postconventional thinking, SUNY, Albany 1993; Robert N. Bellah, What is Axial About the Axial Age?, „European Journal of Sociology" 46 (1), 2005, s. 69 – 89.

ognia, kamienia, ruchu, umysłu, liczby...), czy są one tylko formami istnienia jakiejś bardziej źródłowej substancji (Njaja i późny Demokryt sugerują, że chodzi o atomy)?"[71]. Do pytań tych dołączyła wkrótce pewna koncepcja Boga, Umysłu, Ducha czy też jakiejś czynnej zasady porządkującej, która nadaje formę substancji, sama nią nie będąc. Był to jednak ten rodzaj ducha, który – wzorem Boga Leenhardta – pojawia się wyłącznie w relacji z bezwładną materią[72].

Łączenie również tego impulsu z wynalazkiem bilonu wydaje się lekkim nadużyciem. Jednak przynajmniej w przypadku świata klasycznego pojawiają się kolejne prace naukowe – autorem pierwszej był harwardzki literaturoznawca Marc Shell, a niedawno temat ten został podjęty przez brytyjskiego filologa klasycznego Richarda Seaforda w książce Money and the Early Greek Mind – broniące właśnie takiej tezy[73].

Niektóre fakty historyczne pasują do siebie do tego stopnia, że trudno je wytłumaczyć inaczej. Weźmy przykład: po wybiciu pierwszych monet około 600 roku p.n.e. w królestwie Lidii praktyka ta szybko przeniosła się do Jonii, miast greckich położonych na sąsiadującym z Lidią wybrzeżu. Najwspanialszym z nich był Milet, wielka, otoczona murami metropolia, która była przypuszczalnie pierwszym greckim miastem bijącym monety. Z Jonii pochodziła również znaczna część greckich najemników działających wówczas w obszarze Morza Śródziemnego, z będącym ich faktyczną stolicą Miletem. Milet stanowił główny ośrodek handlowy regionu, a niewykluczone, że również pierwsze miasto na świecie, gdzie codzienne transakcje rynkowe odbywały

[71] Grecki system zaczął się od ognia, powietrza i wody, a indyjski od ognia, wody i ziemi, choć w obu przypadkach istniało wiele różnych wariantów. Chiński system żywiołów elementarnych miał pięć składników: drewno, ogień, ziemię, metal i wodę.

[72] W chrześcijaństwie, przynajmniej w tradycji augustiańskiej, mówi się o tym całkiem wprost: świat materialny w żaden sposób nie uczestniczy w Bogu. Boga w nim nie ma, został on wyłącznie przez Niego stworzony (Państwo Boże 4.12) – to radykalne oddzielenie ducha od natury jest zdaniem Henri Frankforta osobliwością judeochrześcijańskiej tradycji (zob. Henri Frankfort, Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, University of Chicago Press, Chicago 1948, s. 342 – 344). Ta sama tradycja augustiańska czerpie jednak z Platona, uznając z drugiej strony, że rozum – abstrakcyjna zasada pozwalająca zrozumieć te sprawy i całkiem niezależna od materii – ma udział w boskości. (Zob. na temat sprzeczności idei samego Augustyna w tej kwestii: Dewey J. Hoitenga, Faith and reason from Plato to Plantinga: an introduction to reformed epistemology, SUNY Press, Albany 1991, s. 112 – 114).

[73] Esej Shella The Ring of Gyges przywoływałem w poprzednim rozdziale w kontekście rozważań o Platonie. Zob. również: Richard Seaford, Tragic Money, „Journal of Hellenic Studies", 118: 76 – 90; tegoż, Money and the Early Greek Mind).

trzy razy dziennie przez cztery miliardy lat – pisał inny – wciąż nie opłaciłbyś nawet jednego dnia" otrzymanej od niej troski[40].

Rozwiązanie jest takie jak wcześniej: datki wpłacane do Niewyczerpanych Skarbców. W rezultacie powstał skomplikowany cykl długów i metod odkupienia. Człowiek zaczyna z niemożliwym do uregulowania długiem mlecznym. Jedyną rzeczą o podobnej wartości jest dharma, buddyjska najwyższa prawda. Można zatem spłacić dług, nawracając rodziców na buddyzm. Można było tego dokonać nawet po ich śmierci – w przeciwnym razie czyjaś matka kończyła jako głodny duch w piekle. Jeśli wpłaci się pieniądze do Niewyczerpanego Skarbca w jej imieniu, zostaną za nią odmówione sutry. Matka zostanie ocalona. Z kolei wpłacone pieniądze częściowo przeznaczy się na cele charytatywne, czyniąc z nich czysty dar, ale częściowo, jak w Indiach, na oprocentowane pożyczki, przeznaczone na specjalne cele związane ze wspieraniem buddyjskiej edukacji, życia rytualnego i klasztornego.

Podejście chińskiego buddyzmu do dobroczynności było niezwykle wszechstronne. Podczas świąt często napływały liczne datki, a bogaci wierni prześcigali się w hojności. Niekiedy przywozili całe swoje majątki do klasztorów wozami ciągniętymi przez woły, wypakowanymi milionami sznurów gotówki – rodzaj gospodarczego samounicestwienia, analogicznego do spektakularnych klasztornych samobójstw. Ich datki powiększały Niewyczerpane Skarbce. Niektóre trafiały do potrzebujących, zwłaszcza w ciężkich czasach. Inne przeznaczano na pożyczki. Jedną z praktyk pośrednich między dobroczynnością a biznesem były kredyty uniezależniające chłopów od lokalnych pożyczkodawców. Większość klasztorów miała własne lombardy, do których lokalni ubodzy mogli przynosić wartościowe przedmioty – płaszcz, łóżko, lustro – w zamian za nisko oprocentowane pożyczki[41]. Wreszcie sam klasztor prowadził działalność gospodarczą.

wobec matki pojawia się również w Turcji (zob. Jenny Barbara White, Money makes us relatives: women's labor in urban Turkey, Routledge, London 2004, s. 75 – 76).

[40] Sutra for the Recompense of Gratitude, cyt. za: James Baskind, Mortification Practices in the Obaku School, [w:] Essays on East Asian Religion and Culture, Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65 th birthday, ed. Christian Wittern, Shi Lishan, Kyoto University, Kyoto 2007, s. 166. Moje „cztery miliardy lat" to przekład słowa kalpa, które, ściśle rzecz biorąc oznacza 4,32 miliarda lat. Zmieniłem również „im" – rodzicom – na „jej" – matce – ponieważ kontekst mówi o człowieku wykrawającym fragmenty swojego ciała właśnie przez wzgląd na matkę.

[41] Chińscy buddyści nie wynaleźli lombardów, ale wydaje się, że jako pierwsi korzystali z nich na większą skalę. Ogólnie na temat początków zastawów lombardowych zob. Alfred Hardaker, A Brief History of Pawnbroking, Jackson, Ruston and Keeson, London 1892; Solomon Ku-

ilekroć zjawia się urzędnik mający go odzyskać. Biedak idzie do domu bogacza i przyznaje, że przekroczył termin, błagając o litość za swoje wykroczenie – jest biedny i nie ma możliwości zarobku. Mówi, że każdego dnia, w którym zarobi jakąś monetę, odda ją bogaczowi. Słysząc to, bogacz jest bardzo zadowolony i przebacza mu jego zaległości. Co więcej, biedak nie trafia do więzienia. Datki na rzecz Niewyczerpanego Skarbca działają w taki sam sposób[38].

Można niemal nazwać to zbawieniem na raty – choć implikacja jest taka, że płatności będą wpływać, podobnie jak odsetki od kapitału przekształconego w pożyczkę, przez całą wieczność.

Inne szkoły skupiały się nie na długu karmicznym, lecz na długu wobec rodziców. Konfucjaniści zbudowali swój system moralny wokół synowskiego posłuszeństwa wobec ojców. Chińscy buddyści mówili przede wszystkim o matkach – a także o trosce i cierpieniu potrzebnych, aby wychować, nakarmić i wykształcić dzieci. Dobroć matki jest nieskończona, jej poświęcenie absolutne, czego obraz widziano przede wszystkim w karmieniu piersią – fakcie, że matki przekształcają swoją krew w mleko, żywiąc dzieci własnym ciałem. W ten sposób sprawiają one jednak, że nieskończona miłość staje się policzalna. Pewien autor wyliczył, że przeciętne dziecko przez pierwsze trzy lata życia wypija dokładnie sto osiemdziesiąt dziewięciolitrowych miar mleka matki i tyle wynosi jego dług w dorosłym życiu. Liczba ta wkrótce stała się kanoniczna. Uznano, że spłata długu mlecznego czy też, szerzej, całego długu wobec rodziców, jest zwyczajnie niemożliwa. „Jeśli ułoży się klejnoty jeden na drugim od ziemi do dwudziestego ósmego nieba – pisał jeden z buddyjskich autorów – nie zbliży się to nawet" do wartości opieki, jaką otoczyli nas rodzice[39]. Nawet jeśli miałbyś „wycinać kawałki ciała i dawać je matce

[38] Zob. Jamie Hubbard, dz. cyt., s. 266.

[39] Dao Shi, cyt. za: Alan Cole, Mothers and Sons in Chinese Buddhism, Stanford University Press, Palo Alto 1998, s. 117. Książka Cole'a stanowi świetny opis tego rodzaju literatury. Zob. też: Emily Ahern, The Cult of the Dead in a Chinese Village, Stanford University Press, Stanford 1973; Stephen F. Teiser, The Ghost Festival in Medieval China, Princeton University Press, Princeton 1988; Keith N. Knapp, Reverent Caring: the parent-son relation in early medieval tales of filial offspring, [w:] Filial Piety in Chinese Thought and History, ed. Alan Kam-leung Chan, Surhoon Tan, Routledge, London 2004; Ellen Oxfeld, „When You Drink Water, Think of its Source": Morality, Status, and Reinvention in Rural Chinese Funerals, „Journal of Asian Studies" 63 (4), 2005, s. 961 – 990. Niektóre średniowieczne teksty skupiają się wyłącznie na matce, inne ogólnie na rodzicach. Co ciekawe, taka sama idea nieskończonego i niespłacalnego „długu mlecznego"

się głównie za pośrednictwem monet, a nie kredytu[74]. Grecka filozofia zaczyna się z kolei od trzech mężczyzn: Talesa z Miletu (ok. 624 – 546 rok p.n.e.), Anaksymandra z Miletu (ok. 610 – 546 rok p.n.e.) i Anaksymenesa z Miletu (ok. 585 – 525 rok p.n.e.) – innymi słowy: ludzi żyjących w tym mieście dokładnie w okresie wprowadzenia bilonu[75]. Każdego z tych myślicieli pamięta się dziś przede wszystkim za ich spekulacje na temat natury substancji fizycznej, z której ostatecznie wyłonił się świat. Tales zaproponował wodę, Anaksymenes powietrze. Anaksymander wymyślił nowe pojęcie, apeiron, „bezkres", rodzaj czystej abstrakcyjnej substancji, która nie poddaje się obserwacji, stanowiąc zarazem materialny fundament wszystkiego, co kiedykolwiek może powstać. W każdym z przypadków założenie było takie, że ta pierwotna substancja, dzięki jej podgrzewaniu, chłodzeniu, scalaniu, dzieleniu, ściskaniu, rozciąganiu bądź wprawianiu w ruch, dawała początek nieskończonemu bogactwu rzeczy i substancji, z którymi ludzie faktycznie mają do czynienia w świecie obiektów fizycznych – jak również takie, że wszystkie te formy właśnie w niej ostatecznie znajdą swój kres.

Było to coś, co może się zmienić we wszystko. Jak podkreśla Seaford, czymś podobnym jest pieniądz. Złoto w postaci monet stanowi substancję fizyczną, a jednocześnie abstrakcję. Jest zarazem kawałkiem metalu i czymś więcej – drachmą lub obolem, jednostką walutową, którą (przynajmniej jeśli zgromadzi się jej dostateczną ilość, zabierze w odpowiednie miejsce i w stosownym momencie przekaże właściwej osobie) można wymienić na dosłownie dowolny inny przedmiot[76].

Seaford uważa, że największa nowość monet polegała właśnie na tej dwuznaczności: były one zarazem wartościowymi kawałkami metalu, jak i czymś

[74] Wynika to z faktu, że Milet był jednym z miast, a być może w ogóle pierwszym miastem, które wytwarzały monety o nominałach tak niewielkich, że można je było wykorzystywać w codziennych transakcjach (zob. Colin M. Kraay, dz. cyt., s. 67).

[75] Heraklit pochodził z pobliskiego miasta jońskiego, Efezu, Pitagoras zaś z jońskiej wyspy Samos. Po włączeniu Jonii do imperium perskiego wielu mieszkańców uciekło do południowej Italii, która stała się wówczas centrum greckiej filozofii – i to znów w tym samym okresie, gdy tamtejsze greckie miasta zostały poddane gruntownej monetyzacji. Ateny stały się najważniejszym ośrodkiem greckiej filozofii dopiero w V wieku, co zbiega się z ich dominacją militarną, jak również okresem, gdy ateńska waluta z sową stała się główną walutą międzynarodową wschodniego basenu Morza Śródziemnego.

[76] Czy też, jak ujmuje to Seaford, naśladując opis pierwotnej substancji u Anaksymandra, jest on „substancją odrębną, wieczną, bezosobową, uniwersalną, nieskończoną, jednorodną, pozostającą w ciągłym ruchu, abstrakcyjną i regulatywną, jest źródłem i przeznaczeniem wszystkich rzeczy" (a przynajmniej „wszystkich tych rzeczy", które można kupić) – zob. Money and the Early Greek Mind, s. 208.

więcej. Starożytne monety – przynajmniej w obrębie wspólnot, które je stworzyły – były zawsze warte więcej niż złoto, srebro czy miedź zużyte do ich wykonania. Seaford określa tę ich dodatkową wartość niezbyt eleganckim słowem „fiducjarność", które pochodzi od pojęcia określającego zaufanie społeczne i oznacza ufność pokładaną przez wspólnotę w jej walucie[77]. Oczywiście w szczytowym okresie klasycznej Grecji, gdy istniały setki miast-państw wytwarzających różne waluty na podstawie różnych systemów wag i z różnymi nominałami, kupcy często wozili ze sobą wagi i traktowali monety – zwłaszcza zagraniczne – jak kawałki srebra, a więc w sposób podobny do tego, w jaki kupcy indyjscy podchodzili, jak się wydaje, do waluty rzymskiej. Jednak wewnątrz miasta jego waluta miała specjalny status, ponieważ zawsze akceptowano jej nominalną wartość przy płaceniu podatków, opłat publicznych czy kar sądowych. Jest to zarazem powód, dla którego starożytne rządy tak często mogły dodawać do swoich monet domieszki innych metali, nie wywołując natychmiastowej inflacji. Zubożona moneta traciła wartość w handlu zagranicznym, jednak w obrębie miasta wciąż zachowywała swoją dotychczasową wartość przy nabywaniu licencji lub w teatrze publicznym[78]. Z tego samego powodu w nagłych przypadkach greckie miasta-państwa biły monety w całości z brązu lub cyny i do zażegnania kryzysu wszyscy obywatele zgadzali się traktować je tak, jakby były wykonane ze srebra[79].

To klucz do poglądów Seaforda na temat związków materializmu z filozofią grecką. Moneta była kawałkiem metalu, lecz nadając mu określony kształt

[77] Zob. tamże, s. 136 – 146; Olivier Picard, La „fiduciarité" des monnaies métalliques en Grèce, „Bulletin de la Société Française de Numismatique" 34, 1979, s. 604 – 609; Robert B. Wallace, dz. cyt.; William Vernon Harris, Introduction, [w:] The monetary systems of the Greeks and Romans, ed. W. V. Harris, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 10. Czysto fiducjarny pieniądz jest oczywiście tym, co zwolennik pieniądza kruszcowego lub metalizmu nazwałby pieniądzem fiat lub kredytowym, a keynesista „pieniądzem czartalistycznym". Mimo argumentów Finleya mówiących o czymś przeciwnym (zob. Moses I. Finley, Ancient Slavery and Modern Ideology, s. 141 i 196) niemal wszystkie starożytne pieniądze mają do pewnego stopnia charakter fiducjarny. Łatwo dostrzec, dlaczego monety znajdujące się w obiegu zwykle miały wyższą wartość nominalną, niż wynikałoby to z ich wagi w złocie lub srebrze. Cena tych ostatnich mogła się oczywiście wahać, jednak w chwili, gdy wartość nominalna monety okazałaby się niższa niż wartość metalu, z którego ją wykonano, nie byłoby powodu, aby jej nie przetopić.

[78] W przypadku państw naprawdę rozległych, jak Cesarstwo Rzymskie czy imperium Maurjów, pojawiała się w końcu inflacja, jednak wszystkie efekty zepsucia waluty były odczuwalne nie wcześniej niż po upływie stu lat (zob. Geoffrey Ingham, The Nature of Money, s. 101 – 104; David Kessler, Peter Temin, Money and Prices in the Early Roman Empire, [w:] The monetary systems of the Greeks and Romans, s. 137 – 160; William Vernon Harris, The Nature of Roman Money, [w:] The monetary systems of the Greeks and Romans, s. 174 – 207).

[79] Zob. Richard Seaford, Money and the Early Greek Mind, s. 138 – 139.

Trzech Wtajemniczeń, wszyscy wiemy, że niewypłacalni dłużnicy odrodzą się jako zwierzęta lub niewolnicy. W rzeczywistości jednak wszyscy jesteśmy niewypłacalnymi dłużnikami, ponieważ zarabianie pieniędzy pozwalających spłacić nasze doczesne długi oznacza zaciąganie nowych długów duchowych – wszak wszystkie sposoby zdobywania bogactwa z konieczności obejmują wyzysk, krzywdę i cierpienie innych istot żywych.

> Niektórzy urzędnicy wykorzystują swoją siłę i władzę, aby naginać prawo i się bogacić. Inni odnoszą sukcesy na rynku. [...] Często kłamią i oszukują, aby wzbogacić się kosztem innych. Jeszcze inni, rolnicy, wypalają zbocza gór i bagna, nawadniają pola, orzą i mielą, niszcząc gniazda i nory zwierząt. [...]

Nie da się zaprzeczyć istnieniu przeszłych długów i trudno pojąć rozumem, ilu żyć potrzeba, aby je wszystkie spłacić[37].

Gernet pisze, że idea życia jako niekończącego się długu z pewnością trafiała na podatny grunt wśród chińskich wieśniaków, dla których nazbyt często była ona dosłownie prawdziwa. Wskazuje jednak, że tak jak ich odpowiednicy w starożytnym Izraelu, znali oni uczucie nagłego wyzwolenia towarzyszącego oficjalnym amnestiom. Co więcej, istniał na to sposób. Wystarczyło wpłacać regularne datki do Niewyczerpanego Skarbca klasztoru. Czyniąc to, w jednej chwili wymazywało się długi ze wszystkich swoich poprzednich wcieleń. Cytowany przez nas autor przytacza nawet pewną przypowieść, przypominającą nieco opowieść o nielitościwym słudze, choć znacznie bardziej optymistyczną. Narzuca się wszakże pytanie: w jaki sposób niewielki datek ubogiego człowieka może mieć tak ogromne skutki?

> Odpowiedź: przypowieść mówi o biedaku mającym dług tysiąca sznurów monet. Cierpi on stale z powodu długu i targa nim lęk,

Nagardżunę, który porównał ją do „nieusuwalnego weksla" (zob. David Kalupahana, Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: the Philosophy of the Middle Way, Motilal Banarsidass, Delhi 1991, s. 54 – 55 oraz 249; Bhikkhu Pāsādika, The concept of avipranāśa in Nāgārjuna, [w:] Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Y. Karunadasa, Y. Karunadasa Felicitation Committee & Chi Ying Foundation, Hing Kong 1997, s. 516 – 523). Jego doktryna madhjamaki stała się z kolei szkołą sanlun lub „Trzech Traktatów" w Chinach. Pojęcie długu karmicznego rozwijała zwłaszcza szkoła „Trzech Stopni" lub „Trzech Wtajemniczeń" stworzona przez mnicha Hsin-hsinga (540 – 594) (zob. Jamie Hubbard, Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy, University of Hawaii Press, Honolulu 2001).

[37] Commentary on the Dharma of the Inexhaustible Storehouse of the Mahayana Universe, przeł. Jamie Hubbard (zob. tegoż, dz. cyt., s. 265) – częściowo zmodyfikowany na podstawie książki Gerneta (Centuries, s. 246).

Innymi słowy: w obiekt o wartości wiecznej, w inwestycję mogącą przynieść korzyści z perspektywy całej wieczności.

Zwracam na to uwagę, ponieważ odczucie to stanowi elegancką ilustrację problemu, który po raz pierwszy, jak się wydaje, pojawił się na świecie wraz z koncepcjami czystego miłosierdzia. Koncepcje te zawsze towarzyszyły religiom epoki osiowej i dały początek niekończącym się filozoficznym zagadkom. W ekonomiach ludzkich nikomu najwyraźniej nie przyszło do głowy, że jakiekolwiek działanie może być albo czysto egoistyczne, albo czysto altruistyczne. Jak wspomniałem w rozdziale piątym, akt absolutnej, bezinteresownej ofiary może być również całkowicie antyspołeczny – a więc w pewnym sensie nieludzki. Jest on wyłącznie lustrzanym odbiciem aktu kradzieży, a nawet morderstwa. Dlatego z pewnego punktu widzenia samobójstwo można uważać za najdoskonalszy bezinteresowny dar. Droga do tego rodzaju koncepcji otwiera się jednak dopiero w chwili, gdy zaczynamy się posługiwać pojęciem „zysku", a następnie staramy się stworzyć jego przeciwieństwo.

Napięcie to zdaje się ciążyć nad życiem gospodarczym średniowiecznego chińskiego buddyzmu, który, w zgodzie ze swoimi komercyjnymi początkami, utrzymał zdumiewającą skłonność do posługiwania się językiem rynku. „Człowiek kupuje swoje szczęście i sprzedaje własne grzechy – pisał pewien mnich – jak w transakcjach handlowych"[35]. Najwyraźniej widać to w szkołach – takich jak Szkoła Trzech Wtajemniczeń – posługujących się pojęciem „długu karmicznego", oznaczającego akumulację grzechów z poprzednich wcieleń w postaci długu, który należy spłacić. Dług karmiczny był ideą niejasną i rzadko pojawiał się w klasycznym buddyzmie indyjskim. W Chinach stał się jednak bardzo popularny[36]. Jak to ujmuje jeden z tekstów z tradycji

[35] Tu Mu, cyt. za: Jacques Gernet, Centuries, s. 245.

[36] Może się to wydawać zaskakujące, ponieważ zwrot ten pojawia się tak często we współczesnym zachodnim użyciu – „dług karmiczny" to dziś rodzaj newage'owej kliszy. Najwyraźniej jest on bardziej intuicyjny dla Euro-Amerykanów, niż był kiedykolwiek dla mieszkańców Indii. Mimo skojarzenia długu i grzechu w tradycji indyjskiej większość wczesnych szkół buddyjskich unikała tej koncepcji – przede wszystkim dlatego, że zakładała ciągłość jaźni, którą uważały one za zjawisko efemeryczne, a ostatecznie za iluzję. Wyjątkiem byli przedstawiciele szkoły sam.mitīya, nazywani „personalistami", którzy wierzyli w trwałe „ja" i wypracowali koncepcję avipranāśa, w myśl której następstwa dobrych i złych uczynków „trwają jak kartka papieru, na której zapisany jest dług, jako nieświadomy składnik jaźni przechodzący z jednego życia na drugie (zob. Étienne Lamotte, Karmasiddhi Prakarana: The Treatise on Action by Vasubandhu, Asian Humanities Press, Freemont 1997, s. 22 – 24, 86 – 90; Dan Lusthaus, Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun, Volume 13 of Curzon critical studies in Buddhism, Routledge, New York 2002, s. 209 – 210). Cała idea mogła umrzeć razem z tą sektą, ale została podjęta przez słynnego mahajanistycznego filozofa

oraz wybijając na nim określone słowa i obrazy, wspólnota polityczna zgadzała się, aby uczynić go czymś więcej. Jej władza miała jednak granice. Brązowymi monetami nie można było się posługiwać w nieskończoność. Jeśli ktoś psuł walutę, prędzej czy później dochodziło do inflacji. To trochę tak, jakby istniało napięcie między wolą wspólnoty a fizyczną naturą samego przedmiotu. Greccy myśliciele stanęli nagle w obliczu obiektu zupełnie nowego typu, mającego niesłychane znaczenie – o czym świadczy fakt, że tak wielu ludzi ryzykowało życie, aby go zdobyć – ale którego istota była całkowitą zagadką.

Zwróćmy uwagę na słowo „materializm". Co to znaczy, że ktoś opowiada się za filozofią „materialistyczną"? Jakiego rodzaju cechą jest „materialność"? Potocznie mówimy o „materiałach", kiedy mamy na myśli rzeczy, które chcemy zmienić w coś innego. Drzewo jest rzeczą ożywioną. Staje się „drewnem", kiedy zaczynamy się zastanawiać nad wszystkim, co możemy z niego wykonać. Oczywiście z kawałka drewna można wyciąć właściwie cokolwiek. To samo z gliną, szkłem czy metalem. Są stabilne, rzeczywiste i namacalne, ale zarazem abstrakcyjne, ponieważ można je zmienić w niemal dowolny przedmiot – czy też, mówiąc jeszcze dokładniej, kawałka drewna nie da się zmienić w lwa albo sowę, ale można z niego wykonać ich obraz. Drewno może przybrać niemal dowolny kształt. Tak więc w każdej filozofii materialistycznej mamy od początku do czynienia z opozycją formy i treści, substancji i kształtu, ze starciem między ideą, znakiem, emblematem bądź modelem w umyśle twórcy a fizycznymi właściwościami materiałów, w których ma on zostać odciśnięty czy też z których ma zostać skonstruowany, aby stać się rzeczywistym[80]. Monety przenoszą ten problem na poziom jeszcze bardziej abstrakcyjny, ponieważ ów znak nie jest modelem w czyimś umyśle, lecz symbolem umowy społecznej. Obrazy wybite na monetach greckich (lew w Milecie, sowa w Atenach) zwykle były wizerunkami państwowych bogów, lecz stanowiły one również rodzaj kolektywnej obietnicy: obywatele zapewniali się nawzajem nie tylko, że moneta zostanie zaakceptowana przy spłacie długów publicznych, ale w szerszym sensie, że przyjmować ją będą wszyscy jako rekompensatę za dowolne długi, a tym samym, że można się będzie nią posłużyć, aby kupić wszystko, czego się zapragnie.

Rzecz w tym, że ta zbiorowa władza ma ograniczenia. Jej wpływy właściwie nie wykraczają poza obręb miasta. Im bardziej się człowiek od niego oddali –

[80] Częściowo podążam tu tropem rozważań Marcela Maussa dotyczących pojęcia substancji (zob. N. J. Allen, The category of substance: a Maussian theme revisited, [w:] Marcel Mauss: A Centenary Tribute, ed. Wendy James, N. J. Allen, Berghahn Books, London 1998, s. 175 – 191).

do miejsc zdominowanych przez przemoc, niewolnictwo i wojnę, w których nawet filozofowie odbywający rejs łódką mogą skończyć na targu niewolników – tym bardziej pieniądz redukuje się do kawałka kruszcu[81].

Wojna między Duchem a Ciałem czy też między szlachetną Ideą a brzydką Rzeczywistością, racjonalnym intelektem a stawiającymi mu opór cielesnymi pragnieniami i popędami, a nawet koncepcja głosząca, że pokój i wspólnota nie są czymś, co powstaje spontanicznie, lecz należy je wycisnąć na naszych poślednich naturach wzorem boskich insygniów wyciskanych na poślednim kruszcu – wszystkie te idee, które tak upowszechniły się w tradycjach religijnych i filozoficznych epoki osiowej i które od tej pory miały raz po raz zaskakiwać ludzi takich jak Boesoou, można zatem uważać za bezpośrednio związane z nową odmianą pieniądza.

Głupotą byłoby twierdzić, że cała filozofia epoki osiowej jest tylko medytacją na temat natury bilonu, sądzę jednak, że Seaford ma rację, przekonując, że stanowi on punkt krytyczny, od którego zaczęła się reszta. To jeden z powodów, dla których przedsokratejscy filozofowie zaczęli stawiać pytania we właściwy im sposób, zastanawiając się na przykład: Czym są Idee? Czy sprowadzają się one do zbiorowych konwencji? Czy istnieją one, jak twierdził później Platon, w bliżej nieokreślonym boskim wymiarze wykraczającym poza materialną egzystencję? A może istnieją one w naszych umysłach? Czy też może same nasze umysły stanowią składnik tego niematerialnego, nadprzyrodzonego porządku? A jeśli tak, to co nam to mówi o naszym stosunku do własnego ciała?

□□□□□

W Indiach i Chinach spierano się w inny sposób, ale materializm zawsze stanowił punkt wyjścia. Idee najbardziej materialistycznych myślicieli znamy jedynie z prac ich intelektualnych adwersarzy: jak w przypadku indyjskiego króla Pāyāsiego, który lubił wdawać się w dysputy z filozofami buddyjskimi i dżinistycznymi, twierdząc, że dusza nie istnieje, ludzkie ciała są tylko określonymi konfiguracjami powietrza, wody, ziemi i ognia, świadomość stanowi rezultat interakcji między żywiołami, a kiedy umrzemy, ulegną one po prostu rozpadowi[82]. Takie poglądy były jednak najwyraźniej zupełną normą.

[81] Dlatego, jak się przekonamy, pogląd Arystotelesa, że moneta jest tylko konwencją społeczną (Etyka nikomachejska, 1133a29 – 31), był w starożytnym świecie stanowiskiem mniejszościowym. Dominować zaczął później, w średniowieczu.

[82] Mówi się o nim Pāyāsi w pismach buddyjskich, Paesi w dżinistycznych. Na temat najwcześniejszych indyjskich materialistów zob. Johannes Bronkhorst, Greater Magadha: Studies

katnie, w przypadku religii wspieranej przede wszystkim przez klasy zajmujące się handlem. Francuski sinolog Jacques Gernet pisze:

> To jasne, że te samobójstwa, tak sprzeczne z tradycyjną moralnością, miały na celu odkupienie grzechów wszystkich istot, zdobycie szacunku zarazem u bogów, jak i u ludzi. Miały charakter spektaklu: w V wieku stosy wznoszono zazwyczaj na górze. Samobójstwo popełniano w obecności sporego tłumu wznoszącego lamenty i znoszącego bogate dary. Widzami spektaklu byli ludzie ze wszystkich klas społecznych. Po wygaśnięciu płomieni popioły mnicha zbierano i wznoszono stupę, nowe miejsce kultu, w którym były one składane[33].

Odmalowany przez Gerneta obraz setek Chrystusopodobnych odkupicieli wydaje się przesadzony. Dokładne znaczenie tych samobójstw pozostawało jednak niejasne – i było często dyskutowane – nawet w średniowieczu. Niektórzy współcześni widzieli w nich najdoskonalszy wyraz pogardy dla ciała, inni rozpoznanie iluzorycznej natury jaźni i wszelkiego przywiązania do materii, jeszcze inni najwyższą formę jałmużny, złożenie tego, co najcenniejsze, czyjejś egzystencji fizycznej, jako ofiary dla dobra wszystkich żywych istot – stanowisko, o którym pewien żyjący w X wieku biograf pisał:

> Oddanie tego, z czym najtrudniej się rozstać, Jest najdoskonalszą jałmużną. Pozwólmy temu nieczystemu i grzesznemu ciału Zmienić się w coś na kształt diamentu[34].

[33] Jacques Gernet, dz. cyt., s. 241 – 242. Szerzej na ten temat zob. tegoż, Les suicides par le feu chez les bouddhiques chinoises de Ve au Xe siècle, „Melange publies par l'Institut des Hautes Études Chinoises", II, 1960, s. 527 – 558; Yün-hua Jan, Buddhist Self-Immolation in Medieval China, „History of Religions" (4) 2, 1965, s. 243 – 268; John Kieschnick, The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography, University of Hawaii Press, Honolulu 1997; James A. Benn, Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism, „History of Religions" 37 (4), 1998, s. 295 – 322; tegoż, Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism, University of Hawaii Press, Honolulu 2007.

[34] Tsan-ning (919 – 1001), cyt. za: Yün-hua Jan, dz. cyt., s. 263. Inni powoływali się na historie bodhisattwów i pobożnych królów składających w ofierze własne ciała – takich jak król, który w czasie głodu skoczył w przepaść i zmienił się w ciało o tysiącu głów, oczu, ust, zębów i języków, które przez dziesięć tysięcy lat stale rosło, bez względu na to, jak wiele z niego zjadali ludzie i zwierzęta (zob. James A. Benn, dz. cyt., s. 95 i 108; zob. też: Reiko Ohnuma, Head, eyes, flesh, and blood: giving away the body in Indian Buddhist literature, Columbia University Press, New York 2007).

bra wspólnego[30]. Bez względu na to, co sądzi się o tych zasadach, trudno przeczyć rezultatom. Przez większość historii Chiny utrzymywały najwyższy standard życia na świecie – nawet Anglia prześcignęła je pod tym względem najprawdopodobniej dopiero około lat 20. XIX wieku, długo po rewolucji przemysłowej[31].

Konfucjanizm zapewne nie do końca jest religią. Zazwyczaj uważa się go bardziej za system etyczny i filozoficzny. Same Chiny też można uznać za pewnego rodzaju odstępstwo od typowego średniowiecznego wzorca, zgodnie z którym religia właściwie wszędzie przejmowała kontrolę nad handlem. Odstępstwo to nie było jednak całkowite. Wystarczy wziąć pod uwagę niezwykłą rolę gospodarczą, jaką odgrywał w tym okresie buddyzm. Buddyzm trafił do Chin przez szlaki karawanowe środkowej Azji i początkowo był religią wspieraną przez kupców, jednak w chaosie, który nastąpił po upadku dynastii Han w 220 roku, zaczął zyskiwać popularność wśród ludu. Za dynastii Liang (502 – 557) i Tang (618 – 907) doszło do gwałtownego ożywienia religijnego, które skłoniło tysiące młodych ludzi na prowincji do opuszczenia swoich farm, warsztatów i rodzin, aby pójść za powołaniem buddyjskich mniszek i mnichów. Kupcy lub właściciele wielkich majątków ziemskich przeznaczali całe fortuny, aby propagować dharmę. Przekopywano całe góry, aby wykuć w nich wizerunki bodhisattwów i gigantyczne posągi Buddy. Organizowano widowiska, podczas których mnisi i wierni rytualnie przypalali swoje głowy i ręce, a w niektórych przypadkach dokonywali aktów samospalenia. W połowie V wieku spektakularne samobójstwa zdarzały się seryjnie. Stały się one, jak to ujął pewien historyk, „rodzajem makabrycznej mody”[32].

Historycy różnią się w ocenie tego procesu. Nie ulega wątpliwości, że te wyzwolone namiętności stworzyły radykalną przeciwwagę dla statecznej ortodoksji konfucjańskich literatów. Jest to jednak zaskakujące, mówiąc deli-

[30] Rynki uznawano za ogólnie korzystne, jednak rząd systematycznie interweniował, aby zapobiec skokom cen, gromadząc towary, kiedy były tanie, i wypuszczając je na rynek, kiedy ceny rosły. W niektórych okresach chińskiej historii władcy zawiązywali sojusze z kupcami, lecz zwykle prowadziło to do gwałtownych ludowych protestów (zob. Gang Deng, dz. cyt., s. 146).

[31] Jako wstęp do obszernej literatury na temat standardu życia w różnych regionach świata zob. Kenneth Pomeranz, The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy, Princeton University Press, Princeton 2000; Jack A. Goldstone, Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the „Rise of the West” and the Industrial Revolution, „Journal of World History 13 (2), 2002, s. 323 – 389. Także Indie radziły sobie dobrze przez większość swojej historii.

[32] Erik Zürcher, The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China, Volume II, Sinica Leidensia, E. J. Brill, Leiden 1958, s. 282.

Nawet w religiach epoki osiowej pojawia się zdumiewająco niewiele z tych nadnaturalnych sił, które dominowały wcześniej i później: świadczą o tym powtarzające się dyskusje, czy buddyzm w ogóle *jest* religią, skoro odrzuca pojęcie istoty najwyższej, albo czy napomnienia Konfucjusza, że należy czcić swoich przodków, miały jedynie rozbudzać uczucia synowskiego oddania, czy wynikały z przekonania, że martwi przodkowie nadal w pewien sposób istnieją. Fakt, że musimy stawiać sobie to pytanie, jest niezwykle znaczący. Zarazem jednak tym, co z tej epoki przetrwało – w kategoriach instytucjonalnych – są „światowe religie”.

Mamy tu zatem do czynienia ze swoistą grą odbić, z ciągiem reakcji i kontrreakcji, za sprawą których rynek, państwo, wojna i religia raz po raz oddalają się od siebie i ponownie ze sobą łączą. Postaram się to podsumować w możliwie zwięzły sposób:

1. Wydaje się, że rynki, przynajmniej na Bliskim Wschodzie, pojawiły się jako efekt uboczny systemów administracji państwowej. Z czasem jednak logika rynku wkroczyła na obszar wojskowości, stając się fundamentem opartej na najemnikach sztuki militarnej epoki osiowej. Wreszcie logika ta zawładnęła samym rządem i zaczęła określać cel działań władzy.

2. W rezultacie wszędzie, gdzie mamy do czynienia z kompleksem wojskowo-monetarno-niewolniczym, obserwujemy również początki filozofii materialistycznych. Są one materialistyczne w obu znaczeniach tego pojęcia: ponieważ zakładają świat złożony z materialnych sił, a nie boskich mocy, i ponieważ za cel życia ludzkiego uznają akumulację materialnego bogactwa, traktując ideały, takie jak moralność i sprawiedliwość, jako środki zaspokojenia ludu.

3. Wszędzie mamy też do czynienia z filozofiami stanowiącymi reakcję na te procesy, rozwijającymi idee człowieczeństwa i duszy oraz starającymi się znaleźć nowy fundament dla etyki i moralności.

in the Culture of Early India, Brill, Leiden 2007, s. 143 – 159. O późniejszej szkole materialistycznej, za której przedstawiciela uważa się Kautilję, pisze Chattopadhyaya – zob. Debiprasad Chattopadhyaya, Carvaka/Lokayata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies, Mrinal Kanti Gangopadhyaya, New Delhi 1994. Jaspers, pisząc o Indiach, odnotowuje rozwój wszelkich możliwych odmian filozofii, „włącznie ze sceptycyzmem, materializmem, sofistyką i nihilizmem” (zob. tegoż, Wprowadzenie do filozofii, s. 68 – 69) – lista znacząca, wziąwszy pod uwagę, że nie jest to rzecz jasna katalog „wszystkich” nurtów filozoficznych, a wyłącznie tych najbardziej materialistycznych.

4. Wszędzie widzimy filozofów stających ramię w ramię z ruchami społecznymi formującymi się w obliczu tych nowych, wyjątkowo bezwzględnych i cynicznych elit. Rezultatem jest nowe zjawisko historyczne: ruchy ludowe będące zarazem szkołami intelektualnymi. Wiązało się to z przekonaniem, że ludzie sprzeciwiający się istniejącym stosunkom władzy robią to w imię pewnej teorii dotyczącej natury rzeczywistości.

5. Ruchy te, wszędzie tam, gdzie powstawały, były ruchami pokojowymi, które nie akceptowały nowej formy przemocy, zwłaszcza wojny najeźdźczej, jako fundamentu polityki.

6. Początkowo wszędzie, jak się wydaje, dochodził do głosu impuls, aby wykorzystywać nowe narzędzia intelektualne dostarczane przez bezosobowe rynki do wypracowania nowej podstawy moralności – i próby te wszędzie kończyły się niepowodzeniem. Moizm, posługujący się koncepcją zysku społecznego, załamał się po krótkim okresie prężnego rozwoju. Zastąpił go konfucjanizm, kategorycznie odrzucający tego rodzaju idee. Powiedzieliśmy wcześniej, że próba ujęcia odpowiedzialności moralnej w kategoriach długu (podjęta zarówno w Grecji, jak i w Indiach), która była właściwie nieuchronna, biorąc pod uwagę nowe warunki gospodarcze, kończy się niemal jednogłośnym fiaskiem[83]. Bardziej wyrazistą postać tego samego impulsu stanowiły wyobrażenia świata, w którym dług – a wraz z nim wszystkie ziemskie relacje – może zostać całkowicie usunięty i w którym więzi społeczne postrzega się jako formę niewoli, wzorem ciała, które również traktowano jako więzienie.

7. Stanowisko władców ewoluowało. Początkowo większość zdawała się przyjmować postawę pobłażliwej tolerancji wobec nowych ruchów filozoficznych i religijnych, samemu stosując taką czy inną odmianę cynicznej Realpolitik. Jednak w miarę zastępowania walczących miast i księstw przez wielkie imperia, a zwłaszcza w miarę osiągania przez te imperia granic ekspansji – co doprowadziło do kryzysu całego kompleksu wojskowo-monetarno-niewolniczego – sytuacja z dnia na dzień

[83] W Państwie odrzuca się ją z miejsca. W Indiach zdaje się ją przyjmować tradycja hinduistyczna. Buddyści, dżiniści i inne opozycyjne filozofie w ogóle nie odwoływali się do pojęcia długu.

w transport dóbr z jednego miejsca w drugie, ale nigdy jako owoc spekulacji. W praktyce oznaczało to, że konfucjaniści byli zarazem zwolennikami rynku i przeciwnikami kapitalizmu.

Może się to wydawać dziwne, ponieważ zwykle zakładamy, że kapitalizm i rynki są tym samym. Znakomity francuski historyk Fernand Braudel przekonuje jednak, że pod wieloma względami można je postrzegać jako przeciwieństwa. Rynki są kanałami wymiany dóbr za pośrednictwem pieniądza – historycznie: sposobem nabycia świec przez tych, którzy dysponują nadwyżką zboża, i vice versa (ekonomiści posługują się w tym kontekście skrótem T-P-T', towar – pieniądz – inny towar). Kapitalizm natomiast jest przede wszystkim sztuką wykorzystywania pieniędzy, aby otrzymać więcej pieniędzy (P-T-P'). W normalnych warunkach najlepiej ustanowić w tym celu jakiś formalny lub faktyczny monopol. Z tego powodu kapitaliści – wielcy kupcy, finansiści czy przedsiębiorcy – zawsze starają się sprzymierzyć z władzą polityczną, aby ograniczyć wolność rynku i tak dopiąć swego[28]. Z tej perspektywy Chiny przez większość historii były najdoskonalszym przykładem antykapitalistycznego państwa rynkowego[29]. W odróżnieniu od późniejszych książąt europejskich władcy chińscy systematycznie odmawiali zawarcia układu z potencjalnymi chińskimi kapitalistami (których nigdy nie brakowało). Zamiast tego, wzorem własnych urzędników, postrzegali ich jako destruktywnych pasożytów – choć takich, których z gruntu egoistyczne i antyspołeczne motywacje można jednak wykorzystać, w przeciwieństwie do lichwiarzy. Z konfucjańskiej perspektywy kupcy byli podobni do żołnierzy. Uważano bowiem, że podstawową motywację ludzi, których pociąga kariera wojskowa, stanowi chciwość i, ogólnie rzecz biorąc, uznawano ich za niemoralnych. Ścisły administracyjny nadzór może jednak sprawić, że będą mieć wkład do do-

[28] Zob. Fernand Braudel, Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV – XVIII wiek, tom 3: Czas świata, przeł. Jan i Jerzy Strzeleccy, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992; Immanuel Wallerstein, Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down, „Journal of Modern History" 63 (2), 1991, s. 354 – 361; tegoż, Koniec świata, jaki znamy, tłum. Michał Bilewicz, Adam Jelonek, Krzysztof Tyszka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

[29] Idę tu przede wszystkim tropem pracy Roy Bin Wonga (zob. tegoż, China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience, Cornell University Press, Ithaca 1997; tegoż, Between Nation and World: Braudelian Regions in Asia, „Review" 26 (1), 2003, s. 1 – 45; zob. także Eric Mielants, Europe and China Compared, „Review" 2002, XXV, No. 4, s. 401 – 449; tegoż, The Origins of Capitalism and the „Rise of the West", Temple University Press, Philadelphia 2007). Gwoli ścisłości, większość zwolenników Braudela twierdzi, że dotyczy to w pełni dopiero późniejszych dynastii, na przykład Ming, ja sądzę jednak, że opis ten pasuje również do tych wcześniejszych.

rocznie od uzyskanego dochodu na inwestycje komercyjne lub rolnicze[25]. Jak pisze jeden z historyków, „Wang był przekonany, że dzięki temu rozwiązaniu będzie miał kontrolę nad wszystkimi transakcjami, a niebezpieczeństwo lichwy zostanie na zawsze zażegnane”[26].

Tak się oczywiście nie stało i późniejsza historia Chin obfituje w podobne historie: szerząca się niesprawiedliwość i niepokoje społeczne prowadzą do oficjalnych komisji śledczych, lokalnych amnestii dłużnych (bezwarunkowych lub polegających na anulowaniu wszystkich kredytów, w których odsetki przekroczyły kwotę główną), tanich pożyczek zbożowych, pomocy głodującym, praw zapobiegających sprzedaży dzieci[27]. Wszystko to stało się częścią normalnej polityki rządu. Z jej skutecznością bywało bardzo różnie. Niewątpliwie nie doprowadziła do stworzenia egalitarnej utopii chłopskiej, ale zapobiegała powrotowi warunków znanych z epoki osiowej.

Zwykliśmy myśleć o tego rodzaju biurokratycznych interwencjach – zwłaszcza monopolach i regulacjach – jako o państwowych ograniczeniach „rynku”, co wynika z rozpowszechnionego przekonania, że rynki są zjawiskami na poły naturalnymi i powstającymi w spontaniczny sposób, na których rządy mogą jedynie pasożytować lub żerować. Podkreślałem już wielokrotnie, jak błędny jest tego rodzaju pogląd, jednak przykład chiński jest pod tym względem szczególnie pouczający. Państwo konfucjańskie było przypuszczalnie największą i najtrwalszą biurokracją świata, zarazem jednak aktywnie wspierało rynki. W efekcie życie gospodarcze w Chinach wkrótce stało się znacznie bardziej wyrafinowane, a rynki lepiej rozwinięte niż gdziekolwiek indziej na świecie.

I to mimo że konfucjańska ortodoksja miała jawnie wrogi stosunek do kupców, a nawet do samego pragnienia zysku. Uważano, że zysk komercyjny jest uzasadniony wyłącznie jako rekompensata za pracę włożoną przez kupców

[25] Pożyczki te wydają się przedłużeniem logiki państwowych spichlerzy gromadzących żywność, której część sprzedawano w strategicznych momentach, aby utrzymać niski poziom cen, część rozdawano podczas klęsk głodu, a cześć pożyczano na niski procent, aby stworzyć rozwiązanie alternatywne dla lichwy.

[26] Ray Huang, dz. cyt. Zob. także: Cho-yun Hsu, Jack L. Dull, Han agriculture: the formation of early Chinese agrarian economy, 206 B.C. – A.D. 220, Vol. II, University of Washington Press 1980, s. 22 – 24. O jego wszechstronnych reformach walutowych pisze Xinwei Peng (zob. dz. cyt., s. 111 – 114).

[27] Stopy procentowe mogły wynosić maksymalnie dwadzieścia procent. Zdelegalizowano procent składany. Chińskie władze ostatecznie przyjęły również indyjską zasadę, że nie powinno się pozwalać, aby odsetki przekroczyły kwotę główną (Michel Cartier, dz. cyt., s. 28; Liensheng Yang, dz. cyt., s. 92 – 103).

uległa zmianie. W Indiach Aśoka próbował odbudować swoje królestwo na fundamentach buddyjskich. W Rzymie Konstantyn zdecydował się na chrześcijaństwo. W Chinach cesarz Wu Ti (157 – 87 p.n.e.) z dynastii Han, stanąwszy w obliczu analogicznego kryzysu wojskowego i finansowego, przyjął jako filozofię państwową konfucjanizm. Z wymienionej trójki jedynie Wu Ti ostatecznie dopiął swego: cesarstwo chińskie, w tej czy innej postaci, przetrwało dwa tysiące lat, z konfucjanizmem niemal bez przerwy pełniącym funkcję oficjalnej ideologii. Cesarstwo zachodniorzymskie upadło, ale przetrwał Kościół rzymski. Projekt Aśoki miał najmniej szczęścia. Jego imperium nie tylko rozpadło się na niezliczone mniejsze, zwykle rozczłonkowane terytoria, ale również sam buddyzm w znacznej mierze zniknął z terenów swojej dotychczasowej ekspansji, choć zarazem umocnił się w Chinach, Nepalu, Tybecie, na Sri Lance, w Korei, Japonii i sporej części Azji Południowo-Wschodniej.

8. Ostateczny rezultat stanowił podział sfer ludzkiej aktywności, który trwa do dziś: po jednej stronie rynek, po drugiej religia. Mówiąc w uproszczeniu: jeśli pozwoli się, aby pewna przestrzeń społeczna została zdominowana przez egoistyczną pogoń za dobrami materialnymi, za chwilę niemal z całą pewnością ktoś inny wydzieli obszar, na którym zacznie głosić, że dobra materialne nie mają znaczenia, a egoizm – czy wręcz ludzkie „ja” – jest iluzją i że lepiej jest dawać, niż brać. W najgorszym razie nie wolno lekceważyć faktu, że wszystkie religie epoki osiowej podkreślały znaczenie miłosierdzia – idei, która wcześniej ledwie zaznaczyła swoją obecność. Czysta chciwość i czysta hojność są koncepcjami komplementarnymi. Jedną bez drugiej trudno sobie wyobrazić. Obie mogły zaistnieć wyłącznie w kontekstach instytucjonalnych wymagających jednostronnego i ściśle ukierunkowanego działania. Co więcej, wiele wskazuje na to, że pojawiały się one wszędzie tam, gdzie w użyciu był pieniądz w postaci bezosobowej, namacalnej gotówki.

Jeśli chodzi o ruchy religijne: łatwo uznać je za eskapistyczne, a wyzwolenie w przyszłym świecie, które obiecywały ofiarom imperiów epoki osiowej, za danie ludziom możliwości pogodzenia się z losem. Bogacze dowiadywali się przy tym, że biednym należą się od nich jedynie okazjonalne datki. Za taką interpretacją zdaje się świadczyć fakt upaństwowienia religii. Sprawa

jest jednak bardziej złożona. Po pierwsze eskapizm ma swoje dobre strony. Powstania ludowe w starożytnym świecie zwykle kończyły się rzezią buntowników. Zwracałem wcześniej uwagę, że ucieczka – exodus czy dezercja – od najwcześniejszych czasów stanowiła najskuteczniejszą odpowiedź na ucisk. Gdy nie ma szans na ucieczkę, co właściwie ma zrobić uciskany chłop? Siedzieć i użalać się nad swoim nieszczęściem? Pozaświatowe religie w najgorszym razie dostarczały namiastek innych radykalnych możliwości. Często pozwalały ludziom tworzyć wokół siebie własne światy, wydzielać takie czy inne obszary wolności. Znaczący jest fakt, że jedynymi grupami, którym w starożytnym świecie udało się znieść niewolnictwo, były sekty religijne, takie jak esseńczycy – którzy dokonali tego, oddalając się od głównego nurtu życia społecznego i zakładając własne utopijne wspólnoty[84]. Albo przykład zjawiska na mniejszą skalę, ale znacznie trwalszego: wszystkie demokratyczne miasta-państwa północnych Indii zostały ostatecznie wyparte przez wielkie imperia (Kautilja dostarcza wyczerpujących porad, jak podważyć i obalić demokratyczne konstytucje), Budda jednak podziwiał demokratyczną strukturę ich zgromadzeń i uczynił z niej model dla swoich uczniów[85]. Klasztory buddyjskie do dziś określa się mianem sangha, starożytną nazwą tego rodzaju republik, i do dziś działają one na podstawie tego samego ideału porozumienia, przechowując jedną z egalitarnych i demokratycznych tradycji historycznych, która w przeciwnym razie popadłaby w całkowite zapomnienie.

Wreszcie szersze historyczne osiągnięcia tych ruchów nie są w żadnym wypadku pozbawione znaczenia. Dzięki nim świat zaczął się zmieniać. Wojny stały się rzadsze i mniej okrutne. Instytucja niewolnictwa podupadła, aż do momentu, gdy w średniowieczu straciła zupełnie na znaczeniu i niemal

[84] Filon z Aleksandrii, piszący mniej więcej w czasach Chrystusa, mówi o Esseńczykach: „Nie ma wśród nich ani jednego niewolnika, wszyscy są wolni i wymieniają między sobą usługi. Potępiają oni właścicieli niewolników nie tylko za niesprawiedliwość i pogwałcenie zasady równości, lecz za ich brak poszanowania dla praw natury" (Quod omnis probus liber sit, 79). Terapeuci, inna żydowska grupa, odrzucali wszystkie formy własności i uważali niewolnictwo za „rzecz absolutnie i całkowicie sprzeczną z naturą" (De vita contemplativa, 70). Warto zwrócić uwagę, że są to idee podobne do tych, które pojawiają się w prawie rzymskim. Życie żydowskich grup religijnych jest udokumentowane wyjątkowo dobrze. Nie wiemy, czy podobne sekty istniały na przykład w Tracji lub Numidii.

[85] Późniejsza legenda mówiła o tym, że jego ojciec był królem, a on sam wychował się w pałacu, jednak ówczesny „król" sakijski był stanowiskiem obieralnym i podlegającym rotacji (zob. Damodar Dharmanand Kosambi, The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline, s. 96).

sukces. Większość z najsłynniejszych chińskich dynastii, które nie zostały ustanowione w wyniku podboju z zewnątrz (jak Yuan czy Qin), zaczęła się od powstań chłopskich (Han, Tang, Song, Ming). Nigdzie indziej na świecie nie mieliśmy do czynienia z czymś podobnym. W rezultacie chińska sztuka rządzenia państwem ostatecznie sprowadza się do skierowania dostatecznej ilości zasobów do miast, aby wyżywić mieszkańców i utrzymać koczowników na bezpieczny dystans, nie prowokując krnąbrnej populacji wiejskiej do powstań zbrojnych. Oficjalna konfucjańska ideologia władzy patriarchalnej, równych szans, rozwoju rolnictwa, niskich podatków i drobiazgowej rządowej kontroli kupców wydaje się wyraźnie nastawiona na zaspokojenie oczekiwań i interesów (potencjalnie wywrotowych) wiejskich patriarchów[23].

Nie trzeba chyba dodawać, że w tych okolicznościach ograniczenie nadużyć ze strony lichwiarzy – tradycyjnej zmory wiejskich rodzin – stale zaprzątało uwagę rządu. Raz po raz słyszymy tę samą historię o chłopach, którzy wpadali w tarapaty z powodu katastrofy naturalnej albo konieczności zapłacenia za pogrzeb któregoś z rodziców – i stawali się ofiarami lichwiarzy, odbierających im pola i domy, nakazujących im dzierżawienie ziemi, która wcześniej była ich własnością. Groźba rebelii zmuszała następnie rząd do wprowadzenia programu radykalnych reform. Jedna z pierwszych, o której wiemy, przyjęła postać zamachu stanu, kiedy konfucjański urzędnik o nazwisku Wang Mang przejął w 9 roku n.e. tron, aby rozwiązać (jak twierdził) ogólnokrajowy kryzys zadłużenia. Dokumenty z tamtego okresu mówią o lichwie, która doprowadziła do wzrostu efektywnej stopy opodatkowania (czyli tej części przeciętnych chłopskich zbiorów, która trafiała w cudze ręce) z trzech do pięćdziesięciu procent[24]. W odpowiedzi Wang Mang zarządził program reformujący walutę, nacjonalizujący wielkie majątki, wspierający państwowy przemysł – wliczając w to publiczne spichlerze – i zakazujący prywatnej własności niewolników. Ustanowił również państwową agencję kredytową oferującą nieoprocentowane pożyczki pogrzebowe do dziewięćdziesięciu dni dla tych, którzy zostali zaskoczeni śmiercią najbliższych, a także długoterminowe pożyczki na trzy procent miesięcznie i dziesięć procent

Historians). Według Parsonsa w latach 1629 – 1644 doszło w Chinach do 234 185 powstań, co daje średnio 43 powstania dziennie i 1,8 powstania na godzinę" (Gang Deng, dz. cyt., s. 220).

[23] Zob. Gang Deng, dz. cyt.

[24] Zob. Ray Huang, Broadening the Horizons of Chinese History: Discourses, Syntheses, and Comparisons, Routledge, London and New York 1999, s. 231.

Chiny: Buddyzm i ekonomia nieskończonego długu

Z punktu widzenia standardów średniowiecznych Indie były nietypowe, ponieważ oparły się wpływom wielkich religii epoki osiowej. Także tutaj jednak sprawdza się ogólny schemat: upadek imperium, armii i gospodarki gotówkowej, wzrost znaczenia władzy religijnej, niezależnej od państwa i czerpiącej sporo swojej społecznej legitymizacji z umiejętności kontrolowania rozwijających się systemów kredytowych.

Chiny są na przeciwnym biegunie. Było to jedyne miejsce, w którym podjęta pod koniec epoki osiowej próba połączenia imperium i religii odniosła pełny sukces. Owszem, także tutaj początkowo pojawiły się problemy: po upadku dynastii Han około 220 roku rozpadła się administracja centralna, miasta się skurczyły, monety zniknęły itd. W Chinach był to jednak proces przejściowy. Jak dawno temu stwierdził Max Weber, gdy ktoś raz ustanowi naprawdę wydajną biurokrację, właściwie nie można się jej pozbyć. A biurokracja chińska była niesłychanie wydajna. Wkrótce dawny system Han został odtworzony: scentralizowane państwo, zarządzane przez konfucjańskich uczonych i właścicieli ziemskich znających literacką klasykę, wyłonionych dzięki państwowemu systemowi egzaminacyjnemu, pracujących w doskonale zorganizowanych narodowych i regionalnych urzędach, stale monitorujących i nadzorujących podaż pieniądza oraz inne sprawy gospodarcze. Chińska teoria monetarna zawsze miała charakter czartalistyczny. Częściowo jest to efekt skali: cesarstwo i jego rynek wewnętrzny były tak ogromne, że handel zagraniczny nigdy nie był szczególnie istotny. Dlatego rządzący zdawali sobie świetnie sprawę, że mogą zmienić niemal wszystko w pieniądz, jeśli tylko podjęliby decyzję, że to właśnie w tej formie należy uiszczać podatki.

Dwa wielkie zagrożenia dla władzy były zawsze takie same: koczownicze ludy z północy (które chińscy władcy systematycznie przekupywali, lecz które mimo wszystko raz na jakiś czas najeżdżały i podbijały niektóre obszary Chin) oraz ludowe rozruchy i rebelie. Te ostatnie wybuchały właściwie bez przerwy. Ich liczba nie ma precedensu w całej ludzkiej historii. Zdarzały się dekady, kiedy częstotliwość powstań chłopskich w Chinach wynosiła około 1,8 na godzinę[22]. Co więcej, tego rodzaju powstania często odnosiły

[22] „Nikt nie wie dokładnie, do ilu buntów doszło w historii Chin. Z oficjalnych danych wynika, że kilka tysięcy incydentów miało miejsce jedynie na przestrzeni trzech lat, od 613 do 615 roku. Przypuszczalnie było ich około tysiąca rocznie" (Wei Z., 656 rok: Report of the Imperial

zniknęła z terenów Eurazji. Nowi religijni przywódcy zaczęli poważnie traktować problemy społeczne, do których prowadziło zjawisko długu.

10. Wieki średnie (600 – 1450)

<quotet> Bogactwa sztuczne zaś to takie, które same przez się nie zaspakajają potrzeb natury, na przykład pieniądz, ale sztuka ludzka wynalazła je dla ułatwienia wymiany, by stanowiły miarę rzeczy sprzedażnych[1].

- ŚW. TOMASZ Z AKWINU

W epoce osiowej pojawiły się komplementarne ideały rynków towarowych i wielkich religii. Średniowiecze stanowi okres, gdy zaczynają się one ze sobą łączyć.

Wszędzie epoka ta zaczyna się od zmierzchu imperiów. Powstają nowe państwa, w których system połączeń między wojną, kruszcami i niewolnictwem zostaje zerwany. Podboju i bogactwa nie uznaje się już za cel polityki. Zarazem życie gospodarcze, począwszy od handlu międzynarodowego po organizację rynków lokalnych, zaczyna coraz wyraźniej podlegać władzy religijnej. Jedną z konsekwencji tej sytuacji była próba ograniczenia czy wręcz objęcia zakazem lichwiarskich pożyczek. Inną stanowił powrót na obszarze Eurazji do różnych form wirtualnego pieniądza kredytowego.

Nie da się ukryć, że o średniowieczu myślimy zwykle zupełnie inaczej. Dla wielu z nas „wieki średnie" pozostają synonimem zabobonu, nietolerancji i ucisku. Jednak dla większości mieszkańców kuli ziemskiej okres ten stanowi niewątpliwy postęp w stosunku do epoki osiowej.

Jedną z przyczyn naszych błędnych wyobrażeń stanowi przekonanie, że średniowiecze rozwijało się przede wszystkim w zachodniej Europie, czyli na terenach, które w istocie były wówczas jedynie rubieżami Cesarstwa

[1] Cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, tom 9: Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie, 1 – 2, 1 – 21, przeł. O. Feliks Wojciech Bednarski, O.P., Veritas, London 1963, s. 19 – 20 [Przekład zmodyfikowany. Fragment ten brzmi w łacińskim oryginale: „Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quaedam rerum venalium". Kluczowe z punktu widzenia wywodu Graebera słowa „ut denarii" z jakiegoś powodu zostały pominięte w polskim przekładzie tekstu Św. Tomasza – przyp. tłum.].

równi, tymczasem była ona zupełnie obca hinduistycznej wrażliwości[19]. Na jej gruncie wyobrażenie zobowiązania jako długu byłoby skrajnie wywrotowe, ponieważ długi są z definicji ustaleniami pomiędzy równymi – przynajmniej w tym sensie, że są to równe strony umowy – którym należy się spłata długu[20].

Pod względem politycznym nigdy nie jest szczególnie dobrym pomysłem mówić ludziom, że są nam równi, by następnie ich upokorzyć i odebrać im przywileje. Zapewne to właśnie dlatego rebelie chłopskie, od Chiapas po Japonię, tak często miały na celu zniesienie długów, a nawet niewolnictwa[21]. Przekonali się o tym ku swojemu rozczarowaniu Brytyjczycy, kiedy próbowali uczynić z instytucji poddaństwa za długi (nadbudowanego na systemie kastowym) podstawę swojego systemu pracy w kolonialnych Indiach. Paradygmatycznym przykładem buntu była przypuszczalnie rewolta dekańska w 1875 roku, podczas której zadłużeni rolnicy postanowili przejąć i zniszczyć księgi rachunkowe miejscowych pożyczkodawców. Poddaństwo za długi, jak się wydaje, zdecydowanie częściej prowokuje gniew i działania zbiorowe niż system oparty na czystej nierówności.

[19] Zob. Louis Dumont, Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes, Gallimard, Paris 1966.

[20] Gyan Prakash pisze o tym w kontekście okresu kolonialnego: kiedy dawne hierarchie kastowe zaczęto ujmować w kategoriach niewolnictwa za długi, podporządkowani stali się osobami mającymi równe prawa, które zostały jednak czasowo „zawieszone" (zob. tegoż, Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 184).

[21] Z pewnością można twierdzić, że zadłużeni chłopi dysponują również większymi zasobami, a tym samym łatwiej im zorganizować rebelię. Wiemy bardzo niewiele na temat powstań ludowych w średniowiecznych Indiach (zob. jednak: Ranajit Guha, Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India, Duke University Press, Durham 1999; Ravi Arvind Palat, Popular Revolts and the State in Medieval South India: A Study of the Vijayanagara Empire (1360 – 1565), „Bijdragen tot de taal-, Land-, en Volkenkunde", CXII, 1986, s. 128 – 144; tegoż, From World-Empire to World-Economy: Southeastern India and the Emergence of the Indian Ocean World-Economy (1350 – 1650), rozprawa doktorska, State University of New York at Binghamton, 1988, s. 205 – 215; Damodar Dharmanand Kosambi, An introduction the the study of Indian history, s. 392 – 393), ale liczba tego rodzaju buntów wydaje się względnie niska w porównaniu z Europą czy Chinami, gdzie rebelia trwała w zasadzie bez przerwy.

pokoleń tej samej rodziny do statusu dziedzicznych oraczy z powodu jakiejś błahej sumy, którą im kiedyś przekazano”[18].

Indie stały się znane jako kraj, w którym bardzo duża część siły roboczej pracuje w praktyce jako poddani za długi u właściciela ziemskiego czy innego wierzyciela. Takie rozwiązania z czasem stały się jeszcze łatwiejsze. Do około 1000 roku bariery dotyczące lichwy wśród członków kast wyższych właściwie znikają z hinduistycznych kodeksów prawnych. Z drugiej strony mniej więcej w 1000 roku w Indiach pojawia się islam – religia stawiająca sobie za cel usunięcie lichwy. Możemy więc powiedzieć przynajmniej tyle, że spraw tych nigdy nie przestano kontestować. Nawet prawo hinduistyczne tego okresu było znacznie bardziej tolerancyjne niż wszystko to, z czym mieliśmy do czynienia w starożytności. Dłużnicy, ogólnie rzecz biorąc, nie stawali się niewolnikami i nie ma większych dowodów na sprzedaż kobiet czy dzieci. Na wsi jawne niewolnictwo zdążyło już do tego czasu niemal zniknąć. Nawet peonaż nie był do końca tym samym. Prawo uznawało peonów po prostu za dłużników spłacających odsetki od dobrowolnie zawartego kontraktu. To mogło trwać przez kilka pokoleń, ale prawo stanowiło, że nawet w przypadku braku spłaty kwoty głównej w trzecim pokoleniu dłużnicy odzyskiwali wolność.

Mamy tu do czynienia ze szczególnym napięciem i rodzajem paradoksu. Rozwiązania dłużne i kredytowe odegrały kluczową rolę w stworzeniu systemu indyjskich wsi. Nigdy jednak nie stały się jego fundamentem. Jest pewna prawda w stwierdzeniu, że tak jak bramini musieli uregulować swoje długi wobec bogów, tak wszyscy inni mieli długi wobec tych, którzy znajdowali się ponad nimi. W innym sensie podkopywałoby to jednak całkowicie ideę kasty, zgodnie z którą wszechświat jest wielką hierarchią, w której różne kategorie ludzi mają zupełnie różne natury, wszystkie te porządki i stopnie są ustalone na zawsze, kiedy zaś dobra i usługi przesuwają się w dół i w górę hierarchii, nie dzieje się na zasadzie wymiany, lecz (wzorem wszystkich systemów hierarchicznych) zwyczaju i precedensu. Francuski antropolog Louis Dumont postawił słynną tezę, że nie można tu nawet mówić o „niesprawiedliwości”, ponieważ słowo to zakłada wiarę, że ludzie są lub powinni stać się

[18] Ram Sharan Sharma, Usury in Medieval India (A.D. 400 – 1200), s. 68. Na tej samej zasadzie wczesne kodeksy prawne precyzowały, że człowiek, który stawał się niewypłacalny, odrodzi się jako niewolnik lub zwierzę domowe w domostwie wierzyciela. Jeden z późniejszych tekstów buddyjskich z Chin był jeszcze dokładniejszy. Za każde osiem wen niespłaconego długu człowiek będzie przez jeden dzień wołem, a za każde siedem – koniem (Zhuang Chun, cyt. za: Xinwei Peng, dz. cyt., s. 244).

Rzymskiego. Popularny pogląd głosi, że wraz z upadkiem Cesarstwa miasta podupadły, gospodarka „powróciła do barteru”, a proces jej odbudowy trwał dobre pięćset lat. Nawet w odniesieniu do Europy taki punkt widzenia można utrzymać, jedynie przyjmując szereg założeń, które przestają być oczywiste, gdy tylko poświęcimy im odrobinę refleksji. Podstawowe stanowi idea, że brak monet jest tym samym co brak pieniądza. Prawdą jest, że zniszczenie rzymskiej machiny wojennej oznaczało zarazem wycofanie z obiegu rzymskich monet, a nieliczne monety produkowane w królestwach Franków i Gotów wyrosłych na zgliszczach dawnego cesarstwa miały zazwyczaj charakter fiducjarny[2]. Mimo to wystarczy rzut oka na „barbarzyńskie kodeksy prawne”, by się zorientować, że nawet w czasach szczytowego średniowiecza ludzie wciąż prowadzili staranne rachunki w walucie rzymskiej, wyliczając wysokość odsetek, zawierając umowy i spisując hipoteki. Miasta się skurczyły, wiele z nich w ogóle zniknęło, ale nawet to miało częściowo pozytywne skutki. Z pewnością było to fatalne ze względu na wzrost analfabetyzmu. Trzeba jednak pamiętać, że starożytne miasta można było utrzymać jedynie dzięki zasobom pochodzącym z prowincji. Rzymska Galia na przykład była siecią miast połączonych słynnymi rzymskimi drogami, z ogromną liczbą niewolniczych plantacji stanowiących własność miejskich prominentów[3]. Mniej więcej po 400 roku populacja miast gwałtownie spadła, zniknęły również plantacje. W kolejnych stuleciach miejsce wielu z nich zajęły dwory, kościoły, a jeszcze później zamki – gdzie nowi lokalni panowie wyciągali daniny od pobliskich rolników. Wystarczy jednak dobrze policzyć: ponieważ rolnictwo średniowieczne było równie wydajne jak starożytne (a w krótkim czasie stało się zdecydowanie wydajniejsze), ilość pracy potrzebnej, aby wyżywić garstkę konnych żołnierzy i duchownych, nie mogła być choćby w przybliżeniu tak wysoka, jak ilość pracy potrzebnej do wyżywienia całych miast. Mimo ucisku dola średniowiecznych chłopów pańszczyźnianych była niczym w porównaniu z losem ich poprzedników w epoce osiowej.

Właściwy początek średniowiecza lepiej umiejscowić jednak nie w Europie, lecz w Indiach i Chinach między 400 a 600 rokiem. Stamtąd, wraz z poja-

[2] Monety wytwarzane przez barbarzyńskie państwa sukcesyjne zwykle nie zawierały zbyt wiele złota i srebra. W efekcie cyrkulowały jedynie w granicach księstwa należącego do króla lub barona, który był ich emitentem, i były właściwie nieprzydatne z punktu widzenia handlu.

[3] Dockès przedstawia ogólną panoramę tego zjawiska – zupełnie dosłownie, wszak dzisiejsza wiedza na temat rzymskich posiadłości niewolniczych we Francji opiera się głównie na fotografiach lotniczych (zob. Pierre Dockès, dz. cyt., s. 62 – 70). Z czasem nawet wolne wspólnoty popadały zwykle w jakąś formę poddaństwa za długi lub były przywiązywane do ziemi jako słudzy (po łacinie coloni).

wieniem się islamu, średniowiecze przeniosło się do zachodniej części Eurazji. Do Europy wieki średnie docierają z czterystuletnim opóźnieniem. Naszą opowieść zacznijmy więc od Indii.

Średniowieczne Indie: dążenie do hierarchii

Indie opuściliśmy w chwili przyjęcia buddyzmu przez Aśokę. Podkreślałem, że jego projekt ostatecznie poniósł klęskę. Nie przetrwało ani jego królestwo, ani Kościół. Upadek ten nie nastąpił jednak od razu, lecz wskutek długotrwałego procesu.

Maurjowie rządzili w szczytowym okresie rozwoju imperium. Następne pięćset lat to kolejno następujące po sobie królestwa, z których większość była bardzo przychylna buddyzmowi. Stupy i klasztory wyrastały jak grzyby po deszczu, jednak finansujące je państwa stawały się coraz słabsze. Scentralizowane armie rozpadły się. Żołnierzom i urzędnikom coraz częściej płacono w formie nadań ziemskich, a nie wynagrodzeń. W efekcie liczba monet w obiegu stale spadała[4]. Także tutaj wczesne średniowiecze wiązało się z dramatyczną utratą znaczenia przez miasta: grecki ambasador Megastenes opisywał stolicę Aśoki, Patnę, jako największe miasto na świecie. Średniowieczni podróżnicy arabscy i chińscy postrzegali Indie jako kraj niekończących się małych wiosek.

W rezultacie większość historyków zaczęła europejskim zwyczajem pisać o schyłku gospodarki pieniężnej i o handlu „powracającym do barteru". Także tutaj wydaje się to jednak po prostu nieprawdą. Zniknęły wyłącznie wojskowe środki egzekwowania daniny od chłopów. W hinduskich księgach prawniczych z tego okresu coraz częściej wspomina się o mechanizmach kredytowych, opisywanych za pomocą skomplikowanego języka poręczeń, zabezpieczeń, hipotek, przyrzeczeń zapłaty i procentu składanego[5]. Dość

[4] Jak widzieliśmy, Kosambi uznawał Magadhę za apogeum monetyzacji. Ram Sharan Sharma twierdzi, że monety były normą pod rządami Guptów (280 – 550), a później niemal wszędzie gwałtownie zniknęły (zob. tegoż, Early medieval Indian society: a study in feudalization, Orient Longman, Hyderbad 2001, s. 119 – 162). Ale nawet jeśli ma on rację, że liczba monet w obrocie nie spadła aż do tego momentu, to z drugiej strony sam zwraca uwagę, że liczba ludności zamieszkującej dolinę Gangesu niemal potroiła się w tym czasie, co w praktyce oznaczało stale spadającą monetyzację (tamże, s. 143).

[5] Zob. na ten temat: Ram Sharan Sharma, Usury in Medieval India (A.D. 400 – 1200), „Comparative Studies in Society and History" 8 (1), 1965, s. 56 – 77; Pandurang Vaman Kane, dz. cyt., s. 411 – 461; Heramba Chatterjee, The Law of Debt in Ancient India, Sanskrit College, Calcutta 1971.

Nie znamy mechanizmów, które doprowadziły do pojawienia się tego świata, jednak rola długu była z pewnością znacząca. Samo stworzenie tysięcy świątyń hinduistycznych musiało wymagać setek tysięcy, a może nawet milionów oprocentowanych pożyczek – o ile bowiem braminom nie wolno było pożyczać pieniędzy na procent, takie ograniczenia nie obowiązywały świątyń. Już w najwcześniejszym z nowych kodeksów prawnych, Prawach Manu, widzimy, że lokalne władze mają kłopoty, by pogodzić ze sobą stare zwyczaje, jak poddaństwo za długi i niewolnictwo domowe, z pragnieniem ustanowienia ogólnej hierarchii, w której każdy zna swoje miejsce. Prawa Manu starannie dzielą niewolników na siedem typów w zależności od tego, w jaki sposób trafili do niewoli (wojna, dług, dobrowolna sprzedaż...), i określają warunki wyzwolenia każdego z nich – ale później precyzują, że śudrowie w zasadzie nigdy nie mogą być wyzwoleni, ponieważ istnieją po to, by służyć innym kastom[15]. Na tej samej zasadzie, o ile wcześniejsze kodeksy ustanawiały odsetki w wysokości piętnastu procent rocznie, z wyjątkiem pożyczek komercyjnych[16], nowe kodeksy uzależniały odsetki od kasty: można było pobierać dwa procent miesięcznie od braminów, trzy od kszatrijów (wojowników), cztery od wajśjów (kupców) i pięć od śudrów – co oznacza różnicę między dwudziestoma czterema procentami rocznie na jednym biegunie i dotkliwymi sześćdziesięcioma na drugim[17]. Prawa mówią również o pięciu różnych sposobach płacenia odsetek, z których najważniejszym z naszego punktu widzenia jest „procent z ciała": praca fizyczna w domu lub na polach wierzyciela, trwająca do momentu spłaty kwoty głównej. Nawet tu jednak czynnik kastowy miał kluczowe znaczenie. Nikogo nie można było zmusić do pracy na rzecz człowieka z niższej kasty. Co więcej, ponieważ długi przechodziły na dzieci, a nawet wnuki dłużnika, „do momentu spłaty kwoty głównej" mogło oznaczać całkiem długi okres – tego rodzaju warunki, jak zauważa historyk Indii Ram Sharma, „przypominają nam o obecnej praktyce, redukującej kilka

[15] „Śudra, nawet jeśli został wyzwolony przez swojego pana, pozostaje w stanie niewoli, któż bowiem mógłby go pozbawić tego, czym jest z natury?" (Manusmryti, 8.5.419) lub mocniej: „Śudrów należy czynić niewolnikami, kupując ich lub nie, zostali bowiem stworzeni przez Boga po to, by służyć innym" (tamże, 8.5.413).

[16] Kautilja dopuszczał odsetki w wysokości sześćdziesięciu procent w przypadku pożyczek komercyjnych, stu dwudziestu procent „w przypadku przedsięwzięć wiążących się z podróżą przez las" oraz dwukrotnie wyższe, gdy towary przewożono drogą morską (Arthaśastra 3.11; jeden z późniejszych kodeksów, Yājñavalkya Smr.ti – zob. 2.38 – powiela te stawki).

[17] Zob. Yājñavalkya Smr.ti 2.37; Manusmryti 8.143; Wisznusmyrti 5.6.2; Pandurang Vaman Kane, History of Dharmasastra, s. 421.

im jej: na przykład prawa Manu przewidywały, że każdemu śudrze (przedstawicielowi najniższej kasty, mającej zajmować się rolnictwem i produkcją materialną), który jedynie przysłuchiwał się nauczaniu prawa lub świętych tekstów, należy wlać do uszu płynny ołów, a w przypadku recydywy obciąć język[13]. Zarazem bramini, bez względu na to, jak zazdrośnie strzegli posiadanych przywilejów, przyjęli niektóre aspekty niegdyś radykalnych buddyjskich i dżinistycznych idei w rodzaju karmy, reinkarnacji oraz ahimsy. Mieli unikać wszelkich form przemocy fizycznej, w tym przechodzić na wegetarianizm. We współpracy z przedstawicielami dawnej kasty wojowników udało im się również przejąć kontrolę nad większością ziemi należącej do starożytnych wiosek. Uciekający przez upadkiem lub zniszczeniem miast rękodzielnicy i rzemieślnicy często kończyli jako zdani na cudzą łaskę uchodźcy, a z czasem klienci z kasty niższej. W efekcie na wsi powstawały coraz bardziej złożone lokalne systemy patronatów – znane jako jajmani – w których uchodźcy świadczyli usługi na rzecz kast posiadaczy ziemskich. Ci ostatni pełnili wiele funkcji, które niegdyś należały do państwa, gwarantując ochronę i sprawiedliwość, pobierając opłaty i tak dalej – ale również chroniąc lokalne społeczności przed ingerencją ze strony faktycznych królewskich urzędników[14].

Ta funkcja jest kluczowa. Zagranicznych gości zdumiewała w późniejszym okresie samowystarczalność tradycyjnej wsi indyjskiej, z jej skomplikowanym systemem kast właścicieli ziemskich, rolników oraz takimi „kastami usługowymi", jak cyrulicy, kowale, garbarze, dobosze i pracze. Kasty tworzyły hierarchiczny porządek, każda wnosiła unikalny i konieczny wkład w życie swojej małej społeczności, która zazwyczaj obywała się całkowicie bez metalowej waluty. Ludzie zredukowani do statusu śudrów i niedotykalnych potrafili zaakceptować swoją podrzędną pozycję, ponieważ obciążenia ze strony miejscowych właścicieli ziemskich nie zbliżały się nawet do tych, które narzucały wcześniejsze rządy – kiedy mieszkańcy wsi musieli utrzymywać miasta liczące do miliona mieszkańców – a także dlatego, że wiejska wspólnota stała się skutecznym środkiem przynajmniej częściowego ograniczania wpływu państwa i jego przedstawicieli.

[13] Zob. tamże, 8.5.270 – 272. Język śudry miał zostać obcięty również wtedy, gdyby obraził członka kast dwukrotnie urodzonych (zob. tamże, 8.270).

[14] Zob. Ram Sharan Sharma, Sudras in Ancient India; tegoż, Urban Decay in India c. 300 – c. 1000, Munshiram Manoharlal, Delhi 1987; Gian Chand Chauhan, An Economic history of early medieval northern India, Atlantic Publishers, New Delhi 2003.

powiedzieć, w jaki sposób finansowano buddyjskie instytucje zakładane w tym okresie w całych Indiach. O ile pierwsi mnisi byli wędrownymi ascetami, posiadającymi niewiele więcej niż miska na jałmużnę, o tyle wczesne klasztory średniowieczne często stanowiły imponujące budowle z ogromnymi skarbcami. W teorii ich działalność finansowano wszakże niemal całkowicie dzięki kredytowi.

Kluczową innowacją było coś, co nazwano „ciągłą darowizną" lub „niewyczerpanym skarbcem". Powiedzmy, że donator chciał coś ofiarować na rzecz miejscowego klasztoru. Zamiast dostarczać świece na potrzeby określonego rytuału lub pracowników doglądających terenów klasztornych, przynosił pewną sumę pieniędzy – lub bardzo drogi przedmiot – które klasztor następnie pożyczał, pobierając odsetki w wysokości piętnastu procent w skali roku. Odsetki z kredytu stawały się darowizną na rzecz klasztoru[6]. Inskrypcja odkryta w Wielkim Klasztorze w Sańći około 450 roku stanowi tu dobry przykład. Kobieta imieniem Harisvamini ofiarowuje względnie skromną sumę dwunastu dinaras na rzecz „Szlachetnej Wspólnoty Mnichów"[7]. Tekst starannie opisuje sposób dzielenia przychodu: odsetki od pięciu dinarów miały zapewnić dzienne wyżywienie pięciu różnym mnichom, odsetki z kolejnych trzech miały sfinansować zapalenie trzech lamp dla Buddy, w intencji rodziców kobiety itd. Inskrypcja kończy się stwierdzeniem, że jest to permanentna darowizna, „zapisana w kamieniu, aby istnieć tak długo jak księżyc

Zwłaszcza Schopen podkreśla, że średniowieczne techniki kredytowe stawały się coraz bardziej wyrafinowane, pozwalając na przykład łączyć procent składany i częściowe spłaty (zob. tegoż, dz. cyt.).

[6] Dokumenty określające zasady działania klasztoru przywiązują wielką wagę do szczegółów. I tak po udzieleniu pożyczki należy spisać umowę, zapieczętować ją i złożyć w świątyni w obecności świadków. Należy również dostarczyć poręczenie lub zastaw w wysokości dwukrotnie przewyższającej sumę pożyczki. Pojawiają się też instrukcje dla „oddanych świeckich braci", którzy mają zostać oddelegowani do obsługi pożyczki (zob. Gregory Schopen, dz. cyt.).

[7] Od arabskiego dinar, pochodzącego z kolei od rzymskiego denarius. Nie jest jasne, czy takie sumy wpłacano w tym czasie w formie monet. Jedna z pierwszych reguł monastycznych, wymieniając przedmioty, które można złożyć w Niewyczerpanym Skarbcu, a tym samym pożyczyć na procent, wspomina na przykład o „złocie i srebrze, tak w formie monet, błyszczących lub surowych, w ilościach dużych lub małych, czystych i w postaci stopu, jak i w formie przedmiotów, błyszczących lub matowych" (Mahāsām.ghika Winaja, cyt. za: Jacques Gernet, Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle, École Française d'Extrême-Orient, Paris 1956, przekład angielski: Centuries, transl. Franciscus Verellen, Columbia University Press, New York 1995, s. 165).

i słońce": ponieważ kwota główna nie zostanie nigdy naruszona, darowizna trwać będzie wiecznie[8].

Niektóre z tych pożyczek przypuszczalnie trafiały do jednostek, inne stanowiły pożyczki komercyjne dla „cechów garncarzy, mosiężników i wytwórców naczyń bambusowych" albo dla zgromadzeń wioskowych[9]. Musimy przyjąć, że w większości przypadków pieniądze stanowiły jednostkę księgową: w rzeczywistości wymieniano zwierzęta, zboże, jedwab, masło, owoce i wszystkie inne dobra, dla których ówczesne kodeksy prawne przewidywały ściśle określone stopy procentowe. Do klasztornych kufrów stale trafiały jednak pokaźne ilości złota. Ostatecznie gdy monety wychodzą z obiegu, sam metal przecież nie znika. W średniowieczu – i wydaje się, że dotyczy to całej Eurazji – zdecydowana większość monet trafiła do instytucji religijnych, kościołów, klasztorów i świątyń, złożona w skarbcach lub w formie złoceń i elementów ołtarzy, sanktuariów i naczyń rytualnych. Przede wszystkim zaś tworzono z nich wizerunki bogów. W rezultacie władcy próbujący przywrócić system monetarny w stylu epoki osiowej – bez wyjątku na potrzeby takich czy innych planów ekspansji militarnej – często musieli ostrożnie wprowadzać antyreligijne rozwiązania polityczne. Przypuszczalnie najbardziej znanym tego rodzaju przypadkiem był Harsa, rządzący w Kaszmirze od 1089 do 1101 roku, który podobno stworzył

[8] John Faithful Fleet, Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors, Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III, Superintendent of Government Printing, Calcutta 1888, s. 260 – 262, cyt. za: Gregory Schopen, dz. cyt., s. 532 – 533. Nie trzeba nawet wspominać o ironii, jaką jest podkreślanie aspektu nieskończoności w buddyzmie, a więc religii ufundowanej na rozpoznaniu nietrwałości wszystkich ziemskich zobowiązań.

[9] Dowody na istnienie pożyczek komercyjnych pochodzą z inskrypcji w zachodnioindyjskim klasztorze w Karli (zob. Sylvain Lévi, L'Inde civilisatrice, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1938, s. 145; Jacques Gernet, dz. cyt., s. 164; André Bareau, Indian and Ancient Chinese Buddhism: Institutions Analogous to the Jisa, „Comparative Studies in Society and History" 3 (4), s. 444 – 447) oraz eksponatów zebranych w późnych świątyniach tamilskich (zob. P. V. Jagadisa Ayyar, South Indian Shrines: Illustrated, Apex, New Delhi 1982, s. 40 – 68; Ram Sharan Sharma, Usury in Medieval India (A.D. 400 – 1200). Nie jest jasne, czy niektóre z tych pożyczek miały charakter stricte komercyjny, czy raczej przypominały późniejszy buddyjski zwyczaj jisa, wciąż praktykowany w Tybecie, Bhutanie czy Mongolii, gdzie jednostka, grupa albo kilka rodzin chcących wesprzeć konkretną ceremonię lub na przykład projekt edukacyjny mogły otrzymać pięćset rupii pożyczki „dożywotnio", ale zostać zarazem zobowiązane do wpłaty ośmiuset rupii rocznie na przygotowanie ceremonii. Zobowiązania były później dziedziczone, choć sama „pożyczka" mogła być przekazana komuś innemu (zob. Robert Miller, Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism, „Comparative Studies in Society and History" 3 (4), 1961, s. 427 – 438; George Murphy, Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism: Comment, „Comparative Studies in Society and History" 3 (4), 1961, s. 439 – 442).

stanowisko „kierownika do spraw likwidacji bogów". Zdaniem późniejszych historyków Harsa zatrudnił trędowatych mnichów mających systematycznie profanować boskie wizerunki uryną i odchodami, neutralizując tym samym ich moc, zanim zostaną wyniesione i przetopione[10]. Mówi się, że Harsa zniszczył ponad cztery tysiące buddyjskich miejsc kultu, zanim został zdradzony i zabity jako ostatni członek dynastii – a jego żałosny koniec długo uznawano za przykład tego, do czego z wielkim prawdopodobieństwem muszą doprowadzić próby wskrzeszenia dawnego porządku.

Złoto otaczano zatem najwyższą czcią. Składano je w świętych miejscach – choć w Indiach z czasem miały one coraz częściej związek z hinduistyczną, a nie buddyjską tradycją. To, co dziś uważamy za typową hinduską wieś indyjską, wydaje się w znacznej mierze wytworem średniowiecza. Nie wiadomo dokładnie, jak do tego doszło. Kolejne królestwa przeżywały okresy rozwoju i upadku, a świat królów i książąt coraz bardziej oddalał się od codziennych spraw większości ludzi. Na przykład przez dłuższy czas bezpośrednio po upadku imperium Maurjów na znacznym obszarze Indii rządzili władcy zewnętrzni[11]. Najwyraźniej ten rosnący dystans pozwolił lokalnym braminom na rozpoczęcie kształtowania nowego – i coraz bardziej wiejskiego – społeczeństwa opartego na zasadach ścisłej hierarchii.

Dokonali tego przede wszystkim dzięki przejęciu kontroli nad administracją prawną. Dharmaśāstra, kodeksy prawne stworzone przez uczonych bramińskich mniej więcej między 200 rokiem p.n.e. a rokiem 400 n.e., dają dobre pojęcie na temat tej nowej wizji społeczeństwa. Odkurzono dawne idee, takie jak wedyjska koncepcja długu wobec bogów, mędrców i przodków. Teraz jednak odnoszono ją wyłącznie do braminów, których przywilejem i obowiązkiem było reprezentowanie całej ludzkości w obliczu sił rządzących wszechświatem[12]. Od klas niższych nie wymagano nauki. Przeciwnie, zabraniano

[10] Kalhana, Radżatarangini 7.1091 – 1098. Zob. Arthur Llewellyn Basham, Harsa of Kashmir and the Iconoclast Ascetics, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London 12 (3/4) 1948, s. 668 – 699; Dale Maurice Riepe, The Naturalistic Tradition in Indian Thought, University of Washington Press, Seattle 1961, s. 44 – 49. Wspomniani mnisi to istniejący jeszcze wówczas adźiwikowie.

[11] Na temat puranicznego opisu „ery Kali", jak nazywali późniejsi bramini okres mniej więcej od panowania Aleksandra do początku średniowiecza – okres niepewności i niepokojów społecznych, a także rządów obcych dynastii na przeważającym obszarze Indii, kiedy hierarchia kastowa była kwestionowana lub odrzucana – zob. Satyendra Nath Naskar, Foreign impact on Indian life and culture (c. 326 B.C. to c. 300 A.D.), Abhinav Publications, New Delhi 1996; Ram Sharan Sharma, Early medieval Indian society: a study in feudalization, s. 45 – 66.

[12] Zob. Manusmryti, 8.5.257. Co ważne, dług wobec innych istot ludzkich znika całkowicie z tych tekstów.

skutych dłużnikach, „pokrytych robactwem i brudem, umierających w cierpieniu, bez współczucia, z głodu i wskutek więziennej gorączki", podczas gdy rozpustni arystokraci żyli wygodnie w elitarnej części tego samego więzienia odwiedzani przez manicurzystki i prostytutki[68].

Kryminalizacja długu była więc kryminalizacją samego fundamentu społeczeństwa. Fakt, że w niewielkiej społeczności zazwyczaj każdy był jednocześnie pożyczkodawcą i pożyczkobiorcą, jest nie do przecenienia. Możemy tylko się domyślać napięć i pokus, jakie pojawiły się w takich społecznościach (a te, mimo że opierają się na miłości, a właściwie dlatego, że opierają się na miłości, zawsze będą pełne rywalizacji, nienawiści i namiętności) kiedy okazało się, że dzięki dostatecznie sprytnym manipulacjom oraz, być może, lekko przekupując właściwe osoby, niemal każdego, kogo się nie lubi, można wysłać do więzienia albo na szafot. Co tak naprawdę Richard Bennett miał przeciwko Margaret Sharples? Nigdy nie poznamy drugiego dna, ale z dużą dozą pewności możemy domyślać się jego istnienia. Skutki dla wspólnotowej solidarności musiały być opłakane. Nagły dostęp do przemocy sprawił, że groźba przeobrażenia esencji wspólnotowości w wojnę wszystkich ze wszystkimi stała się naprawdę realna[69]. Nic więc dziwnego, że w XVIII wieku koncepcja kredytu osobistego cieszyła się już złą sławą, a pożyczkodawców i pożyczkobiorców zaczęto traktować podejrzliwie[70]. Płacenie monetami –

[68] „Okropności więzień Fleet i Marshalsea ujawniono w 1729 roku. Ubogich dłużników odnaleziono stłoczonych po «stronie pospólstwa» – pokrytych robactwem i brudem, umierających w cierpieniu, bez współczucia, z głodu i wskutek więziennej gorączki. [...] Nie podjęto najmniejszego wysiłku, aby odróżnić oszustów od pechowych dłużników. Bogatemu nikczemnikowi – będącemu w stanie płacić długi, ale niemającemu na to ochoty – pozwolono gnuśnieć w rozpasaniu i luksusie, podczas gdy jego pechowego ubogiego współwięźnia pozostawiono, by umierał z głodu i gnił po «stronie pospólstwa»" (Henry Hallam, dz. cyt. s. 269 – 270).

[69] Nie mam zamiaru twierdzić, że lepiej znana narracja o „akumulacji pierwotnej" – ogradzaniu pól i rozrastaniu się prywatnych majątków, wysiedleniu tysięcy dawnych włościan i ich przekształceniu w bezrolnych pracowników najemnych – jest błędna. Wskazuję zaledwie na tę mniej znaną stronę. Uwydatnienie tej perspektywy jest szczególnie ważne, ponieważ pytanie, czy w epokach Tudorów i Stuartów naprawdę doszło do intensyfikacji procesu ogradzania pól, stanowi przedmiot żywej debaty (zob. na przykład J. R. Wordie, The Chronology of English Enclosure, 1500 – 1914, „Economic History Review" 26, 1983, s. 483 – 505). Argument o wykorzystaniu długu do dzielenia wspólnot i nastawiania ich przeciwko sobie należy traktować podobnie do błyskotliwego argumentu Silvii Federici o roli oskarżeń o czary w odwróceniu zdobyczy społecznych późnego średniowiecza i utorowaniu drogi do kapitalizmu (Silvia Federici, dz. cyt.).

[70] „Osobisty kredyt miał bardzo złą prasę w XVIII wieku. Często powiadano, że niewłaściwe jest zaciąganie długów jedynie po to, by zapłacić za dobra codziennego użytku. Wielką wagę przykładano do gospodarki gotówkowej, wychwalano cnoty roztropnego prowadzenia domu i skąpstwa. Rozpoczęły się ataki na kredyty konsumenckie, lombardy i pożyczki na procent, które

W tym celu, przekonuje Tusi, boska opatrzność wyposażyła nas w różne zdolności, pragnienia i skłonności. Rynek jest po prostu wyrazem szerszej zasady wzajemnej pomocy, synchronizowania się ze sobą możliwości (podaż) i potrzeb (popyt) – czy też, przekładając to na moje wcześniejsze kategorie, nie tylko jest konsekwencją, lecz również stanowi rozwiniętą postać bazowego komunizmu, na którym musi się opierać ostatecznie każde społeczeństwo.

Nie należy stąd wyciągać wniosku, że Tusi był radykalnym egalitarystą. Przeciwnie. „Gdyby ludzie byli równi – przekonuje – wszyscy by zginęli". Jego zdaniem potrzebujemy różnic między bogatymi a biednymi, tak jak potrzebujemy podziału na cieśli i rolników. Nie zmienia to faktu, że przyjęcie początkowej przesłanki, w myśl której fundamentem działania rynków nie jest rywalizacja, lecz współpraca (islamscy myśliciele ekonomiczni godzili się z potrzebą rynkowej konkurencji, ale nigdy nie uważali jej za istotę rynku[88]), pociąga za sobą zupełnie różne implikacje moralne. Historia Nasreddina o przepiórczych jajach była żartem, ale faktem jest, że etycy muzułmańscy często zalecali kupcom twarde negocjacje w kontaktach z bogatymi, aby później mogli zapłacić więcej albo zażądać niższej ceny od ubogich[89].

Ghazali mówi o podziale pracy w podobnym duchu, a jego opis powstania pieniądza jest jeszcze bardziej symptomatyczny. Zaczyna się od czegoś, co mocno przypomina mit barteru, wyjąwszy fakt, że podobnie jak u wszystkich bliskowschodnich pisarzy punktem wyjścia nie są fikcyjni członkowie plemion pierwotnych, lecz spotkanie nieznajomych na wyobrażonym rynku.

> Czasami człowiek potrzebuje tego, czego nie ma, i posiada to, czego nie potrzebuje. Na przykład ktoś ma szafran, ale potrzebuje wielbłąda, a ten, kto ma wielbłąda, akurat go nie potrzebuje, chciałby jednak mieć szafran. Pojawia się zatem potrzeba wymiany. Aby do niej doszło, musi wszakże istnieć sposób pomiaru tych dwóch rzeczy. Właściciel wielbłąda nie może przecież dać

„Vigiliae Christianae" 27 (4), 1983, s. 241 – 265; Barry Gordon, The economic problem in biblical and patristic thought, E. J. Brill, Leiden 1989; Thomas Moser, The Idea of Usury in Patristic Literature, [w:] The canon in the history of economics: critical essays, ed. Michales Psalidopoulos, Routledge, London 2000, s. 24 – 44; Susan R. Holman, The hungry are dying: beggars and bishops in Roman Cappadocia, Oxford University Press, New York 2002, s. 112 – 126; David Jones, Reforming the morality of usury: a study of differences that separated the Protestant reformers, University Press of America, Lanham 2004, s. 25 – 30.

[88] Mt 5,42.

[89] St. Basil of Caesarea, Homilia II in Psalmum XIV, PG 29, s. 268 – 269.

całego zwierzęcia za potrzebną mu ilość szafranu. Miedzy szafranem a wielbłądem nie ma podobieństwa pozwalającego wymieniać jedno na drugie w równych proporcjach. Podobnie jest w przypadku osoby, która chce posiadać dom, ale ma sukno, która potrzebuje niewolnika, ale ma skarpety, lub która potrzebuje mąki, lecz ma osła. Tych dóbr nie można ze sobą porównywać bezpośrednio, więc nie wiadomo, jaka ilość szafranu będzie się równać wartości wielbłąda. Tego rodzaju barter byłby bardzo trudny[90].

Ghazali wspomina również, że możliwa jest sytuacja, w której jedna osoba nie potrzebuje w ogóle tego, co oferuje druga. Mówi o tym jednak wyłącznie w charakterze luźnej refleksji. Prawdziwy problem ma dla niego charakter teoretyczny. Jak porównać ze sobą dwie rzeczy niemające cech wspólnych? Otóż jego zdaniem można to zrobić wyłącznie wówczas, kiedy porówna się obie te rzeczy z trzecią, pozbawioną jakichkolwiek właściwości. Z tego powodu, jak wyjaśnia, Bóg stworzył dinary i dirhamy, monety wykonane ze złota i srebra – dwóch metali nieprzydatnych poza tym do niczego.

> Dirhamy i dinary nie zostały stworzone w konkretnym celu. Same w sobie są bezużyteczne. Przypominają kamienie. Stworzono je, aby przechodziły z rąk do rąk, porządkując i ułatwiając transakcje. Stanowią symbole pozwalające poznać wartość i jakość dóbr[91].

Symbolami i jednostkami miary stają się one dzięki tej bezużyteczności, brakowi jakichkolwiek innych cech poza wartością.

> Rzecz można połączyć precyzyjnie z innymi jedynie wówczas, gdy nie ma ona własnej formy i wewnętrznych własności – wzorem lustra, które jest bezbarwne i odbija wszystkie kolory. To samo z pieniądzem – nie ma on żadnego celu, lecz pośredniczy w wymianie dóbr[92].

Wynika stąd również, że pożyczanie na procent musi być nielegalne, ponieważ oznacza korzystanie z pieniędzy jako celu samego w sobie: „Pieniądz

[90] Tamże.
[91] Tamże.
[92] Święty Ambroży z Mediolanu, Obowiązki duchownych, przeł. Kazimierz Abgarowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967, 2.25.89.

tego rodzaju sprawach zapadały w niecałym procencie przypadków[65]. Reguły gry zaczęły się zmieniać wraz z legalizacją odsetek. W latach 80. XVI wieku, gdy oprocentowane pożyczki upowszechniły się wśród chłopów, wierzyciele zaczęli wymagać korzystania z podpisanych, usankcjonowanych prawnie weksli. W rezultacie składano tyle pozwów, że w wielu miasteczkach niemal wszystkie domostwa były uwikłane w taki czy inny proces o długi. Także i w tym przypadku wyroki zapadały jedynie w niewielkiej liczbie przypadków. Przeważnie traktowano je jako sposób, aby pod groźbą sankcji nakłonić dłużników do polubownego załatwienia sprawy[66]. Perspektywa więzienia dla dłużników – lub czegoś gorszego – stała się jednak powszechna i w efekcie sama wspólnotowość zaczęła mieć półlegalny posmak. Dotknęło to nawet dobrotliwego sklepikarza, pana Cowarda. Jego kredyt społeczny stał się brzemieniem, zwłaszcza że odczuwał honorowy obowiązek, by robić z niego użytek, pomagając uboższym:

> Prowadził handel z różnymi wspólnikami i zaczął troszczyć się o tych, którym powodziło się gorzej, co nie dawało mu szans ani na kredyt, ani na zysk. Odwiedzał domy biedoty, czym wywoływał niezadowolenie małżonki. Była ona kobietą bardzo leniwą i potajemnie wyciągała od niego pieniądze. Jego położenie stało się tak trudne, że codziennie się obawiał, że może trafić do więzienia. To oraz hańba z powodu utraconej reputacji doprowadziło go do rozpaczy i złamało mu serce, aż na jakiś czas zamknął się w domu i zmarł ze smutku i wstydu[67].

Stanie się to może mniej zaskakujące, gdy zajrzymy do ówczesnych źródeł, aby sprawdzić, jak wyglądały takie więzienia. Zwłaszcza te dla osób o niearystokratycznym rodowodzie. Pan Coward na pewno to wiedział, ponieważ warunki w najbardziej niesławnych więzieniach, jak Fleet czy Marshalsea, były co pewien czas przyczyną skandali, które wybuchały po nagłośnieniu sprawy w prasie lub parlamencie. Strony gazet wypełniały opowieści o

[65] Zob. Richard H. Helmholz, Usury and the Medieval English Church Courts, „Speculum" 1986, nr 61, s. 364 – 380; Paul Brand, Aspects of the Law of Debt, 1189 – 1307, [w:] Credit and debt in medieval England, c. 1180 – c.1350, eds. Phillipp R. Schofield, N. J. Mayhew, Oxbow, London 2002, s. 19 – 41; Delloyd J. Guth, The Age of Debt: the Reformation and English Law, [w:] Tudor Rule and Revolution: Essays for G. R. Elton from His American Friends, eds. Delloyd J. Guth, John W. McKenna, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 69 – 86.
[66] Zob. Richard H. Helmholz, dz. cyt.; Craig Muldrew, The Economy of Obligation, s. 255; Credit and debt in medieval England, c. 1180 – c.1350; Delloyd J. Guth, dz. cyt.
[67] William Stout, dz. cyt., s. 121.

sobą, ale głównie dlatego, że prawo było nadzwyczaj surowe. Na przykład w czasach elżbietańskich karą za włóczęgostwo (brak zatrudnienia) w przypadku pierwszego przewinienia było przybicie uszu do pręgierza. Recydywistów skazywano na śmierć[63].

Podobnie było w przypadku prawa dotyczącego długów. Jeśli wierzyciel był dostatecznie mściwy, zadłużenie traktowano jak przestępstwo. W Chelsea około 1660 roku

> Margaret Sharples została oskarżona o kradzież tkaniny ze sklepu Richarda Bennetta, „której użyła do uszycia dla siebie halki". Broniła się, twierdząc, że wytargowała cenę materiału ze służącym Bennetta, „ale jako że nie miała w portmonetce dość pieniędzy, by za towar zapłacić, wzięła materiał z zamiarem uiszczenia należności, kiedy tylko będzie mogła, cenę zaś ustaliła z panem Bennettem". Bennett potwierdził jej wersję. Margaret, zgodziwszy się zapłacić mu 22 szylingi, „przyniosła w zastaw kosz z rzeczami oraz 4 szylingi i 9 pensów w gotówce". Jednak „niebawem, po dokładniejszym namyśle, zmienił on zdanie odnośnie do ich porozumienia i odesłał kosz i rzeczy" oraz rozpoczął oficjalne postępowanie przeciwko pani Sharples[64].

W rezultacie Margaret Sharples została powieszona.

Oczywiście niewielu sklepikarzom zależało na wysyłaniu najbardziej nawet irytujących klientów na szafot. Przyzwoici ludzie starali się całkowicie unikać sądów. Jednym z najciekawszych odkryć Craiga Muldrewa był jednak fakt, że wraz z upływem czasu coraz rzadziej stanowiło to regułę.

Nawet w późnym średniowieczu nie było nic nadzwyczajnego w tym, że wierzyciel zgłaszał bardzo dużą pożyczkę w miejscowym sądzie – na ogół był to sposób na stworzenie oficjalnej dokumentacji (należy pamiętać, że w tamtym okresie większość społeczeństwa była niepiśmienna). Dłużnicy, jak się wydaje, byli gotowi uczestniczyć w postępowaniu po części dlatego, że nawet jeśli okazywali się niewypłacalni, a od pożyczki został pobrany procent, pożyczkodawca był z punktu widzenia prawa współwinny. Wyroki w

[63] Zob. A. Lee Beier, dz. cyt., s. 159 – 163; Maurice Dobb, Studies in the Development of Capitalism, Routledge, London 1946, s. 234. Zadawanie się z Cyganami także było wykroczeniem karanym śmiercią. Sędziowie mieli jednak kłopoty, by znaleźć chętnych do wnoszenia oskarżeń przeciwko włóczęgom, zmuszeni więc byli ostatecznie zmniejszyć karę do publicznej chłosty.

[64] Zob. Garthine Walker, dz. cyt., s. 244.

nie został stworzony, aby tworzyć pieniądz". Ghazali twierdzi nawet, że „dirhamy i dinary zajmują w odniesieniu do innych dóbr takie samo miejsce jak przyimki w zdaniu" – słowa, które, jak mówią gramatycy, służą do nadawania znaczenia innym słowom, a mogą to robić, ponieważ same są go pozbawione. Pieniądz stanowi zatem jednostkę miary pozwalającą oceniać wartość dóbr, ale może pełnić tę funkcję, wyłącznie pozostając w ciągłym ruchu. Zawieranie transakcji pieniężnych po to, by uzyskać jeszcze więcej pieniędzy – nawet jeśli w grę wchodzi tylko mechanizm P-T-P', a nie znacznie gorszy P-P' – byłoby, zdaniem Ghazalego, odpowiednikiem uprowadzenia listonosza[93].

Mimo że Ghazali pisze tylko o złocie i srebrze, opisywane przez niego sprawy – pieniądz jako symbol, abstrakcyjna miara pozbawiona własności, której wartość utrzymuje się jedynie dzięki ciągłej cyrkulacji – mogły się stać przedmiotem refleksji wyłącznie dla osoby żyjącej w czasach, gdy całkowitą normą było posługiwanie się pieniądzem w czysto wirtualnej postaci.

□□□□□

Spore fragmenty doktryny wolnorynkowej wydają się zatem pierwotnie pochodzić z bardzo odmiennego społecznego i moralnego uniwersum[94]. Klasom kupieckim średniowiecznego Bliskiego Wschodu udała się niezwykła sztuka. Dzięki odrzuceniu praktyk lichwiarskich, którymi gdzie indziej przez tyle wieków narażały się swoim sąsiadom, zostały – u boku nauczycieli religijnych – faktycznymi przywódcami swoich społeczności: społeczności, które wciąż postrzega się w znacznej mierze jako zorganizowane wokół biegunów meczetu i bazaru[95]. Ekspansja islamu pozwoliła rynkowi stać się zjawiskiem globalnym, w dużym stopniu niezależnym od rządów, kierującym się własnymi prawami. Ponieważ jednak pod wieloma względami był to autentyczny wolny rynek, powstały bez ingerencji rządu i pozbawiony wsparcia

[93] Święty Ambroży z Mediolanu, O Tobiaszu, [w:] tegoż, Wybór pism, przeł. J. Jundziłł, ks. P. Libera, ks. K. Obrycki, R. Pankiewicz, ks. Władysław Szołdrski, ATK, Warszawa 1986, s. 80 – 121, 15.51. Zob. Benjamin Nelson, The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood, Oxford University Press, Oxford 1949, s. 3 – 5; Barry Gordon, dz. cyt., s. 114 – 118.

[94] Zdarzały się jednak wyjątki. Warto odnotować, że głównym źródłem niewolników dla cesarstwa byli germańscy barbarzyńcy, których sprowadzano albo jako brańców, albo ze względu na ich długi.

[95] „Jeśli każdy – pisał – wziąwszy z osobistego bogactwa wszystko, co potrzebne do zaspokojenia jego prywatnych potrzeb, zostawiłby naddatek tym, którym brakuje podstawowych środków do życia, nie byłoby ani bogatych, ani biednych" (Illud Lucae, 49D). Sam Bazyli urodził się jako arystokrata, jednak sprzedał odziedziczone ziemie i rozdzielił zyski wśród biednych.

jego policji i więzień – obszar dżentelmeńskich umów i składanych na papierze obietnic, których jedyną gwarancję stanowiła uczciwość sygnatariuszy – nigdy nie mógł stać się światem z wyobrażeń tych, którzy przejęli wiele z towarzyszących mu poglądów i idei: sferą działalności jednostek skupionych wyłącznie na własnym interesie i za wszelką cenę dążących do materialnych korzyści.

Daleki Zachód: Chrześcijaństwo (handel, kredyt i wojna)

Tam, gdzie jest sprawiedliwość w wojnie, jest również sprawiedliwość w lichwie.

- ŚWIĘTY AMBROŻY

Wspomniałem, że średniowiecze trafiło do Europy późno i że przez większość tego okresu Europa stanowiła coś na kształt jego odległego zakątka. Także tutaj jednak zaczęło się ono jak wszędzie indziej – od zniknięcia waluty. Pieniądz ponownie stał się wirtualny. Wszyscy wyliczali koszty w walucie rzymskiej, a później w karolińskim „pieniądzu wyobrażonym" – czysto koncepcyjnym systemie funtów, szylingów i pensów, stosowanym w zachodnioeuropejskiej księgowości aż do XVII wieku.

Lokalne mennice stopniowo znów zaczynały działać, produkując monety o najróżniejszej wadze, czystości i nominałach, jednak ich związek z systemem paneuropejskim był przedmiotem manipulacji. Królowie regularnie wydawali dekrety zmieniające wartość ich monet w stosunku do pieniądza obrachunkowego, rewaluując je dzięki deklaracjom, że od teraz jeden écu lub escudo będzie odpowiadał 1/8, a nie 1/12 szylinga (co w praktyce oznaczało redukcję ich długów), albo dewaluując za sprawą deklaracji przeciwnych (co w praktyce oznaczało wzrost podatków)[96]. Zawartość złota i srebra w monetach stale zmieniano i często przeprowadzano ich zbiórki, aby wybić z nich nową walutę. Tymczasem jednak większość codziennych transakcji odbywała się bez gotówki. Zawierano je przy użyciu raboszy, żetonów, rejestrów i podobnych sposobów. W rezultacie, kiedy scholastycy zaczęli zajmować się tymi sprawami w XIII wieku, szybko przyjęli stanowisko Arystotelesa, że pie-

[96] Homilia II in Psalmum XIV (PG 29, 277C). Cytat pochodzi z Księgi Przysłów 19,17.

nienasycone dążenie do własnej satysfakcji. Jest ono tak silne, że ludzie pozostawieni samym sobie niechybnie skończą rywalizując, a nawet tocząc wojny ze wszystkimi innymi. Autorom takim jak Guicciardini zastąpienie „miłości" „interesem" musiało się wydawać oczywistym posunięciem, starali się oni bowiem odciąć od założenia, że miłość jest uczuciem podstawowym. Pod płaszczykiem bezosobowej matematyki zachowali jednak hipotezę o wiecznie nienasyconych pragnieniach. Czymże jest bowiem „interes", jeśli nie żądaniem, aby pieniądz nigdy nie przestał się pomnażać? Tak samo wyglądało to również wtedy, gdy termin ten zaczął oznaczać inwestycję. W języku angielskim można powiedzieć na przykład: I have a twelve-percent interest in that venture („Mam dwanaście procent od tego przedsięwzięcia"). Interest to pieniądz wykorzystywany w procesie ciągłego pomnażania zysków[62]. Tak więc idea, że istoty ludzkie kierują się „interesem własnym", była zakorzeniona w głęboko chrześcijańskim założeniu, że wszyscy jesteśmy zatwardziałymi grzesznikami. Mając wolną rękę, nie będziemy po prostu dążyć do pewnego poziomu wygody i szczęścia, po osiągnięciu którego zaczniemy z nich korzystać. W przeciwieństwie do Sindbada nigdy nie udamy się po odbiór wygranej, a tym bardziej nie przyjdzie nam do głowy zapytać, dlaczego wzięliśmy udział w grze. Jak przewidział Augustyn, nieograniczone pragnienia w ograniczonym świecie oznaczają wieczną rywalizację, co z kolei sprawia, że zgodnie z twierdzeniem Hobbesa jedyną nadzieją na pokój społeczny są umowy i rygorystyczny aparat państwa.

□□□□□

Historia narodzin kapitalizmu nie jest zatem opowieścią o stopniowym niszczeniu tradycyjnych wspólnot przez bezosobowe siły rynkowe. Jest to raczej opowieść o przekształceniu gospodarki kredytowej w gospodarkę opartą na interesie, a także o stopniowej transformacji sieci moralnych powiązań za sprawą wtargnięcia w nią bezosobowej – i niekiedy mściwej – władzy państwa. Za panowania Elżbiety I czy Stuartów angielscy chłopi unikali pomocy wymiaru sprawiedliwości, nawet gdy racja leżała po ich stronie. Częściowo z powodu przeświadczenia, że sąsiedzi powinni rozwiązać problemy między

[62] Henri Eugène Sée zauważa, że do około 1800 roku w języku francuskim interesse było powszechnie używanym słowem oznaczającym kapitał. W języku angielskim preferowano stock (zob. tegoż, Modern Capitalism: Its Origin and Evolution, Adelphi, New York 1928, s. 187). Co ciekawe, Adam Smith w słynnym fragmencie o rzeźniku i piekarzu powraca w gruncie rzeczy do „miłości własnej" Augustyna (zob. Adam Smith, Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów, tom I, s. 21 – 22).

O atrakcyjności tego terminu częściowo przesądził fakt jego pochodzenia z dziedziny rachunkowości. Miał on matematyczny charakter, przez co wydawał się obiektywny, wręcz naukowy. Stwierdzenie, że w rzeczywistości wszyscy gonimy za interesem własnym, pozwala nie przejmować się zawiłym splotem emocji i uniesień rządzących naszą codziennością, stojących za większością obserwowanych przez nas zachowań (motywowanych wszak nie tylko miłością i przyjaźnią, ale również zawiścią, złośliwością, poświęceniem, litością, żądzą, wstydem, obojętnością, dumą czy gniewem) i uznać, że mimo wszystko większość naprawdę ważnych decyzji podejmujemy na podstawie racjonalnej kalkulacji materialnych korzyści. Płynie stąd również wniosek, że ludzie są dość przewidywalni. W ustępie przywodzącym na myśl Shang Yanga Helvétius pisał: „Świat moralny podlega prawom interesu nie mniej niż świat materialny prawom ruchu”[60]. I oczywiście na tym założeniu oparto w końcu wszystkie równania kwadratowe, którymi posługuje się teoria ekonomiczna[61].

Kłopot w tym, że racjonalny rodowód tej koncepcji jest złudzeniem. Wywodzi się ona z teologii i podszywające ją teologiczne założenia nigdy nie zniknęły. Pierwsze znane użycie terminu „interes własny” pojawia się około 1510 roku w pismach zaprzyjaźnionego z Machiavellim włoskiego historyka Francesco Guicciardiniego, który posługiwał się nim jako odpowiednikiem „miłości własnej” Świętego Augustyna. Augustyn uważał, że „miłość Boga” prowadzi nas do życzliwości wobec bliźnich. Miłość własna, przeciwnie, wskazuje na fakt, że od wygnania z raju jesteśmy nękani przez wieczne i

[60] Claude-Adrien Helvétius, O umyśle, przeł. Jadwiga Cierniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1959, t. 1, s. 49. Analiza różnicy między „zyskiem” Shanga i „interesem” Helvétiusa byłaby niezwykle pouczająca. Nie są one tym samym pojęciem.

[61] Słowo „interes” (od interesse) wchodzi do powszechnego użytku w XIV wieku jako eufemizm określający lichwę, lecz dopiero w XVI wieku zaczęto je stosować w bliższym nam, bardziej ogólnym znaczeniu. Hobbes nie używa pojęcia „interes własny”, mówi jednak o interesie „prywatnym” i „publicznym”. Pojęcie interesu własnego było jednak znane. Już w XVIII wieku stosuje się je powszechnie (zob. Albert Hirschman, Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu, przeł. Irena Topińska przy współpracy Macieja Kochanowicza, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1997; tegoż, Rival views of market society and other recent essays, Harvard University Press, Cambridge 1992, zwłaszcza rozdział 2: On the concept of interest; Louis Dumont, From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology, University of Chicago Press, Chicago 1977; Milton L. Myers, The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith, University of Chicago Press, Chicago 1983; Johan Heilbron, French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: On the Genesis of the Notions of „Interest” and „Commercial Society”, [w:] The rise of the social sciences and the formation of modernity: conceptual change in context, 1750 – 1850, ed. BjörnWiitrock, Johan Heilbron, Lars Magnusson, KluwerAcademic Publishers, Dordrecht 1998, s. 77 – 106).

niądz jest tylko umową społeczną: innymi słowy, że jest on z grubsza tym, za co uznają go ludzie[97].

Wszystko to odpowiadało szerszej średniowiecznej regule: rzeczywiste złoto i srebro – to, które wciąż było dostępne – coraz częściej składano w miejscach świętych. Wraz z postępującym zanikiem scentralizowanych państw kontrola nad rynkami coraz wyraźniej przechodziła w ręce Kościoła.

Początkowo postawa katolików wobec lichwy była równie surowa jak w islamie, a stosunek do kupców – jeszcze mniej przychylny. W pierwszym przypadku nie mieli zresztą wielkiego wyboru, ponieważ wiele tekstów biblijnych nie pozostawia tu wątpliwości. Weźmy fragment Księgi Wyjścia (22,24): „Jeśli pożyczysz pieniądze ubogiemu z mojego ludu, żyjącemu obok ciebie, to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie każesz mu płacić odsetek”.

Zarówno psalmy (15,5, 54,12), jak i prorocy (Jr 9,6, Ne 5,11) wyrażali się jasno, skazując lichwiarzy na śmierć i ogień piekielny. Co więcej, Ojcowie Kościoła, którzy położyli fundamenty pod jego naukę społeczną u schyłku Cesarstwa Rzymskiego, tworzyli podczas ostatniego wielkiego kryzysu zadłużenia starożytnego świata, który miał zniszczyć resztki rzymskiego wolnego chłopstwa[98]. Choć niewielu było skłonnych potępić niewolnictwo, wszyscy potępiali lichwę.

Lichwę postrzegano przede wszystkim jako atak na chrześcijańskie miłosierdzie, na przykazanie Jezusa, by traktować ubogich tak, jak powinno się traktować jego: pożyczając, nie spodziewając się zwrotu i pozwalając dłużnikowi zdecydować o sposobie, w jaki się odwdzięczy (Łk 6,34 – 35). W 365 roku Bazyli Wielki wygłosił w Kapadocji kazanie na temat lichwy, które stało się punktem odniesienia w tego rodzaju kwestiach:

> Pan wyraził zupełnie jasno swoje życzenie w słowach: „nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie”[99]. Co jednak

[97] „Łaska, jako darmo dana, nie może się pogodzić z pojęciem należności. [...] W żadnym jednak wypadku nie można mówić o należności w tym sensie, jakoby Bóg miał wobec stworzeń jakieś zobowiązania” (Św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., s. 95).

[98] Clavero widzi w tym podstawowy spór o naturę umowy, a zatem podstawę prawną stosunków międzyludzkich w historii Europy: lichwa, a co za tym idzie również zysk, została odrzucona, jednak renta czynszowa, fundament stosunków feudalnych, nigdy nie została zakwestionowana (zob. Bartolomé Clavero, The jurisprudence on usury as a social paradigm in the history of Europe, [w:] Historische Soziologie der Rechtswissenschaft, ed. Erk Volkmar Heyen, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1986, s. 23 – 36).

[99] Zob. Barry Gordon, dz. cyt., s. 115. „Czym jest handel – pytał Kasjodor (485 – 585) – jeśli nie próbą sprzedania za wysoką cenę tego, co można kupić tanio? Dlatego godni pogardy są ci

> z kochającym pieniądze? Widzi przed sobą przygniecionego biedą człowieka, który zgina się w prośbie do ziemi. Widzi jego upokorzenie, odbierające mu zdolność działania i mowę. Widzi, że spotkało go niezasłużone nieszczęście, jest jednak bezlitosny. Nie widzi w nim bliźniego. Nie ulega jego błaganiom. Pozostaje szorstki i nieugięty. Nie robią na nim wrażenia żadne modlitwy. Jego postanowień nie zmienią niczyje łzy. Trwa w odmowie [...][100].

A przynajmniej do momentu, gdy petent wymówi słowo „odsetki".

Bazylego szczególnie raziła jawna nieuczciwość osób udzielających pożyczek, naruszanie przez nich reguł chrześcijańskiego braterstwa. Człowiek w potrzebie przychodzi, szukając wsparcia, bogacz udaje, że mu go udziela. W rzeczywistości jest jednak cichym wrogiem, a wszystko, co mówi, jest kłamstwem. Zwróćmy uwagę, zauważa Bazyli, że człowiek bogaty zawsze najpierw zaklina się na wszystkie świętości, że nie ma grosza przy duszy:

> Wtedy jednak petent wspomina o odsetkach i mówi coś o zabezpieczeniu. Wszystko się zmienia. Czoło bogacza się wygładza. Z uprzejmym uśmiechem przypomina sobie o dawnych związkach rodzinnych. Petent staje się „moim przyjacielem".
>
> – Zobaczę – mówi – czy mam jakieś pieniądze. A tak, jest przecież ta suma, którą znajomy zostawił u mnie z nadzieją na zyski. Zażądał wysokich odsetek. Coś jednak z tego odejmę i pożyczę ci na lepszych warunkach.
>
> Za pomocą tego rodzaju pozorów i gładkich słówek bogacz wkrada się w łaski ofiary i skłania biedaka do połknięcia przynęty. Następnie wiąże go pisemną umową, dokładając utratę wolności do kłopotów wynikających z biedy, i znika.

kupcy, którzy nie mając względów na Boską sprawiedliwość, sprzedają swoje wyroby bardziej dzięki krzywoprzysięstwu niż ich wartości. To ich wygonił Pan ze świątyni, mówiąc: „Nie róbcie z domu mego Ojca targowiska" (cyt. za: Odd Langholm, The Medieval Schoolmen, 1200 – 1400, [w:] Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice, ed. S. Todd Lowry, Barry Gordon, E. J. Brill, Leiden 1998, s. 439 – 502.

[100] Na temat żydowskiej tradycji prawnej dotyczącej lichwy zob. Siegfried Stein, TheLaws on Interest in the Old Testament, „Journal of Theological Studies" 4, 1953, s. 161 – 170; tegoż, The Development of the Jewish Law of Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England, „Historia Judaica" 17, 1955, s. 3 – 40; Aaron Kirschenbaum, Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages, „The Jewish Quarterly Review" 75 (1), 1985, s. 270 – 289.

Davenant nie był typowym kupcem (jego ojciec był poetą). Większość członków jego klasy społecznej stanowili ludzie pokroju Thomasa Hobbesa, którego Lewiatan, wydany w 1651 roku, pod wieloma względami stanowił rozbudowaną krytykę poglądu, że społeczeństwo opiera się na uprzednich więzach wspólnotowej solidarności.

Hobbesa można uważać za pierwszy akord nowej wizji moralnej. Jej siła była miażdżąca. Nie do końca wiadomo, co bardziej gorszyło czytelników, gdy ukazał się Lewiatan: nieprzejednany materializm Hobbesa (ludzie byli dla niego w zasadzie maszynami, których postępowanie można zrozumieć za pomocą jednej prostej zasady: zazwyczaj dążą oni do potencjalnej przyjemności i unikają potencjalnego cierpienia) czy wynikający z niego cynizm (jeśli miłość, przyjaźń i zaufanie są tak potężnymi siłami, to dlaczego – pytał – nawet w obrębie najbliższej rodziny najbardziej wartościowe rzeczy zamykamy w sejfach?). Niemniej jednak główna teza Hobbesa – zgodnie z którą dążenie do interesu własnego wyklucza sytuację, w której ludzie z własnej woli traktują się sprawiedliwie, i że w związku z tym społeczeństwo może powstać tylko wówczas, jeśli dojdą oni do wniosku, że w ich długofalowym interesie leży zrzeczenie się części posiadanych swobód i uznanie absolutnej władzy króla – niewiele różniła się od tez stawianych sto lat wcześniej przez teologów w rodzaju Marcina Lutra. Hobbes zastąpił po prostu odniesienia biblijne językiem naukowym[59].

Podkreślmy wagę pojęcia „interesu własnego". Stanowi ono klucz do nowej filozofii. Termin ten pojawia się w języku angielskim mniej więcej w czasach Hobbesa i pochodzi bezpośrednio od interesse, rzymskiego terminu prawnego oznaczającego spłatę odsetek. Przekonanie, że całe życie ludzkie można wytłumaczyć pogonią za własnym interesem, większość angielskich autorów uznawała początkowo za ideę cyniczną, obcą i makiaweliczną, a do tego sprzeczną z tradycyjnymi angielskimi wartościami. W XVIII wieku znaczna część wykształconego społeczeństwa widziała w niej już element zdrowego rozsądku.

Ale dlaczego „interes"? Dlaczego ktoś miałby opierać ogólną teorię ludzkiej motywacji na słowie, które pierwotnie oznaczało „karę za spóźnioną spłatę długu"?

[59] Charles Davenant, Discourses on the Public Revenues and on Trade. Discourse II: Concerning Credit, and the Means and Methods by which it may be restored, [w:] The political and commercial works of that celebrated writer Charles D'Avenant: relating to the trade and revenue of England, the Plantation trade, the East-India trade and African trade, ed. Charles Whitworth, R. Horsefield, London 1771, s. 152.

relacji międzyludzkich. Podobnie jak Tiw, średniowieczni wieśniacy mówili niekiedy o „długach ciała". Rozumieli je wszakże inaczej: oznaczały one prawo każdego z małżonków do żądania od drugiego seksu, z którego teoretycznie oboje mogli skorzystać w dowolnym momencie. Fraza „płacić długi" obrosła więc skojarzeniami, podobnie jak stało się to wieki wcześniej z rzymskim wyrażeniem „spełniać swoje obowiązki". Geoffrey Chaucer w Opowieści żeglarza tworzy nawet kalambur z „długiem"[56] w roli głównej, na temat kobiety, która zobowiązania męża spłaca usługami seksualnymi: „A gdy popadniesz czasem w długi / twoja żona je spłaci, choć nie lubi"[57].

Nawet kupcy londyńscy odwoływali się czasem do języka towarzyskości, przekonując, że w ostatecznym rozrachunku wszelki handel oparty jest na kredycie, ten zaś jest niczym więcej, jak przedłużeniem wzajemnej pomocy. W 1696 roku Charles Davenant pisał na przykład, że nawet gdyby wybuchł powszechny kryzys zaufania do systemu kredytowego, nie mógłby on trwać długo, ponieważ ostatecznie, gdy ludzie się zastanowią i zobaczą, że kredyt jest jedynie przedłużeniem społeczeństwa ludzkiego,

> uświadomią sobie, że żaden naród kupiecki nigdy się nie utrzymywał i nie prowadził handlu, opierając się na wymianie rzeczywistych towarów [czyli samych monet i dóbr]; że pewność i wzajemne zaufanie są równie niezbędne dla jedności ludu, jak posłuszeństwo, miłość, przyjaźń czy rozmowa. Kiedy zaś doświadczenie nauczy człowieka, jak bardzo jest on słaby, gdy polega wyłącznie na sobie, skłonny będzie pomagać innym i prosić o pomoc sąsiadów, co – rzecz jasna – z czasem niechybnie przywróci kredyt do życia[58].

[56] Gerard de Malynes, Maintenance of Free Trade (1622), cyt. za: Craig Muldrew, The Economy of Obligation, s. 98; zob. również tegoż, „Hard Food for Midas", s. 83.

[57] W oryginale gra słów dotyczy francuskiego taille (rabosz, rejestr dłużny), które wymawia się podobnie do angielskiego tail (oznaczającego ogon). U Chaucera: „and if so be I faille / I am youre wyf, score it upon my taille" [przyp. tłum.].

[58] Dzieło Chaucera roi się od tego typu żartów. O małżeńskich długach sporo można przeczytać w Opowieści damy z Bath (zob. m.in. James Finn Cotter, The Wife of Bath and the Conjugal Debt, „English Language Notes" 6, 1969, s. 169 – 172). Kategoria długu stała się wszechobecna w latach 1400 – 1600, co przypuszczalnie wiąże się z pierwszymi symptomami posesywnego indywidualizmu i pierwszymi próbami pogodzenia go ze starszymi paradygmatami moralnymi. Z tego powodu Guth, historyk prawa, nazywa ten okres „epoką długu", która po 1600 roku przeszła w „epokę umowy" (Delloyd J. Guth, The Age of Debt: the Reformation and English Law, [w:] Tudor Rule and Revolution: Essays for G. R. Elton from His American Friends, ed. Delloyd J. Guth, John W. McKenna, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 69 – 86).

> Człowiek biorący na siebie odpowiedzialność za odsetki, których nie jest w stanie spłacić, dobrowolnie godzi się na bycie niewolnikiem do końca życia[101].

Po powrocie do domu z otrzymaną właśnie sumą pożyczający początkowo się cieszy. Szybko jednak „pieniądze topnieją", procent rośnie, a jego własność zostaje wyprzedana. Bazyli wpada w poetycki ton, opisując los dłużnika. To trochę tak, jakby sam czas stał się jego wrogiem. Dzień i noc spiskują przeciwko niemu, ponieważ to one rodzą odsetki. Jego życie staje się „wpółprzytomnym strumieniem lęku i niepewności". Publicznie cierpi upokorzenie. W domu skrywa się pod łóżkiem przy każdej niezapowiedzianej wizycie i ledwie sypia, gnębiony koszmarnymi wizjami stającego nad jego łóżkiem wierzyciela[102].

Przypuszczalnie najsłynniejszą homilią na temat lichwy była O Tobiaszu Świętego Ambrożego, wygłoszona w ciągu kilku dni w Mediolanie w 380 roku. Ambroży sięga po te same obrazowe detale co Bazyli: ojcowie zmuszeni do sprzedaży dzieci, dłużnicy wieszający się ze wstydu. Lichwę, twierdzi, należy uważać za formę kradzieży, a nawet zabójstwa[103]. Ambroży dodał wszakże jedno małe zastrzeżenie, które później miało się stać niezwykle ważne. W swoim kazaniu jako pierwszy starannie przyjrzał się wszystkim biblijnym odniesieniom do pożyczania pieniędzy. To zaś oznacza, że musiał się zmierzyć z problemem, z którym odtąd musieli borykać się wszyscy późniejsi autorzy – faktem, że w Starym Testamencie lichwa nie jest zakazana dla wszystkich. Główną kwestię sporną stanowi zawsze fragment Księgi Powtórzonego Prawa (23,20 – 21):

> Nie będziesz żądał od brata swego odsetek z pieniędzy, z żywności ani odsetek z czegokolwiek, co się pożycza na procent. Od obcego możesz się domagać, ale od brata nie będziesz żądał odsetek, aby ci Pan, Bóg twój, błogosławił we wszystkim, do czego rękę przyłożysz w ziemi, którą idziesz posiąść.

[101] Zob. Leon Poliakov, Jewish bankers and the Holy See from the thirteenth to the seventeenth century, Routledge, London 1977, s. 21.

[102] Benajmin Nelson uważa, że „wyjątek" często odnoszono do relacji między chrześcijanami a Żydami (zob. dz. cyt.), jednak Noonan twierdzi, że chodziło głównie o „heretyków i niewiernych, w szczególności Saracenów", a czasami nie stosowano go nawet w odniesieniu do nich (zob. John T. Noonan, The Scholastic Analysis of Usury, Harvard University Press, Cambridge 1957, s. 101 – 102).

[103] Do 52 procent pod zastaw, do 120 procent bez niego (zob. Sidney Homer, A History of Interest Rates (2nd edition), Rutgers University Press, New Brunswick 1987, s. 91).

Kim zatem jest ów „obcy" (po hebrajsku nokri)? To przypuszczalnie ktoś, kogo można również okraść lub zabić, i będzie to działanie usprawiedliwione. Starożytni Żydzi żyli przecież wśród plemion takich jak Amalekici, z którymi Bóg wyraźnie nakazał im toczyć wojnę. Pobierając odsetki, człowiek, jak to ujmuje Ambroży, walczy bez miecza w dłoni, ale pobieranie odsetek o tyle jest usprawiedliwione, o ile dotyczy „tych, których można zabić, nie popełniając zbrodni"[104]. Dla Ambrożego, mieszkańca Mediolanu, stanowiło to coś w rodzaju kwestii technicznej. Do kategorii „braci" zaliczył wszystkich chrześcijan oraz tych, którzy podlegali rzymskiemu prawu. Pod ręką nie było zatem wielu Amalekitów[105]. Później jednak „wyjątek Świętego Ambrożego", jak zaczęto go określać, stał się bardzo ważny.

Wszystkie te kazania – a było ich wiele – pozostawiły część kluczowych pytań bez odpowiedzi. Co powinien zrobić bogaty człowiek, kiedy wizytę składa mu jego potrzebujący sąsiad? Owszem, Jezus mówił, aby dawać, nie licząc na zwrot, ale oczekiwanie takiej postawy od większości ludzi wydawało się nierealistyczne. A nawet gdyby okazali się tak wspaniałomyślni, jakie byłyby tego społeczne konsekwencje? Święty Bazyli zajął radykalne stanowisko. Bóg dał nam wszystko we wspólne posiadanie i wyraźnie nakazał bogatym rozdawać swoją własność ubogim. Komunizm apostołów – którzy całe swoje bogactwo złożyli do wspólnej puli, aby następnie czerpać z niej w miarę potrzeb – stanowi jedyny właściwy model autentycznie chrześcijańskiego społeczeństwa[106]. Niewielu Ojców Kościoła posunęło się aż tak daleko. Komunizm był ideałem, ale na tym upadłym i tymczasowym świecie – twierdzili

[104] Więzienia dla dłużników – takie, w których osadzano wyłącznie dłużników – pojawiły się w Anglii dopiero po 1263 roku, jednak niewola za długi miała znacznie dłuższą historię. Wydaje się, że żydowscy pożyczkodawcy mieli za zadanie przekształcać wirtualny, kredytowy pieniądz w walutę, odbierając srebro rodowe niewypłacalnym dłużnikom i zanosząc je do królewskiej mennicy. Od bankrutujących dłużników uzyskali oni również prawo do wielkich posiadłości ziemskich, z których większość skończyła w rękach baronów lub jako własność klasztorna (zob. Sholom A. Singer, The Expulsion of the Jews from England in 1290, „The Jewish Quarterly Review", New Series, 55 (2), 1964, s. 117 – 136; Richard H. Bowers, From Rolls to Riches: King's Clerks and Moneylending in Thirteenth-Century England, „Speculum" 58 (1), 1983, s. 60 – 71; Credit and debt in medieval England, c. 1180 – c. 1350, ed. Phillipp R. Schofield, N. J. Mayhew (red.), Oxbow, London 2002).

[105] Roger of Wendover, Flowers of history, Comprising the history of England from the descent of the Saxons to A.D. 1235; formerly ascribed to Matthew Paris, Vol. II, London 1849, s. 252 – 253. Roger nie podaje imienia ofiary. W niektórych późniejszych wersjach człowiek ten miał na imię Abraham, w innych zaś Izaak.

[106] Matthew Prior, cyt. za: John Augustus Bolles, A treatise on usury and usury laws, James Munroe, Boston 1837, s. 13.

w pracach domowych, dostarczaniu mleka i sera podstarzałym wdowom), który uznawano za ich konsekwencję. Rynków nie postrzegano jako negacji etosu wzajemnej pomocy. Tak jak Tusi, angielscy chłopi widzieli w nich raczej jej przedłużenie. Z podobnych powodów: opierały się one bowiem wyłącznie na zaufaniu i kredycie[52].

Anglia nie wydała teoretyka pokroju Tusiego, lecz podobne założenia odnajdziemy w większości pism scholastycznych, na przykład w De republica Jeana Bodina[53], której angielski przekład cieszył się popularnością po 1605 roku. „Braterstwo i przyjaźń – pisze Bodin – stanowi podstawę wszelkich społeczeństw ludzkich i obywatelstwa". Ustanawiają one „prawdziwą naturalną sprawiedliwość", na której z konieczności spoczywa cała struktura prawna umów, sądów, a nawet władzy[54]. Na podobnej zasadzie, gdy myśliciele ekonomiczni zastanawiali się nad pochodzeniem pieniądza, mówili o „zaufaniu, wymianie i handlu"[55]. Po prostu zakładano pierwszeństwo relacji międzyludzkich.

Wszystkie relacje moralne zaczęto w konsekwencji postrzegać jako długi. „Odpuść nam nasze długi" – w końcu średniowiecza taki przekład Modlitwy Pańskiej był najpopularniejszy. Grzechy to nasze długi wobec Boga: są nieuniknione, ale niewykluczone, że można je kontrolować, skoro u kresu czasu to właśnie z długów i kredytów moralnych rozliczy nas Bóg podczas Sądu Ostatecznego. Pojęcie długu stało się składnikiem najbardziej intymnych

[52] Zob. Craig Muldrew, „Hard Food for Midas", s. 84.

[53] Klasyczną pracą na temat powiązań między rynkami, świętami i moralnością w czasach Tudorów jest książka Agnew (zob. Jean-Christophe Agnew, Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, Cambridge University Press, Cambridge 1986).

[54] De republica libri sex (1582) jest uzupełnionym i poszerzonym łacińskim przekładem wydanej sześć lat wcześniej książki Bodina Les Six Livres de la République [polski przekład z języka francuskiego: Jan Bodin Andegaweńczyk, Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej, przekład zbiorowy, wstęp Z. Izdebski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958 – przyp. tłum.].

[55] Zob. Lynn Johnson, Friendship, Coercion, and Interest: Debating the Foundations of Justice in Early Modern England, „Journal of Early Modern History" 8 (1), 2004, s. 56 – 58. Na temat dwóch koncepcji sprawiedliwości zob. Keith Wrightson, Two concepts of order: justices, constables and jurymen in seventeenth-century England, [w:] An Ungovernable People: The English and their Law in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, ed. John Brewer, John Styles, Hutchinson, London 1980. Praca Bodina była bardzo dobrze znana. Nawiązywała do poglądu Świętego Tomasza na temat nadrzędności miłości i przyjaźni wobec porządku prawnego, co z kolei przywodzi na myśl Etykę nikomachejską Arystotelesa, która dotarła do Europy dzięki pismom arabskim. Trudno powiedzieć, czy myśl muzułmańska miała na Bodina bezpośredni wpływ. Jednak biorąc pod uwagę intensywność wzajemnych kontaktów, wydaje się to prawdopodobne (zob. Shaikh M. Ghazanfar, Medieval Islamic economic thought: filling the „great gap" in European economics).

wróżbitów, rybałtów oraz innych „bezpańskich mężczyzn” i „kobiet o złej reputacji”[50].

Żywą gotówką posługiwano się przede wszystkim wśród nieznajomych lub przy płaceniu renty, dziesięcin i podatków feudałom, poborcom, księżom i innym zwierzchnikom. Ziemianie i zamożni kupcy, którzy unikali umów słownych, często korzystali między sobą z gotówki, zwłaszcza do spłaty weksli sporządzonych na londyńskich rynkach[51]. Złoto i srebro były jednak wykorzystywane przede wszystkim do zakupu broni i wypłacania żołdu przez rząd, a także wśród kryminalistów. Tak więc monetami najczęściej posługiwali się ludzie tworzący aparat prawny – urzędnicy, konstablowie i sędziowie pokoju – lub niebezpieczne grupy społeczne, do których kontroli został on powołany.

□□□□□

Prowadziło to do stopniowego oddalania się od siebie moralnych światów. Dla większości ludzi – unikających aparatu prawa i stroniących od spraw żołnierzy i przestępców – dług nadal stanowił fundament uspołecznienia. Pracownicy instytucji rządowych i wielkich domów handlowych zmierzali jednak w kierunku świata, w którym wymiana gotówkowa była normalna, podczas gdy dług zaczynał się kojarzyć z czymś nielegalnym.

Każdy z tych światów milcząco skłaniał się ku pewnym teoriom na temat natury społeczeństwa. Dla większości angielskich chłopów prawdziwym ośrodkiem życia społecznego i moralnego nie był kościół, lecz miejscowa gospoda. Uczucia wspólnotowe odżywały podczas świąt, takich jak Boże Narodzenie lub święto wiosny – wraz ze wszystkim, co stanowiło składnik tego rodzaju uroczystości: wspólnotą zmysłów i przyjemności oraz innymi materialnymi przejawami „dobrego sąsiedztwa”. Fundamentem społeczeństwa była „miłość i zgoda” w gronie przyjaciół i krewnych, przejawiająca się w rozmaitych formach codziennego komunizmu (pomaganiu sąsiadom

[50] Zob. Alexandra Shepard, Manhood, Credit and Patriarchy in Early Modern England c. 1580 – 1640, „Past and Present” 167, 2000, s. 75 – 106; Garthine Walker, Expanding the Boundaries of Female Honour in Early Modern England, „Transactions of the Royal Historical Society”, Sixth Series, 8, 1996, s. 235 – 245. Na temat mojego ujęcia „cyklu życiowego służby” oraz pracy najemnej zob. Manners, Deference and Private Property.

[51] Zob. Christopher Hill, The World Turned Upside Down, Penguin, New York 1972, s. 39 – 56; Keith Wrightson, David Levine, Poverty and Piety in an English Village, Cambridge University Press, Cambridge 1979; A. Lee Beier, Masterless men: the vagrancy problem in England 1560 – 1640, Routledge, London 1985.

– był po prostu niemożliwy. Kościół musi zaakceptować istniejące stosunki własności, dostarczając zarazem duchowych argumentów, które zachęcą bogatych do postępowania zgodnie z zasadami chrześcijańskiego miłosierdzia. Pisząc to, wielu autorów uciekało się do handlowych metafor. Nawet Bazyli uległ tej pokusie:

> Za każdym razem, gdy dzielisz się z biedakiem w imię Pana, jest to zarazem dar i pożyczka. Jest to dar, ponieważ nie żywisz nadziei, że go odzyskasz, a pożyczka ze względu na hojność naszego Pana, który odpłaci ci w swoim imieniu. Gdy dajesz niewielką sumę ubogim, Pan odda ci sumę zawrotną. „Pożycza [samemu] Panu – kto dla biednych życzliwy”[107].

Ponieważ Chrystus jest w ubogim, dar miłosierdzia jest pożyczką udzieloną Jezusowi, którą spłaci z odsetkami niewyobrażalnymi na ziemi.

Tyle że miłosierdzie jest sposobem na podtrzymanie hierarchii, a nie na jej usunięcie. To, o czym mówi Bazyli, w istocie nie ma nic wspólnego z długiem, a posługiwanie się tego rodzaju metaforami zdaje się ostatecznie jedynie podkreślać fakt, że bogacz nie ma wobec biedaka żadnego zobowiązania, tak jak Bóg nie jest w żaden sposób prawnie zobligowany do ocalenia duszy człowieka karmiącego żebraka. „Dług” rozmywa się tu w czystej hierarchii (stąd mowa o „Panu”), na gruncie której skrajnie różne istoty dostarczają sobie nawzajem skrajnie różnych korzyści. Późniejsi teolodzy mieli o tym powiedzieć wprost: istoty ludzkie żyją w czasie, jak pisze Święty Tomasz, więc można sensownie twierdzić, że grzech jest długiem kary zaciągniętym u Boga. Bóg żyje jednak poza czasem. Z definicji nie może nikomu być nic dłużny. Z tego powodu jego łaska może być wyłącznie darem, którego udziela, nie będąc do tego w żaden sposób zobowiązanym[108].

W tym z kolei zawiera się odpowiedź na pytanie: czego właściwie oczekuje się od bogacza? Kościół sprzeciwiał się lichwie, ale miał niewiele do powie-

[107] A także o fantazjach Nietzschego na temat sprawiedliwości, która wzięła początek z okaleczenia. U Szekspira mieliśmy do czynienia z projekcją na Żydów przestępstw popełnionych w rzeczywistości przeciwko Żydom, Nietzsche zaś pisał w czasach, gdy faktycznie istniejący „dzicy” byli często karani za pomocą podobnych tortur i okaleczeń za niespłacanie długów władzom kolonialnym, co później zyskało najbardziej skandaliczną postać w Kongu Belgijskim Leopolda.

[108] Zob. Robin R. Mundill, England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262 – 1290, Cambridge University Press, Cambridge 2002; Paul Brand, The Jewish Community of England in the Records of English Royal Government, [w:] The Jews in medieval Britain: historical, literary, and archaeological perspectives, ed. Patricia Skinner, Boydell and Brewer, Woodbridge 2003, s. 73 – 96.

dzenia na temat relacji feudalnej zależności, w której bogaty człowiek wykonuje gest miłosierdzia, a biedny petent okazuje wdzięczność w inny sposób. Kiedy tego typu rozwiązania zaczęły się pojawiać na chrześcijańskim Zachodzie, Kościół nie zgłaszał też istotnych zastrzeżeń[109]. Wcześniejsi poddani za długi stopniowo stawali się sługami lub wasalami. Pod pewnymi względami relacja była podobna, ponieważ podległość lenna była teoretycznie stosunkiem kontraktowym i dobrowolnym. Tak jak chrześcijanin musi mieć możliwość, aby dobrowolnie wybrać posłuszeństwo „Panu", tak wasal musiał się zgodzić na bycie czyimś sługą. Wszystko to doskonale współbrzmiało z chrześcijaństwem.

Handel w dalszym ciągu stanowił jednak problem. Różnica między potępieniem lichwy jako „tego, co wykracza ponad pożyczoną sumę" a potępieniem wszelkiej formy zysku była niewielka. Wielu – w tym Święty Ambroży – uznało, że jest ona nieistotna. Mahomet twierdził, że uczciwy kupiec zasługuje na miejsce obok Boskiego tronu w niebie. Ludzie podobni do Ambrożego zastanawiali się, czy „uczciwy kupiec" może w ogóle istnieć. Często pojawiały się głosy, że nie można być zarazem kupcem i chrześcijaninem[110]. We wczesnym średniowieczu nie było to kwestią palącą – przede wszystkim dlatego, że handlem tak często zajmowali się obcy. Problemy teoretyczne nie zostały jednak nigdy rozwiązane. Co to właściwie znaczy, że można pożyczać wyłącznie „obcym"? Czy tylko lichwa, czy także handel jest równoznaczny z wojną?

□□□□□

Przypuszczalnie najbardziej znanym aspektem tego problemu w pełnym średniowieczu – często mającym katastrofalne następstwa – stały się stosunki między chrześcijanami a Żydami. W latach po Nehemiaszu nastawienie Żydów do udzielania pożyczek zmieniło się. Za rządów Oktawiana Augusta rabbi Hillel w praktyce pozbawił rok szabatowy znaczenia, pozwalając na dołączanie dodatkowej klauzuli do umowy kredytowej, która wyłączała ją spod prawa szabatu. Zarówno Tora, jak i Talmud sprzeciwiają się pożyczkom na procent. Wyjątek uczyniono w stosunkach z gojami – zwłaszcza odkąd w XI i XII wieku europejscy Żydzi zostali pozbawieni możliwości wykonywania

[109] Norman Cohn, The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages, Oxford University Press, New York 1972, s. 80.

[110] Zob. Peter Cantor, za: Benjamin Nelson, dz. cyt., s. 10 – 11.

chę pieniędzy, deponował je u niego, a on z nich korzystał lub pożyczał je na procent[46].

W tym świecie zaufanie było wszystkim. Większość pieniędzy całkiem dosłownie była zaufaniem, ponieważ kredyty zwykle miały postać dżentelmeńskiej umowy. Mówiąc „kredyt", ludzie mieli na myśli przede wszystkim czyjąś solidność i uczciwość. Honor, cnota i szacunek, jakimi cieszyła się dana osoba, jak również to, co mówiono o jej hojności, przyzwoitości i towarzyskim usposobieniu, były przynajmniej równie istotne przy podejmowaniu decyzji o udzieleniu pożyczki, jak kalkulacja przyszłych zysków[47]. Terminologia finansowa stała się w efekcie nie do odróżnienia od moralnej. Innych ludzi można było określić mianem „wielce szacownych", kobietę uznać za „nieocenioną", a mężczyznę za „pozbawionego wartości". Pojawiły się zwroty w rodzaju „liczenia się ze słowami", kiedy chciało się podkreślić ich znaczenie, oraz „udzielania komuś kredytu zaufania" („kredyt" ma w języku angielskim ten sam źródłosłów co „kredo" i „wiarygodność"[48]), kiedy wierzyło się w jego uczciwość.

Nie należy idealizować tego świata. Był on niezwykle patriarchalny: dobra opinia o cnotliwości żony czy córki stanowiła taką samą część „kredytu" mężczyzny co jego reputacja życzliwego i pobożnego człowieka. Co więcej, większość kobiet i mężczyzn poniżej trzydziestego roku życia pracowała w czyichś domach w charakterze służby (jako parobkowie, dojarki, czeladnicy). To zaś czyniło z nich ludzi, z którymi w ogóle „nie trzeba się liczyć"[49]. Natomiast osoby, które utraciły wiarygodność w oczach wspólnoty, stawały się pariasami, zasilając przestępcze lub półprzestępcze grupy wędrownych wyrobników, żebraków, nierządnic, rzezimieszków, domokrążców, paskarzy,

[46] Zasada dostępności środków do życia stanowi klucz do zrozumienia zjawiska znanego z XVIII-wiecznej Anglii, które E. P. Thompson określił słynnym mianem „moralnej ekonomii tłumu" (zob. Edward Palmer Thompson, The Moral Economy of the English Crowd in the 18 th Century, „Past & Present" 50, 1971, s. 76 – 136). Muldrew uważa, że pojęcie to można stosować do takich systemów kredytowych jako całości (zob. Craig Muldrew, Interpreting the Market).

[47] William Stout, The Autobiography of William Stout of Lancaster 1665 – 1752, ed. John Duncan Marshall, Manchester University Press, Manchester 1967 [1742], s. 74 – 75. Fragmenty tego samego ustępu cytuje Muldrew (zob. Craig Muldrew, Interpreting the Market, s. 178; tegoż, The Economy of Obligation, s. 152).

[48] A dokładniej zwracano uwagę na pobożność (w przypadku kalwinizmu) lub towarzyskie usposobienie (w przypadku tych, którzy przeciwstawiali sobie te cechy w imię dawnych wartości świątecznych). W latach przed angielską wojną domową wiele rządów lokalnych dzieliło się na „bogobojnych" oraz „porządnych ludzi" (zob. William Hunt, The Puritan moment: the coming of revolution in an English county, Harvard University Press, Cambridge 1983, s. 146).

[49] Angielskie credibility [przyp. tłum.].

kami. Dochód rodzinny zwykle przyjmował postać obietnic złożonych przez inne rodziny. Wszyscy znali wysokość zobowiązań sąsiadów, a co jakieś pół roku albo rok wspólnota zbierała się na publicznym „rozrachunku", aby w wielkim kręgu anulować nawzajem swoje długi. Dopiero te należności, które zostały po zakończeniu rozrachunku, regulowano za pośrednictwem towarów lub monet[44].

Przeczy to naszej wizji, ponieważ za powstanie kapitalizmu zwykliśmy winić coś, co mgliście określamy mianem „rynku" – rozpad dawnych układów wzajemnej pomocy i solidarności oraz stworzenie świata zimnej kalkulacji, w którym wszystko ma swoją cenę. Tymczasem, jak się wydaje, angielscy chłopi nie dostrzegali sprzeczności między jednym a drugim. Z jednej strony wierzyli we wspólne doglądanie pól, strumieni i lasów oraz obowiązek pomagania potrzebującym sąsiadom. Z drugiej strony rynki postrzegano jako słabszą wersję tej samej zasady, ponieważ opierały się one na zaufaniu. Wzorem kobiet Tiw, z ich podarkami z batatów i okry, sąsiedzi uważali, że zawsze należy mieć wobec siebie niewielkie długi. Zarazem na ogół nie przeszkadzały im transakcje handlowe ani wahania rynku, o ile nie odbierały one środków utrzymania przyzwoitym rodzinom[45]. Nawet stopniowa, trwająca od 1545 roku legalizacja oprocentowanych pożyczek nie budziła większych emocji, jeśli udzielano ich w ramach szerszej moralnej logiki. Pożyczanie pieniędzy uważano na przykład za zajęcie odpowiednie dla wdów pozbawionych innego źródła dochodu. Był to również sposób na zapewnienie sobie udziału w zyskach z jakiegoś drobnego przedsięwzięcia handlowego podjętego przez sąsiada. William Stout, kwakier i kupiec z Lancashire, wypowiadał się z uznaniem o Henrym Cowardzie, sklepikarzu, u którego niegdyś terminował:

> Mistrz mój miał więc szeroki asortyment żywności, wyrobów żelaznych i wielu innych dóbr, był też szanowany i cieszył się zaufaniem, nie tylko wśród wyznawców własnej religii, lecz także wśród osób innych wyznań oraz ludzi z wszystkich środowisk. [...] Miał tak wysoki kredyt, że każdy, kto miał do dyspozycji tro-

[44] Zob. George Charles Williamson, dz. cyt.; John Roger Scott Whiting, dz. cyt.; Peter Mathias, The People's Money in the Eighteenth Century; Deborah M. Valenze, dz. cyt., s. 34 – 40.

[45] Złoto i srebro były jedynie skromną częścią majątku każdego domostwa: inwentarze wykazują w każdym z nich średnio po piętnaście szylingów kredytu do zapłaty w gotówce (zob. Craig Muldrew, The Economy of Obligation).

niemal jakiegokolwiek innego zawodu niż lichwa[111]. To z kolei utrudniało utrzymanie jej w wytyczonych ramach – o czym świadczy popularny żart z XII wieku uzasadniający pożyczanie na procent wśród Żydów. Polegał on na powtarzaniu fragmentu z Księgi Powtórzonego Prawa (23:21) tonem pytającym, dzięki czemu nabierał on znaczenia odwrotnego do jego oczywistego sensu: „Od obcego możesz się domagać, ale od brata nie będziesz żądał odsetek?"[112].

„Wyjątek Świętego Ambrożego" wszedł w 1140 roku do Dekretu Gracjana, który zyskał status najważniejszego zbioru prawa kanonicznego. Życie gospodarcze zostało w tym czasie w znacznym zakresie objęte kościelną jurysdykcją. Wydaje się, że w ten sposób Żydzi znaleźli się bezpiecznie poza systemem. W rzeczywistości nie było to jednak takie proste. Z jednej strony zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie od czasu do czasu powoływali się na „wyjątek", ogólnie jednak dominował pogląd, że odnosi się on jedynie do Saracenów i tych, z którymi świat chrześcijański pozostawał w stanie oficjalnej wojny. W końcu Żydzi i chrześcijanie mieszkali w tych samych wioskach i miastach. Jeśli było się gotowym uznać, że „wyjątek" pozwala Żydom i chrześcijanom pożyczać sobie nawzajem na procent, oznaczało to zarazem, że mają oni prawo się zabijać[113]. Tak naprawdę nikt nie chciał tego powiedzieć. Z drugiej strony faktyczne relacje między chrześcijanami a Żydami często zbaczały niebezpiecznie blisko takiego wzorca – choć na rzeczywiste zabójstwa (w odróżnieniu od agresji czysto ekonomicznej) monopol miała jedna strona.

[111] Z Cahors na przykład pochodzi firma, która otrzymała majątek angielskich Żydów, kiedy zostali oni ostatecznie wypędzeni w 1290 roku. Przez długi okres Lombardowie i Cahorsanie zależeli jednak od królewskiej łaski i byli w niewiele lepszej sytuacji niż Żydzi. We Francji królowie wywłaszczali Żydów i Lombardów właściwie na zmianę (zob. Leon Poliakov, dz. cyt., s. 42).

[112] Zob. John T. Noonan, dz. cyt., s. 18 – 19; Jacques Le Goff, dz. cyt.

[113] „Sztuka zarobkowania występuje zatem w dwojaki, jak powiedziałem, sposób, albo jako handel, albo jako gospodarstwo domowe, przy czym to ostatnie jest konieczne i chwalebne, pierwszy zaś, polegający na wymianie, słusznie bywa ganiony jako z naturą niezgodny, bo na wyzysku drugich oparty; a już z najpełniejszą słusznością znienawidzone jest rzemiosło lichwiarza, ponieważ [w tym wypadku] osiąga się zysk z samego pieniądza, który mija się tu ze swym przeznaczeniem. Stworzony bowiem został dla celów wymiany, a tymczasem przez obieranie procentów sam się pomnaża. Stąd też pochodzi nazwa grecka procentu tokos, tj. rodzenie. To bowiem, co się rodzi, podobne jest do rodzicieli, a procent jest pieniądzem uzyskanym z pieniądza. Toteż ten sposób zarobkowania jest w największym stopniu przeciwny naturze" (Arystoteles, Polityka, 1258b, przeł. Ludwik Piotrowicz). Etyka nikomachejska (1121b) jest równie krytyczna. Najlepszą ogólną analizę tradycji Arystotelesa dotyczącej lichwy można znaleźć u Langholma (zob. Odd Langholm, The Aristotelian Analysis of Usury, Universitetsforlaget, Bergen 1984).

Częściowo wynikało to stąd, że chrześcijańscy władcy mieli w zwyczaju korzystać z usytuowania Żydów tuż poza oficjalnym porządkiem. Wielu zachęcało Żydów do pożyczania pieniędzy, oferując im protekcję jedynie dlatego, że mogli ją w każdej chwili wycofać. Słynęli z tego zwłaszcza królowie Anglii. Domagali się wykluczenia Żydów z cechów rzemieślniczych i kupieckich, jednak dawali im prawo do pobierania astronomicznych odsetek, a ich pożyczki wspierali pełnią majestatu prawa[114]. W średniowiecznej Anglii dłużników często wtrącano do więzień, dopóki ich rodziny nie doszły do porozumienia z wierzycielem[115]. To samo spotykało jednak regularnie samych Żydów. W 1210 roku król Jan zarządził tallage – daninę wyjątkową, aby sfinansować swoje wojny we Francji i Irlandii. Według jednego z ówczesnych kronikarzy „wszyscy Żydzi z Anglii, obojga płci, zostali schwytani, uwięzieni i poddani ciężkim torturom, aby spełnili wolę króla dzięki swoim pieniądzom". Większość torturowanych oddała wszystko, co posiadała, a nawet więcej – jednak pewien bardzo bogaty kupiec, Abraham z Bristolu, który zdaniem króla był mu winny dziesięć tysięcy srebrnych marek (suma odpowiadająca mniej więcej jednej szóstej całkowitych rocznych przychodów Jana), zyskał wówczas sławę, sprzeciwiając się królowi. Ten w odpowiedzi zarządził, że codziennie wyrywany mu będzie jeden ząb trzonowy, aż zapłaci. Abraham poddał się ostatecznie po wyrwaniu siedmiu zębów[116].

Następca Jana, Henryk III (1216 – 1272), miał zwyczaj przekazywania żydowskich ofiar swojemu bratu, hrabiemu Kornwalii, tak aby, jak ujął to jeden z kronikarzy, „tym, których jeden z braci odarł ze skóry, drugi mógł wypruć wnętrzności"[117]. Należy pamiętać te historie o wyrywaniu żydowskich zębów, jelit i obdzieraniu ze skóry, myśląc o Szekspirowskim kupcu

[114] Zob. John T. Noonan, dz. cyt., s. 105 – 112; Odd Langholm, The Aristotelian Analysis of Usury, s. 50.

[115] Technicznym terminem oznaczającym utracony zysk jest lucrum cessans, zob. George O'Brien, An Essay on Medieval Economic Teaching, Longmans, Green & Co., London 1920, s. 107 – 110; John T. Noonan, dz. cyt., s. 114 – 128; Odd Langholm, Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200 – 1350: 29(Studien Und Texte ZurGeistesgeschichte Des Mittelalters), E. J. Brill, Leiden 1992, s. 60 – 61; tegoż, The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 75; Peter Spufford, dz. cyt., s. 260.

[116] Roger of Wendover, Flowers of history, Comprising the history of England from the descent of the Saxons to A.D. 1235; formerly ascribed to Matthew Paris, Vol. II, London 1849, s. 252 – 253. Roger nie podaje imienia ofiary. W niektórych późniejszych wersjach człowiek ten miał na imię Abraham, w innych zaś Izaak.

[117] Matthew Prior, cyt. za: John Augustus Bolles, A treatise on usury and usury laws, James Munroe, Boston 1837, s. 13.

gospodarcze. Rzecz jasna bardzo niewiele z amerykańskiego złota i srebra docierającego do Europy trafiło ostatecznie do kieszeni zwykłych rolników, kupców czy szmuklerzy[41]. Lwia część pozostawała w kasach arystokratów i wielkich kupców londyńskich albo w skarbcu królewskim[42]. W zasadzie nie było drobnych monet. Wspominałem wcześniej, że w uboższych dzielnicach miast i większych miasteczek sklepikarze wprowadzali własne ołowiane, skórzane czy drewniane żetony. W XVI wieku przerodziło się to w rodzaj mody. Chcąc związać koniec z końcem, własną walutę tworzyli rzemieślnicy, a nawet zubożałe wdowy[43]. Gdzie indziej stali klienci miejscowego rzeźnika, piekarza lub szewca po prostu brali towary na kredyt. Podobnie rzecz miała się z bywalcami cotygodniowych jarmarków oraz z tymi, którzy sprzedawali sąsiadom mleko, ser lub wosk na świece. Na wsi gotówką płacili najczęściej podróżni, a także ci, których uważano za motłoch: nędzarze i nieudacznicy, wieczni pechowcy, którym nikt nie chciał udzielić kredytu. Ponieważ prawie każdy czymś handlował, niemal wszyscy byli zarazem wierzycielami i dłużni-

[41] Zob. Craig Muldrew, Interpreting the Market: The Ethics of Credit and Community Relations in Early Modern England, „Social History" 18 (2), 1993, s. 163 – 183; tegoż, Credit and the Courts: Debt Litigation in a Seventeenth-Century Urban Community, „The Economic History Review" 46 (1), 1993, s. 23 – 38; tegoż, The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England, „The Historical Journal" 39 (4), 1996, s. 915 – 942; tegoż, The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England, Palgrave, New York 1998; tegoż, „Hard Food for Midas": Cash and its Social Value in Early Modern England, „Past and Present" 170, 2001, s. 78 – 120; Marjorie K. McIntosh, Money Lending on the Periphery of London, 1300 – 1600, „Albion" 20 (4), 1988, s. 557 – 571; Michael Zell, Credit in the Pre-Industrial English Woollen Industry, „The Economic History Review" 49 (4), 1996, s. 667 – 691; Richard Waswo, Crises of Credit: Monetary and Erotic Economies in the Jacobean Theater, [w:] Plotting Early Modern London: New Essays on Jacobean City Comedy, eds. Dieter Mehl, Angela Stock, Anne-Julia Zwierlein, Ashgate Publishing, London 2004, s. 55 – 74; Jill Phillips Ingram, Idioms of Self-Interest: Credit, Identity and Property in English Renaissance Literature, Routledge, New York 2006; Deborah M. Valenze, The Social Life of Money in the English Past, Cambridge University Press, Cambridge 2006; Aaron Kitch, The Character of Credit and the Problem of Belief in Middleton's City Comedies, „Studies in English Literature" 47 (2) 2007, s. 403 – 426. Zdecydowanie zgadzam się z większością konkluzji Muldrewa, z drobnymi zastrzeżeniami. Na przykład jego odrzucenie argumentu posesywnego indywidualizmu Macphersona wydaje mi się zbędne (zob. tegoż, dz. cyt.), ponieważ w moim odczuciu identyfikuje on zmiany zachodzące na głębszym poziomie strukturalnym, trudniejszym do uchwycenia w dyskursie formalnym (zob. David Graeber, Manners, Deference and Private Property: the Generalization of Avoidance in Early Modern Europe, „Comparative Studies in Society and History" 39 (4), 1997, s. 694 – 728).

[42] Muldrew szacuje, że około 1600 roku osiem tysięcy londyńskich kupców mogło posiadać nawet do 1/3 całej angielskiej gotówki (zob. tegoż, „Hard Food for Midas", s. 92).

[43] Muldrew szacuje, że około 1600 roku osiem tysięcy londyńskich kupców mogło posiadać nawet do 1/3 całej angielskiej gotówki (zob. tegoż, „Hard Food for Midas", s. 92).

Chłopskie wizje komunistycznego braterstwa nie wzięły się znikąd. Miały one źródła w realnym, codziennym doświadczeniu: w opiece nad wspólnymi polami i lasami, w codziennej współpracy i solidarności sąsiedzkiej. Wielkie mityczne wizje rodzą się właśnie z takiego banalnego doświadczenia codziennego komunizmu[39]. Oczywiście w wiejskich społecznościach dochodziło również do podziałów i kłótni, tak jak we wszystkich wspólnotach – są one jednak wspólnotami właśnie dlatego, że zostały ustanowione na fundamencie wzajemnej pomocy. Nawiasem mówiąc, to samo można powiedzieć o arystokracji, której przedstawiciele bez końca walczyli o miłość, ziemię, honor czy religię, ale mimo to w razie potrzeby byli zdolni do niezwykle sprawnej współpracy (zwłaszcza gdy zagrożone były ich arystokratyczne przywileje). Na tej samej zasadzie kupcy i bankierzy, mimo nieustannej rywalizacji, potrafili okazać solidarność, kiedy wymagały tego okoliczności. Właśnie to określam mianem „komunizmem bogatych". Stanowi on potężną siłę w historii ludzkości[40].

Przekonaliśmy się już wiele razy, że tak samo wygląda to w przypadku kredytu. Wobec przyjaciół lub sąsiadów zawsze stosujemy inne kryteria. Fatum oprocentowanego długu, popychające dłużników do ciągłego oscylowania między wyrachowaniem i okrucieństwem, to zjawisko typowe przede wszystkim w relacjach między nieznajomymi. Kazimierz przypuszczalnie odczuwał podobnie niewielką więź ze swoimi chłopami jak Cortés z Aztekami (a niewykluczone, że jeszcze mniejszą, wszak azteccy wojownicy byli przynajmniej arystokratami). W małych miasteczkach i przysiółkach, znajdujących się zwykle poza zasięgiem państwa, średniowieczne standardy pozostały nienaruszone, a „kredyt" był tak jak wcześniej kwestią honoru i zaufania. Opowieść o tym, jak doszło do ostatecznego zniszczenia starożytnych systemów kredytowych, to wielkie przemilczenie w narracji na temat naszej obecnej epoki.

Niedawne badania historyczne, zwłaszcza prowadzone przez Craiga Muldrewa, który przeanalizował tysiące XVI- i XVII-wiecznych angielskich inwentarzy oraz akt sądowych, zmusiły nas do zrewidowania niemal wszystkich dotychczasowych założeń na temat tego, jak wyglądało ówczesne życie

[39] Peter Linebaugh przeprowadza wspaniałą analizę tego fenomenu w książce poświęconej społecznemu rodowodowi Wielkiej Karty Swobód (zob. tegoż, The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All, University of California Press, Berkeley 2008).

[40] Wymowny jest fakt, że o ile gmin poddawano niekończącym się represjom, nie pociągnięto do odpowiedzialności żadnego z niemieckich książąt, nawet tych otwarcie współpracujących z powstańcami.

weneckim domagającym się „funta ciała"[118]. Wszystko to sprawia wrażenie projekcji, jaką czyni winowajca, przypisując Żydom okrucieństwo, którego chrześcijanie nigdy od nich nie doświadczyli, lecz którego sami często się dopuszczali.

Terror rozpętany przez królów miał szczególną cechę: prześladowania i konfiskaty stanowiły element logiki, w myśl której królowie w praktyce traktowali długi zaciągnięte u Żydów jako należność wobec nich samych. Powołali nawet osobną komórkę Ministerstwa Skarbu (Wydział Skarbowy ds. Żydów), która miała się nimi zajmować[119]. Było to oczywiście zgodne z rozpowszechnionym w Anglii obrazem własnych królów jako nieokrzesanych przybyszów z Normandii, dawało jednak królom możliwość wygrywania raz na jakiś czas populistycznej karty – lekceważenia lub poniżania żydowskich finansistów, przymykania oka na pogromy lub nawet zachęcania do nich mieszkańców miasteczek, którzy doszli do wniosku, że „wyjątek Świętego Ambrożego" należy brać dosłownie, traktowania pożyczających pieniądze jako wrogów Chrystusa, a tym samym jako ludzi, których można z zimną krwią zabić. Do szczególnie ponurych masakr doszło w Norwich w 1144 i w Blois we Francji w 1171 roku. Wkrótce, jak pisze Norman Cohn, „niegdyś kwitnąca żydowska kultura zmieniła się w sterroryzowaną społeczność uwikłaną w nieustającą walkę zbrojną z otaczającym ją społeczeństwem"[120].

Nie wolno przeceniać żydowskiej roli przy udzielaniu pożyczek. Większość Żydów nie miała z tego rodzaju działalnością nic wspólnego, a zaangażowani w nią ludzie byli zwykle drobnymi ciułaczami, udzielającymi niewielkich pożyczek w zbożu lub suknie w zamian za jakąś rekompensatę. Inni nie byli nawet Żydami. Już w latach 90. XII wieku kaznodzieje narzekali na panów utrzymujących bliskie konszachty z chrześcijańskimi wierzycielami, których uznawali za „naszych Żydów", znajdujących się w związku

[118] A także o fantazjach Nietzschego na temat sprawiedliwości, która wzięła początek z okaleczenia. U Szekspira mieliśmy do czynienia z projekcją na Żydów przestępstw popełnionych w rzeczywistości przeciwko Żydom, Nietzsche zaś pisał w czasach, gdy faktycznie istniejący „dzicy" byli często karani za pomocą podobnych tortur i okaleczeń za niespłacanie długów władzom kolonialnym, co później zyskało najbardziej skandaliczną postać w Kongu Belgijskim Leopolda.

[119] Zob. Robin R. Mundill, England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262 – 1290, Cambridge University Press, Cambridge 2002; Paul Brand, The Jewish Community of England in the Records of English Royal Government, [w:] The Jews in medieval Britain: historical, literary, and archaeological perspectives, ed. Patricia Skinner, Boydell and Brewer, Woodbridge 2003, s. 73 – 96.

[120] Norman Cohn, The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages, Oxford University Press, New York 1972, s. 80.

z tym pod ich szczególną protekcją[121]. Przed końcem XII wieku większość żydowskich pożyczkodawców została wyparta przez Lombardów (z północy Włoch) i Cahorsan (z francuskiego Cahors), którzy zyskali mocną pozycję w całej zachodniej Europie i stali się słynnymi wiejskimi lichwiarzami[122].

Narodziny lichwy wiejskiej świadczyły o istnieniu rosnącej warstwy wolnego chłopstwa (nie było sensu pożyczać sługom, ponieważ nie mieli niczego, co można było im zabrać). Jej pojawieniu się towarzyszył rozwój komercyjnego rolnictwa, miejskich cechów rzemieślniczych oraz „handlowa rewolucja" X – XII wieku, co wreszcie doprowadziło zachodnią Europę do poziomu gospodarczego porównywalnego z tym, który od dawna uchodził za normę w innych częściach świata. Kościół szybko znalazł się pod silną presją społeczną, aby zrobić coś w sprawie lichwy, i początkowo próbował poddać ją ścisłej kontroli. Luki w prawie systematycznie eliminowano, zwłaszcza kwestię korzystania z hipotek. Te ostatnie początkowo były środkiem doraźnym: jak w średniowiecznym islamie, osoby, które chciały koniecznie ominąć prawo, mogły po prostu dać komuś pieniądze, twierdząc, że kupują gospodarstwo lub pole dłużnika, a potem „wydzierżawić" mu je aż do chwili spłaty kwoty głównej. W przypadku hipoteki gospodarstwo teoretycznie nie było kupowane, lecz przyrzekane jako zabezpieczenie, jednak wszelkie dochody z niego trafiały do wierzyciela. W XI wieku stało się to ulubioną sztuczką klasztorów. W 1148 roku uznano ją za nielegalną: od tego momentu cały dochód miał być odejmowany od kwoty głównej. Na tej samej zasadzie w 1187 roku kupcom zakazano ustalania wyższych cen, kiedy sprzedawali na kredyt – Kościół poszedł tym samym dalej niż jakakolwiek szkoła prawa islamskiego. W 1179 roku lichwę uznano za grzech śmiertelny, lichwiarzy ekskomunikowano i zabroniono im chrześcijańskiego pochówku[123]. Wkrótce nowe zgromadzenia wędrownych mnichów, takie jak franciszkanie czy dominikanie, organizowały kampanie kaznodziejskie, podróżując z miasta do miasta, od wioski do wioski i strasząc lichwiarzy utratą nieśmiertelnej duszy, jeśli nie zadośćuczynią swoim ofiarom.

Echem tych wszystkich wydarzeń była gorąca intelektualna debata na nowo otwartych uniwersytetach dotycząca nie tyle tego, czy lichwa jest grzesz-

[121] Zob. Peter Cantor, za: Benjamin Nelson, dz. cyt., s. 10 – 11.

[122] Z Cahors na przykład pochodzi firma, która otrzymała majątek angielskich Żydów, kiedy zostali oni ostatecznie wypędzeni w 1290 roku. Przez długi okres Lombardowie i Cahorsanie zależeli jednak od królewskiej łaski i byli w niewiele lepszej sytuacji niż Żydzi. We Francji królowie wywłaszczali Żydów i Lombardów właściwie na zmianę (zob. Leon Poliakov, dz. cyt., s. 42).

[123] Zob. John T. Noonan, dz. cyt., s. 18 – 19; Jacques Le Goff, dz. cyt.

Jerzy, raczej nie będzie mógł nadal nazywać się panem feudalnym, jeśli wszyscy jego chłopi będą martwi[38].

Takie wydarzenia pozwalają zrozumieć, dlaczego ludzie w rodzaju Thomasa Hobbesa zaczęli wyobrażać sobie istotę społeczeństwa jako wojnę wszystkich ze wszystkimi, przed którą może nas uchronić wyłącznie absolutna władza monarchy. Co więcej, zachowanie Kazimierza – łączące w sobie beznamiętną, chłodną kalkulację z wybuchami niemal niepojętej mściwości i bestialstwa – pokazuje nam coś niezwykle istotnego na temat psychologii długu, podobnie jak przypadek sfrustrowanych żołdaków Cortésa pustoszących azteckie prowincje. Czy też, ściśle rzecz biorąc, na temat psychologii dłużnika, który uważa, że nie zrobił nic, aby się znaleźć w swoim położeniu: w panicznej potrzebie, która zmusza go do postrzegania wszystkiego wokół przez pryzmat pieniądza, czemu towarzyszą wściekłość i oburzenie, że został zmuszony do stania się człowiekiem, który jest do tego zdolny.

Część II: Świat kredytu i świat procentu

> Ze wszystkich bytów, które istnieją jedynie w umysłach ludzi, żaden nie jest bardziej fantastyczny i przyjemny niż kredyt; nigdy nie poddaje się przymusowi, zależy od opinii, opiera się na uczuciach nadziei i strachu, często pojawia się nieproszony i odchodzi bez powodu, a gdy się go utraci, właściwie nie można go już później odzyskać.
>
> - CHARLES DAVENANT, 1696

> Ten, kto stracił swój kredyt, jest dla świata martwy.
>
> - przysłowie angielskie i niemieckie

[38] Istotne relacje o rewolcie i późniejszych represjach zob. Frederic Seebohm, The Era of the Protestant Revolution, Longmans, Green, London 1877,s. 141 – 145; Johannes Janssen, dz. cyt., s. 323 – 326; Peter Blickle, The Revolution of 1525: The German Peasant's War from a New Perspective, transl. Thomas Brady and Erik Midelfort, Johns Hopkins, Baltimore 1977; Rudolf Endres, The Peasant War in Franconia, [w:] The German Peasant War of 1525: New Viewpoints, eds. Bob Scribner & Gerhard Benecke, Allen & Unwin, London 1979, s. 63 – 83; Roy L. Vice, Leadership and Structure of the Tauber Band during the Peasants' War in Franconia, „Central European History" 1988, nr 21 (2), s. 175 – 195; Thomas Robisheaux, Rural Society and The Search for Order in Early Modern Germany, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 48 – 67; Thomas F. Sea, The German Princes' Responses to the Peasants' Revolt of 1525, „Central European History" 2007, nr 40 (2), s. 219 – 240. Uważa się, że Kazimierz poprzestał ostatecznie na grzywnach, żądając od swoich poddanych około 104 000 guldenów w odszkodowaniach.

zyskał całe zrabowane mienie, a następnie je sobie przywłaszczył. Jego podwładni konfiskowali tymczasem resztę kosztowności z okolicznych katedr – oficjalnie jako nagłe pożyczki na żołd dla oddziałów.

Warto zwrócić uwagę, że ze wszystkich niemieckich książąt to właśnie Kazimierz najdłużej wstrzymywał się z interwencją, a gdy już się na nią zdecydował, wykazał się największym okrucieństwem. Jego armia stała się znana nie tylko z powodu egzekucji skazanych buntowników, ale także regularnego ucinania palców oskarżonym o kolaborację. Na potrzeby późniejszych rozliczeń kat Kazimierza prowadził upiorny rejestr amputowanych członków. Był to rodzaj cielesnego rewersu ksiąg rachunkowych, które wcześniej przysporzyły Kazimierzowi tylu problemów. Pewnego razu w mieście Kitzingen Kazimierz rozkazał wyłupić oczy pięćdziesięciu ośmiu mieszczanom, którzy w jego mniemaniu „odmówili spojrzenia na niego jako na swego pana". Otrzymał potem następujący rachunek[37]:

> 80 SKRÓCONYCH O GŁOWĘ
>
> 69 wyłupionych oczu lub urżniętych palców 114½ fl.
>
> od tego odjąć
>
> otrzymane od Rothenburgczyków 10 fl.
>
> otrzymane od Ludwiga von Hutten 2 fl.
>
> Pozostało
>
> doliczyć wypłatę za 2 miesiące po 8 fl. za każdy 16 fl.
>
> Łącznie 18½ fl.
>
> [Podpisano] Augustyn, kat, przez mieszkańców Kitzingen zwany „Mistrzem Auć"

Represje ostatecznie sprowokowały brata Kazimierza, Jerzego (zwanego później „Pobożnym"), do napisania listu, w którym pytał go, czy nie zamierza znaleźć sobie jakiegoś zajęcia, ponieważ, jak delikatnie przypominał mu

[37] Zob. Report of the Margrave's Commander, Michael Gross from Trockau, [w:] The German Peasants' War: A History in Documents, ed. Tom Scott, Bob Scribner, Humanities Press, Atlantic Highlands 1991, s. 301. Sumy opierają się na obietnicy jednego florena za egzekucję oraz połowy florena za okaleczenie. Nie wiemy, czy Kazimierz kiedykolwiek spłacił ten konkretny dług.

na i nielegalna, ile konkretnych argumentów przemawiających za tym stanowiskiem. Niektórzy przekonywali, że to kradzież czyjejś własności materialnej. Inni uznawali lichwę za kradzież czasu, pobieranie od kogoś opłaty za to, co należy wyłącznie do Boga. Jeszcze inni twierdzili, że lichwa jest równoznaczna z grzechem gnuśności, ponieważ wzorem konfucjanistów katoliccy myśliciele zwykle uznawali zysk kupców za uzasadniony tylko jako zapłata za pracę (czyli transport dóbr do miejsca, w którym są potrzebne) – tymczasem odsetki trafiały do wierzyciela nawet wtedy, gdy nic nie robił. Wkrótce ponowne odkrycie Arystotelesa, który powrócił w arabskim tłumaczeniu (oraz wpływ muzułmańskich pism Ghazalego czy Awicenny), dostarczyło nowych argumentów: traktowanie pieniędzy jako celu samego w sobie przeczyło ich prawdziwemu przeznaczeniu; pobieranie odsetek jest nienaturalne, ponieważ uznaje się wówczas kawałek metalu za coś żywego, zdolnego do przynoszenia owoców lub posiadania potomstwa[124].

Władze kościelne wkrótce jednak odkryły, że zajmowanie się tymi kwestiami to igranie z ogniem. Wszędzie zaczęły się pojawiać religijne ruchy ludowe, z których wiele obrało kierunek podobny do tego znanego z późnej starożytności: kwestionowały nie tylko handel, lecz również legalność własności prywatnej. Większość tych ruchów uznano ze herezje i brutalnie tłumiono, jednak wiele z ich argumentów zostało podjętych przez zakony żebracze. W XIII wieku toczył się wielki intelektualny spór między franciszkanami i dominikanami na temat „ubóstwa apostołów" – w gruncie rzeczy sprowadzający się do pytania, czy chrześcijaństwo można pogodzić z jakąkolwiek własnością.

Jednocześnie odrodzenie prawa rzymskiego – które, jak widzieliśmy, zaczęło się od założenia absolutnej własności prywatnej – dostarczyło nowego oręża intelektualnego tym, którzy przekonywali, że przynajmniej w przy-

[124] „Sztuka zarobkowania występuje zatem w dwojaki, jak powiedziałem, sposób, albo jako handel, albo jako gospodarstwo domowe, przy czym to ostatnie jest konieczne i chwalebne, pierwszy zaś, polegający na wymianie, słusznie bywa ganiony jako z naturą niezgodny, bo na wyzysku drugich oparty; a już z najpełniejszą słusznością znienawidzone jest rzemiosło lichwiarza, ponieważ [w tym wypadku] osiąga się zysk z samego pieniądza, który mija się tu ze swym przeznaczeniem. Stworzony bowiem został dla celów wymiany, a tymczasem przez obieranie procentów sam się pomnaża. Stąd też pochodzi nazwa grecka procentu tokos, tj. rodzenie. To bowiem, co się rodzi, podobne jest do rodzicieli, a procent jest pieniądzem uzyskanym z pieniądza. Toteż ten sposób zarobkowania jest w największym stopniu przeciwny naturze" (Arystoteles, Polityka, 1258b, przeł. Ludwik Piotrowicz). Etyka nikomachejska (1121b) jest równie krytyczna. Najlepszą ogólną analizę tradycji Arystotelesa dotyczącej lichwy można znaleźć u Langholma (zob. Odd Langholm, The Aristotelian Analysis of Usury, Universitetsforlaget, Bergen 1984).

padku pożyczek komercyjnych prawo lichwy należy złagodzić. Wielkim odkryciem było w tym kontekście pojęcie interesse, od którego pochodzi nasze słowo „interes". Oznaczało ono rekompensatę za stratę spowodowaną spóźnioną płatnością[125]. Wkrótce przekształciło się to w argument, że jeśli kupiec udzielił komercyjnej pożyczki nawet na najkrótszy okres (powiedzmy miesiąc), nie było z jego strony lichwą pobieranie procentu za każdy kolejny miesiąc zwłoki, ponieważ była to kara, uzasadniona jako odszkodowanie za zysk, który kupiec osiągnąłby, gdyby ulokował te pieniądze w jakiejś dochodowej inwestycji, co dla człowieka jego profesji było rzeczą zupełnie naturalną[126].

□□□□□

Czytelnik może się zastanawiać, jak to możliwe, że prawa lichwy mogły działać na dwa różne sposoby jednocześnie. Odpowiedzią wydaje się fakt, że sytuacja polityczna w Europie była niesłychanie chaotyczna. Większość królów była słaba, ich ziemie rozproszone i niepewne. Kontynent stanowił mozaikę baronostw, księstw, komun miejskich, majątków ziemskich i posiadłości kościelnych. Jurysdykcje stale renegocjowano – zwykle przez wojnę. Kupiecki kapitalizm znany z islamskiego Bliskiego Zachodu zakorzenił się – dosyć późno w porównaniu z resztą średniowiecznego świata – dopiero wówczas, gdy kupcy uzyskali wpływy polityczne w niezależnych miastach-państwach północnych Włoch, zwłaszcza w Wenecji, we Florencji, w Genui i Mediolanie, a następnie w niemieckich miastach Ligi Hanzeatyckiej[127]. Włoskim bankierom ostatecznie udało się uwolnić od groźby wywłaszczenia, gdy

[125] Zob. John T. Noonan, dz. cyt., s. 105 – 112; Odd Langholm, The Aristotelian Analysis of Usury, s. 50.

[126] Technicznym terminem oznaczającym utracony zysk jest lucrum cessans, zob. George O'Brien, An Essay on Medieval Economic Teaching, Longmans, Green & Co., London 1920, s. 107 – 110; John T. Noonan, dz. cyt., s. 114 – 128; Odd Langholm, Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200 – 1350: 29(Studien Und Texte ZurGeistesgeschichte Des Mittelalters), E. J. Brill, Leiden 1992, s. 60 – 61; tegoż, The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 75; Peter Spufford, dz. cyt., s. 260.

[127] O przykładzie, jakim w tym kontekście był bank Medyceuszy, piszą Raymond de Roover (zob. tegoż, The Medici Bank Organization and Management, „Journal of Economic History" 6, 1946, s. 24 – 52, oraz The Medici Bank Financial and Commercial Operations, tamże, s. 153 – 172; tegoż, The Rise and Decline of the Medici Bank: 1397 – 1494, W. W. Norton, New York 1963) i Tim Parks (zob. tegoż, Medici Money: Banking, Metaphysics, and Art in Fifteenth-Century Florence, Norton, New York 2005).

klasztornych. Początkowo kwestia podziału majątku kościelnego była jednak niepewna, a Kazimierz pogorszył swoją sytuację przez karciane długi, które wynosiły podobno niemal pięćdziesiąt tysięcy guldenów[35].

Umieszczenie na czele administracji publicznej własnych wierzycieli przyniosło przewidywalne skutki. Daniny nakładane na poddanych wzrosły i wielu z nich również popadło w rozpaczliwe długi. Nic dziwnego, że frankońskie ziemie Kazimierza w dolinie rzeki Tauber stały się jednym z punktów zapalnych powstania chłopskiego z 1525 roku. Chłopi zorganizowali się w oddziały zbrojne i obwieścili, że nie będą przestrzegać prawa sprzecznego ze „świętym Słowem Bożym". Szlachta, odizolowana w porozrzucanych z dala od siebie zamkach, z początku nie stawiała większego oporu. Przywódcy buntu – miejscowi sklepikarze, rzeźnicy i inni wpływowi mieszkańcy pobliskich miast – zaczęli od spokojnej kampanii likwidowania zamkowych umocnień. Zamieszkującym je rycerzom zagwarantowano bezpieczeństwo, pod warunkiem że przystaną na współpracę, zrzekną się feudalnych przywilejów oraz przyrzekną wierność dwunastu artykułom chłopskim. Wielu się zgodziło. Nienawiść chłopów budziły jednak przede wszystkim katedry i klasztory, z których dziesiątki zdobyto, splądrowano i zniszczono.

Kazimierz zdecydował się grać na dwa fronty. Najpierw zyskał trochę czasu, gromadząc armię złożoną z dwóch tysięcy doświadczonych żołnierzy, ale nie godząc się na interwencję, gdy powstańcy plądrowali miejscowe opactwa. Negocjował nawet z kilkoma grupami buntowników i był na tyle przekonujący, że wielu uwierzyło w jego zamiar przyłączenia się do rebelii jako „brata w wierze chrześcijańskiej"[36]. Jednak w maju, po tym, jak rycerze Związku Szwabskiego pokonali na południu powstańców Zjednoczenia Chrześcijańskiego, Kazimierz wkroczył do akcji. Jego oddziały zepchnęły niezdyscyplinowane gromady rebeliantów i przetoczyły się przez należące do niego ziemie jak armia zdobywcza: paląc i plądrując wsie i miasta, mordując kobiety i dzieci. Kazimierz w każdym miasteczku zorganizował trybunały karne i od-

[35] Na temat ziem kościelnych zob. C. Scott Dixon, The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528 – 1603, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 91. Na temat długów Kazimierza: Johannes Janssen, A History of the German People at the Close of the Middle Ages, transl. A. M. Christie, Paul Kegan, Trench, Trübner & Co. Ltd., London 1900, Vol. IV, s. 147. Jego ogólne zobowiązania urosły w 1528 roku do pięciuset tysięcy guldenów, w 1541 roku zaś wynosiły siedemset pięćdziesiąt tysięcy (zob. Hillay Zmora, dz. cyt., s. 13. przypis 55).

[36] Oskarżono go później o spiskowanie z hrabią Wilhelmem von Henneburgiem, który przeszedł na stronę buntowników, by jako świecki książę zarządzać ziemiami odebranymi biskupowi Würzburga.

Europy traktowali obcych w Azji, Afryce i Amerykach, aby zrozumieć, jakie mogło to mieć praktyczne konsekwencje.

Możemy też poszukać bliżej własnego podwórka. Weźmy historię kolejnego znanego dłużnika tego okresu: margrabiego Kazimierza Hohenzollerna (1481 – 1527).

Kazimierz był synem margrabiego Fryderyka Starszego Hohenzollerna, który przeszedł do historii jako jeden z „obłąkanych książąt" niemieckiego renesansu. Źródła spierają się co do stopnia jego szaleństwa. Jedna z ówczesnych kronik opisuje go jako „nieco pomylonego na umyśle od nadmiaru wyścigów i pojedynków". Większość jest zgodna, że zdarzały mu się niekontrolowane ataki szału. Finansował też dzikie, ekstrawaganckie uczty, które ponoć często przeradzały się w hulaszcze orgie[33].

Wszystkie źródła zgadzają się jednak, że kiepsko zarządzał pieniędzmi. Na początku 1515 roku kłopoty finansowe Fryderyka były na tyle duże – jego dług wynosił podobno dwieście tysięcy guldenów – że uprzedził swoich wierzycieli, w większości znajomych arystokratów, że niebawem może być zmuszony do tymczasowego zawieszenia spłaty odsetek od swoich zobowiązań. Najwyraźniej wywołało to głęboki kryzys zaufania i w ciągu kilku następnych tygodni jego syn Kazimierz dokonał pałacowego przewrotu. Wczesnym rankiem 26 lutego 1515 roku, gdy jego ojciec oddawał się karnawałowej zabawie, zajął twierdzę Plassenburg i zmusił go do podpisania abdykacji z powodu umysłowej niemocy. Fryderyk spędził resztę życia uwięziony w Plassenburgu, bez prawa do wizyt i korespondencji. Kiedy jego strażnicy zwrócili się do nowego władcy z prośbą o kilka guldenów, aby Fryderyk mógł dla zabicia czasu pograć z nimi w karty, Kazimierz ze swojej odmowy zrobił wielkie publiczne przedstawienie, twierdząc (oczywiście niedorzecznie), że ojciec tak bardzo zaniedbał ich interesy, że nie może sobie na to pozwolić[34].

Kazimierz sumiennie rozdawał stanowiska gubernatorskie i inne ważne tytuły wierzycielom ojca. Starał się doprowadzić swoje sprawy do porządku, okazało się to jednak zaskakująco trudne. Entuzjastyczne przyjęcie przez niego reform Lutra w 1521 roku miało przynajmniej tyle samo wspólnego z zapałem religijnym, co z perspektywą zagarnięcia ziem kościelnych i dóbr

[33] Zob. H. C. Erik Midelfort, Mad Princes of Renaissance Germany, University of Virginia Press, Charlottesville 1996, s. 39.

[34] Zob. Hillay Zmora, The Princely State and the Noble Family: Conflict and Co-operation in the Margraviates Ansbach-Kulmbach in the Early Sixteenth Century, „The Historical Journal" 49, 2006, s. 6 – 8. Finansowanie publiczne w tym okresie polegało głównie na ukrytych pożyczkach na procent od niższej szlachty, z której rekrutowała się również lokalna administracja.

przejęli władzę i zdobyli w ten sposób własne systemy sądownicze (zdolne wymuszać kontrakty), a co jeszcze bardziej kluczowe – własne armie[128].

W porównaniu ze światem muzułmańskim rzuca się w oczy związek finansów, handlu i przemocy. Perscy i arabscy myśliciele uważali, że rynek stanowi rozwiniętą postać międzyludzkiej wzajemności. Chrześcijanie nigdy nie uwolnili się od podejrzenia, że handel jest w gruncie rzeczy lichwą na większą skalę, formą oszustwa uprawnionego tak naprawdę jedynie wtedy, gdy skieruje się je przeciwko śmiertelnym wrogom. Dług był grzechem popełnianym przez obie strony transakcji. Konkurencja stanowiła kluczowy składnik rynku, jednak była ona (zazwyczaj) wojną prowadzoną bez użycia przemocy. Nieprzypadkowo słowa oznaczające „wymianę i handel" w niemal wszystkich językach europejskich – o czym wspominałem wcześniej – pochodzą od pojęć oznaczających „szwindel", „krętactwo" lub „oszustwo". Z tego powodu niektórzy pogardzali handlem. Dla innych była to zachęta. Niewielu zaprzeczyłoby jednak istnieniu takiego związku.

Wystarczy przyjrzeć się sposobowi, w jaki islamskie instrumenty kredytowe – a także muzułmański ideał kupca-awanturnika – zostały ostatecznie przyjęte w świecie chrześcijańskim, aby przekonać się, że była to relacja naprawdę bliska.

Często się twierdzi, że pionierami nowoczesnej bankowości byli członkowie Zakonu Ubogich Rycerzy Chrystusa i Świątyni Salomona, znani potocznie jako templariusze. Był to zakon rycerski, który odegrał kluczową rolę w sfinansowaniu krucjat. Dzięki templariuszom pan feudalny mieszkający w południowej Francji mógł zaciągnąć kredyt hipoteczny pod zastaw jednej ze swoich własności czynszowych i otrzymać „polecenie wypłaty" (trata wzorowana na muzułmańskiej suftaja, sporządzona jednak za pomocą tajnego zapisu), które wymieniał na gotówkę w świątyni w Jerozolimie. Innymi słowy, wydaje się, że chrześcijanie wprowadzili islamskie instrumenty finansowe po to, aby sfinansować ataki wymierzone w islam.

Templariusze istnieli od 1118 do 1307 roku, ostatecznie podzielili jednak los wielu innych średniowiecznych mniejszości handlowych: król Filip IV,

[128] Sytuacja w pionierskiej pod tym względem Wenecji jest pouczająca: nie istniał cech kupiecki, a jedynie cechy rzemieślnicze, ponieważ cechy tworzono zasadniczo w ramach zabezpieczenia przed rządem – tymczasem w Wenecji kupcy byli rządem (zob. Richard Mackenney, Tradesmen and Traders: The World of the Guilds in Venice and Europe (c. 1250 – c. 1650), Barnes & Noble, Totowa 1987; Frédéric Mauro, Merchant Communities, 1350 – 1750, [w:] The Rise of merchant empires: long-distance trade in the early modern world, 1350 – 1750, ed. James D. Tracy, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 259 – 260).

który miał u templariuszyakonu ogromne długi, zwrócił się przeciwko nim, oskarżając zakon o niewyobrażalne zbrodnie. Jego przywódcy zostali poddani torturom i zabici, a bogactwo rozgrabiono[129]. Część problemu polegała na tym, że templariusze nie mieli silnego wsparcia na miejscu. Włoskie domy bankowe, takie jak Bardi, Peruzzi czy Medyceusze, radziły sobie znacznie lepiej. W historii bankowości Włosi zasłynęli złożoną, przypominającą spółki akcyjne organizacją swoich banków, a także prekursorskim wykorzystaniem weksli podobnych do tych, którymi posługiwano się w islamie[130]. Początkowo miały one prostą postać: sprowadzały się w zasadzie do wypłaty pieniędzy na odległość. Kupiec mógł dostarczyć pewną ilość florenów bankierowi w Italii, otrzymując poświadczony notarialnie rachunek na tę sumę w międzynarodowej jednostce obrachunkowej (denarach karolińskich) z, dajmy na to, trzymiesięcznym terminem spłaty, po upływie którego albo on, albo jego agent mogli weksel spieniężyć, otrzymując równowartość wpłaconej kwoty w lokalnej walucie podczas targów w Szampanii, będących zarówno wielkimi dorocznymi festiwalami handlu, jak i wielkimi izbami rozrachunkowymi pełnego średniowiecza. Weksle szybko jednak wyewoluowały w wiele pomysłowych rozwiązań, pomagających odnaleźć się w niesłychanie skomplikowanym systemie monetarnym ówczesnej Europy – lub nawet czerpać z niego zyski[131].

[129] Oskarżono ich o herezję i rozwiązłość: zob. Malcolm Barber, The Trial of the Templars, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

[130] Nie da się „dowieść", że europejskie weksle dłużne czerpały inspirację ze świata islamu, jednak gdy wziąć pod uwagę intensywność handlu między oboma brzegami Morza Śródziemnego, zaprzeczanie temu byłoby dziwne. Braudel sugeruje, że idea ta musiała dotrzeć do Europy za pośrednictwem żydowskich kupców, którzy – o czym wiemy na pewno – od dawna posługiwali się wekslami w Egipcie (zob. Fernand Braudel, Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II, t. 1 – 2, przeł. t. 1: Tadeusz Mrówczyński i Maryna Ochab, t. 2: Marcin Król i Maria Kwiecińska, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1976 – 1977).

[131] Na temat weksli trasowanych zob. Abbot Payson Usher, The Origin of the Bill of Exchange, „Journal of Political Economy" 22, 1914, s. 566 – 576; Raymond de Roover, The Scholastics, Usury and Foreign Exchange, „Business History Review" 41 (3), 1967, s. 257 – 271; Marie-Thérèse Boyer-Xambeu, Ghislain Deleplace, Lucien Gillard, Private Money & Public Currencies: The 16th Century Challenge, transl. Azizeh Azodi, M. E. Sharpe, Armonk 1994; John H. Munro, The Medieval Origins of the Financial Revolution: Usury, Rents, and Negotiability, „International History Review" 25 (3), 2003, s. 542 – 546; Markus A. Denzel, The European bill of exchange, Paper presented at the XIV International Economic History Congress, Helsinki, Finland, 21 to 25 August 2006, http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Denzel2.pdf. Istniało wiele walut, z których każda mogła w dowolnym momencie podlegać rewaluacji, dewaluacji czy fluktuacji wartości jeszcze innego typu. Weksle umożliwiały kupcom również skuteczną spekulację walutową, a nawet omijanie prawa lichwy, odkąd stało się możliwe spłacenie jednego weksla poprzez

Wkrótce potem Kalwin odrzucił bezwarunkowy zakaz lichwy, a do 1650 roku praktycznie wszystkie odłamy protestantyzmu uznały jego stanowisko, zgodnie z którym rozsądne oprocentowanie (przeważnie pięć procent) nie było grzechem, pod warunkiem że pożyczkodawcy działali w dobrej wierze, udzielanie pożyczek nie stanowiło ich głównego zajęcia i nie wyzyskiwali ubogich[29] (doktrynie katolickiej zajęło to trochę więcej czasu, ale ostatecznie, przez bierne przyzwolenie, zaakceptowała ona takie rozwiązanie).

Wśród usprawiedliwień, które pojawiły się w tym kontekście, zwracają uwagę dwie rzeczy. Po pierwsze protestanccy myśliciele nadal powoływali się na stary średniowieczny argument o interesse. „Odsetki" to w istocie rekompensata za pieniądze, które pożyczkodawca zarobiłby, gdyby mógł zainwestować w bardziej opłacalne przedsięwzięcie. Pierwotnie logiką tą posługiwano się jedynie w odniesieniu do kredytów komercyjnych. Z czasem zaczęto ją stosować do wszelkich pożyczek. Pomnażanie pieniędzy przestało być sprzeczne z naturą i stało się czymś normalnym. Wszystkie pieniądze uznano za kapitał[30]. Po drugie nigdy całkowicie nie znikło przekonanie, że lichwa jest praktyką stosowaną w kontaktach z wrogami, w związku z czym cały handel ma w sobie coś z wojny. Kalwin na przykład nie zgadzał się, że Księga Powtórzonego Prawa mówi jedynie o Amalekitach. Jego zdaniem w oczywisty sposób zezwala na lichwę w interesach z Syryjczykami lub Egipcjanami, a w zasadzie z wszystkimi narodami, z którymi handlowali Żydzi[31]. Płynęła stąd cicha sugestia, by od tego momentu traktować wszystkich, nawet bliźnich, jak cudzoziemców[32]. Wystarczy pomyśleć, jak kupieccy awanturnicy z

[29] Kalwin przekonywał, że skoro Księga Powtórzonego Prawa zezwala pod pewnymi warunkami na lichwę, nie jest to uniwersalne „prawo duchowe", lecz prawo polityczne, które powstało w szczególnych okolicznościach starożytnego Izraela, a zatem w innym kontekście może zostać uznane za nieistotne.

[30] Takie było pierwotne znaczenie „kapitału". Termin ten wywodzi się z łacińskiego capitale, oznaczającego „fundusze, zapasy towarów, sumę pieniędzy lub odsetki od pieniędzy" (zob. Fernand Braudel, Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV – XVIII wiek, t. 2: Gry wymiany, przeł. Ewa Dorota Żółkiewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992, s. 209). W języku angielskim pojawia się on w połowie XVI wieku jako zapożyczenie z włoskiej księgowości, oznaczające to, co pozostanie po zbilansowaniu majątku, kredytów i długów (zob. Edwin Cannan, Early History of the Term Capital, „Quarterly Journal of Economics" 35 (3), 1921, s. 469 – 481; R. D. Richards, Early History of the Term Capital, „Quarterly Journal of Economics" 40 (2), 1926, s. 329 – 338), jednak do XIX wieku preferowanym określeniem był „stock" [„zapas" lub „zasób" – przyp. tłum.] – częściowo zapewne dlatego, że „kapitał" uważano za bezpośrednio związany z lichwą.

[31] Narody te praktykowały zresztą lichwę we wzajemnych stosunkach, zob. Benjamin Nelson, dz. cyt., s. 76.

[32] Podkreślał to w swojej ważnej książce Ben Nelson (zob. tamże).

przeciwko lichwie (sprzedaży kościelnych odpustów sprzeciwiał się on między innymi dlatego, że uznawał je za formę duchowej lichwy). Tego rodzaju poglądy zdobyły mu rzesze zwolenników wśród mieszczan i chłopów. Luter szybko zdał sobie jednak sprawę, że pomógł uwolnić siłę, która może wywrócić do góry nogami dotychczasowy porządek. Pojawili się kolejni, radykalniejsi reformatorzy, którzy przekonywali, że ubodzy nie mają moralnego obowiązku spłaty odsetek od lichwiarskich pożyczek, a także proponujący wprowadzenie instytucji wzorowanych na Starym Testamencie, takich jak rok szabatowy. Po nich przyszli kaznodzieje o nastawieniu jawnie rewolucyjnym, podważający samą prawomocność arystokratycznych przywilejów i własności prywatnej. W 1525 roku, rok po kazaniu Lutra, w całych Niemczech wybuchło wielkie powstanie chłopów, górników oraz ubogich mieszczan. Jego uczestnicy przedstawiali się w większości jako prości chrześcijanie dążący do przywrócenia prawdziwego ewangelicznego komunizmu. Zabito ponad sto tysięcy osób. Już w 1524 roku Luter miał świadomość, że wydarzenia wymykają się spod kontroli i wkrótce będzie musiał opowiedzieć się po którejś ze stron. To właśnie zrobił w swoim tekście. Starotestamentowe prawa, jak rok szabatowy – przekonywał – nie są już wiążące, ponieważ Ewangelia opisuje jedynie zachowania idealne. Ludzie są jednak grzeszni i dlatego konieczne jest prawo. Lichwa jest grzechem, ale obowiązujące prawo zezwala w pewnych okolicznościach na pożyczki na cztery lub pięć procent i choć pobieranie odsetek jest grzeszne, to pod żadnym pozorem nie można na tej podstawie wyciągać wniosku, że dłużnikom wolno łamać prawo[27].

Zwingli, protestancki reformator ze Szwajcarii, był jeszcze bardziej bezpośredni. Bóg zesłał nam boskie prawo – twierdzi – aby miłować bliźniego swego jak siebie samego. Gdybyśmy rzeczywiście go przestrzegali, ludzie dzieliliby się wszystkim bez ograniczeń i nie doszłoby do powstania własności prywatnej. Wyjąwszy Jezusa, ów czysty komunistyczny standard był jednak dla istot ludzkich nieosiągalny. Z tego względu Bóg zesłał nam drugie prawo – niższe i ludzkie, na straży którego mają stać władze świeckie. To niższe prawo nie może nas zobligować do właściwego postępowania („sędzia nie może nikogo zmusić, by pożyczył swoją własność bez obietnicy rekompensaty lub zysku"). Może jednak przynajmniej skłonić nas do wysłuchania rady apostoła Pawła, który powiedział: „Oddajcie każdemu to, [co] mu się należy"[28].

[27] W czasach Lutra główny problem stanowił tak zwany Zinskauf,oficjalnie będący czynszem za wynajętą własność, który w rzeczywistości był ukrytą formą oprocentowanej pożyczki.

[28] J. Wayne Baker, Heinrich Bullinger and the Idea of Usury, „The Sixteenth Century Journal" 5 (1), 1974, s. 53 – 54. Odniesienie do Świętego Pawła dotyczy Rz 13,7.

Większość kapitału pozwalającego sfinansować te bankowe przedsięwzięcia pochodziła z handlu indyjskimi przyprawami i wschodnimi towarami luksusowymi w basenie Morza Śródziemnego. Jednak w przeciwieństwie do Oceanu Indyjskiego Morze Śródziemne było bez przerwy strefą wojenną. Liczba weneckich galer się podwoiła, w tym zarówno statków handlowych, jak i okrętów wojennych, pełnych dział i gotowych do walki żołnierzy, a różnice między handlem, krucjatą i piractwem często zależały od aktualnego rozkładu sił[132]. To samo działo się na lądzie. Imperia Azji zwykły rozdzielać światy wojowników i kupców, w Europie często mieszały się one ze sobą:

> W całej środkowej Europie, od Toskanii po Flandrię, od Brabancji pod Liwonię, kupcy nie tylko zaopatrywali wojowników – jak wszędzie w Europie – ale zasiadali również w rządach toczących wojny, a niekiedy zakuwali się w zbroję i sami szli do bitwy. Takich miejsc jest wiele: nie tylko Florencja, Mediolan, Wenecja i Genua, ale także Augsburg, Norymberga, Strasburg czy Zurych. Nie tylko Lubeka, Hamburg, Brema i Gdańsk, ale również Brugia, Gandawa, Lejda i Kolonia. Niektóre z nich – do głowy przychodzą Florencja, Norymberga, Siena, Berno i Ulm – stworzyły rozległe państwa terytorialne[133].

Przypadek Wenecji był po prostu najbardziej znany. W XI wieku stworzyła ona istne imperium kupieckie, przejmując między innymi Kretę i Cypr i zakładając plantacje cukrowe, które ostatecznie – antycypując regułę, która

wypisanie kolejnego, do uregulowania za kilka miesięcy i opiewającego na nieco wyższą sumę. Nazywano to „wymianą suchą" (zob. Raymond de Roover, What is Dry Exchange? A Contribution to the Study of English Mercantilism, „Journal of Political Economy" 52, 1944, s. 250 – 266). A ponieważ Kościół z czasem stawał się coraz bardziej krytyczny, wymusiło to jeszcze większą kreatywność finansową, aby ominąć prawo. Warto podkreślić, że stopy oprocentowania takich komercyjnych pożyczek były, ogólnie rzecz biorąc, dosyć niskie: maksymalnie dwanaście procent, co stanowiło dramatyczny kontrast w stosunku do pożyczek konsumenckich. Świadczy to o spadającym ryzyku tego rodzaju transakcji (zob. Sidney Homer, dz. cyt.).

[132] Frederic Chapin Lane, Venetian ships and shipbuilders of the Renaissance, Johns Hopkins, Baltimore 1934.

[133] „Pod wieloma względami, choćby organizacji pracy niewolników, zarządzania koloniami, imperialnej administracji, instytucji handlowych, technologii morskiej i nawigacji, jak również artylerii okrętowej, republiki kupieckie Italii poprzedziły bezpośrednio imperia hiszpańskie i portugalskie, do ukształtowania których mieszkańcy Italii przyczynili się w tak istotnym stopniu i z których zysków w tak wielkim zakresie korzystali" (Thomas A. Jr. Brady, The Rise of Merchant Empires, 1400 – 1700. A European Counterpoint, [w:] The political economy of merchant empires, ed. James D. Tracy, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 150).

miała aż nazbyt często się powtarzać w Nowym Świecie – opierały się na afrykańskich niewolnikach[134]. Tą samą drogą podążyła wkrótce Genua. Jednym z najbardziej lukratywnych biznesów były najazdy i handel wzdłuż wybrzeży Morza Czarnego. Zdobytych tam niewolników sprzedawano mamelukom w Egipcie lub zmuszano do pracy w kopalniach wydzierżawionych od Turków[135]. Republika Genui wynalazła również unikalny system finansowania wojska, nazywany niekiedy wojną składkową. Planujący wyprawę zbrojną sprzedawali akcje inwestorom w zamian za prawa do ustalonej części łupów. To właśnie tego rodzaju galery, z „kupcami-awanturnikami" na pokładzie, przepłynęły w końcu między Słupami Heraklesa, aby wzdłuż wybrzeży Atlantyku dotrzeć na targi w Szampanii i Flandrii, przewożąc ładunki gałki muszkatołowej i pieprzu, jedwabiu i wełny – a także niezbędne weksle[136].

□□□□□

Sądzę, że warto się zatrzymać na chwilę przy pojęciu „kupca-awanturnika". Pierwotnie oznaczało ono po prostu kupca działającego poza granicami własnego kraju. Mniej więcej w tym samym czasie, w okresie największego rozkwitu targów szampańskich i włoskich imperiów kupieckich, między 1160 a 1172 rokiem, słowo „przygoda" zaczęło jednak nabierać swojego dzisiejszego znaczenia. W największym stopniu przyczynił się do tego francuski poeta Chrétien de Troyes, autor słynnych romansów arturiańskich – najbardziej znany przypuszczalnie stąd, że jako pierwszy opowiedział historię o Percewalu i Świętym Graalu. Romanse były literaturą nowego typu, z nowym bohaterem literackim – „błędnym rycerzem", wojownikiem, który przemierzał świat w poszukiwaniu właśnie „przygód" we współczesnym znaczeniu tego słowa: niebezpiecznych wyzwań, miłości,

[134] Wydaje się, że najpierw wykorzystywały one greckich poddanych, od czasu do czasu Arabów schwytanych podczas krucjat, a dopiero później Afrykanów. Był to model gospodarczy, który został ostatecznie przeniesiony przez portugalskich kupców na wyspy Atlantyku, takie jak Wyspy Kanaryjskie, a następnie na Karaiby (zob. Charles Verlinden, The Beginnings of Modern Colonization: Eleven Essays with an Introduction, Cornell University Press, Ithaca 1970; William D. Phillips, Slavery From Roman Times to the Early Transatlantic Trade, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, s. 93 – 97; Barbara Solow, Capitalism and Slavery in the Exceedingly Long Run, „Journal of Interdisciplinary History" 17 (4), 1987, s. 711 – 737; Marie Louise von Wartburg, Production de sucre de canne à Chypre, [w:] Coloniser au Moyen Age, ed. Michel Balard, Alain Ducellier, A. Colin, Paris 1995, s. 126 – 131).

[135] Zob. Jeffrey Vaughan Scammel, The world encompassed: the first European maritime empires c. 800 – 1650, Taylor & Frances, London 1981, s. 173 – 175.

[136] Peter Spufford, dz. cyt., s. 142.

tem po prostu się rozpadł. W rodzącym się porządku kapitalistycznym logice pieniądza zapewniono autonomię, a władzę polityczną i wojskową zorganizowano wokół niej. Oczywiście logika finansowa nie mogłaby się pojawić bez wsparcia państwa i jego armii. Widzieliśmy na przykładzie średniowiecznego islamu, że w warunkach autentycznie wolnego rynku – gdy państwo nie ingeruje nawet po to, by zapewnić przestrzeganie umów handlowych – rynkiem nigdy nie rządzą zasady czystej konkurencji, a egzekucja oprocentowanych pożyczek staje się w praktyce niemożliwa. W istocie to nic innego jak właśnie islamski zakaz lichwy pozwolił muzułmanom na stworzenie systemu gospodarczego, który w tak wielkim stopniu był niezależny od państwa.

Marcin Luter zwracał uwagę na tę kwestię w 1524 roku – gdy rozpoczynały się problemy Cortésa z wierzycielami. To bardzo pięknie z naszej strony, pisał Luter, że wyobrażamy sobie, iż wszyscy mogą żyć jak prawdziwi chrześcijaninie, zgodnie z nakazami Ewangelii. W rzeczywistości jednak jest to coś, co potrafi bardzo niewielu:

> [...] na świecie jest niewielu chrześcijan. Dlatego światu potrzebny jest srogi, twardy rząd, który zobowiąże i zmusi niegodziwych do tego, żeby już nie rabowali i żeby oddawali swoje długi (mimo że chrześcijanin nie powinien domagać się ich zwrotu czy choćby na ten zwrot liczyć). To konieczne, aby świat nie stał się pustynią, a pokój, handel i społeczność nie popadły w ruinę, do czego z pewnością by doszło, gdyby rządzono światem zgodnie z Ewangelią, nie zmuszając niegodziwych prawami i przemocą do tego, co sprawiedliwe. [...] Nikomu nie wolno sądzić, że światem można rządzić bez rozlewu krwi. Miecz władcy musi być czerwony od krwi. Świat bowiem chce i musi być zły, a miecz jest kijem i zemstą sprowadzanymi nań przez Boga[26].

„Żeby już nie rabowali i żeby oddawali swoje długi" – to wiele mówiące połączenie, zważywszy, że w myśli scholastycznej oprocentowane pożyczki uważano za kradzież.

Tymczasem Luter ma tutaj na myśli oprocentowane pożyczki. Ciekawa jest historia, która doprowadziła go do tego miejsca. Reformatorska kariera Lutra rozpoczęła się w 1520 roku, gdy zaangażował się w intensywną kampanię

[26] Marcin Luter, O kupiectwie i lichwie [1524], przeł. Cezary Królewicz, [w:] tegoż, Pisma etyczne, red. Marcin Hintz, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2009, s. 168 – 169 [przekład zmodyfikowany – przyp. tłum.].

moralny obowiązek ignorować tego rodzaju względy, ponieważ są tylko pracownikami, których jedyne zadanie polega na maksymalizacji zwrotu z inwestycji dla udziałowców spółki. (Sami udziałowcy, rzecz jasna, nie mają tu nic do powiedzenia).

Postać Cortésa jest symptomatyczna również z innego powodu. Mówimy o człowieku, który w 1521 roku podbił królestwo i dostał do rąk górę złota. Nie miał zamiaru się nią dzielić – nawet z własnymi ludźmi. Pięć lat później twierdził, że jest pozbawionym grosza przy duszy dłużnikiem. Jak to możliwe?

Łatwa odpowiedź brzmiałaby: Cortés nie był królem, a jedynie poddanym króla Hiszpanii, żyjącym w państwie, którego struktura prawna powodowała, że ludzie niepotrafiący zarządzać własnymi pieniędzmi szybko je tracili. Widzieliśmy jednak, że zdarzały się przypadki ignorowania królewskich dekretów. Co więcej, nawet królowie nie byli całkowicie suwerenni. Karol V miał nieustannie długi, a gdy jego syn, Filip II – prowadzący wojnę na trzech frontach jednocześnie – próbował posłużyć się starą średniowieczną sztuczką i zbankrutować, wszyscy jego wierzyciele, od genueńskiego Banku Św. Jerzego po Fuggerów i Welserów z Niemiec, zawarli sojusz i postanowili nie udzielać mu dalszych kredytów, dopóki nie zacznie się wywiązywać z zobowiązań[25].

Tak więc kapitał nie sprowadza się wyłącznie do pieniędzy. Nie jest on nawet bogactwem, które można przekuć w pieniądze. Nie jest też władzą polityczną pozwalającą wykorzystać pieniądze do ich pomnażania. Dokładnie to próbował zrobić Cortés. W klasycznym stylu epoki osiowej chciał wykorzystać podboje, by zdobyć łupy oraz niewolników do kopalń, co pozwoliłoby mu płacić gotówką dostawcom i żołnierzom, aby organizować kolejne podboje. Była to sprawdzona i skuteczna formuła. Tyle że w przypadku wszystkich pozostałych konkwistadorów okazała się ona receptą na spektakularną klęskę.

Wydaje się, że na tym polega różnica. W epoce osiowej pieniądz był narzędziem imperium. Promowanie rynków, na których pieniądz był traktowany przez wszystkich jako cel sam w sobie, przynosiło władcom korzyści. Nawet gdy niektórzy z nich zaczęli wykorzystywać cały aparat władzy jako maszynkę do robienia pieniędzy, w dalszym ciągu pozostawały one narzędziem politycznym. Dlatego wraz z upadkiem imperiów i demobilizacją armii cały sys-

[25] Niektóre banki bankrutowały – na przykład jeden z oddziałów Fuggerów. Zdarzało się to jednak zaskakująco rzadko.

skarbów i sławy. Opowieści o przygodach rycerzy szybko stały się niesłychanie popularne, Chrétien miał niezliczonych naśladowców, a centralne postacie opowieści – Artur i Ginewra, Lancelot, Gawain, Percewal i reszta – stały się powszechnie znane i ich sława przetrwała do dziś. Dworski ideał walecznego rycerza, wątki wyprawy, walki konnej, romansu i przygody pozostają częścią naszego obrazu średniowiecza[137].

Co ciekawe, obraz ten nie ma właściwie nic wspólnego z rzeczywistością. Nie istniało nic choćby częściowo przypominającego „błędnego rycerza". „Rycerze" byli początkowo niezależnymi wojownikami, rekrutującymi się spośród młodszych lub nieprawych synów drobnej szlachty. Ponieważ nie mogli dziedziczyć majątku, wielu z nich jednoczyło się w poszukiwaniu lepszego losu. Wiele z tych grup skończyło jako wędrowne bandy opryszków, stale poszukujących kolejnych możliwości grabieży – była to dokładnie ta kategoria ludzi, która czyniła życie kupców tak niebezpiecznym. Na XII wiek przypada kulminacja wysiłków zmierzających do objęcia tej niebezpiecznej populacji kontrolą władz cywilnych – nie tylko za pomocą etosu rycerskiego, ale również turniejów i konnych potyczek. Bardziej niż czymkolwiek innym były one próbą ograniczenia wywoływanych przez rycerzy niepokojów – częściowo zwracając jednych przeciwko drugim, a częściowo zmieniając całe ich życie w rodzaj stylizowanego rytuału[138]. Ideał samotnego wędrownego rycerza poszukującego chwalebnych czynów wydaje się zawieszony w społecznej próżni.

Ma to istotne znaczenie, ponieważ obraz ten znajduje się w centrum naszych wyobrażeń o średniowieczu – co czyni wyjaśnienie przyczyn jego pojawienia się tak fascynującym. Przede wszystkim musimy pamiętać, że mniej więcej w tym okresie kupcy zaczęli zyskiwać bezprecedensową społeczną, a nawet polityczną władzę. W przeciwieństwie jednak do islamu, gdzie postać Sindbada – odnoszącego sukcesy kupca-awanturnika – mogła służyć za fikcyjny wzorzec doskonałego życia, kupcy, w odróżnieniu od wojowników, nigdy nie byli w Europie postrzegani jako wzór godny naśladowania pod jakimkolwiek względem.

[137] Na temat pojęcia przygody zob. Erich Auerbach, Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu,tłum. Zbigniew Żabicki, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004; Michael Nerlich, Ideology of adventure: studies in modern consciousness, 1100 – 1750, transl. Ruth Crowley, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

[138] Pisze o tym Duby (zob. Georges Duby, Guerriers et paysans, VIIe-XIIe siècle: premier essor de l'économie européenne, Gallimard, Paris 1973). „Okrągły stół" był pierwotnie formą turnieju. Zwłaszcza w XIV wieku popularne stało się stylizowanie tego rodzaju turniejów na dwór króla Artura, z rycerzami odgrywającymi w nich role Galahada, Gawaina, Borsa itd.

To przypuszczalnie nie przypadek, że Chrétien mieszkał w Troyes, w samym centrum targów szampańskich, które z kolei stały się handlowym centrum zachodniej Europy[139]. Wydaje się, że obraz Camelotu Chrétien wzorował na bujnym życiu dworskim, które poznał u swojego patrona Henryka I z Szampanii (1152 – 1181) i jego żony Marii, córki Eleonory Akwitańskiej. Faktycznie jednak dwór tworzyli głównie nisko urodzeni commerçants, którzy pełnili również funkcję sierżantów targów – pozostawiając prawdziwym rycerzom rolę statystów, strażników czy – podczas turniejów – dostarczycieli rozrywki.

Przy okazji same turnieje stały się jednak ważnym przedsięwzięciem ekonomicznym – o czym pisze mediewistka z początku XX wieku, Amy Kelly:

> Biograf Guillaume'a le Maréchala pozwala się zorientować, w jaki sposób ta zgraja dworskich awanturników dostarczała sobie rozrywki podczas turniejów konnych zachodniej Europy. Odbywały się one wiosną, mniej więcej dwa razy na miesiąc, od Zesłania Ducha Świętego do Świętego Jana, przyciągając młodych śmiałków, których liczba sięgała niekiedy trzech tysięcy i którzy przejmowali kontrolę nad pobliskim miastem. Zbierali się tam również handlarze końmi z Lombardii i Hiszpanii, Brytanii i Niderlandów, a także rusznikarze, szmuklerze wykonujący ozdoby dla ludzi i zwierząt, lichwiarze, mimowie i bajarze, akrobaci, nekromanci i inni panowie ściągający tam ze wszystkich stron. Zabawiacze wszelkiej maści znajdowali amatorów swoich rozrywek. [...] W górnych komnatach odbywały się uczty, a uderzenia młotów słychać było w kuźniach przez całą noc. Bójki kończące się szkaradnymi wypadkami – pękniętą czaszką, wyłupionym okiem – towarzyszyły zakładom i grze w kości. Na polach zjawiały się niewiasty dobrego imienia i takie, które utraciły je już dawno, aby wychwalać zwycięskich śmiałków.
>
> Ryzyko, szranki, nagrody budziły w mężczyznach wojenny zapał. Stawka była ogromna, wszak zwycięzca otrzymywał jako okup konia i jeźdźca. Z powodu tych okupów tracono całe lenna, a nieszczęsne ofiary wpadały w ręce lichwiarzy, oddając swoich ludzi,

[139] Były to zarazem czasy, gdy zmiany techniczne, przede wszystkim wynalezienie kuszy i rozwój armii zawodowych, zaczynały powoli odsyłać rycerzy do lamusa (zob. Eugene Vance, Signs of the City: Medieval Poetry as Detour, „New Literary History" 4 (3), 1973, s. 557 – 574).

i Neapolu, a złoto i srebro z Ameryk stanowiło przypuszczalnie piątą część wszystkich jego dochodów. Ostatecznie, mimo początkowych sprzeciwów i (przeważnie szczerego) moralnego oburzenia królewskich emisariuszy, takie dekrety albo ignorowano, albo egzekwowano je co najwyżej przez rok lub dwa, po czym zawieszano ich obowiązywanie[23].

□□□□□

Tłumaczy to, dlaczego Kościół był tak nieugięty w kwestii lichwy. Nie był to problem filozoficzny, lecz element współzawodnictwa. Pieniądz ma tendencję do stawania się niezależnym imperatywem moralnym. Gdy tylko umożliwi mu się rozwój, szybko staje się moralnością tak kategoryczną, że wszystkie inne w porównaniu z nią wydają się niepoważne. Świat dłużnika zostaje zredukowany do zestawu potencjalnych zagrożeń, potencjalnych zasobów i potencjalnych przedmiotów wymiany[24]. Nawet relacje międzyludzkie ocenia się przez pryzmat rachunku zysków i strat. Nie ma wątpliwości, że w ten sposób konkwistadorzy postrzegali światy, na których podbój wyruszyli.

Jedną z cech współczesnego kapitalizmu jest tworzenie mechanizmów społecznych, które w istocie zmuszają nas do tego rodzaju myślenia. Dobrą ilustrację stanowi w tym kontekście struktura korporacji. To nie przypadek, że pierwszymi ważnymi spółkami akcyjnymi były angielskie i holenderskie kompanie wschodnioindyjskie, które tak jak konkwistadorzy podążały ścieżką odkryć, podboju i wyzysku. Tego rodzaju struktura eliminuje wszelkie imperatywy moralne prócz zysku. Podejmujący decyzje menedżerowie mogą przekonywać – co też często robią – że gdyby to były ich pieniądze, z pewnością nie zwalnialiby pracowników na tydzień przed emeryturą i nie składowali rakotwórczych odpadów w pobliżu szkół. Mają jednak

[23] Zob. Charles Gibson, The Aztecs Under Spanish Rule: a History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519 – 1810, Stanford University Press, Stanford 1964, s. 253. Wszystko to w niepokojący sposób przypomina dzisiejszą globalną politykę: na przykład gdy Organizacja Narodów Zjednoczonych zachęca ubogie kraje do wprowadzenia darmowej powszechnej edukacji, a następnie Międzynarodowy Fundusz Walutowy (będący formalnie częścią Organizacji Narodów Zjednoczonych) nalega, by kraje te zrobiły rzecz dokładnie odwrotną, wprowadzając opłaty ze edukację jako element szerszych „reform ekonomicznych", stanowiących warunek refinansowania ich pożyczek.

[24] Pisze o tym William Pietz, który przebadał relacje pierwszych kupców-awanturników z Afryki Zachodniej (zob. tegoż, The Problem of the Fetish I, „RES: Journal of Anthropology and Aesthetics" 9, 1985, s. 8). Todorov zwraca uwagę na podobny punkt widzenia wśród konkwistadorów (zob. Tzvetan Todorov, dz. cyt., s. 129 – 131).

□□□□□

Nie bez powodu sytuacje te przywodzą na myśl czwartą krucjatę, z jej zadłużonymi rycerzami, którzy plądrowali całe miasta, a i tak nie potrafili uwolnić się od depczących im po piętach wierzycieli. Kapitał, z którego sfinansowano wyprawy konkwistadorów, pochodził mniej więcej z tego samego źródła (w tym wypadku nie była to jednak Wenecja, lecz Genua). Co więcej, to właśnie związek śmiałego poszukiwacza przygód, hazardzisty gotowego podjąć dowolne ryzyko, z ostrożnym finansistą, którego wszystkie wysiłki zmierzają do osiągnięcia stałego, przewidywalnego i całkowicie pewnego wzrostu dochodów, leży u źródeł tego, co dziś nazywamy „kapitalizmem".

W rezultacie nasz obecny system gospodarczy od zawsze miał podwójny charakter. Badaczy od dawna fascynują debaty toczone wówczas na hiszpańskich uniwersytetach, takich jak Santander, nad człowieczeństwem Indian (Czy oni mają dusze? Czy przysługują im prawa? Czy dopuszczalne jest robienie z nich przemocą niewolników?). Często dyskutowanym tematem były również postawy konkwistadorów (czy dla swoich przeciwników żywią pogardę, odrazę, czy może niechętny podziw?)[22]. W istocie jednak w kluczowych momentach żadna z tych spraw nie miała znaczenia. Ci, którzy podejmowali decyzje, nie czuli się panami sytuacji. Natomiast tych, którzy sprawowali nad nią rzeczywistą kontrolę, nie interesowały szczegóły. Weźmy przykład. Po pierwszych latach funkcjonowania kopalń złota i srebra opisanych przez Motolinię, kiedy miliony Indian po prostu wyłapano i wysłano na śmierć, koloniści oparli się na polityce peonażu: starej sztuczce polegającej na nakładaniu wysokich podatków, następnie udzielaniu oprocentowanych pożyczek ludziom, którzy nie byli w stanie ich płacić, a w końcu żądaniu pracy za długi. Królewscy urzędnicy regularnie starali się ukrócić tego rodzaju praktyki, twierdząc, że Indianie są teraz chrześcijanami i że naruszane są w ten sposób ich prawa jako lojalnych poddanych hiszpańskiej korony. Kończyły się one jednak tak samo jak wszystkie inne królewskie próby występowania w roli obrońców Indian: potrzeby finansowe okazywały się priorytetem. Sam Karol V był poważnie zadłużony w domach bankowych Florencji, Genui

początkowych niepowodzeniach przed powrotem do Panamy powstrzymał go jedynie lęk przed więzieniem. Francisco de Montejo zastawił na kwotę ośmiu tysięcy peso cały swój meksykański majątek, by zorganizować wyprawę do Hondurasu. Również Pedro de Alvarado tonął w długach, kiedy zdecydował się zainwestować wszystko w plan podboju Wysp Korzennych i Chin – po jego śmierci wierzyciele natychmiast podjęli próbę wystawienia na aukcji resztek jego majątku.

[22] Zob. Anthony Pagden, The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

a w skrajnych przypadkach samych siebie na zakładników. Fortuny zdobywano i tracono z przyciśniętą do piersi kopią, a wielu synów nie wracało nigdy do rodzinnych domów[140].

Nie chodzi więc tylko o to, że kupcy dostarczali artykuły, dzięki którym można było zorganizować targi. Ponieważ przegrani, formalnie rzecz biorąc, musieli oddać swoje życie do dyspozycji zwycięzców, kupcy robili świetne interesy na udzielaniu pożyczek, upłynniając aktywa pokonanych rycerzy. Istniały też inne scenariusze. Rycerz mógł na przykład pożyczyć dużą sumę pieniędzy, aby dzięki wystawnym strojom olśnić jakąś piękną damę (z dużym posagiem) przyglądającą się jego zwycięstwom, inny zaś po to, by wydać je później na hazard i płatne dziewki, których nigdy nie brakowało przy okazji takich wydarzeń. Przegrani często byli zmuszeni do sprzedaży swojej zbroi i koni – co mogło ich skłonić do powrotu do rozbójnictwa, stać się zarzewiem pogromów (jeśli pożyczki udzielili im Żydzi) lub (jeśli posiadali ziemię) przynieść nowe obciążenia podatkowe tym, którzy mieli nieszczęście być jej mieszkańcami.

Jeszcze inni decydowali się na wojny, które zwykle prowadziły do powstania nowych rynków[141]. W jednym z najbardziej skrajnych przypadków, w listopadzie 1199 roku, sporą grupę rycerzy biorących udział w turnieju na zamku Écry w Szampanii, sponsorowanym przez syna Henryka, Tybalda, ogarnął nagle wielki religijny zapał, pod wpływem którego porzucili oni swoje rozrywki i złożyli przysięgę odzyskania Ziemi Świętej. Powstała w ten sposób armia krzyżowców zwróciła się do floty weneckiej z prośbą o transport w zamian za pięćdziesięcioprocentowy udział w zyskach. Ostatecznie zamiast udać się do Ziemi Świętej, po długim i krwawym oblężeniu zdobyła (znacznie bogatszy) wschodniochrześcijański Konstantynopol. Flamandzki hrabia Baldwin został ogłoszony „łacińskim cesarzem Konstantynopola", jednak próba rządzenia miastem, które w znacznej mierze zostało zniszczone i ogołocone ze wszystkiego, co miało jakąkolwiek wartość, musiała skończyć się dla niego i jego baronów finansową klapą. Odtwarzając w gigantycznej skali to, co działo się przy okazji wielu turniejów, zostali oni ostatecznie zmuszeni do zerwania metalowych dachów kościelnych i wystawienia na aukcji relikwii, aby spłacić weneckich wierzycieli. W 1259

[140] Amy Kelly, Eleanor of Aquitaine and Her Courts of Love, „Speculum" 12 (1), 1937, s. 10.

[141] Niedawna praca Schoenberger przekonująco ukazuje ten proces, analizując udział mobilizacji wojennej w powstawaniu rynków europejskich od czasów Grecji i Rzymu po zachodnioeuropejskie średniowiecze (zob. Erica Schoenberger, dz. cyt.).

roku sytuacja Baldwina stała się tak tragiczna, że zastawił własnego syna, którego zabrano do Wenecji jako porękę zaciągniętego długu[142].

Wszystko to nie odpowiada na pytanie: skąd w takim razie wziął się obraz samotnego błędnego rycerza, przemierzającego knieje mitycznego Albionu, rzucającego wyzwanie śmiałkom, stawiającego czoło ogrom, duchom, czarodziejom i tajemniczym bestiom? Odpowiedź powinna być już jednak jasna. W istocie jest to tylko wysublimowany, romantyczny obraz samych kupców: ludzi udających się przez lasy i pustkowia w samotne podróże, których rezultat był za każdym razem niepewny[143].

A co z Graalem, tajemniczym przedmiotem pożądania wszystkich błędnych rycerzy? Co ciekawe, to Ryszard Wagner, autor opery Parsifal, jako pierwszy zasugerował, że Graal stanowi symbol, do którego powstania przyczyniły się nowe mechanizmy finansowe[144]. Podczas gdy wcześniejsi bohaterowie eposów walczyli o skarb z rzeczywistego, namacalnego srebra i złota – skarb Nibelungów – bohaterowie zrodzeni z nowej handlowej ekonomii dążyli do czysto abstrakcyjnej formy wartości. Ostatecznie nikt nie wiedział dokładnie, czym jest Graal. Spierają się o to nawet eposy: raz jest to misa, innym razem kielich, a czasami kamień (Wolfram von Eschenbach wyobraził sobie, że chodzi o klejnot zerwany z hełmu Lucyfera podczas bitwy u zarania

[142] Zob. Robert L. Wolf, Mortgage and Redemption of an Emperor's Son: Castile and the Latin Empire of Constantinople, „Speculum" 29, 1954, s. 45 – 85.

[143] Pierwszy postawił tę tezę Vance (zob. Eugene Vance, Chrétien's Yvain and the Ideologies of Change and Exchange, „Yale French Studies" 70, 1986, s. 48). To podobieństwo jest bardziej oczywiste w Parsifalu niemieckiego poety Wolframa von Eschenbacha, napisanym przypuszczalnie dwadzieścia lat później, w którym rycerze „podróżują swobodnie przez Hiszpanię, Afrykę Północną, Egipt, Syrię do Bagdadu, Armenii, Indii, Cejlonu" (Helen Adolf, Christendom and Islam in the Middle Ages: New Light on „Grail Stone" and „Hidden Host", „Speculum" 32 (1), 1957, s. 113) – jest mnóstwo islamskich źródeł, które można było wykorzystać (zob. Helen Adolf, dz. cyt. oraz tejże, New Light on Oriental Sources for Wolfram's Parzival and Other Grail Romances, „PMLA" 62 (2), 1947, s. 306 – 324) – czyli na obszarach znanych ówczesnym Europejczykom wyłącznie za pośrednictwem handlu. Fakt, że nieliczne pojawiające się w Parsifalu postacie kupców są zawsze antypatyczne, nie ma większego znaczenia.

[144] Zob. Richard Wagner, Die Wibelungen; Weltgeschichte aus der Sage (1848) – lub, w angielskim przekładzie, World History as Told in Saga. Moje streszczenie wywodu Wagnera zaczerpnąłem z innego znakomitego, choć niekiedy kontrowersyjnego eseju Marca Shella zatytułowanego Accounting for the Grail (zob. tegoż, Money, Language, and Thought, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992, s. 37 – 38). Wywód Wagnera jest bardziej złożony: skupia się na nieudanej próbie podporządkowania sobie przez cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego Fryderyka Barbarossę włoskich miast-państw oraz porzuceniu jego zasady, że własność może pochodzić wyłącznie od króla. Zamiast tego mamy rozkwit prywatnej własności kupieckiej, którego echo stanowi finansowa abstrakcja.

Wkrótce przybyli hiszpańscy kupcy, którzy zażądali astronomicznych cen za produkty pierwszej potrzeby, wywołując tym samym kolejne wybuchy gniewu, aż wreszcie:

> Nasz generał, znużony nieustającymi zarzutami pod jego adresem, jakoby zagarnął wszystko dla siebie, jak również niekończącymi się prośbami o pożyczki i zaliczki, postanowił jednym ruchem pozbyć się najbardziej kłopotliwych ludzi, zakładając osady w prowincjach, które najlepiej się do tego nadawały[19].

To właśnie ci ludzie przejęli władzę w prowincjach, ustanowili miejscową administrację, podatki i stosunki pracy. Pozwala to nieco lepiej zrozumieć opisy Indian o twarzach pokrytych podpisami, niczym czeki przechodzących z rąk do rąk, lub kopalń otoczonych na wiele mil rozkładającymi się zwłokami. Nie mamy tu do czynienia z zimną, wyrachowaną chciwością, lecz z dużo bardziej złożoną mieszanką wstydu, słusznego gniewu, palącego brzemienia nieustannie rosnących i kumulujących się długów (niemal na pewno były to pożyczki na procent) oraz oburzenia na myśl, że po tym wszystkim, co przeszli, ludzie ci mieliby jeszcze komukolwiek być coś winni.

A co z Cortésem? Przypuszczalnie dokonał właśnie największej kradzieży w historii świata. Bez wątpienia jego pierwotne długi poszły w zapomnienie. Jakimś cudem wciąż udawało mu się jednak popadać w nowe. Wierzyciele próbowali przejąć jego majątek już w 1526 roku, gdy był na wyprawie do Hondurasu. Po powrocie napisał do cesarza Karola V, jak duże były jego wydatki: „To, co do tej pory otrzymałem, nie wystarczyło, aby wyrwać mnie z nieszczęścia i biedy, jako że obecnie, gdy piszę ten list, zadłużony jestem na ponad pięćset uncji złota, nie posiadając ani peso na spłatę"[20]. Bez wątpienia było to wyznanie nieszczere – Cortés miał wówczas własny pałac – lecz zaledwie kilka lat później musiał zastawić biżuterię żony, aby sfinansować serię wypraw do Kalifornii, które miały pomóc mu odzyskać utracony majątek. Nie przyniosły one spodziewanych zysków, Cortés zaś był nękany przez wierzycieli do tego stopnia, że musiał wrócić do Hiszpanii, by osobiście prosić cesarza o pomoc[21].

[19] Tamże.

[20] Hernán Cortés, The Fifth Letter of Hernan Cortes to the Emperor Charles V: Containing an Account of his Expedition to Honduras, Hakluyt Society, London 1868, s. 141.

[21] Historia większości konkwistadorów była podobna. Balboa przybył do Ameryki, uciekając od wierzycieli. Pizarro zadłużył się tak poważnie na wyposażenie wyprawy do Peru, że po

cach bezwzględnej walki o każdy dom i śmierci bodajże setek tysięcy Azteków Tenochtitlán, jedno z najwspanialszych miast na świecie, leżał w gruzach. Kontrola nad królewskim skarbcem została przejęta i nadszedł czas, by podzielić go pomiędzy ocalałych żołnierzy.

Díaz pisze, że podział doprowadził ludzi Cortésa do furii. Oficerowie umówili się, że zachowają większość złota, a gdy przyszło do rozliczenia, żołnierze usłyszeli, że dostaną jedynie od pięćdziesięciu do osiemdziesięciu peso na głowę. Co więcej, znaczną część ich udziałów przejęli natychmiast dowódcy, będący zarazem wierzycielami, ponieważ Cortés zarządził, by jego ludziom wystawiono rachunek za każdy nowy element ekwipunku i pomoc medyczną udzieloną im podczas oblężenia. Większość zorientowała się, że w zasadzie dołożyła do tego interesu. Díaz pisze:

> Wszyscy byliśmy mocno zadłużeni. Kuszy nie dało się kupić za mniej niż czterdzieści lub pięćdziesiąt peso, muszkiet kosztował sto, miecz pięćdziesiąt, a koń od ośmiuset do tysiąca lub więcej peso. Jakże kuriozalnie dużo musieliśmy płacić za wszystko! Medyk, każący się wołać mistrzem Juanem, który opatrywał bardzo poważne rany, pobierał niezwykle wygórowane opłaty, podobnie czynił też konował imieniem Murcia, który był aptekarzem i cyrulikiem, ale także zajmował się rannymi. W zanadrzu mieli też trzydzieści innych sztuczek i szwindli na ściągnięcie od nas opłat, gdy tylko otrzymaliśmy swoją dolę.
>
> Było to powodem poważnych skarg, lecz jedynym, co uczynił Cortés, by temu zaradzić, było powołanie dwóch zaufanych osób, które znały ceny dóbr i potrafiły oszacować wartość wszystkiego, co zakupiliśmy na kredyt. Wydano rozkaz, abyśmy płacili dowolną cenę nałożoną na nasze zakupy i usługi medyka, a gdy nie mieliśmy pieniędzy, nasi pożyczkodawcy musieli poczekać dwa lata na spłatę[18].

[18] Cytat ten jest syntezą tłumaczeń Lockharta i Cohena (Bernal Díaz, The memoirs of the conquistador Bernal Díaz del Castillo, Written by Himself, Containing a True and Full Account of the Discovery and Conquest of Mexico and New Spain, transl. John Ingram Lockhart, J. Hatchard and Son, Boston 1844, s. 120; tegoż, The Conquest of New Spain, transl. J. M. Cohen, Penguin, New York 1963, s. 412). Jak się zdaje, opierają się one na nieco odmiennych wersjach oryginału [fragmentu tego nie ma w polskim przekładzie książki Díaza – przyp. tłum.].

świata). Z pewnego punktu widzenia jest to bez znaczenia. Rzecz w tym, że jest to coś niewidzialnego, nieuchwytnego, a zarazem mającego nieskończoną, wciąż odnawiającą się wartość, zawierającego wszystko, zdolnego zmienić pustkowie w łąkę, nakarmić świat, zapewnić duchowe oparcie i uzdrowić ranne ciała. Marc Shell sugeruje nawet, że najlepiej jest w tym kontekście pomyśleć o czeku in blanco, najwyższej formie finansowej abstrakcji[145].

Czym było zatem średniowiecze?

> Więc każdy z nas jest jak kupon od biletu całego, bo każdy powstał, niby ryba płaszczka, wraz z kimś drugim z jakiejś dawnej, jednej istoty. Toteż zawsze każdy z nas swego kuponu szuka[146].
>
> - PLATON, Uczta

Wagner mylił się pod jednym względem. Wprowadzenie finansowej abstrakcji nie było znakiem wychodzenia Europy ze średniowiecza, ale jej spóźnionego wejścia w ten okres.

Trudno go jednak winić. Niemal wszyscy popełniają ten błąd, ponieważ najważniejsze idee i instytucje średniowieczne dotarły do Europy tak późno, że zwykle mylimy je z pierwszymi oznakami nowoczesności. Wiedzieliśmy to już w związku z tratami, wykorzystywanymi na Wschodzie od 700 lub 800 roku, które do Europy trafiły kilka wieków później. Wolny uniwersytet – być może najbardziej charakterystyczna instytucja średniowieczna – to kolejny przykład. Nalandę założono w 427 roku. Niezależne instytucje wyższej edukacji istniały na całym obszarze Chin i Bliskiego Zachodu (od Kairu do Konstantynopola) stulecia przed stworzeniem podobnych ośrodków w Oksfordzie, Paryżu czy Bolonii.

Jeśli wiek osiowy był epoką materializmu, średniowiecze było przede wszystkim epoką transcendencji. Upadek starożytnych imperiów zwykle

[145] Shell uznaje Graala za transformację starszego pojęcia rogu obfitości lub sakiewki bez dna, dokonaną w czasach, w których „zaczęły się pojawiać czeki i kredyt". Zwraca uwagę na związek tej legendy z templariuszami, a także fakt, że Chrétien – którego imię znaczy „chrześcijanin" – był przypuszczalnie konwertytą z judaizmu. Wolfram twierdzi, że legendę usłyszał z żydowskiego źródła (tamże, s. 44 – 45).

[146] Przekład Władysława Witwickiego [w Platońskim oryginale, co istotne dla wywodu Graebera, polskiemu słowu „kupon" odpowiada grecki symbolon – przyp. tłum.].

nie prowadził do tworzenia nowych[147]. Zamiast tego niegdyś radykalne ludowe ruchy religijne zyskały z dnia na dzień status dominujących instytucji. Niewolnictwo zmniejszyło swój zasięg lub całkowicie zniknęło, tak jak ogólny poziom przemocy. Wraz z rozwojem handlu przyspieszyło tempo innowacji technicznych. Pokój ułatwił nie tylko transport przypraw i jedwabiu, lecz także ludzi i idei. Fakt, że mnisi w średniowiecznych Chinach mogli się poświęcić przekładaniu starożytnych sanskryckich traktatów i że uczniowie w madrasach w średniowiecznej Indonezji mogli spierać się o kwestie prawne po arabsku, świadczy o głębokim kosmopolityzmie tego okresu.

Nasz obraz wieków średnich jako „epoki wiary" – a tym samym ślepego posłuszeństwa władzy – jest dziedzictwem francuskiego oświecenia. Ma sens tylko wówczas – podkreślmy to raz jeszcze – jeśli uważa się średniowiecze za coś, co miało miejsce przede wszystkim w Europie. Daleki Zachód był obszarem wyjątkowo brutalnym, jak na obowiązujące gdzie indziej standardy, a co więcej, Kościół katolicki był wyjątkowo nietolerancyjny. Ciężko znaleźć odpowiedniki palenia „czarownic" lub rzezi heretyków w średniowiecznych Chinach, Indiach czy świecie islamu. Częstsze były sytuacje znane z niektórych okresów chińskiej historii, kiedy uważano za rzecz zupełnie normalną, że ten sam myśliciel jest za młodu taoistą, w średnim wieku przerzuca się na konfucjanizm, aby pod koniec życia stać się buddystą. Jeśli w ogóle istnieje jakiś wspólny rdzeń myśli średniowiecznej, nie sprowadza się on do ślepego posłuszeństwa władzy. Polega raczej na upartym twierdzeniu, że wartości rządzące naszym życiem codziennym – w szczególności te związane z dworem i rynkiem – są niejasne, poplątane, zwodnicze lub przewrotne. Prawdziwa wartość tkwi gdzie indziej, w sferze, której nie da się bezpośrednio dostrzec. Można jedynie zbliżyć się do niej dzięki studiom i kontemplacji. To jednak czyniło z kontemplacji oraz wiedzy w ogóle niekończący się problem. Weźmy na przykład wielką zagadkę, rozważaną zarówno przez muzułmańskich, chrześcijańskich, jak i żydowskich filozofów: co to znaczy, gdy twierdzimy, że Boga możemy poznać wyłącznie dzięki rozumowi, a zarazem że rozum ten uczestniczy w Bogu? Chińscy filozofowie borykali się z podobnymi problemami, stawiając pytanie: „czy to my czytamy klasyków, czy klasycy czytają nas?". Niemal wszystkie wielkie debaty intelektualne epoki dotyczy-

[147] Nawet Chiny były często podzielone i rozczłonkowane. Niemal wszystkie wielkie projekty imperialne średniowiecza nie były dziełem armii zawodowych, lecz ludów koczowniczych: Arabów, Mongołów, Tatarów czy Turków.

Warto, jak sadzę, wrócić do samych początków podboju Meksyku przez Hernána Cortésa. Co nim kierowało? Cortés przeniósł się na Hispaniolę w 1504 roku, śniąc o przygodzie i chwale, jednak przez pierwsze piętnaście lat jego podbój sprowadzał się do uwodzenia cudzych żon. W 1518 roku udało mu się stanąć na czele wyprawy mającej ugruntować hiszpańską obecność na stałym lądzie. Bernal Díaz del Castillo, który mu towarzyszył, napisał później, że Cortés w tamtym okresie:

> zaczął stroić i upiększać własną osobę jeszcze bardziej niż poprzednio, przystroił się w pióropusz, medal na złotym łańcuchu, w suknię z aksamitu usianą złotymi guzami, wszystko, co dzielnemu i bohaterskiemu wodzowi przystoi. Jednak na te wszystkie wydatki pieniędzy nie miał, bowiem podówczas był bardzo zadłużony i w potrzebie; chociaż miał dobre przydziały Indian i wydobywał złoto z kopalni, ale wszystko zmarnotrawił dla siebie oraz na stroje żony, niedawno poślubionej, oraz na gości, którzy go stale otaczali [...].
>
> Skoro pewni kupcy jemu przyjaźni dowiedzieli się, że została mu powierzona godność naczelnego dowódcy, pożyczyli mu cztery tysiące złotych pesos oraz dali drugie tyle w towarach na poczet jego Indian, na posiadłości i zastawy. Zaraz też kazał wykonać sztandary i chorągwie haftowane złotem i herbami królewskimi, z krzyżem po każdej stronie i napisem głoszącym: „Bracia i towarzysze, pójdźmy za owym znakiem Krzyża Świętego, z wiarą prawdziwą, a przezeń zwyciężymy"[17].

Innymi słowy, żyjąc ponad stan, Cortés wpakował się w tarapaty i jak nałogowy hazardzista zdecydował się postawić wszystko na jedną kartę. Nic dziwnego, że gdy gubernator w ostatniej chwili odwołał ekspedycję, Cortés go zignorował i wyruszył na kontynent z sześciuset ludźmi, proponując każdemu z nich równy udział w zyskach z wyprawy. Po zejściu na ląd spalił swoje statki, w praktyce odcinając sobie możliwość odwrotu.

Pomińmy rozwinięcie książki Díaza i przejdźmy do jej ostatniego rozdziału. Trzy lata później, dzięki wielu najbardziej pomysłowym, bezwzględnym, błyskotliwym i skrajnie niegodziwym zachowaniom, jakich kiedykolwiek dopuścił się przywódca wojskowy, Cortés odniósł zwycięstwo. Po ośmiu miesią-

[17] Bernal Díaz Del Castillo, Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii, przeł. Anna Ludwika Czerny, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1986, s. 37.

> Ciała tych Indian i niewolników, którzy zmarli w sztolniach, wydzielały taki fetor, że wywoływał on zarazy, w szczególności w kopalniach Oaxaca. Na pół ligi wokół tych kopalń i wzdłuż większości dróg trudno było uniknąć przestępowania nad ciałami i kośćmi, a chmary ptactwa i kruków, które przybyły, by utuczyć się na trupach, były tak liczne, że przesłaniały słońce[15].

Podobne raporty docierały z Peru, gdzie przez przymusową pracę w kopalniach wyludniono całe regiony, oraz z Haiti, gdzie cała tubylcza ludność została zgładzona[16].

W przypadku konkwistadorów mamy do czynienia nie tylko z chciwością, ale z chciwością o mitycznych wręcz rozmiarach. Ostatecznie właśnie z tego są najbardziej znani. Nigdy nie było im dość. Nawet po podboju Tenochtitlánu czy Cuzco i przejęciu niewyobrażalnych wcześniej bogactw zdobywcy niemal bez wyjątku się przegrupowywali i wyruszali w poszukiwaniu kolejnych skarbów.

Moraliści od wieków pomstują na bezkresną ludzką chciwość i na nasze rzekomo nieskończone pragnienie władzy. Historia pokazuje jednak, że choć słusznie można nam zarzucić naturalną skłonność do oskarżania innych, że postępują jak konkwistadorzy, to nie ma wielu ludzi, którzy rzeczywiście zachowywaliby się w ten sposób. Marzenia nawet najbardziej ambitnych z nas przypominają sny Sindbada: przeżyć przygodę, zdobyć środki pozwalające się ustatkować i wieść przyjemne życie, wreszcie cieszyć się tym życiem. Oczywiście Max Weber uważał, że kwintesencją kapitalizmu jest pragnienie – które jego zdaniem pojawiło się po raz pierwszy w kalwinizmie – niepozwalające nam osiągnąć trwałego spełnienia i popychające nas do niekończącej się ekspansji. Konkwistadorzy, mimo że często wywodzili się z najbardziej okrutnej i pozbawionej zasad części hiszpańskiego społeczeństwa, byli jednak dobrymi średniowiecznymi katolikami. Skąd w nich zatem ów niepohamowany pęd, by ciągle mieć więcej i więcej?

[15] Cyt. za: Tzvetan Todorov, The Conquest of America: The Question of the Other, University of Chicago Press, Chicago 1984, s. 137 – 138; w oryginale zob. Joaquin Garcia Icazbalceta, Memoriales de Fray Toribio de Motolinia, BiblioBazaar, Charleston 2008, s. 23 – 26.

[16] Jeden z historyków zauważa: „Pod koniec XVI wieku kruszce, głównie srebro, stanowiły ponad dziewięćdziesiąt pięć procent całego eksportu z hiszpańskich kolonii w Ameryce do Europy. Niemal ten sam odsetek rdzennej ludności unicestwiono w trakcie pozyskiwania tych bogactw" (David E. Stannard, American holocaust: the conquest of the New World, Oxford University Press, New York 1993).

ły tego pytania w takiej czy innej wersji. Czy świat został stworzony przez nasze umysły, czy nasze umysły przez świat?

Te same pytania widzimy w kontekście dominujących w tym okresie teorii pieniądza. Arystoteles twierdził, że złoto i srebro same w sobie nie mają wartości i że pieniądz jest w związku z tym jedynie konwencją społeczną, wynalezioną przez ludzkie wspólnoty, aby ułatwić wymianę. Ponieważ „jest czymś nie przyrodzonym, lecz ustanowionym przez prawo, «nomos» [...] w mocy naszej leży go zmienić", jeśli wszyscy uznamy, że tego chcemy[148]. Stanowisko to nie cieszyło się specjalnym powodzeniem w materialistycznym klimacie intelektualnym epoki osiowej, jednak w późnym średniowieczu stało się składnikiem zdrowego rozsądku. Ghazali był jednym z pierwszych jego orędowników. W pewien sposób poszedł nawet o krok dalej, przekonując, że to właśnie brak samoistnej wartości złotych monet jest tym, co nadaje im wartość jako pieniądzom. Dzięki temu mogą one bowiem „kształtować", mierzyć i regulować wartość innych przedmiotów. Ghazali nie zgadzał się jednak, że pieniądz jest konwencją społeczną. Otrzymaliśmy go od Boga[149].

Ghazali był mistykiem i konserwatystą, więc można twierdzić, że nie zdecydował się na wyciągnięcie najbardziej radykalnych wniosków ze swoich poglądów. Można jednak również zapytać, czy w średniowieczu stanowisko głoszące, że pieniądz jest arbitralną konwencją społeczną, miało rzeczywiście aż tak radykalny charakter. W przypadku chrześcijańskich i chińskich myślicieli był to właściwie inny sposób, aby powiedzieć, że pieniądz jest tym, czym zechce go uczynić król lub cesarz. W tym sensie stanowisko Ghazalego twierdzącego, że rynek jest domeną władz religijnych, współbrzmiało znakomicie z islamskim pragnieniem ochrony tego rynku przed wpływami politycznymi.

□□□□□

Fakt, że pieniądz średniowieczny przyjmował tak abstrakcyjną, wirtualną postać – czeki, rejestry, pieniądz papierowy – oznaczał, że pytania w rodzaju:

[148] Arystoteles, Etyka nikomachejska, 1133a, 29 – 31, przeł. Daniela Gromska.

[149] Porównuje on pieniądz nie tylko do listonosza, ale również do „władcy", który stoi poza społeczeństwem, porządkując i regulując przebieg naszych interakcji. Co ciekawe, Święty Tomasz, który mógł być pod bezpośrednim wpływem Ghazalego, przyjmował tezę Arystotelesa, że pieniądz jest konwencją społeczną, którą ludzie mogą zmienić (zob. Shaikh M. Ghazanfar, The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links). Przez pewien czas, pod koniec średniowiecza, był to dominujący punkt widzenia wśród katolików.

„co to znaczy, że pieniądz stanowi symbol?" wiązały się z sednem problematyki filozoficznej tego okresu. Nigdzie nie widać tego wyraźniej niż w historii samego słowa „symbol". Mamy tu do czynienia z paralelami, które są tak zdumiewające, że aż niewiarygodne.

Kiedy Arystoteles przekonywał, że monety to tylko konwencja społeczna, posługiwał się pojęciem symbolon – od którego pochodzi nasze słowo „symbol". Symbolon był pierwotnie greckim wyrazem oznaczającym „rejestr" – przedmiot dzielony na pół przy zawieraniu porozumienia lub umowy bądź znakowany i przełamywany przy zapisywaniu długu. Tak więc nasze słowo „symbol" pochodzi pierwotnie od przedmiotów dzielonych na części, aby odnotować zawarcie umowy dłużnej w tej czy innej postaci. To zbieżność niezwykle znacząca. Naprawdę niezwykłe jest wszakże to, że współczesne słowo chińskie oznaczające symbol, fu lub fu hao, ma niemal identyczne źródło[150].

Zacznijmy od greckiego terminu symbolon. Dwaj przyjaciele przy obiedzie mogą stworzyć symbolon, jeśli wezmą jakiś przedmiot – pierścień, kostkę, naczynie stołowe – i go przepołowią. Za każdym razem, kiedy któryś z nich będzie potrzebował pomocy drugiego, może przynieść swoją połowę jako przypomnienie łączącej ich przyjaźni. Archeolodzy znaleźli w Atenach setki takich niewielkich przełamanych tabliczek, często wykonanych z gliny. W późniejszym okresie potwierdzały one zawarcie kontraktu – był to więc przedmiot występujący w zastępstwie świadka[151]. Słowo to służyło również do oznaczenia wszelkiego rodzaju żetonów: wręczanych ateńskim sędziom jako potwierdzenie prawa do głosowania lub jako bilety wstępu do teatru. Mogło odnosić się również do pieniądza, ale tylko wówczas, gdy pieniądz ten nie miał swojej własnej wartości: jak w przypadku monet z brązu, których wartość określano wyłącznie na podstawie lokalnej konwencji[152]. W kontekście dokumentów pisanych słowo „symbolon" mogło również oznaczać paszport, kontrakt, prowizję lub rachunek. Przez skojarzenie zaczęło z czasem

[150] O ile wiem, jedynym badaczem, który zwrócił uwagę na ten związek, jest Bernard Faure, francuski przedstawiciel japońskiego buddyzmu (zob. Bernard Faure, The Buddhist Icon and the Modern Gaze, „Critical Inquiry" 24 (3), 1998, s. 798; tegoż, Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism, Princeton University Press, Princeton 2000, s. 225).

[151] Jeszcze później, kiedy upowszechniły się transakcje gotówkowe, pojęciem tym określano niewielkie ilości gotówki oferowane w charakterze zaliczki, co w języku angielskim znane jest jako earnest money. O sýmbola piszą ogólnie Beauchet (zob. Ludovic Beauchet, Histoire du droit privé de la République athénienne, Chevalier-Maresoq, Paris 1897), Jones (zob. J. Walter Jones, dz. cyt., s. 217) oraz Shell (zob. Marc Shell, The Economy of Literature, s. 32 – 35).

[152] Zob. Raymond Descat, L'économie antique et la cité grecque: un modèle en question, „Annales. Histoire, Sciences Sociales" 1995, 50e Année, No. 5, s. 986.

nie ważną rolę[14]. W The Conquest of America Tzvetan Todorov przedstawia zbiór niektórych najbardziej wstrząsających doniesień, głównie autorstwa hiszpańskich księży i mnichów, którzy mimo zasadniczego przywiązania do idei, że eksterminacja Indian jest Boskim wyrokiem, nie potrafili ukryć przerażenia na widok scen z udziałem hiszpańskich żołnierzy, którzy testowali ostrza swoich mieczy, patrosząc przypadkowych przechodniów, lub karmili psy wyrwanymi matkom niemowlętami. Możliwe, że dałoby się tego rodzaju zachowania uznać za odosobnione przypadki, zrzucając je na karb bezkarności, jaką zapewniono zbieraninie uzbrojonych po zęby mężczyzn – z których wielu miało za sobą brutalną kryminalną przeszłość. Raporty z kopalń wskazują jednak na coś znacznie bardziej systematycznego. Gdy brat Toribio de Motolinia pisał o dziesięciu plagach, które według niego Bóg zesłał na ludność Meksyku, wymieniał ospę, wojnę, klęskę głodu, pracę przymusową, podatki (przez które wiele osób sprzedawało wierzycielom swoje dzieci, a wiele innych trafiło do nieludzkich więzień na śmiertelne tortury) oraz śmierć tysięcy podczas budowy stolicy. Najgorsze ze wszystkiego były jednak jego zdaniem niezliczone rzesze ginące w sztolniach:

> Ósmą plagą byli niewolnicy, których Hiszpanie pozyskiwali do pracy w kopalniach. Najpierw wzięto tych, którzy byli już niewolnikami Azteków; następnie tych, którzy zdradzali oznaki niesubordynacji; wreszcie wszystkich, których udało im się schwytać. W pierwszych latach podboju handel niewolnikami kwitł, a niewolnicy co chwilę zmieniali panów. Ich twarze znaczono tak często, że były całkowicie pokryte literami, prócz królewskiego piętna nosili oni bowiem znamię każdego swojego sprzedawcy i kupca.
>
> Dziewiątą plagą była służba w kopalniach, do których ciężko obładowani Indianie szli sześćdziesiąt lub więcej lig, by dostarczyć prowiant. [...] Gdy kończyło im się jedzenie, umierali w kopalniach albo na drodze, gdyż brakowało im pieniędzy, by kupić żywność, a nie było nikogo, kto by ich nakarmił. Niektórzy wracali do domów w takim stanie, że umierali wkrótce po powrocie.

[14] Możliwe, że się mylili. Generalnie liczba ludności zmniejszyła się o dziewięćdziesiąt procent nawet na obszarach niedotkniętych bezpośrednio ludobójstwem. Jednak w większości miejsc w ciągu mniej więcej pokolenia populacje zaczęły się odradzać, podczas gdy na Haiti i w wielu częściach Meksyku i Peru w okolicach kopalń umieralność ostatecznie wyniosła sto procent.

Niemal wszystko to osiągnięto dzięki manipulacji długami. W rezultacie sama natura długu stała się po raz kolejny jedną z najważniejszych politycznych kości niezgody.

Część I: Chciwość, terror, gniew, dług

Nie ulega wątpliwości, że naukowcy nigdy nie przestaną toczyć sporów o przyczyny wielkiej „rewolucji cenowej" – przede wszystkim dlatego, że nie wiadomo, jakimi narzędziami należy się posłużyć. Czy możemy wykorzystać metody współczesnej ekonomii, stworzone z myślą o analizie działania współczesnych instytucji gospodarczych, do opisu sporów politycznych, za sprawą których te instytucje w ogóle się pojawiły?

Nie jest to problem wyłącznie teoretyczny. Niesie on ze sobą ryzyko moralne. „Obiektywne", makroekonomiczne podejście do początków światowej gospodarki oznacza potraktowanie zachowań wczesnych europejskich podróżników, kupców oraz zdobywców tak, jakby były one jedynie racjonalną reakcją na pojawiające się możliwości – zupełnie jakby wszyscy w takich okolicznościach zachowywali się podobnie. Do takiego złudzenia często prowadzą równania matematyczne. Uznajemy za rzecz zupełnie naturalną, że gdy cena srebra jest dwukrotnie wyższa w Chinach niż w Sewilli, a mieszkańcy Sewilli są w stanie zdobyć duże ilości srebra i dostarczyć je do Chin, to bez wątpienia tak zrobią, nawet jeśli po drodze będą musieli zniszczyć całe cywilizacje. Albo gdy w Anglii jest popyt na cukier, a najprostszym sposobem pozyskania siły roboczej do jego produkcji jest zniewolenie milionów osób, to z całą pewnością ktoś je zniewoli. Historia pokazuje jednak, że prawda wygląda inaczej. Przypuszczalnie bardzo wiele cywilizacji miało w pewnym momencie możliwość dokonania podobnie wielkich zniszczeń jak europejskie mocarstwa w XVI i XVII wieku (Chiny z czasów dynastii Ming również wydają się tu oczywistym kandydatem), ale prawie żadna tego nie zrobiła[13].

Weźmy na przykład sposób pozyskiwania złota i srebra w kopalniach Nowego Świata. Operacje wydobywcze rozpoczęto w 1521 roku, niemal tuż po upadku Tenochtitlánu, azteckiej stolicy. Chociaż zwykliśmy zakładać, że ludność Meksyku została zdziesiątkowana wyłącznie przez nowe choroby przywiezione z Europy, to ówcześni obserwatorzy byli zdania, że zmuszanie świeżo podbitych tubylców do pracy w kopalniach odegrało co najmniej rów-

[13] Chiny przeżyły swoją „epokę odkryć" w początkach XV wieku, jednak nie nastąpiły po niej masowe podboje i zniewolenie.

przyjmować sens wskazujący na omen, znak przepowiedni, symptom czy, w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, symbol.

Droga do tego ostatniego wydaje się dwojaka. Arystoteles skupił się na fakcie, że rejestrem mogło być wszystko. Sam przedmiot nie miał znaczenia. Liczyło się tylko to, że dało się go podzielić na pół. Tak samo jest z językiem: słowa są dźwiękami wykorzystywanymi przez nas do oznaczenia przedmiotów lub idei, jednak sam ten związek jest arbitralny. Nie ma wyraźnego powodu, dla którego użytkownicy języka angielskiego mówią dog, mając na myśli zwierzę, i god, kiedy chodzi im o istotę boską, a nie odwrotnie. Jedyny powód stanowi konwencja społeczna: umowa między wszystkimi użytkownikami języka, że dany dźwięk będzie oznaczał tę właśnie rzecz. W tym sensie wszystkie słowa są arbitralnymi znakami zawartej umowy[153]. Tak samo, rzecz jasna, jest z pieniądzem – zdaniem Arystotelesa nie tylko bezwartościowe brązowe monety, które zgadzamy się traktować tak, jakby były coś warte, ale wszystkie pieniądze, nawet złoto, są jedynie symbolem, konwencją społeczną[154].

Wszystko to stało się niemal oczywiste w XIII wieku, w czasach Tomasza z Akwinu, gdy władcy mogli zmienić wartość waluty za pomocą prostego dekretu. Średniowieczne teorie symboli więcej zawdzięczały jednak ezoterycznym religiom starożytności niż Arystotelesowi; symbolon odnosił się w nich do zagadkowej formuły bądź talizmanu, którego sens potrafili zrozumieć tylko wtajemniczeni[155]. Tym samym zaczął on oznaczać konkretny przedmiot, empirycznie uchwytny, który można zrozumieć tylko przez odniesienie do pewnej ukrytej rzeczywistości, całkowicie wymykającej się doświadczeniu zmysłowemu[156].

[153] Arystoteles, O interpretacji, 1.16 – 17. Whitaker zauważa więc, że dla Arystotelesa „znaczenie słowa jest ustalane przez konwencję, tak jak znaczenie rabosza, żetonu czy biletu zależy od umowy między zainteresowanymi stronami" (zob. C. W. A. Whitaker, Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic, Oxford University Press, Oxford 2002).

[154] Etyka nikomachejska 1133a, 29 – 31.

[155] Wierzyli oni jednak, że formuły te streszczają lub „skupiają w sobie" istotę tajemnych prawd będących treścią misteriów – symbolon, pochodzący od słowa symballein, znaczył tyle co „zebrać, połączyć lub porównać".

[156] Zob. Walter Müri, Symbolon: Wort- und sachgeschichtliche Studie, Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium Bern, Bern 1931; Marvin W. Meyer, The ancient mysteries: a sourcebook: sacred texts of the mystery religions of the ancient Mediterranean world, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999. Jedyna wiedza, jaką posiadamy o tego rodzaju sýmbola, pochodzi ze źródeł chrześcijańskich. Chrześcijanie przyjęli później własny symbolon, Credo, i w średniowieczu to właśnie do niego najczęściej odnosił się termin „symbol" (zob. Gerhart B. Ladner, Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison, „Speculum" 54 (2), 1979, s. 223 – 256).

Teoretykiem symbolu, którego praca zyskała w średniowieczu największy rozgłos i szacunek, był greckokatolicki mistyk z VI wieku, którego prawdziwe imię zostało przez historię zapomniane, znany pod przydomkiem Dionizy Areopagita[157]. Dionizy zajął się zagadnieniem symbolu w ostatnim ze wspomnianych przez nas znaczeń, aby rozprawić się z tym, co miało się stać wielkim problemem intelektualnym epoki: jak to możliwe, że ludzie mają wiedzę o Bogu? W jaki sposób my, których wiedzę ogranicza to, co nasze zmysły potrafią dostrzec w materialnym wszechświecie, wiemy cokolwiek na temat istoty, której natura jest temu wszechświatowi całkowicie obca – „tej nieskończoności ponad bytem", jak pisze Dionizy, „tej jedni przekraczającej intelekt"?[158] Byłoby to niemożliwe, gdyby nie fakt, że wszechmocny Bóg może wszystko, i dlatego tak jak umieszcza swoje ciało w Eucharystii, może objawić się naszym umysłom w nieskończonej wielości postaci. Co ciekawe, Dionizy przestrzega, że nie możemy zrozumieć pracy symboli, dopóki nie pozbędziemy się przekonania, że rzeczy boskie są przypuszczalnie piękne. Obrazy świetlistych aniołów i niebiańskich rydwanów mogą nas jedynie zwieść, ponieważ zaczniemy sobie wyobrażać, że takie właśnie jest niebo, choć w rzeczywistości wymyka się ono wszelkiemu poznaniu. Autentyczne symbole – jak pierwotny symbolon – są zwykłymi obiektami, wybranymi, jak się wydaje, na chybił trafił. Często są to rzeczy brzydkie i śmieszne, których jawna nieodpowiedniość przypomina nam, że nie są one Bogiem – że Bóg „przekracza wszelką materialność". Zarazem jednak, w innym sensie, są one z Bogiem tożsame[159]. Natomiast przeświadczenie, że są one pod jakimkolwiek względem świadectwem porozumienia między równymi stronami, znika całkowicie. Symbole są darami, absolutnymi, wolnymi, hierarchicznymi, ofiarowanymi przez istotę znajdującą się tak wysoko ponad nami, że jakakol-

[157] Lub Pseudo-Dionizy, wszak prawdziwy Dionizy Areopagita był Ateńczykiem z I wieku, który nawrócił się na chrześcijaństwo pod wpływem Świętego Pawła. Prace Pseudo-Dionizego stanowią próbę pogodzenia neoplatonizmu, z jego rozumieniem filozofii jako procesu wyzwalania duszy z materialnego świata i jej ponownego zjednoczenia z boskością, z chrześcijańską ortodoksją. Niestety najważniejsza w naszym kontekście praca Pseudo-Dionizego, Teologia symboliczna, zaginęła, jednak te, które przetrwały, częściowo dotyczą tej tematyki.

[158] Cyt. za: Moshe Barasch, Icon: studies in the history of an idea, NYU Press, New York 1993, s. 161.

[159] Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, Hierarchia niebiańska 141A–C, [w:] tegoż, Pisma teologiczne, przeł. Maria Dzielska, Znak, Kraków 2005.

> Przez większość epoki Tudorów środka płatniczego było tak mało, że opodatkowana ludność zwyczajnie nie miała wystarczającej ilości gotówki, by płacić nałożone na nią daniny, renty i dziesięciny, co sprawiało, że ludzie raz po raz musieli oddawać zastawy stołowe – ze względu na ich poręczność, która przynajmniej w niewielkim stopniu upodabniała je do pieniądza[12].

Taka sama sytuacja panowała w całej Europie. Mimo ogromnego napływu kruszców z Ameryk większość rodzin posiadała tak mało gotówki, że była zmuszona przetapiać rodowe srebra, by płacić podatki.

Działo się tak, ponieważ podatki musiały być opłacane w kruszcu. Codzienne interesy prowadzono natomiast w zasadzie tak jak w średniowieczu – za pośrednictwem różnych form wirtualnego pieniądza kredytowego: raboszy, weksli, a w mniejszych społecznościach pilnując po prostu, co kto komu był winien. Rzeczywistą przyczyną inflacji było to, że ludzie, którzy uzyskali kontrolę nad kruszcem – rządy, bankierzy, wpływowi kupcy – potrafili wykorzystać tę władzę do zmiany dotychczasowego porządku: po pierwsze, stwierdzając, że złoto i srebro są pieniądzem, a po drugie, wprowadzając na własny użytek nowe formy pieniądza kredytowego i podkopując lokalne sieci zaufania, które do tej pory pozwalały niewielkim społecznościom całej Europy funkcjonować w zasadzie bez pieniądza kruszcowego.

Był to zarazem konflikt polityczny, jak i teoretyczny spór na temat natury pieniądza. Nowy reżim pieniądza kruszcowego można było wprowadzić jedynie za sprawą niemal bezprecedensowej przemocy – i to nie tylko w zamorskich krainach, ale również w polityce wewnętrznej. Pierwsza reakcja większości Europejczyków na „rewolucję cenową" i towarzyszące jej ogradzanie pól nie odbiegała zbytnio od tego, co nie tak dawno miało miejsce w Chinach. Tysiące byłych chłopów uciekało lub było wysiedlanych ze swoich wsi, stając się wagabundami lub „bezpańską ludnością". Zwieńczenie tego procesu stanowiły powstania ludowe. Reakcja europejskich rządów była jednak zupełnie inna. Powstania stłumiono, a ich efektem nie były żadne ustępstwa. Włóczęgów wyłapano i wywieziono do kolonii jako robotników przymusowych lub wcielono do kolonialnych armii i marynarek, ostatecznie zaś wielu z nich trafiło do pracy w lokalnych fabrykach.

[12] Christopher Edgar Challis, The Tudor Coinage, Manchester University Press, Manchester 1978, s. 157.

tość tego kruszcu, mimo że większość podaży i tak drenowała Azja[9].

Mniej więcej do 1540 roku nadmiar srebra doprowadził do załamania się jego cen w całej Europie. Gdyby nie chiński popyt, amerykańskie kopalnie przestałyby do tego czasu funkcjonować, a cały plan kolonizacji Ameryk ległby w gruzach[10]. Wkrótce galeony skarbowe przestały rozładowywać swoje cargo w Europie, okrążając południowy kraniec Afryki, aby przez Ocean Indyjski popłynąć w kierunku Kantonu. Po założeniu przez Hiszpanów Manili w 1571 roku zaczęły żeglować bezpośrednio przez Pacyfik. Pod koniec XVI wieku Chiny importowały niemal pięćdziesiąt ton srebra rocznie, co stanowiło około dziewięćdziesięciu procent ich zapotrzebowania, a pod koniec XVII wieku już sto szesnaście ton, czyli ponad dziewięćdziesiąt siedem procent[11]. Aby za to zapłacić, Chińczycy musieli eksportować olbrzymie ilości jedwabiu, porcelany i innych towarów. Wiele z tych dóbr trafiało z kolei do nowo powstałych miast Ameryki Środkowej i Południowej. Handel z Azją stał się najistotniejszym składnikiem rodzącej się gospodarki światowej, a ci, którzy kontrolowali finanse – zwłaszcza włoscy, holenderscy i niemieccy właściciele banków kupieckich – stali się bajecznie bogaci.

W jaki jednak sposób nowa gospodarka światowa przyczyniła się do drastycznego pogorszenia się warunków życiowych w Europie? Jedno jest pewne: bez wątpienia nie nastąpiło to wskutek udostępnienia wielkich ilości metali szlachetnych do codziennych transakcji. Jeśli już, zależność była odwrotna. Choć europejskie mennice wybijały ogromne ilości riali, talarów, dukatów i dublonów, które stały się nowym środkiem płatniczym od Nikaragui po Bengal, to w zasadzie nigdy nie trafiały one do kieszeni przeciętnych Europejczyków. Zamiast tego słyszymy ciągłe utyskiwania na niedobór gotówki. W Anglii:

[9] Zob. Kenneth Pomeranz, dz. cyt., s. 273.

[10] W XVI wieku cena srebra w Chinach (wyrażona w złocie) utrzymywała się na poziomie mniej więcej dwa razy wyższym niż w Lizbonie czy Antwerpii (zob. Dennis Flynn, Arturo Giráldez, Born with a „Silver Spoon": the Origin of World Trade in 1571, „Journal of World History" VI (2), 1995, s. 201 – 211; tychże, Cycles of Silver: Global Economic Unity through the Mid-Eighteenth Century, „Journal of World History", Vol. 13, No. 2, 2002, s. 391 – 427).

[11] Zob. Richard von Glahn, Myth and Reality of China's Seventeenth Century Monetary Crisis, „Journal of Economic History" 56, No. 2, 1996, s. 440; William S. Atwell, Ming China and the Emerging World Economy. C. 1470 – 1650, [w:] Denis C. Twitchett, Frederick W. Mote, The Cambridge History of China, Vol. 8, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

wiek myśl o wzajemności, długu, obustronnym zobowiązaniu jest po prostu niedorzeczna[160].

Porównajmy znaczenie greckiego wyrazu ze słownikową definicją jego odpowiednika w języku chińskim:

FU. Zgadzać się, prowadzić rejestr. Dwie połowy rejestru.

- dowód, potwierdzenie tożsamości, dokument potwierdzający tożsamość
- spełnić obietnicę, dotrzymać słowa
- uzgodnić
- zgodność między zrządzeniami niebios i sprawami ludzkimi
- rejestr, czek, rabosz
- cesarska pieczęć lub znak
- tytuł prawny, pełnomocnictwo, uwierzytelnienie
- porównywanie ze sobą dwóch połówek rejestru, dokładna zgodność
- symbol, znak[161]

Ewolucja przebiega tu w niemal identyczny sposób. Podobnie jak sýmbola-fu mogą być rabosze, kontrakty, oficjalne pieczęcie, pełnomocnictwa, paszporty czy dowody tożsamości. Jako obietnica fu może stanowić odpowiednik porozumienia, umowy dłużnej, a nawet relacji feudalnej zależności – wszak pomniejszy pan, który godził się na bycie wasalem, dzielił rabosz tak, jak

[160] Dionizy nazywa je, podobnie jak komunię, „darami udzielanymi nam w sposób symboliczny" (tamże,124A).

[161] Zob. Robert Henry Mathews, Mathews' Chinese-English dictionary. Zwróćmy uwagę na definicję symbolonu: A. rejestr, to jest każda z dwóch połówek lub pasujących części kości lub innego obiektu, które dwóch przyjaciół, lub dowolne dwie strony zawierające umowę, dzieli między siebie; każda ze stron zatrzymuje jedną część jako potwierdzenie tożsamości osoby okazującej drugi, pasujący fragment; B. inne przedmioty pełniące tę samą funkcję, na przykład woskowe pieczęcie. 1. jakikolwiek żeton służący potwierdzeniu tożsamości; 2. poręczenie; 3. przedmiot stanowiący potwierdzenie, zwłaszcza dobrej woli. Cytuję za Liddellem i Scottem, z pominięciem przykładów i przekładając greckie słowa oznaczające kości i przyjaciół na język angielski (zob. Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford 1940, s. 1676 – 1677).

przy pożyczaniu zboża lub pieniędzy. Cechą wspólną wydaje się tu umowa między dwiema stronami zaczynającymi jako równe, w wyniku której jedna z nich godzi się na podporządkowanie. W późniejszym okresie, gdy państwo zaczynało się centralizować, o fu słyszy się głównie jako o sposobie przekazywania rozkazów. Przedstawiciel władzy udający się do prowincji brał ze sobą jedną połowę fu, a kiedy cesarz chciał wydać ważny rozkaz, wysyłał przez posłańca drugą połowę, aby urzędnik miał pewność, że taka jest rzeczywiście wola cesarza[162].

Widzieliśmy już, że pieniądz papierowy przypuszczalnie rozwinął się z papierowych wersji takich umów dłużnych, przedzieranych na pół i ponownie łączonych. Dla teoretyków chińskich pogląd Arystotelesa, że pieniądz stanowi po prostu konwencję społeczną, nie był oczywiście szczególnie radykalny. Takie było przyjmowane powszechnie założenie. Pieniądz był tym, czym uczynił go cesarz. Choć nawet tutaj istniał pewien dodatkowy warunek, o czym świadczy fragment przytoczonej definicji, stwierdzający, że fu może odnosić się do „zgodności między zrządzeniami niebios a sprawami ludzkimi". Tak jak urzędników wyznaczał cesarz, tak samego cesarza wskazywała ostatecznie pewna wyższa siła i powodzenie jego rządów zależało od tego, czy potrafi utrzymać otrzymany od niej mandat. Z tego powodu pomyślne znaki nazywano fu. Potwierdzały one, że władca cieszy się przychylnością niebios, tak jak katastrofy naturalne stanowiły znak, że pobłądził[163].

Idee chińskie zbliżają się w tym miejscu do chrześcijańskich. Chińskie wyobrażenie kosmosu było jednak inne pod jednym zasadniczym względem: ponieważ nie kładziono nacisku na absolutną przepaść między tym a wyższym światem, zawarcie kontraktu z bogami nie wydawało się czymś zupełnie nie-

[162] Zob. Robert des Rotours, Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618 – 907), „T'oung Pao" 41, 1952, s. 6. O fu (lub qi, innym słowie oznaczającym zapis dłużny, które stosowano również w odniesieniu do wszelkiego rodzaju „żetonów") szerzej piszą Rotours (dz. cyt.), Kaltenmark (zob. Max Kaltenmark, Ling pao: Notes sur un terme du taoïsme religieux, „Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises", 2, 1960, s. 559 – 588), Kan (zob. Lao Kan, dz. cyt., s. 91 – 98), Faure (zob. Bernard Faure, Visions of Power, s. 221 – 229), Falkenhausen (zob. Lothar von Falkenhausen, The E Jun Qi Metal Tallies: Inscribed Texts and Ritual Contexts, [w:] Text and Ritual in Early China, ed. Martin Kern, University of Washington Press, Seattle 2005, s. 79 – 123).

[163] Pojawia się tu ciekawe napięcie: wola niebios jest również w pewnym sensie wolą ludu, a myśliciele chińscy różnie rozkładali akcenty w tej kwestii. Xunzi uważał na przykład, że władza króla opiera się na zaufaniu ludzi. Twierdził też, że o ile zaufanie wśród ludzi podtrzymują umowy, gwarantowane przez porównywane ze sobą rabosze, o tyle zaufanie społeczne pod rządami naprawdę sprawiedliwego władcy będzie tak naturalne, że tego rodzaje przedmioty staną się niepotrzebne (zob. Heiner Roetz, dz. cyt., s. 73 – 74).

lecz także one zostały wyeksploatowane w ciągu dziesięciu lub dwudziestu lat. Wkrótce Chiny musiały szukać rozwiązań w Europie i Nowym Świecie.

Złoto i srebro eksportowano z Europy na Wschód od czasów rzymskich. Problem polegał na tym, że Europa nie produkowała nigdy zbyt wielu towarów, które cieszyłyby się popularnością wśród Azjatów, dlatego za jedwabie, przyprawy, stal i inne importowane dobra musiała płacić gotówką. Pierwsze lata europejskiej ekspansji upłynęły głównie na próbach uzyskania dostępu albo do wschodnich luksusowych dóbr, albo do nowych źródeł złota i srebra pozwalających za nie zapłacić. W tym wczesnym okresie Europa Atlantycka miała w zasadzie jedną znaczącą przewagę nad muzułmańskimi rywalami: prężną i rozwiniętą tradycję wojny morskiej, doskonaloną przez stulecia konfliktów na Morzu Śródziemnym. Z chwilą gdy Vasco da Gama wpłynął w 1498 roku na wody Oceanu Indyjskiego, zasada, że morza powinny być strefą pokojowego handlu, została obalona. Portugalskie flotylle zaczęły ostrzeliwać i plądrować wszystkie miasta portowe na swojej drodze, a następnie przejmować kontrolę nad punktami strategicznymi, wymuszając haracze od nieuzbrojonych kupców z Oceanu Indyjskiego w zamian za prawo do prowadzenia przez nich normalnej działalności handlowej.

Niemal w tym samym czasie Krzysztof Kolumb – genueński kartograf poszukujący skrótu do Chin – postawił stopę w Nowym Świecie, dzięki czemu hiszpańskim i portugalskim imperiom trafiła się największa bonanza w historii ludzkości: całe kontynenty uginające się pod niewyobrażalnym bogactwem, których mieszkańcy, uzbrojeni jedynie w broń z epoki kamienia łupanego, w zasadzie zaraz po przybyciu kolonizatorów zaczęli jak na zamówienie wymierać. Podbój Meksyku i Peru doprowadził do odkrycia olbrzymich złóż metali szlachetnych, które zaczęto bezwzględnie i metodycznie eksploatować, mimo że wydobycie maksymalnej ilości kruszców w jak najkrótszym czasie w wielu wypadkach prowadziło do eksterminacji znacznej części okolicznej ludności. Kenneth Pomeranz zauważył niedawno, że nie byłoby to możliwe, gdyby nie praktycznie nieograniczone zapotrzebowanie Azji na metale szlachetne.

> Kopalnie te przestałyby być rentowne w ciągu kilku dziesięcioleci, gdyby nie dynamika chińskiej gospodarki, która w połączeniu ze zmianą jej bazy kruszcowej przez trzy stulecia była w stanie absorbować oszałamiające ilości srebra wydobywanego w Nowym Świecie. Ogromny wzrost europejskich cen wyrażonych w srebrze między 1500 a 1640 rokiem wskazuje na spadającą war-

wali pobliskie miasta, a niekiedy byli nawet w stanie zagrozić całej prowincji[6].

Ostatecznie rząd porzucił wszelkie próby poskromienia tej nieformalnej ekonomii i poszedł w zgoła przeciwnym kierunku: zaprzestał emisji papierowych pieniędzy, zalegalizował kopalnie, zezwolił na wykorzystanie srebrnego kruszcu w większych transakcjach, a nawet nadał prywatnym mennicom prawo do wytwarzania monet keszowych[7]. Pozwoliło to z kolei rządowi na stopniową rezygnację z systemu pracy przymusowej i zastąpienie go jednolitym systemem podatkowym opartym na płatnościach w srebrze.

Koniec końców chiński rząd powrócił do swojej dawnej polityki stymulowania rynków i interweniowania jedynie po to, by zapobiec nadmiernej koncentracji kapitału. Okazała się ona ogromnym sukcesem i sprawiła, że chińskie rynki rozkwitły. Mówi się nawet, że dynastii Ming udała się rzecz bez precedensu w historii ludzkości: w Chinach był to okres eksplozji demograficznej, ale standardy życia znacząco się poprawiły[8]. Kłopot w tym, że nowa polityka oznaczała konieczność zapewnienia przez rząd stałego dopływu dużych ilości srebra, aby utrzymać jego cenę na niskim poziomie i ograniczyć niepokoje społeczne. Jak się okazało, zasoby chińskich kopalń wyczerpano bardzo szybko. W latach 30. XVI wieku odkryto w Japonii nowe złoża srebra,

[6] Badacze chińskiej historii naliczyli 77 różnych „powstań górników" w latach 30. i 40. XV wieku (zob. James P. Harrison, Communist Interpretations of the Chinese Peasant Wars, „The China Quarterly" 24, 1965, s. 103 – 104; James W. Tong, Disorder Under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty, Stanford University Press, Stanford 1991, s. 60 – 64; Jacques Gernet, A History of Chinese Civilization, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 414). Stały się one poważnym zagrożeniem w latach 1445 – 1449, gdy w przeludnionych regionach Fujian i Shaxian zbuntowani górnicy pod wodzą Ye Zongliu zjednoczyli się z bezrolnymi, dzierżawiącymi ziemię chłopami oraz miejską biedotą, wzniecając powstanie, które rozprzestrzeniło się na inne prowincje, zajęło kilka miast i wypędziło znaczną część ziemiaństwa.

[7] Proces ten dokumentuje von Glahn (zob. Richard von Glahn, dz. cyt., s. 70 – 82). Gernet opisuje, jak w latach 1450 – 1500 większość podatków zaczęto płacić w srebrze (zob. Jacques Gernet, A History of Chinese Civilization, s. 415 – 416). Zwieńczeniem tego procesu jest metoda „jednego uderzenia bata": reformy podatkowe wprowadzone między 1530 a 1581 rokiem (zob. Ray Huang, Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China, Cambridge University Press, Cambridge 1974; Giovanni Arrighi, Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung, Mark Selden, Historical Capitalism, East and West, [w:] The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50 year perspectives, ed. Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita, Mark Selden, Routledge, London 2003, s. 272 – 273).

[8] Zwracają na to uwagę między innymi: Roy Bin Wong, China Transformed; Kenneth Pomeranz, dz. cyt.; Giovanni Arrighi, Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century, Verso, London 2007.

możliwym. Zwłaszcza w średniowiecznym taoizmie, gdzie mnichów wyświęcano w ramach ceremonii nazywanej „dzieleniem przyrzeczeń", polegającej na przedzieraniu kawałka papieru reprezentującego kontrakt z niebem[164]. Tak samo było w przypadku magicznych talizmanów, również nazywanych fu, które uczeń mógł otrzymać od mistrza. Były one, w zupełnie dosłownym sensie, raboszami: uczeń dostawał część, a drugą połowę uważano za własność bogów. Talizmany przyjmowały kształt diagramów, które, jak wierzono, miały stanowić formę boskiego pisma. Znali je tylko bogowie, którzy zdecydowali się roztoczyć opiekę nad właścicielem talizmanu. W wielu przypadkach otrzymywał on prawo do zwoływania armii nadprzyrodzonych patronów, z których pomocą zabijał demony, leczył chorych lub nabywał inne cudowne zdolności. Talizmany stawały się również obiektami kontemplacji, jak dionizyjskie sýmbola, dzięki którym człowiek mógł ostatecznie uzyskać pewien wgląd w niewidzialny i wyższy porządek[165].

Wiele najważniejszych symboli wizualnych, które pojawiły się w średniowiecznych Chinach, pochodzi od takich talizmanów: symbol rzeki, a także znak yin i yang, który, jak się wydaje, powstał jako jego rozwinięcie[166]. Spoglądając na symbol yin-yang, nietrudno wyobrazić sobie lewą i prawą (często określane również jako „męska" i „żeńska") połówkę rabosza.

□□□□□

[164] Zob. Livia Kohn, Daoism handbook, E. J. Brill, Leiden 2000, s. 330. Podobnie wyglądało to w Japonii: zob. Bernard Faure, Visions of Power, s. 227.

[165] W Encyklopedii taoizmu opisuje się je jako „diagramy uważane za formę boskiego pisma, czerpiące swą moc z odpowiadającej im boskiej cząstki będącej własnością bóstwa, od którego pochodził talizman" (Stephen R. Bokenkamp, Fu: Talisman, Tally, Charm, [w:] The Encyclopedia of Taoism, ed. Fabrizio Pregadio, Routledge, London 2008, s. 35). Na temat taoistycznego fu zob. Max Kaltenmark, dz. cyt.; Anna Seidel, Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in Apocrypha, [w:] Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein, II, ed. Michel Strickmann, Institute Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles 1983, s. 291 – 371; Michel Strickmann, Chinese magical medicine, Stanford University Press, Stanford 2002, s. 190 – 191; Franciscus Verellen, The Dynamic Design: Ritual and Contemplative Graphics in Daoist Scriptures, [w:] Daoism in History: Essays in Honor of Liu Rs'un-yan, ed. Penny Benjamin, Routledge, London 2006, s. 159 – 182; na temat buddyjskich paraleli zob. Bernard Faure, The Buddhist Icon and the Modern Gaze; James Robson, Signs of Power: Talismanic Writing in Chinese Buddhism, „History of Religions", 48, 2008, s. 130 – 169.

[166] Zob. Michael Saso, What is the Ho-Tu?, „History of Religions" 17 (314), s. 399 – 416. Początki symbolu yin-yang pozostają niejasne i stanowią przedmiot sporów, jednak sinolodzy, których o to pytałem, uznają takie wyjaśnienie za prawdopodobne. Potocznym słowem oznaczającym symbol we współczesnym chińskim jest fúhào, pochodzące bezpośrednio od fu.

Rabosz pozwala uniknąć obecności świadka: jeśli pasują do siebie dwie powierzchnie, nie ma wątpliwości, że między stronami została zawarta umowa. Właśnie dlatego Arystoteles uważał, że jest to trafna metafora słowa: słowo A pasuje do idei B ze względu na milczącą zgodę, że będziemy uznawać istniejący między nimi związek. Uderzające w przypadku raboszy jest to, że choć na początku stanowiły prosty symbol solidarności i przyjaźni, niemal we wszystkich późniejszych przykładach wskazują na relację nierówności: dług, zobowiązanie, podległość czyimś rozkazom. To z kolei pozwala używać tej metafory do opisania relacji między światem materialnym a rzeczywistością potężniejszą, która ostatecznie nadaje mu znaczenie. Obie strony są takie same. Tyle że na końcu pojawia się absolutna różnica. Dlatego średniowieczni chrześcijańscy mistycy, tak jak średniowieczni chińscy magicy, uważali symbole za dosłowne fragmenty nieba – choć dla pierwszych stanowiły one język pozwalający zrozumieć istoty, z którymi nie można się było kontaktować, drudzy zaś widzieli w nich sposób, aby nawiązać relacje, a nawet dokonać praktycznych ustaleń z istotami posługującymi się niezrozumiałym językiem.

Na pewnym poziomie to tylko inna wersja dylematów, które zawsze pojawiają się, gdy próbujemy wyobrazić sobie świat przez pryzmat długu – tej szczególnej umowy między dwojgiem równych ludzi, na mocy której odrzucają oni tę równość do czasu, gdy znów okaże się możliwa. Problem ten nabrał szczególnej pikanterii w średniowieczu, kiedy gospodarka została, by tak rzec, uduchowiona. W miarę jak złoto i srebro przenoszono do miejsc świętych, codzienne transakcje niemal wszędzie zawierano dzięki kredytowi. W rezultacie dyskusje na temat bogactwa i rynków stały się dyskusjami o długu i moralności, te zaś przekształciły się w dyskusje o naszym miejscu we wszechświecie. Jak widzieliśmy, problem ten rozwiązywano na wiele różnych sposobów. W Europie i Indiach nastąpił powrót do hierarchii: społeczeństwo stało się podzielonym na warstwy porządkiem kapłanów, wojowników, kupców i rolników (lub, jak w chrześcijaństwie, jedynie kapłanów, wojowników i rolników). Długi między warstwami uważano za groźne, ponieważ sugerowały potencjalną równość i często prowadziły do otwartej przemocy. W Chinach dla odmiany zasada długu często stawała się prawem rządzącym kosmosem: istniały długi karmiczne, długi mleczne, umowy dłużne między istotami ludzkimi i potęgami nieba. Z punktu widzenia władzy wszystko to prowadziło do nadmiaru i potencjalnie olbrzymiej koncentracji kapitału, która mogła zdestabilizować cały porządek społeczny. Zadaniem rządu były ciągłe interwencje pozwalające rynkom na sprawne i sprawiedli-

Po podboju Chin w 1271 roku Mongołowie zachowali system papierowego pieniądza, od czasu do czasu podejmując nawet (zazwyczaj katastrofalne w skutkach) próby wprowadzenia go w innych częściach imperium. W 1368 roku zostali oni jednak obaleni w wyniku kolejnego wielkiego chińskiego powstania ludowego, które ponownie wyniosło do władzy jednego z chłopskich przywódców.

W trakcie swoich stuletnich rządów Mongołowie współpracowali blisko z zagranicznymi kupcami, którzy spotykali się z niemal powszechną niechęcią. Częściowo z tego powodu dawni rebelianci – czyli obecna dynastia Ming – byli bardzo podejrzliwi wobec handlu we wszystkich jego odmianach, opowiadając się za romantyczną wizją samowystarczalnych wspólnot rolniczych. Pod pewnymi względami miało to niefortunne konsekwencje. Przede wszystkim oznaczało utrzymanie mongolskiego systemu podatków, opłacanych w pracy i naturze – ten zaś opierał się na quasi-kastowej hierarchii, w której poddani byli rejestrowani jako chłopi, rzemieślnicy lub wojownicy i pozbawiani prawa zmiany zawodu. Było to rozwiązanie skrajnie niepopularne. Wprawdzie rządowe inwestycje w rolnictwo, drogi i kanały doprowadziły do rozkwitu handlu, ale znaczna jego część była de iure nielegalna, a podatki od plonów były tak wysokie, że wielu zadłużonych chłopów zaczęło uciekać z rodzinnej ziemi[5].

Zazwyczaj tego rodzaju wędrowne populacje imają się właściwie wszystkiego poza stałą pracą w przemyśle. W Chinach, tak jak w Europie, oznaczało to jakąś kombinację prac dorywczych, handlu obwoźnego, piractwa, zbójectwa i rozrywki. Chińczycy zajęli się także poszukiwaniem kruszców. Wybuchła niewielka gorączka srebra, która przyniosła wysyp nielegalnych kopalń. Wkrótce nieregularne sztabki srebra stały się faktyczną walutą nieformalnej czarnorynkowej gospodarki, wypierając sznurki monet z brązu i oficjalne banknoty. Próby zamknięcia nielegalnych kopalń podejmowane przez rząd w latach 30. i 40. XV wieku wywołały lokalne powstania, w trakcie których górnicy jednoczyli się we wspólnej sprawie z wysiedlonymi chłopami, zajmo-

[5] Zob. Timothy Brook, The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China, University of California Press, Berkeley 1999. Bardzo upraszczam, rzecz jasna. Kolejnym problemem stał się rozwój obszarnictwa, gdyż wielu małorolnych chłopów nie było w stanie płacić danin i zadłużało się u właścicieli ziemskich. W miarę jak członkowie stale rosnącej rodziny królewskiej i innych uprzywilejowanych rodów otrzymywali od państwa zwolnienia podatkowe, obciążenia małorolnych chłopów stawały się tak wysokie, że wielu z nich musiało sprzedawać swoje ziemie rodzinom możnowładców, godząc się na ich dzierżawę w zamian za wyłączenie spod podatków.

stawne. Szczytowy okres powszechnego dobrobytu około 1450 roku zbiegł się w czasie z niedoborem kruszców – a w związku z tym i monet[4]. Ten brak siał spustoszenie zwłaszcza w handlu zagranicznym. W latach 60. XV wieku natrafiamy na relacje o wyładowanych towarami statkach, które zawracały sprzed największych portów, ponieważ nie było gotówki, za którą można by cokolwiek kupić. Sytuacja zaczęła się odwracać dopiero pod koniec dziesięciolecia, dzięki nagłemu wzrostowi wydobycia srebra w Saksonii i Tyrolu, a później otwarciu nowych szlaków morskich do Złotego Wybrzeża Afryki Zachodniej. Następnie przyszły podboje Cortésa i Pizarra. Między 1520 a 1640 rokiem z Meksyku i Peru przetransportowano hiszpańską flotą skarbów przez Atlantyk i Pacyfik niezliczone tony złota i srebra.

Kłopot z tradycyjną narracją polega na tym, że tylko nieznaczna ilość tych kruszców pozostała na dłużej w Europie. Większość złota trafiła do świątyń indyjskich, a zdecydowaną większość srebra wywieziono ostatecznie do Chin. To drugie ma ogromne znaczenie. Jeśli chcemy zrozumieć początki współczesnej gospodarki światowej, nie powinniśmy bowiem zaczynać od Europy. Naprawdę istotne jest to, w jaki sposób Chiny zrezygnowały z pieniądza papierowego. Do tej historii warto pokrótce wrócić, ponieważ zna ją bardzo niewiele osób.

□□□□□

nomics and History, [w:] Münzprägung, Geldumlauf und Wechselkurse/Mintage, Monetary Circulation and Exchange Rates. Akten der C7-Section des 8 th International Economic History Congress Budapest 1982, ed. Franz Irsigler, Eddy H.G. Van Cauwenberghe, THF-Verlag, Trier 1982, s. 361 – 382; Jack A. Goldstone, Urbanization and Inflation: Lessons from the English Price Revolution of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, „American Journal of Sociology" 89 (5), 1984, s. 1122 – 1160; tegoż, Monetary Versus Velocity Interpretations of the „Price Revolution": A Comment, „Journal of Economic History" 1991, nr 51 (1), s. 176 – 181; Douglas Fisher, The Price Revolution: A Monetary Interpretation, „Journal of Economic History" 1989, nr 49 (1), s. 884 – 902; John H. Munro, The Monetary Origins of the „Price Revolution": South German Silver Mining, Merchant Banking, and Venetian Commerce, 1470 – 1540, [w:] Global Connections and Monetary History, 1470 – 1800, ed. Dennis O. Flynn, Arturo Giráldez, Richard von Glahn, Ashgate, Burlington 2003, s. 1 – 34; John H. Munro, Review of Earl J. Hamilton „American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501 – 1650", EH.Net Economic History Services, Jan 15 2007, http://eh.net/book_reviews/american-treasure-and-the-price-revolution-in-spain-1501 – 1650/. Główny spór toczy się między monetarystami, którzy dowodzą, że ostateczną przyczyną inflacji jest zwiększenie ilości kruszcu, a tymi, którzy podkreślają rolę szybkiego wzrostu populacji, jednak bardziej szczegółowe dyskusje są zdecydowanie bardziej zniuansowane.

[4] Historycy mówią o kruszcowych „klęskach głodu". Kiedy wyczerpywały się złoża większości czynnych kopalni, złoto i srebro, którego nie wydrenowano z Europy, aby zapłacić za orientalne luksusy, coraz częściej ukrywano, co narażało handel na liczne problemy. (Peter Spufford, dz. cyt., s. 339 – 362).

we działanie, zapobiegające wybuchom niezadowolenia społecznego. W świecie islamu, gdzie teologowie utrzymywali, że Bóg stwarza świat na nowo w każdej sekundzie, fluktuacje rynkowe postrzegano z kolei jako jeszcze jedną z manifestacji woli boskiej.

Zadziwiające jest to, że konfucjańskie potępienie kupca i islamskie wynoszenie go na piedestał doprowadziły ostatecznie do tego samego: dobrze prosperujących społeczeństw z kwitnącymi rynkami, gdzie nigdy nie powstały jednak wielkie banki kupieckie i firmy przemysłowe, które miały stać się znakiem rozpoznawczym nowoczesnego kapitalizmu. Jest to niezwykłe zwłaszcza w przypadku islamu. Oczywiście świat islamski zna postacie, które trudno opisać inaczej niż jako kapitalistów. Wielkich kupców nazywano sāhib al-māl, „właścicielami kapitału", i juryści mówili wprost o powstawaniu i rozwoju funduszy kapitałowych. W szczytowym okresie kalifatu niektórzy z tych kupców dysponowali milionami dinarów, dla których poszukiwali opłacalnych inwestycji. Dlaczego więc nie powstało nic na kształt nowoczesnego kapitalizmu? Zwróciłbym uwagę na dwa czynniki. Po pierwsze islamscy kupcy zdawali się traktować swoją wolnorynkową ideologię poważnie. Rynek nie znajdował się pod bezpośrednim nadzorem rządu. Kontrakty zawierano między jednostkami – w idealnym przypadku „na uścisk dłoni i w obliczu nieba" – a tym samym kredyt i honor stały się trudne do odróżnienia. Tymczasem to nieuchronne: brutalna rynkowa konkurencja nie może istnieć, jeśli nie stworzy się jakiegoś mechanizmu powstrzymującego ludzi przed dosłownym skoczeniem sobie do gardeł. Po drugie islam traktował poważnie zasadę, później uświęconą przez klasyczną teorię ekonomiczną, choć w praktyce przestrzeganą niezbyt rygorystycznie, że zyski stanowią nagrodę za ryzyko. Przedsięwzięcia handlowe uznawano, całkiem dosłownie, za awanturnicze wyprawy, w czasie których kupcy wystawiali się na niebezpieczeństwo sztormu i katastrofy morskiej, dzikich koczowników, kniei, stepów i pustyń, egzotycznych i nieprzewidywalnych zwyczajów oraz rządów. Mechanizmy finansowe stworzone, aby uniknąć tych zagrożeń, uznawano za niegodziwe. Na tym polegał jeden z zarzutów pod adresem lichwy: jeśli wymaga się ustalonej stopy procentowej, zyski stają się pewne. Z tego samego powodu oczekiwano, że inwestorzy komercyjni będą współdzielić ryzyko. Wykluczało to większość form ubezpieczeń i mechanizmów finansowych, które w późniejszym okresie miały się pojawić w Europie[167].

[167] Jeśli chodzi o moją odpowiedź na pytanie: „dlaczego w islamie nie doszło do powstania nowoczesnego kapitalizmu?", uważam, że rację bytu ma zarówno teza Udovitcha, wskazującego,

W tym sensie klasztory buddyjskie wczesnośredniowiecznych Chin stanowią drugą skrajność. Bogactwo Niewyczerpanych Skarbców było niezmierzone, ponieważ stale pożyczając pieniądze na procent i nigdy nie korzystając w inny sposób ze zgromadzonego kapitału, dawały możliwość zupełnie bezpiecznych inwestycji. Na tym polega różnica. Buddyzm, w przeciwieństwie do islamu, stworzył coś bardzo zbliżonego do tego, co dziś nazywamy „korporacjami" – podmioty, które dzięki uroczej fikcji prawnej wyobrażamy sobie jako osoby podobne do istot ludzkich, tyle że nieśmiertelne, wolne od całej tej ludzkiej kołomyi małżeństwa, reprodukcji, starości i śmierci. Mówiąc językiem średniowiecza, korporacje pod wieloma względami są jak anioły.

Z prawnego punktu widzenia nasza koncepcja korporacji jest w znacznej mierze dziełem dojrzałego okresu europejskiego średniowiecza. Prawną ideę korporacji jako „osoby fikcyjnej" (persona ficta) – osoby, która, jak pisał wielki brytyjski historyk prawa Maitland, „jest nieśmiertelna, pozywa i jest pozywana do sądu, posiada ziemie, ma własną pieczęć, tworzy przepisy dla osób naturalnych, z których się składa"[168] – po raz pierwszy wprowadził papież Innocenty IV w prawie kanonicznym w 1250 roku, a jednymi z pierwszych instytucji, do których się odnosiła, były klasztory, obok uniwersytetów, kościołów, ratuszów miejskich i cechów[169].

Idea, że korporacja jest istotą anielską, nie pochodzi ode mnie. Zaczerpnąłem ją od wielkiego mediewisty Ernsta Kantorowicza, który zwrócił uwagę, że wszystko to działo się mniej więcej w czasie, gdy Tomasz z Akwinu rozwijał pogląd uznający anioły za personifikację platońskich idei[170]. „Zgodnie

że w świecie islamskim nigdy nie pojawiły się bezosobowe mechanizmy kredytowe (zob. Abraham L. Udovitch, Reflections on the Institutions of Credit and Banking in the Medieval Islamic Near East, s. 19 – 21), jak i obiekcja zgłoszona przez Raya, który twierdził, że większe znaczenie miał zakaz pożyczania na procent i ubezpieczeń. Na uwagę zasługuje również sugestia Raya, że ogromną rolę odegrały różnice w prawie spadkowym (zob. Nicholas Dylan Ray, dz. cyt., s. 39 – 40).

[168] Frederic William Maitland, The Constitutional History of England: A Course of Lectures Delivered, Cambridge University Press, Cambridge 1908, s. 54.

[169] Zob. John Davis, Corporations, Capricorn, New York 1904.

[170] W rozumieniu platońskim: tak jak każdy konkretny, fizycznie istniejący ptak, którego możemy dostrzec na pobliskim drzewie, jest tylko znakiem ogólnej idei ptaka (która jest niematerialna, abstrakcyjna, anielska), tak poszczególne fizyczne i śmiertelne jednostki, które łączą się razem, tworząc korporacje, stają się abstrakcyjną, anielską Ideą. Kantorowicz przekonuje, że koncepcja korporacji wymagała szeregu innowacji intelektualnych: między innymi idei eonu lub aevum, czasu, który trwać będzie wiecznie, w przeciwieństwie do Augustyńskiej wieczności, pozostającej całkowicie poza naszym czasem i uznawanej za miejsce zamieszkania aniołów – jak również ponownego odkrycia prac Dionizego Areopagity (zob. Ernst H. Kantorowicz, Dwa ciała

powstań ludowych w całej Europie – słynna rewolta angielskich chłopów z 1381 roku jest tu jedynie najbardziej znanym przykładem. Wszystkie je stłumiono, jednak władze zostały zmuszone do kompromisów. Wkrótce w ręce zwykłych ludzi zaczęły trafiać takie bogactwa, że rządy musiały ustanawiać nowe prawa zakazujące nisko urodzonym noszenia jedwabiów i gronostajów oraz ograniczać liczbę dni świątecznych, które w wielu miastach i plebaniach zaczęły pochłaniać do jednej trzeciej czy wręcz połowę roku. Wiek XV uważa się za złoty okres świąt średniowiecznych, z ich platformami karnawałowymi i smokami, słupami majowymi i kościelnym piwem, Opatami Nierozsądku i Panami Nierządu[2].

W kolejnych stuleciach wszystko to miało zniknąć. Życie świąteczne w Anglii stało się przedmiotem regularnych ataków purytanów, a w końcu także – wszędzie indziej – tak protestanckich, jak i katolickich reformatorów. Jednocześnie rozmyła się jego ekonomiczna baza w postaci powszechnego dobrobytu.

Pytanie, dlaczego tak się stało, przez stulecia stanowiło przedmiot intensywnej debaty historycznej. Wiemy tylko tyle: zaczęło się od potężnej inflacji. Na przykład między 1500 a 1650 rokiem ceny w Anglii wzrosły o pięćset procent. Zarobki rosły znacznie wolniej, więc na przestrzeni pięciu pokoleń płace realne spadły przypuszczalnie do czterdziestu procent ich wcześniejszej wartości. To samo działo się w całej Europie.

Dlaczego? Największą popularność zyskało wyjaśnienie zaproponowane w 1568 roku przez francuskiego prawnika Jeana Bodina. Przyczyną był wartki strumień złota i srebra zalewający Europę po podboju Nowego Świata. Wraz z załamaniem się wartości drogocennych metali – brzmi dalszy ciąg tej argumentacji – ceny wszystkich innych dóbr poszybowały w górę, a płace najzwyczajniej nie nadążały za ich wzrostem[3]. Twierdzenie to nie jest bezpod-

[2] O płacach w Anglii zob. Christopher Dyer, Standards Of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England, c. 1200 – 1520, Cambridge University Press, Cambridge 1989; angielskiemu życiu świątecznemu poświęcono wiele prac, ale dobrym współczesnym źródłem jest Chris Humphrey, The Politics of Carnival: Festive Misrule in Medieval England, Manchester University Press, Manchester 2001. Silvia Federici (zob. tejże, Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation, Autonomedia, New York 2004) przedstawia interesującą współczesną syntezę.

[3] Aby zapoznać się z niewielką próbką współczesnych debat na temat „rewolucji cenowej", zob. Earl J. Hamilton, American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501 – 1650, Harvard University Press, Cambridge 1934; Carlo M. Cipolla, Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World: Fifth to Seventeenth Centuries, Princeton University Press, Princeton 1967; Dennis Flynn, The Population Thesis View of Sixteenth-Century Inflation Versus Eco-

Okresowi rozpoczętemu wraz z nadejściem tego, co zwykliśmy nazywać „epoką wielkich odkryć", towarzyszyło tyle autentycznie nowych zjawisk – rozwój nowożytnej nauki, kapitalizm, humanizm, państwo narodowe – że mówienie o nim wyłącznie jako o kolejnym zwrocie w ramach jednego z cykli historycznych może wydawać się dziwne. Jednak z pespektywy rozwijanej przeze mnie w tej książce właśnie taki jest jego status.

Epoka ta rozpoczęła się około 1450 roku wraz z powrotem do złota i srebra oraz odejściem od wirtualnego pieniądza i gospodarek opartych na kredycie. Późniejszy napływ kruszców z obu Ameryk znacznie ten proces przyspieszył, wywołując w Europie Zachodniej „rewolucję cenową", która postawiła tradycyjne społeczeństwo na głowie. Co więcej, powrotowi do kruszców towarzyszył renesans wielu innych zjawisk, w znacznej mierze stłumionych lub poddanych kontroli w średniowieczu: rozległych imperiów i profesjonalnych armii, grabieżczej wojny na ogromną skalę, nieskrępowanej lichwy i niewolnictwa za długi, ale także filozofii materialistycznych, oryginalnej twórczości naukowej i filozoficznej – a nawet niewolnictwa domowego. W żadnym wypadku nie była to zwykła powtórka z rozrywki. Wszystkie elementy obecne w epoce osiowej pojawiły się ponownie, tym razem jednak stworzyły zupełnie inną konfigurację.

□□□□□

Wiek XV to osobliwy okres w historii Europy. Było to stulecie nieustających katastrof: duże miasta regularnie dziesiątkowała czarna śmierć, handel podupadł, a w niektórych regionach załamał się zupełnie, bankrutowały całe miasta, niezdolne do spłaty swoich obligacji, klasa rycerska zaś spierała się między sobą o to, co z nich zostało, rujnując obszary wiejskie ciągłymi wojnami. Także w kategoriach geopolitycznych chrześcijaństwo chwiało się w posadach, a imperium osmańskie zagarniało pozostałości po Bizancjum i systematycznie posuwało się w kierunku Europy Środkowej, zwiększając swoją przewagę militarną na lądzie i morzu.

Zarazem wielu zwykłym chłopom i miejskim wyrobnikom nigdy nie żyło się lepiej niż wtedy. Jednym z przewrotnych następstw dżumy, która od czasu pierwszej epidemii w 1347 roku uśmierciła blisko jedną trzecią europejskiej siły roboczej, był radykalny wzrost płac. Nie stało się to natychmiast, co wynikało z polityki władz, które najpierw wprowadziły prawo zamrażające wynagrodzenia, a nawet usiłowały ponownie przywiązać wolnych chłopów do ziemi. Działania te napotykały silny opór. Jego kulminacją była seria

z naukami św. Tomasza z Akwinu – zauważa – każdy anioł reprezentuje pewien rodzaj".

> Nic dziwnego zatem, że spersonifikowane wspólnoty jurystów, które pod względem prawnym były bytami nieśmiertelnymi, ujawniają wszystkie cechy przypisywane w innym kontekście aniołom. [...] sami juryści zauważali wiele podobieństw między ich abstrakcjami a bytami anielskimi. Z tego względu można powiedzieć, że polityczne i prawne idee późnego średniowiecza popularyzowano przez niematerialne ciała anielskie (duże i małe), które były niewidzialne, wieczne, wiekuiste, nieśmiertelne, a niekiedy i wszechobecne. Byty te były obdarzone corpus intellectuale albo mysticum, które można było w dowolny sposób porównać z „ciałami duchowymi" bytów niebieskich[171].

Warto o tym wszystkim pamiętać, ponieważ zwykliśmy zakładać, że w istnieniu korporacji jest coś naturalnego lub koniecznego, podczas gdy w rzeczywistości, z perspektywy historycznej, są one wytworami dziwacznymi i egzotycznymi. Nic podobnego nie pojawia się w żadnej innej wielkiej tradycji[172]. Korporacje są najbardziej europejskim dodatkiem do tej niekończącej się listy metafizycznych form istnienia tak charakterystycznych dla średniowiecza – a zarazem najtrwalszym jej elementem.

Oczywiście z biegiem czasu przeszły one gruntowną metamorfozę. Średniowieczne korporacje dysponowały własnością i często angażowały się w złożone finansowe przedsięwzięcia, jednak w żadnym razie nie były nastawionymi na zysk przedsiębiorstwami w nowoczesnym sensie. Najbliższe tego modelu, co być może nie stanowi zaskoczenia, były zakony – przede wszystkim cystersi – których klasztory przypominały instytucje znane z chińskiego buddyzmu. Otaczały je młyny i kuźnie. Rękami „świeckich braci" – w praktyce będących pracownikami najemnymi – prowadzono racjonalną, komercyjną gospodarkę rolną, a także tkano i eksportowano wełnę. Niektórzy mó-

króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej, przeł. Maciej Michalski, Adam Krawiec, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2007, s. 224).

[171] Tamże, s. 226.

[172] Na przykład prawo islamskie nie tylko nie wykształciło niczego podobnego do osób fikcyjnych, lecz do niedawna uparcie nie uznawało korporacji (zob. Timur Kuran, The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence, „American Journal of Comparative Law" 53 (4), 2005, s. 785 – 834).

wią nawet w tym kontekście o „kapitalizmie monastycznym”[173]. Grunt pod pojawienie się kapitalizmu w obecnym znaczeniu przygotowało jednak dopiero łączenie się kupców w ciała wieczne, co pozwalało tworzyć monopole, prawne lub faktyczne, i uniknąć związanego z handlem ryzyka. Doskonałym przykładem jest Stowarzyszenie Kupców Podróżników powołane przez króla Henryka IV w Londynie w 1407 roku, które mimo romantycznej nazwy zajmowało się głównie skupem brytyjskich wyrobów wełnianych i sprzedażą ich na targach flandryjskich. Stowarzyszenie było raczej średniowiecznym cechem kupieckim niż nowoczesną spółką akcyjną. Stworzyło jednak strukturę, dzięki której starsi i bardziej wpływowi kupcy mogli po prostu udzielać pożyczek młodszym, a co więcej, udało mu się zdobyć wyłączność na handel wełną w stopniu gwarantującym pokaźne, niemal pewne zyski[174]. Moment, kiedy tego rodzaju kompanie zaczynają angażować się w zbrojne wyprawy zamorskie, można uznać za początek nowej ery w dziejach ludzkości.

[173] Przede wszystkim Randall Collins, także porównujący tę sytuację z Chinami (zob. tegoż, dz. cyt., s. 52 – 58). Zob. Janet Coleman, Property and Poverty, [w:] The Cambridge History of Medieval Political Thought, c350 – 1450, ed. J. H. Burns, Cambridge UniversityPress, Cambridge 1988, s. 607 – 648.

[174] Zob. Michael Nerlich, dz. cyt., s. 121 – 124.

11. Epoka wielkich kapitalistycznych imperiów (1450 – 1971)

– A więc jest to 11 pesos. A ponieważ tych 11 pesos nie płacisz mi w gotówce, stanowi to 11 pesos – a zatem razem 22 pesos. Jedenaście pesos za kołdrę i za petate i 11 pesos, ponieważ mi nie płacisz, a zostajesz dłużny. Czy to w porządku, Criserio?

Criserio nie umiał rachować. [...] Było więc zupełnie naturalne, że Criserio po prostu odpowiedział:

– W porządku, patronie. [...]

Don Arnulfo był przyzwoitym i honorowym panem. Obchodził się on ze swoimi peonami lepiej niż wielu innych finqueros, których znał. Inni panowie – właściciele ziemscy postępowali z peonami mniej serdecznie i miękko. Mianowicie tak:

„Koszula kosztuje pięć pesos. W porządku, tak? Dobrze. A ponieważ nie płacisz za koszulę – to stanowi pięć pesos. A ponieważ zostajesz mi dłużny pięć pesos – to stanowi także pięć pesos. A ponieważ nigdy nie otrzymam od ciebie gotówki – to jest też pięć pesos. A więc pięć i pięć, i pięć, i pięć czyni razem dwadzieścia pesos. Potwierdzone?” „Tak, patronie, potwierdzone”. Peon nie jest w możności koszuli, której potrzebuje, kupić gdziekolwiek indziej; albowiem nigdzie, na całym świecie, nie posiada kredytu, tylko u swego pana, dla którego pracuje i którego nie wolno mu opuścić, chociażby miał zaledwie jeden centavos długu[1].

- BRUNO TRAVEN, W jarzmie

[1] B. Traven, W jarzmie, przeł. Leo Belmont, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 27 – 29.

winniśmy widzieć w nich pionierów nowego gospodarczego ładu, który w przeciwieństwie do tego, w którym żyjemy obecnie, nie będzie skażony jego upodobaniem do autodestrukcji.

□□□□□

W niniejszej książce starałem się uniknąć formułowania konkretnych propozycji, pozwolę sobie jednak wspomnieć o jednej. Wydaje mi się, że od dawna należy nam się coś na kształt biblijnego jubileuszu: obejmującego dług zarówno konsumencki, jak i międzynarodowy. Taki jubileusz nie tylko usunąłby wiele autentycznych ludzkich cierpień. Stanowiłby również przypomnienie, że pieniądz nie jest święty, że płacenie długów nie jest istotą moralności, że wszystkie te sprawy są wytworami człowieka i że jeśli demokracja w ogóle ma jakieś znaczenie, to jako mechanizm, dzięki któremu wszyscy możemy się zgodzić na urządzenie rzeczywistości w inny sposób. Od czasów Hammurabiego – i jest to moim zdaniem fakt niezwykle znaczący – żadne wielkie państwo imperialne nie prowadziło takiej polityki. Podstawowy paradygmat wypracowały Ateny i Rzym: w obliczu powtarzających się kryzysów zadłużenia trzeba wprowadzać cząstkowe korekty, łagodzić skutki, usuwać oczywiste nadużycia, takie jak niewolnictwo za długi, i wykorzystywać zdobycze imperium do zapewnienia rozmaitych korzyści biedniejszym obywatelom (którzy, koniec końców, stanowili trzon armii), zapewniając im płynność finansową – wszystko to jednak w taki sposób, by nie naruszyć samej zasady długu. Wydaje się, że klasa rządząca w Stanach Zjednoczonych ma bardzo podobne podejście. Eliminuje ona największe nadużycia (na przykład więzienie za długi) i przeznacza imperialne zdobycze na jawne i ukryte subsydia dla obywateli. W ostatnich latach dochodzi do tego polityka walutowa pozwalająca zalać rynek tanimi towarami z Chin – przy jednoczesnym trzymaniu się świętej zasady, że wszyscy musimy płacić swoje długi.

Wiemy już jednak w tym momencie, że zasada ta jest kłamstwem. Okazuje się, że nie „wszyscy" musimy płacić nasze długi. Robią to tylko niektórzy. Nic nie wydaje się w tej sytuacji ważniejsze niż wyzerowanie konta dla wszystkich, zerwanie z odziedziczoną moralnością i nowy początek.

Czym jest zresztą dług? Dług jest tylko wypaczonym przyrzeczeniem. To obietnica zepsuta przez matematykę i przemoc. Jeśli wolność (autentyczna wolność) jest zdolnością nawiązywania przyjaźni, to z konieczności jest ona również zdolnością składania autentycznych przyrzeczeń. Jakie obietnice mogą sobie nawzajem składać autentycznie wolni ludzie? Jeszcze tego nie

przynajmniej przez tych, którzy mieli do nich dostęp – stało się oznaką moralności.

□□□□□

Zrozumienie tych wszystkich zjawisk pozwala nam zupełnie inaczej spojrzeć na europejskich autorów opisywanych w poprzednich rozdziałach. Weźmy pochwałę długu Panurga: okazuje się, że żart nie polega na sugestii, że społeczności scala dług (w tamtych czasach każdy angielski lub francuski wieśniak przyjmował to za pewnik), ani nawet na tym, że scala je wyłącznie dług, lecz na tym, że opinia ta została wygłoszona ustami bogatego uczonego, który w rzeczywistości był niepoprawnym recydywistą. Chodziło więc o to, by posłużyć się lustrem popularnej moralności i zadrwić z klas wyższych, które twierdziły, że jej nie pochwalają.

Albo weźmy Adama Smitha:

> Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach[71].

Zadziwiające jest to, że w czasie, gdy Smith pisał te słowa, były one po prostu nieprawdą[72]. Większość angielskich sklepikarzy wciąż prowadziła znaczną część swoich interesów na kredyt i klienci stale zabiegali o ich przychylność. Smith nie mógł o tym nie wiedzieć. Jego obraz ma zatem charakter utopijny. W przedstawionym przez niego świecie wszyscy używają gotówki między innymi dlatego, że Smith zgadzał się z opinią rodzącej się klasy średniej, że świat byłby lepszym miejscem, gdyby każdy rzeczywiście postępował w ten sposób, unikając skomplikowanych i potencjalnie szkodliwych zobowiązań i zależności. Powinniśmy jedynie wyłożyć gotówkę, powiedzieć „proszę" oraz „dziękuję" i wyjść ze sklepu. Co więcej, Smith posługuje się swoją utopijną wizją, by dowieść szerszej prawidłowości: nawet gdyby wszystkie firmy funkcjonowały jak wielkie spółki handlowe, troszcząc się jedynie o własny interes, nie musimy się tym martwić. Logika niewidzialnej ręki sprawia, że nawet „naturalny egoizm i zachłanność" bogatych, wraz ze wszystkimi ich

dotknęły zarówno pożyczkodawców, jak i pożyczkobiorców" (Julian Hoppit, Attitudes to Credit in Britain, 1680 – 1790, „The Historical Journal" 33 (2), 1990, s. 312 – 313).

[71] Adam Smith, Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów, t. 1, s. 21 – 22.

[72] Pisze o tym Muldrew (zob. Craig Muldrew, Interpreting the Market, s. 163).

„czczymi nienasyconymi pragnieniami", stają się źródłem powszechnej korzyści[73].

Innymi słowy: Smith po prostu wymyślił rolę, jaką odgrywał w jego czasach kredyt konsumencki, podobnie zresztą jak swoją opowieść na temat pochodzenia pieniądza[74]. Pozwoliło mu to zignorować życzliwość oraz wrogość w stosunkach gospodarczych: zarówno etos wzajemnej pomocy, będący koniecznym fundamentem wolnego rynku (a więc takiego, którego nie tworzy i nie podtrzymuje państwo), jak i przemoc oraz mściwość, mające faktyczny udział w powstaniu rynków konkurencyjnych, napędzanych interesem, które wykorzystał jako swój model.

Nietzsche z kolei przejął od Smitha założenie, że życie jest wymianą, wydobywając wszakże na jaw wszystko to (tortury, morderstwa, okaleczenia), o czym ten drugi wolałby milczeć. Znając już odrobinę kontekst społeczny, trudno podczas lektury zagadkowych opisów pradawnych myśliwych i pasterzy prowadzących rejestry długów i pozbawiających się nawzajem kolejnych części ciała nie pomyśleć o kacie księcia Kazimierza, który rzeczywiście wystawił swemu panu rachunek za wyłupione oczy i ucięte palce. Opis Nietzschego dotyczy w istocie procesów, które doprowadziły do powstania świata, w którym ktoś taki jak on, syn zamożnego pastora z klasy średniej, mógł uznać za oczywistość, że całe ludzkie życie opiera się na fundamencie racjonalnej i egoistycznej wymiany.

Część III: Bezosobowy pieniądz kredytowy

Historykom bardzo dużo czasu zajęło dostrzeżenie złożonych systemów ludowego kredytu funkcjonujących w Anglii Tudorów i Stuartów, co częściowo wynika stąd, że ówcześni intelektualiści rzadko o nich wspominali, prowadząc teoretyczne rozważania o pieniądzu. Z perspektywy wykształconych

[73] Adam Smith, Teoria uczuć moralnych, przeł. Danuta Petsch, przekład przejrzał Stanisław Jedynak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 215.

[74] „Jeśli ktoś pożycza, by wydać, to się w krótkim czasie zrujnuje, a jego wierzyciel zazwyczaj będzie miał sposobność żałować swego szaleństwa. A zatem we wszystkich przypadkach, gdzie w grę nie wchodzi ordynarna lichwa, jest rzeczą sprzeczną z interesami obu stron pożyczać i udzielać pożyczek na te cele, i choć czasem zdarza się niewątpliwie, że ludzie robią i jedno, i drugie, to jednak możemy być przekonani, że nie może się to zdarzyć aż tak często, jak jesteśmy niekiedy skłonni sobie wyobrażać" (Adam Smith, Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów, t. 1, s 444 – 445). Smith niekiedy uznaje istnienie kredytu indywidualnego, jednak nie przypisuje mu żadnego znaczenia.

Właśnie dlatego moralność oparta na długu jest moim zdaniem tak szkodliwa. Przymus finansowy stale – i wbrew naszej woli – próbuje nas bowiem sprowadzić do roli grabieżców przeszukujących świat w poszukiwaniu wszystkiego, co da się spieniężyć – aby następnie powiedzieć nam, że tylko ci, którzy są gotowi patrzeć na świat oczami szabrowników, zasługują na dostęp do zasobów niezbędnych, by móc dążyć do czegoś innego poza pieniądzem. Prowokuje to do moralnych perwersji właściwie na każdym możliwym poziomie. („Anulować wszystkie długi wynikające z kredytów studenckich? Ależ to byłoby nie w porządku wobec tych wszystkich, którzy przez lata mozolnie spłacali swoje pożyczki!". Zapewniam czytelnika, że jako człowiek, który przez wiele lat spłacał swoje studenckie kredyty i któremu wreszcie się to udało, uważam ten argument za mniej więcej równie sensowny jak twierdzenie, że byłoby nie fair wobec ofiary napaści, gdyby nie zostali zaatakowani również jej sąsiedzi).

Taki argument miałby może jakiś sens, gdybyśmy przyjęli leżącą u jego podstaw przesłankę, że praca jest z definicji szlachetna, ponieważ ostateczną miarą sukcesu ludzkości jako gatunku jest jej zdolność do powiększania globalnej podaży dóbr i usług o przynajmniej pięć procent rocznie. Problem w tym, że jeśli w dalszym ciągu będziemy szli tą drogą – z czego coraz wyraźniej zdajemy sobie sprawę – z dużym prawdopodobieństwem uda nam się zniszczyć wszystko. Gigantyczna machina dłużna, która przez pięć ostatnich wieków przekształcała coraz większy odsetek mieszkańców świata w ludzi o konstrukcji moralnej konkwistadorów, dobija do kresu swoich społecznych i ekologicznych możliwości. Wrodzona skłonność kapitalizmu do fantazjowania na temat własnego zniszczenia przepoczwarzyła się w ostatnim półwieczu w scenariusze, w których wraz z nim zostaje obrócona w perzynę reszta świata. I nie ma powodów, by sądzić, że tego rodzaju wyobrażenia kiedykolwiek znikną. Prawdziwe pytanie brzmi, jak skręcić nieco obroty machiny, wykonując krok w stronę społeczeństwa, w którym ludzie mogą żyć lepiej, pracując mniej.

Na zakończenie chciałbym zatem powiedzieć kilka słów w obronie nieprzedsiębiorczych biednych[46]. Trzeba im oddać przynajmniej to, że nikogo nie krzywdzą. Spędzając czas poza pracą z przyjaciółmi i rodziną, okazując troskę i ciesząc się obecnością najbliższych, czynią świat lepszym – i to przypuszczalnie znacznie bardziej, niż nam się wydaje. Niewykluczone, że po-

[46] Wiem, o czym mówię. Wśród moich przyjaciół mam opinię pracoholika – co wywołuje wśród nich częstą i uzasadnioną irytację – i jestem w pełni świadomy, że takie życie ma w najlepszym razie charakter nieco patologiczny, a z pewnością nie czyni nikogo lepszym człowiekiem.

Natomiast bogaci, z ich „lewarowanymi firmami", są dziś największymi dłużnikami. To właśnie współczesny argument z „demokratyzacji finansów". Nie jest on niczym nowym. Nawoływaniom do usunięcia klasy ludzi żyjących z odsetek zawsze sprzeciwiały się głosy tych, którzy twierdzili, że w ten sposób odbierze się środki utrzymania wdowom i emerytom.

Zdumiewające jest to, że współcześni obrońcy systemu finansowego często sięgają po oba argumenty, w zależności od potrzeb. Z jednej strony mamy więc medialnych „ekspertów", takich jak Thomas Friedman, którzy wychwalają fakt, że współcześnie „każdy" jest właścicielem kawałka Exxonu czy Meksyku i że biedni mogą w związku z tym rozliczać bogatych pożyczkobiorców. Z drugiej strony Niall Ferguson, autor wydanej w 2009 roku Potęgi pieniądza, wciąż może pisać jako o jednym ze swoich największych odkryć, że

> ubóstwo nie jest dziełem pazernych finansistów, którzy wyzyskują ubogich. Wiąże się ono raczej z brakiem instytucji finansowych i z nieobecnością banków niż z ich istnieniem. Pożyczkobiorcy mogą wyrwać się ze szponów lichwiarzy tylko wówczas, gdy mają dostęp do dobrych kredytów, i tylko wówczas, gdy oszczędnościami zwykłych ludzi zarządzają wiarygodne banki, można dokonać ich transferu od biernych bogaczy do przedsiębiorczych ubogich[45].

Taki jest zatem stan debaty w literaturze głównego nurtu. Moim celem nie było włączenie się do tej dyskusji, lecz pokazanie, że zmusza nas ona do stawiania błędnych pytań. Potraktujmy ten ostatni akapit jako ilustrację. Co właściwie mówi Ferguson? Bieda wynika z braku kredytu. Tylko wtedy, gdy przedsiębiorczy ubodzy mają dostęp do stabilnych, wiarygodnych banków – a nie lichwiarzy, operatorów kart kredytowych lub chwilówek, pobierających obecnie lichwiarskie odsetki – mogą wydostać się z biedy. Fergusona nie martwi zatem problem ubóstwa. Interesuje go co najwyżej bieda niektórych ludzi – tych przedsiębiorczych, którzy na swoją biedę nie zasługują. A co z nieprzedsiębiorczymi ubogimi? Przypuszczalnie mogą iść do diabła (w niektórych wariantach chrześcijaństwa całkiem dosłownie). Lub ich łodzie uniosą się co nieco wraz z nadciągającym przypływem. To jednak czysty przypadek, na który nie zasługują, ponieważ nie są przedsiębiorczy, a zatem nie jest specjalnie istotne, co się z nimi stanie.

[45] Niall Ferguson, Potęga pieniądza. Finansowa historia świata, przeł. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012, s. 17 – 18 [przekład zmodyfikowany – przyp. tłum.].

klas „pieniądz" szybko zaczął oznaczać złoto i srebro. Większość autorów pisała tak, jakby można było przyjąć za pewnik, że złoto i srebro były używane jako pieniądz przez wszystkie narody w historii i że przypuszczalnie tak samo będzie w przyszłości.

Nie tylko przeczyło to poglądom Arystotelesa, ale podważało też ustalenia europejskich odkrywców, którzy w trakcie swoich podróży wszędzie odnajdywali muszelki, paciorki, pióra, sól oraz niezliczone inne przedmioty wykorzystywane w charakterze waluty[75]. Wszystko to sprawiało jednak, że ekonomiści jeszcze bardziej obstawali przy swoim. Niektórzy posiłkowali się alchemią, dowodząc, że uznanie złota i srebra za pieniądz ma podstawy naturalne. Złoto (mające cechy słońca) i srebro (mające cechy księżyca) były doskonałymi, wiecznymi formami metalu, do których zmierzała ewolucja wszystkich metali nieszlachetnych[76]. Na ogół nie zadawano sobie jednak trudu głębszych wyjaśnień. Dla większości ludzi wartość metali szlachetnych była czymś oczywistym. W rezultacie, kiedy doradcy królewscy lub londyńscy pamfleciści dyskutowali o problemach ekonomicznych, poruszali wciąż te same tematy. Jak powstrzymać odpływ kruszców za granicę? Co zrobić ze szkodliwym niedoborem monet? Pytania w rodzaju: „jak podtrzymać zaufanie do lokalnych systemów kredytowych?" nikomu nie przychodziły do głowy.

W Wielkiej Brytanii przyjmowało to jeszcze skrajniejszą postać niż na kontynencie, gdzie wciąż istniała możliwość zaniżania lub zawyżania wartości waluty. Po katastrofalnej próbie dewaluacji pieniądza za rządów Tudorów

[75] Zob. Eileen Reeves, As Good as Gold: The Mobile Earth and Early Modern Economics, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes" 62, 1999, s. 126 – 166. Reeves, podobnie jak Servet, pokazuje, że wielu z nich miało świadomość różnorodności środków płatniczych: na przykład Pufendorf sporządził całą ich listę (zob. Jean-Michel Servet, La fable du troc; tegoż, Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie).

[76] Przypisując złotu wartość, akceptujemy zatem te przesłanki. Na ten sam argument powoływano się również przy próbach rozwikłania starej średniowiecznej zagadki diamentu i wody. Dlaczego diamenty są tak drogie, choć całkowicie nieużyteczne, a woda, która ma wiele różnych zastosowań, jest praktycznie bezwartościowa? Najczęstszym rozwiązaniem było stwierdzenie, że diamenty są wieczną formą wody (Galileusz, który się z tym stanowiskiem nie zgadzał, zasugerował kiedyś, żeby ludzi wygłaszających takie poglądy zmieniać w posągi. Tym sposobem – przekonywał w niepowtarzalnym renesansowym stylu – wszyscy byliby szczęśliwi, ponieważ (1) staliby się wieczni oraz (2) reszta z nas nie musiałaby już więcej wysłuchiwać ich głupich argumentów). Wennerlind zauważa, że większość europejskich dworów w XVII wieku zatrudniła alchemików mających wytworzyć złoto i srebro do produkcji monet. Dopiero definitywna klęska tych planów sprawiła, że władze przeszły na pieniądz papierowy (zob. Carl Wennerlind, Credit-Money as the Philosopher's Stone: Alchemy and the Coinage Problem in Seventeenth-Century England, „History of Political Economy" 35, 2003, s. 234 – 261).

Wielka Brytania porzuciła tego rodzaju metody. Od tej pory psucie monety stało się problemem moralnym. Dodawanie przez rząd metali nieszlachetnych do odwiecznej substancji monety uznawano za czyn ewidentnie zły. W mniejszym stopniu dotyczyło to przycinania monet, które stało się w Anglii praktyką niemal powszechną. Był to rodzaj ludowej metody dewaluacji, polegający na potajemnym zeszlifowaniu srebra z krawędzi monety, a następnie sprasowaniu jej tak, aby wydawało się, że nadal zachowuje oryginalną wielkość.

Co więcej, te same założenia przyświecały nowym formom wirtualnego pieniądza, które pojawiły się na początku nowej epoki. Ma to kluczowe znaczenie, ponieważ pomaga wyjaśnić coś, co w przeciwnym wypadku mogłoby się wydawać dziwaczną sprzecznością: jak to się stało, że epoka bezwzględnego materializmu, w której pojęcie pieniądza jako konwencji społecznej zostało kategorycznie odrzucone, była świadkiem narodzin pieniądza papierowego, a także wielu nowych instrumentów kredytowych i finansowych abstrakcji, które kojarzymy z nowoczesnym kapitalizmem? Prawdą jest, że większość z nich – czeki, obligacje, akcje, renty – tkwiła korzeniami w metafizycznym świecie średniowiecza. Nowa era doprowadziła jednak do ich niezwykłego rozkwitu.

Historia pokazuje wyraźnie, że nowe formy pieniądza w najmniejszym stopniu nie podważyły przekonania o jego zakorzenieniu w „substancjalnej" wartości złota i srebra. W rzeczywistości jeszcze to przekonanie wzmocniły. Wydaje się, że oderwanie kredytu od autentycznych więzi zaufania między jednostkami (bez względu na to, czy chodzi o kupców, czy o chłopów) pokazało, że pieniądze można w praktyce produkować z niczego, choć zarazem, że w amoralnym świecie konkurencyjnego rynku tego rodzaju działania w zasadzie z konieczności będą prowadzić do oszustw i nadużyć, wywołując wśród strażników systemu okresową panikę i zmuszając ich do poszukiwania nowych sposobów związania takich czy innych form papieru ze złotem i srebrem.

Historię tę nazywa się zwykle „początkiem nowoczesnej bankowości". Z naszej perspektywy pokazuje ona jednak przede wszystkim, jak blisko siebie były wojna, kruszce i nowe instrumenty kredytowe. Wystarczy przyjrzeć się tym ścieżkom, które nie zostały wybrane. Nie było na przykład żadnego istotnego powodu, dla którego weksel nie mógłby zostać przepisany na osobę trzecią, trafiając następnie do rąk kolejnych osób i w praktyce stając się papierowym pieniądzem. Tak wyglądały początki pieniądza papierowego w Chinach. W średniowiecznej Europie okresowo pojawiały się podobne

każdym razem przypomina to zręczną sofistykę. Prawdą jest, że wcześniejsi autorzy, tacy jak Adam Smith czy David Ricardo, nie mieli zaufania do systemów kredytowych, ale już w połowie XIX wieku większość ekonomistów podejmujących te kwestie dowodziła, że pozory mylą, a system bankowy jest w rzeczywistości bardzo demokratyczny. W myśl jednego z częstszych argumentów system bankowy pozwala odebrać zasoby „biernym bogaczom", którzy są zbyt krótkowzroczni, aby w sensowny sposób zainwestować własne pieniądze, i oddać je w ręce „przedsiębiorczych ubogich", mających energię i zapał, które pozwalają wytwarzać dodatkowy zysk. Usprawiedliwiało to istnienie banków, ale i dostarczało amunicji populistom, którzy domagali się luźnej polityki pieniężnej, zabezpieczeń dla dłużników itd. – bo dlaczego to właśnie przedsiębiorczy ubodzy, a więc rolnicy, rzemieślnicy i właściciele małych firm, mieli ponosić konsekwencje w ciężkich czasach?

Dało to początek argumentom drugiego typu: najważniejszymi pożyczkodawcami w świecie starożytnym byli niewątpliwie bogaci, ale teraz sytuacja się odwróciła. Ludwig von Mises pisał pod koniec lat 30. XX wieku, mniej więcej w okresie, gdy Keynes wzywał do eutanazji rentierów:

> Opinia publiczna była zawsze nastawiona niechętnie wobec kredytodawców, gdyż utożsamiała ich z próżnującymi bogaczami, dłużników natomiast postrzegała jako pracowitych biedaków. Bogatych traktuje się z odrazą jako wyzyskiwaczy, a biednym współczuje jako ofiarom prześladowania. Uważa się, że działania rządu, które mają ograniczyć roszczenia wierzycieli, są niezwykle korzystne dla zdecydowanej większości, a ich koszty ponosi jedynie garstka cynicznych lichwiarzy. Nie zauważa się, że kapitalistyczne innowacje wprowadzone w XIX wieku spowodowały, że grupa kredytodawców i dłużników to zupełnie inni ludzie niż dawniej. W czasach Solona z Aten, a także w okresie rzymskiej reformy agrarnej czy w średniowieczu, kredytodawcy byli na ogół bogaci, a kredytobiorcy ubodzy. Dziś jednak, w dobie obligacji, listów zastawnych, banków hipotecznych i oszczędnościowych, polis ubezpieczeniowych na życie i ubezpieczeń społecznych, kredytodawcami są przede wszystkim ogromne rzesze ludzi o przeciętnych dochodach[44].

[44] Ludwig von Mises, Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii, przeł. Witold Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011, s. 459. Oryginalny tekst niemiecki został opublikowany w 1940 roku, a powstał przypuszczalnie rok albo dwa lata wcześniej.

aparatów przemocy stale wywiera skutek odwrotny, zmieniając produkty ludzkiej współpracy, kreatywności, oddania, miłości i zaufania na powrót w liczby. Pod ich wpływem zaczynamy myśleć o świecie jak o serii beznamiętnych kalkulacji. Co więcej, zmieniając wspólnotowość w dług, modyfikują one podstawy naszego istnienia – czymże bowiem jesteśmy, jeśli nie sumą relacji łączących nas z innymi? – tak że zaczynamy je postrzegać w kategoriach winy, grzechu i zbrodni. Tym sposobem świat staje się miejscem nikczemnym, którego niegodziwość można przezwyciężyć wyłącznie za sprawą jakiejś wielkiej kosmicznej transakcji, która doprowadzi do powszechnego unicestwienia.

Próba odwrócenia perspektywy za pomocą pytania: „co jesteśmy winni społeczeństwu?" lub opowieści o naszym „długu wobec natury" czy jakiejś innej manifestacji kosmosu jest rozwiązaniem błędnym – rodzajem desperackiej szamotaniny, aby wycisnąć coś z tej samej moralnej logiki, która wzniosła mur między nami a kosmosem. To w istocie nic innego jak zwieńczenie tego procesu, gdy zostajemy do tego stopnia absolutnie „wyswobodzeni" ze świata, że możemy po prostu zgarnąć wszystkie istoty ludzkie – lub wszystkie istoty żywe, a może i cały kosmos – do worka, a później rozpocząć z nimi negocjacje. Nic dziwnego, że historycznie rzecz biorąc, konsekwencją tej ewolucji jest sytuacja, w której zaczynamy myśleć o własnym życiu jako o czymś, co opiera się na fałszywych przesłankach, pożyczce, którą dawno temu powinniśmy spłacić, a zatem czymś głęboko niewłaściwym. Niewłaściwe jest w tym jednak wyłącznie oszustwo, które stanowi fundament naszego myślenia. Czy można bowiem sobie wyobrazić większą bezczelność i nonsens niż twierdzenie, że można negocjować z podstawami naszej egzystencji? To w oczywisty sposób niemożliwe. O ile w ogóle można wejść w relację z Absolutem, to tylko wówczas, gdy traktujemy go jako zasadę istniejącą całkowicie poza czasem, a w każdym razie czasem w ludzkiej skali. Z tego powodu, jak słusznie zauważyli średniowieczni teologowie, w relacjach z Absolutem nie może być mowy o długu.

Wnioski: Być może coś jednak od świata nam się należy

Kiedy w literaturze ekonomicznej na temat kredytu i bankowości pojawiają się szersze kwestie historyczne, o których mówiliśmy w tej książce, niemal za

tendencje, lecz z różnych powodów niewiele z nich wynikło[77]. W alternatywnym scenariuszu bankierzy mogliby produkować pieniądze, udzielając kredytów na kwoty wyższe niż posiadane rezerwy gotówkowe. To istota nowoczesnej bankowości, która wiąże się z wprowadzeniem do obiegu prywatnych not bankowych[78]. Pewne kroki podejmowano również w tym kierunku, zwłaszcza we Włoszech, ale była to propozycja ryzykowna, ponieważ zawsze istniało niebezpieczeństwo paniki i ucieczki deponentów, a większość średniowiecznych rządów nakładała drakońskie kary na bankierów, którzy nie potrafili zwrócić pieniędzy klientom, o czym świadczy przykład Francesca Castello, ściętego w Barcelonie przed jego własnym bankiem w 1360 roku[79].

W miejscach, gdzie bankierzy kontrolowali średniowieczną władzę, bezpieczniejsze i bardziej opłacalne okazało się manipulowanie jej finansami. Historia nowoczesnych instrumentów finansowych i pieniądza papierowego zaczyna się na dobre wraz z emisją obligacji municypalnych – praktyką zapoczątkowaną w XII wieku przez władze Wenecji, które potrzebując szybkiego zastrzyku gotówki na cele militarne, zmusiły do pożyczki opodatkowanych obywateli, dając im w zamian pięć procent rocznego zysku, a także zezwalając na sprzedaż zawartych kontraktów lub „obligacji", co doprowadziło do powstania rynku rządowych wierzytelności. Wenecjanie liczyli odsetki skrupulatnie, ale ponieważ obligacje nie miały terminu zapadalności, ich ceny rynkowe często wahały się gwałtownie w zależności od politycznych i militarnych losów miasta (to samo dotyczyło oceny prawdopodobieństwa,

[77] Zob. Charles P. Kindleberger, A Financial History of Western Europe, MacMillan, London 1984; Marie-Thérèse Boyer-Xambeu, Ghislain Deleplace, Lucien Gillard, Private Money & Public Currencies; Geoffrey Ingham, The Nature of Money, s. 171. Podobne praktyki przyczyniły się ostatecznie do powstania giełd papierów wartościowych. Pierwsze publiczne giełdy w XV-wiecznej Brugii i Antwerpii nie zajmowały się sprzedażą udziałów w spółkach akcyjnych, których właściwie jeszcze nie było, lecz „dyskontowaniem" weksli.

[78] Usher początkowo wprowadził rozróżnienie na „bankowość pierwotną", w której bank pożycza tyle, ile posiada, oraz „bankowością nowoczesną", opartą na swego rodzaju systemie rezerw cząstkowych, co oznacza, że bank pożycza więcej, niż posiada, a więc w praktyce tworzy pieniądze z niczego (zob. Abbott Payson Usher, The Origins of Banking: The Primitive Bank of Deposit, 1200 – 1600, „Economic History Review" 4 (4), 1934, s. 399 – 428; tegoż, The Early History of Deposit Banking in Mediterranean Europe, Harvard University Press, Cambridge 1943. Jest to kolejny dowód na to, że, jak się wydaje, przekroczyliśmy obecnie etap „nowoczesnej bankowości" – zob. dalej.

[79] Zob. Peter Spufford, Money and Its Use in Medieval Europe, s. 258, który opiera swój wywód na pracy Ushera (The Early History of Deposit Banking in Mediterranean Europe, s. 239 – 242). W użytku znajdowały się certyfikaty depozytowe, ale prywatne noty bankowe, oparte na kredycie, pojawiły się dosyć późno. Emitowali je w XVII i XVIII wieku londyńscy złotnicy, pełniący również funkcję bankierów.

że rząd będzie w ogóle w stanie je wykupić). Podobne praktyki szybko upowszechniły się w innych państwach włoskich oraz w enklawach kupieckich północnej Europy. Holenderskie Zjednoczone Prowincje sfinansowały wieloletnią wojnę o niepodległość przeciwko Habsburgom (1568 – 1648) w dużej mierze dzięki serii przymusowych pożyczek – choć emitowały one również obligacje, których zakup przez obywateli był w pełni dobrowolny[80].

W pewnym sensie zmuszanie podatników do udzielenia pożyczki jest po prostu żądaniem wcześniejszej spłaty podatków. Gdy jednak państwo weneckie zdecydowało się wypłacić procent – a z prawnego punktu widzenia był to znów interesse, czyli kara za spóźnioną spłatę – formalnie rzecz biorąc, ukarało ono samo siebie za brak natychmiastowego zwrotu pieniędzy. Nietrudno dostrzec, że może to prowadzić do pytań o prawne i moralne związki łączące władzę z ludem. Klasy handlowe w tych republikach kupieckich, które były pionierami nowych mechanizmów finansowych, zaczęły się ostatecznie uznawać raczej za mocodawców rządu niż jego dłużników. Zresztą nie tylko one. W 1650 roku większość holenderskich rodzin była już w posiadaniu choćby niewielkiej cząstki długu publicznego[81]. Do prawdziwego paradoksu dochodzi jednak wtedy, gdy zaczyna się ten dług „monetyzować", pozwalając, aby rządowe obietnice cyrkulowały na zasadzie waluty.

Kupcy używali weksli, aby płacić długi, już w XVI wieku, jednak to rządowe obligacje dłużne – rentes, juros, annuities – były prawdziwym pieniądzem kredytowym nowej epoki. To tutaj należy szukać genezy „rewolucji cenowej", która zdegradowała niegdyś niezależnych mieszkańców miast i wsi, otwierając drogę prowadzącą ostatecznie do zredukowania większości z nich do robotników najemnych, pracujących dla tych, którzy mieli dostęp do wyższych form kredytu. Nawet w Sewilli, będącej pierwszym portem Starego Świata, do którego docierały okręty skarbowe powracające z Nowego, kruszce rzadko były używane w codziennych transakcjach. Większość z nich przewożono bezpośrednio do magazynów genueńskich bankierów działających w porcie, gdzie czekały na wysyłkę na wschód. W międzyczasie stawały się jednak podstawą wyrafinowanych machinacji kredytowych. Na przykład cesarz otrzymywał równowartość kruszcu na sfinansowanie operacji wojskowych w zamian za papiery uprawniające okaziciela do oprocentowanej renty rządowej. Papierami tymi można było handlować tak, jakby były pieniędzmi. W ten sposób bankierzy mogli niemal w nieskończoność pomna-

[80] Zob. dobre streszczenie u Munro (John H. Munro, The Monetary Origins of the „Price Revolution").

[81] Zob. James MacDonald, dz. cyt., s. 156.

winnym dług, polega na tym, że wysokość długu można precyzyjnie określić. Kalkulacja wymaga ekwiwalencji. Tymczasem ekwiwalencja – zwłaszcza gdy dotyczy istot ludzkich (od których zaczyna się cały ten proces, ponieważ ludzie wszędzie stanowili niegdyś wartość najwyższą) – pojawia się jedynie wówczas, gdy wyrwie się nas siłą z naszego środowiska. Dopiero wówczas można zacząć traktować ludzi jak odpowiednik czegoś, co nimi nie jest: „siedem skórek jaskółczych i dwanaście srebrnych obręczy w zamian za zwrot twojego uprowadzonego brata", „jedna z twoich trzech córek jako zastaw za pożyczkę stu pięćdziesięciu korców zboża"...

To z kolei prowadzi do niesłychanie wstydliwego faktu, który ciąży nad wszystkimi próbami przedstawienia rynku jako najwyższej formy ludzkiej wolności. Historycznie bowiem bezosobowe, komercyjne rynki zaczynają się od kradzieży. Powtarzanie w nieskończoność mitu barteru pełni funkcję magicznego zaklęcia i stanowi podstawowy sposób, za pomocą którego ekonomiści bronią się przed koniecznością stawienia czoła wstydliwemu dziedzictwu. Gdy tylko o tym pomyśleć, sprawa robi się jednak oczywista. Kim był pierwszy człowiek spoglądający na dom pełen przedmiotów i oceniający je wyłącznie z punktu widzenia tego, na co można je wymienić na rynku? Zapewne był to złodziej. Włamywacze, plądrujący żołnierze, a w późniejszym okresie poborcy podatkowi byli pierwszymi ludźmi patrzącymi na świat w ten sposób. Kawałki złota i srebra – w większości przypadków powstałe dzięki przetopieniu jakichś rodzinnych pamiątek, które podobnie jak figurki kaszmirskich bogów, azteckie napierśniki czy obręcze noszone na kostkach przez babilońskie kobiety były zarówno dziełami sztuki, jak i małymi kompendiami historycznymi – dopiero za sprawą żołnierzy wracających ze splądrowanych wsi i miast mogły stać się prostymi, homogenicznymi składnikami waluty, pozbawionymi historii i dokładnie z tego powodu wartościowymi, ponieważ dzięki temu akceptowano je wszędzie, nie stawiając niewygodnych pytań. To samo dzieje się obecnie. Każdy system redukujący świat do liczb może istnieć wyłącznie dzięki broni, bez względu na to, czy są to miecze i kije, czy „inteligentne bomby" bezzałogowych dronów.

Warunkiem istnienia tego świata jest również ciągłe przekształcanie miłości w dług. Zdaję sobie sprawę, że moje użycie słowa „miłość" jest jeszcze bardziej kontrowersyjne niż w przypadku „komunizmu". Trzeba jednak dopowiedzieć tę myśl do końca. Tak jak rynki, kiedy pozwoli im się oderwać całkowicie od swych brutalnych początków, natychmiast zaczynają zmieniać się w sieci honoru, zaufania i wzajemnej komunikacji, tak utrzymywanie

tej perspektywy wolna od długów utopia Adama Smitha stanowi fuzję elementów rynkowego populizmu ze skrajnie militarystyczną koncepcją charakterystyczną dla chrześcijańskiego Zachodu. Pomysł Smitha był niewątpliwie wizjonerski. Zarazem jednak odzwierciedlał on do pewnego stopnia – co zdarza się często w przypadku najbardziej wpływowych pisarzy – rodzącego się ducha czasów. Od tamtej pory mieliśmy do czynienia z niekończącą się polityczną przepychanką dwóch populizmów – państwowego i rynkowego – której uczestnicy nie zauważyli, że spierają się o lewą i prawą stronę tego samego zwierzęcia.

Myślę, że podstawową przyczyną naszej ślepoty jest dziedzictwo przemocy, deformujące całą otaczającą nas rzeczywistość. Wojna, podbój i niewolnictwo nie tylko odegrały kluczową rolę w przekształcaniu ekonomii ludzkich w rynkowe. W naszym społeczeństwie nie ma dosłownie żadnej instytucji, która nie nosiłaby na sobie ich śladów. Historia opowiedziana pod koniec rozdziału siódmego – dotycząca ewolucji idei „wolności", która pod wpływem rzymskiej instytucji niewolnictwa przeszła drogę od zdolności nawiązywania przyjaźni i wchodzenia w relacje moralne z innymi ludźmi do mętnych rojeń o władzy absolutnej – jest tego najbardziej dobitnym przykładem. To także przypadek najbardziej podstępny, ponieważ skutecznie blokuje wyobrażenia innej, pełniejszej koncepcji ludzkiej wolności[43].

W tej książce starałem się pokazać, jak wiele przemocy, przewijającej się przez całą historię ludzką, wymagało doprowadzenie do sytuacji, w której o celu naszego życia zaczęliśmy myśleć tak jak obecnie. Zwłaszcza że nasza codzienność tak często tej wizji przeczy. Podkreślałem, że fundamentem wszystkich ludzkich relacji jest komunizm. W naszym życiu codziennym przyjmuje on przede wszystkim postać tego, co nazywamy „miłością" – choć ponad nim jest zawsze pewien system wymiany, a zwykle również hierarchii. Systemy wymiany występują w nieskończonej liczbie odmian, często zupełnie nieszkodliwych. Tu jednak mówimy o wymianie bardzo szczególnej, opartej na kalkulacji. Mówiłem na początku, że różnica między sytuacją, w której jest się komuś winnym przysługę, a sytuacją, w której jest się komuś

monopolom. W późniejszym okresie, w Stanach Zjednoczonych i innych północnoatlantyckich republikach, chodziło o monetyzację własnego długu.

[43] Co prawda, jak pisałem w rozdziale piątym, życie gospodarcze zawsze stanowi konglomerat ścierających się ze sobą zasad, a zatem można powiedzieć, że jest ono do pewnego stopnia niekoherentne. Nie sądzę, aby należało widzieć w tym coś złego – w najgorszym razie jest to sytuacja nieskończenie twórcza. Natomiast wypaczenia wynikające z przemocy wydają mi się szczególnie niebezpieczne.

żać realną wartość złota i srebra znajdującego się w ich posiadaniu. Już w latach 70. XVI wieku słyszymy o jarmarkach w miejscach takich jak Medina del Campo, nieopodal Sewilli, które stały się „prawdziwymi fabrykami certyfikatów", gdzie transakcje przeprowadzano wyłącznie za pośrednictwem papieru[82]. Ponieważ nigdy nie było pewne, jak regularnie i czy w ogóle hiszpański rząd zamierza płacić swoje długi, papiery cyrkulowały zwykle w cenie niższej od nominalnej – zwłaszcza gdy juros weszły do obiegu również w innych miejscach Europy – przyczyniając się do stałej inflacji[83].

O prawdziwym pieniądzu papierowym możemy mówić dopiero od założenia w 1694 roku Banku Anglii, ponieważ jego banknoty nie miały w ogóle charakteru obligacji. Tak jak wszystkie inne, pojawiły się one jednak wskutek królewskich długów wojennych. To sprawa o kapitalnym znaczeniu. Fakt, że pieniądze stanowił już długu wobec króla, lecz dług króla, diametralnie zmienił jego naturę. Pod wieloma względami stał się on lustrzanym odbiciem dawnych form pieniądza.

Czytelnik pamięta zapewne, że Bank Anglii powstał, gdy konsorcjum czterdziestu kupców z Londynu i Edynburga – w większości będących już wówczas wierzycielami korony – zaproponowało królowi Wilhelmowi III Orańskiemu pożyczkę w wysokości 1,2 miliona funtów na sfinansowanie jego wojny z Francją. Kupcy przekonali go przy tym, by zezwolił im na utworzenie korporacji mającej monopol na druk banknotów – w istocie stanowiących weksle na sumę, którą był im teraz winien król. Był to pierwszy w historii niezależny narodowy bank centralny. Stał się on izbą rozrachunkową dla długów pomiędzy mniejszymi bankami. Wystawiane przez Bank Anglii noty wkrótce rozwinęły się w pierwszą w Europie papierową walutę narodową. Mimo to tematem wielkiej debaty publicznej tamtych czasów, dotyczącej istoty pieniądza, nie był papier, lecz metal. Lata 90. XVII wieku to kryzys brytyjskiego

[82] Tomás de Mercado, za: Dennis Flynn, A New Perspective on the Spanish Price Revolution: The Monetary Approach to the Balance of Payments, „Explorations in Economic History" 15, 1978, s. 400.

[83] Zob. Dennis Flynn, Spanish-American Silver and World Markets in the Sixteenth Century, „Economic Forum" 10, 1979, s. 46 – 71; Fernand Braudel, Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV – XVIII wiek, t. 2: Gry wymiany, s. 119 – 120; Stanley J. Stein, Barbara H. Stein, Silver, trade, and war: Spain and America in the making of early modern Europe, Johns Hopkins. Baltimore 2000, s. 501 – 505, 960 – 962; Gabriel Tortella, Francisco Comín, Fiscal and Monetary Institutions in Spain, 1600 – 1900, [w:] Transferring wealth and power from the old to the new world: monetary and fiscal institutions in the 17 th through the 19th century, ed. Michael D. Bordo, Roberto Cortés-Conde, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 140 – 186. Liczba juros znajdujących się w obiegu zwiększyła się z 3,6 miliona dukatów w 1516 roku do 80,4 milionów w 1598 roku.

systemu monetarnego. Wartość srebra wzrosła tak bardzo, że nowe monety brytyjskie (krótko wcześniej mennica opracowała znane nam ze współczesnych monet „ząbkowane obrzeża", aby zabezpieczyć je przed spiłowywaniem) były w rzeczywistości warte mniej, niż zawarty w nich kruszec. Wywołało to łatwe do przewidzenia skutki. Prawdziwe srebrne monety zniknęły, w obiegu zaś pozostały jedynie monety spiłowane, które też stawały się coraz rzadsze. Należało podjąć jakieś kroki. Doszło do wojny na pamflety, która punkt kulminacyjny osiągnęła w 1695 roku, a więc rok po utworzeniu banku. Cytowany przeze mnie wcześniej traktat Charlesa Davenanta o kredycie był jednym z powstałych wówczas tekstów. Davenant postulował, by Anglia przeszła na czysty pieniądz kredytowy, oparty na zaufaniu publicznym, lecz został zignorowany. Skarb Państwa zaproponował wycofanie wszystkich monet i ich ponowną emisję, obniżając ich wagę o dwadzieścia do dwudziestu pięciu procent, tak aby nominalna wartość nie była niższa od rynkowej ceny srebra. Wielu zwolenników tego rozwiązania zajęło stanowisko czartalistyczne, przekonując, że srebro samo w sobie i tak nie posiada żadnej wartości, a pieniądz jest po prostu miarą ustanowioną przez państwo[84]. Zwycięzcą debaty okazał się jednak John Locke, liberalny filozof, będący w tym czasie doradcą Isaaca Newtona, który z kolei piastował wówczas stanowisko naczelnika Mennicy Królewskiej. Locke twierdził, że nie da się podnieść wartości małego kawałka srebra, nazywając go „szylingiem", tak jak nie da się uczynić niskiego człowieka wyższym, stwierdzając, że stopa liczy sobie teraz piętnaście cali. Złoto i srebro miały wartość uznawaną na całym świecie. Stempel rządowy potwierdzał jedynie wagę i czystość monety, a manipulowanie nimi przez rząd dla własnej korzyści – o czym pisał, kipiąc autentycznym oburzeniem – było działaniem równie nagannym i sprzecznym z prawem, co postępowanie ludzi spiłowujących monety.

> Zastosowanie i cel publicznego stempla są jedynie takie, by stać na straży i ręczyć za jakość srebra, na jaką ludzie przystali. A w tym przypadku krzywda wyrządzana publicznemu zaufaniu jest taka sama jak ta, która z rabunku przez skrawanie i fałszowanie monety czyni występek mający rangę zdrady[85].

[84] Najbardziej znanym orędownikiem tego stanowiska był Nicholas Barbon, który dowodził, że „pieniądz jest wartością ustanowioną prawem" i miarą taką samą jak cale, godziny czy uncje płynu. Podkreślał też, że w większości pieniądz jest i tak równoznaczny z kredytem.

[85] John Locke, Further Considerations Concerning Raising the Value of Money, [w:] The Works of John Locke, Volume 5, W. Otridge & Son, London 1812, s. 144. Fragment ten cytuje

statusu pracy najemnej. Pytanie tylko, czy oczekiwanie, że do przełomu doprowadzi tradycja purytańska, stanowiąca dziedzictwo dawnej patriarchalnej rebelii, nie jest naiwnością. Może impuls wyjdzie od feminizmu. Lub feminizmu islamskiego. Albo z jakiegoś zupełnie niespodziewanego miejsca. Kto wie? Możemy być wszakże pewni, że historia się nie skończyła i że zaskakujące idee z całą pewnością nie przestaną się pojawiać.

Nie ulega wątpliwości, że nowe idee nie pojawią się bez zmiany naszych dotychczasowych sposobów myślenia – które dziś są często jedynie balastem, a niewykluczone, że również składnikiem aparatu beznadziei. Dlatego tak wiele czasu poświęciłem w tej książce rynkowi oraz fałszywej opozycji między państwem a rynkiem, która do tego stopnia zmonopolizowała ideologię polityczną ostatnich kilku stuleci, że trudno było dyskutować na jakikolwiek inny temat.

Prawdziwa historia rynków w niczym nie przypomina tej, do której jesteśmy przyzwyczajeni. Wczesne rynki wydają się skutkiem ubocznym złożonych aparatów administracyjnych starożytnej Mezopotamii. Ich fundamentem był kredyt. Rynki gotówkowe powstały dzięki wojnie. Najważniejsze były tu podatki i polityka danin, które pierwotnie miały służyć zaopatrzeniu żołnierzy, ale które w późniejszym okresie stały się użyteczne również na wiele innych sposobów. Dopiero w średniowieczu, któremu towarzyszył powrót do systemów kredytowych, widzimy pierwsze symptomy tego, co można nazwać rynkowym populizmem: ideę, że rynki mogą istnieć niezależnie od państw lub przeciwko nim, jak w krajach muzułmańskiego Oceanu Indyjskiego. Ta sama idea pojawiła się w Chinach w okresie wielkich buntów społecznych związanych z niedoborem srebra w XV wieku. Wydaje się, że pojawia się ona przede wszystkim wtedy, gdy z takiego czy innego powodu kupcy sprzymierzają się ze zwykłymi obywatelami przeciwko machinie administracyjnej wielkiego państwa. Jednak populizm rynkowy jest zawsze pełen sprzeczności, ponieważ w dalszym ciągu polega do pewnego stopnia na istnieniu odrzucanego przez siebie państwa, przede wszystkim zaś dlatego, że w ostatecznym rachunku wymaga ufundowania relacji rynkowych na czymś innym niż czysta kalkulacja: kodeksach honorowych, zaufaniu, a także wspólnocie i wzajemnej pomocy, którym zdecydowanie bliżej do ekonomii ludzkich[42]. To z kolei oznacza umniejszenie znaczenia rywalizacji. Z

[42] W kalifacie celem było zagwarantowanie podaży pieniądza. W Chinach (za sprawą systematycznych państwowych interwencji) – stabilizacja rynków i zapobieganie kapitalistycznym

w praktyce będzie wyglądać. Kapitalizm zmienił świat na wiele sposobów, a część z tych zmian jest nieodwracalna. W tej książce nie starałem się pokazać wizji następnej epoki, lecz poszerzyć naszą perspektywę, uwrażliwić na nowe możliwości, sprawić, abyśmy zaczęli się zastanawiać, jak mogłoby wyglądać myślenie, które wyobraźnią i rozmachem dorastałoby do wyzwań teraźniejszości.

Podam przykład. Mówiłem o dwóch cyklach ruchów ludowych od zakończenia drugiej wojny światowej. W pierwszym okresie (1945 – 1978) chodziło o prawa do własnego państwa i narodu, w drugim (1978 – 2008) o dostęp do kapitalizmu. Nie bez znaczenia wydaje się fakt, że na Bliskim Wschodzie w pierwszym z tych okresów ruchy społeczne najsilniej kontestujące globalne status quo zwykle czerpały inspirację z marksizmu. W drugim okresie – z takiej czy innej wersji radykalnego islamu. Biorąc pod uwagę, że islam zawsze umieszczał dług w centrum swojej myśli społecznej, łatwo zrozumieć, skąd brała się jego atrakcyjność. Ale dlaczego nie mielibyśmy pójść krok dalej? W ciągu ostatnich pięciu tysięcy lat były przynajmniej dwa przypadki, kiedy wielkie moralne i finansowe innowacje zaczęły się w kraju, który dziś nazywamy Irakiem. Za pierwszym razem chodziło o wynalazek oprocentowanych długów, przypuszczalnie około 3000 roku p.n.e. Za drugim, około 800 roku n.e. – o pojawienie się pierwszego rozwiniętego systemu handlowego, który takie długi odrzucił. Na ile prawdopodobny jest kolejny przełom? Dla większości Amerykanów jest to dziwne pytanie, ponieważ na ogół widzą oni w Irakijczykach albo ofiary, albo fanatyków (okupant zawsze myśli w ten sposób o okupowanej ludności). Zauważmy jednak, że sadryści, najważniejszy islamistyczny ruch klasy robotniczej występujący przeciwko amerykańskiej okupacji, swoją nazwę zaczerpnęli od jednego z założycieli współczesnej ekonomii islamskiej, Muhammada Bakira as-Sadra. Co prawda większość rozwiązań, które od tamtego czasu pojawiły się pod szyldem ekonomii islamskiej, dziś wydaje się niezbyt przydatna[41]. Z pewnością zaś nie stanowi bezpośredniego wyzwania dla kapitalizmu. Z drugiej strony w ruchach społecznych tego typu na pewno toczą się różne ciekawe dyskusje, na przykład na temat

[41] W praktyce chodzi głównie o „nieoprocentowane" mechanizmy bankowe, którym towarzyszą gołosłowne deklaracje dzielenia zysków, podczas gdy działają one mniej więcej tak samo jak każdy inny bank. Problem w tym, że kiedy banki oparte na zasadzie dzielenia zysków konkurują na tym samym rynku z bankami bardziej konwencjonalnymi, ci, którzy spodziewają się, że ich inwestycje wygenerują wysokie zyski, będą chętniej korzystać z banków oferujących pożyczki ze stałym oprocentowaniem, ci zaś, którzy oczekują niższego zwrotu, chętniej skorzystają z opcji dzielenia zysków (zob. Timur Kuran, dz. cyt., s. 155 – 173. Aby przejście do bankowości bezodsetkowej mogło się udać, musiałoby obejmować wszystkich.

Dlatego też, przekonywał, jedynym rozwiązaniem jest wycofanie waluty i ponowne jej wybicie z dokładnie taką samą wartością nominalną jak wcześniej.

Tak też uczyniono, a skutki tej decyzji były katastrofalne. W kolejnych latach monety praktycznie znikły z obiegu. Ceny i płace załamały się. Nastał czas głodu i niepokojów społecznych. Kryzys ominął jedynie zamożnych, którzy potrafili wykorzystać nowy pieniądz kredytowy, handlując porcjami królewskiego długu w formie banknotów. Początkowo wartość tych ostatnich nieco się wahała, jednak ustabilizowała się wraz z możliwością wymiany banknotów na metale szlachetne. Sytuacja reszty społeczeństwa poprawiła się dopiero wraz upowszechnieniem dostępu do pieniędzy papierowych, a w późniejszym okresie również do bilonu. Reformy miały odgórny charakter i wprowadzano je bardzo powoli. Postępowały jednak konsekwentnie, co ostatecznie doprowadziło do stworzenia świata, w którym nawet zwykłe, codzienne transakcje u rzeźnika czy piekarza zawierano za pomocą drobnych monet. Zyskały one wówczas ten uprzejmy i bezosobowy charakter, który sprawił, że również życie codzienne zaczęto wyobrażać sobie jako kwestię egoistycznej kalkulacji.

Nietrudno zrozumieć, dlaczego Locke zajął takie stanowisko. Był on zwolennikiem naukowego materializmu. „Zaufanie" do rządu nie oznaczało dla niego – o czym świadczy powyższy cytat – wiary obywateli w realizację rządowych obietnic. Rząd miał ich jedynie nie okłamywać i, na wzór rzetelnego naukowca, dostarczać dokładnych informacji. Locke wyobrażał sobie, że u podstaw ludzkich zachowań leżą prawa naturalne, które – niczym prawa fizyki, sformułowane niewiele wcześniej przez Newtona – stoją ponad wszelkimi prawami stanowionymi. Prawdziwe pytanie brzmi, dlaczego rząd brytyjski się z nim zgodził, a następnie twardo obstawał przy swojej decyzji, mimo wszystkich wynikających z niej nieszczęść. Wkrótce potem (w 1717 roku) Wielka Brytania przyjęła standard złota, który w imperium brytyjskim utrzymał się – wraz z towarzyszącym mu przekonaniem, że złoto i srebro są pieniądzem – do samego końca jego istnienia.

również Caffentzis, którego analiza pozostaje najbardziej wnikliwym podsumowaniem całej tej debaty oraz jej implikacji (Constantine George Caffentzis, Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money, Autonomedia, New York 1989, s. 46 – 47). Zob. Mark Perlman, Charles Robert McCann, The pillars of economic understanding: ideas and traditions, University of Michigan Press, Ann Arbor 1998, s. 117 – 120; William Letwin, TheOrigins of Scientific Economics: English Economic Thought, 1660 – 1776, Routledge, London 2003, s. 71 – 78; Deborah M. Valenze, dz. cyt., s. 40 – 43.

Prawdą jest, że materializm Locke'a był niezwykle popularny, stał się wręcz dewizą epoki[86]. Przede wszystkim jednak oparcie się na złocie i srebrze wydawało się jedynym zabezpieczeniem przed zagrożeniami wynikającymi z nowych form pieniądza kredytowego. Tych zaś było coraz więcej – szczególnie po tym, gdy również zwykłym bankom zezwolono na kreację pieniądza. Wkrótce stało się jasne, że spekulacje finansowe oderwane od jakichkolwiek ograniczeń prawnych lub społecznych potrafią przynieść skutki graniczące z obłędem. Republika Zjednoczonych Prowincji, pionierka rozwoju giełd, doświadczyła tego już w 1637 roku podczas tulipomanii – pierwszej z cyklu „baniek" spekulacyjnych, jak zaczęto je nazywać, w trakcie których inwestorzy windowali przyszłe ceny do niebotycznego poziomu, po czym następowało ich gwałtowne załamanie. W latach 90. XVII wieku przez rynki londyńskie przetoczyła się cała fala podobnych gorączek spekulacyjnych. Niemal zawsze powstawały one wokół spółek akcyjnych tworzonych na wzór Kompanii Wschodnioindyjskiej na użytek jakiegoś przyszłego kolonialnego przedsięwzięcia. Kulminacją tego procesu była słynna bańka Mórz Południowych z 1720 roku, kiedy nowo powołana kompania handlowa posiadająca monopol na handel z koloniami hiszpańskimi wykupiła znaczną część brytyjskiego długu publicznego, w wyniku czego cena jej akcji gwałtownie wzrosła, by niemal natychmiast spaść na łeb na szyję. Rok później przestał istnieć słynny, należący do Johna Lawa Banque Royale we Francji, kolejny z eksperymentalnych banków centralnych, przypominający Bank Anglii, który rozrósł się tak szybko, że w ciągu kilku lat wchłonął wszystkie francuskie kolonialne kompanie handlowe i większość długu korony francuskiej. Zaczął też emitować własne papierowe pieniądze, zanim sam się rozpadł, zmuszając swego głównego sternika do ucieczki w trosce o własne życie. W obu przypadkach bańki pociągnęły za sobą nowe prawa: w Wielkiej Brytanii zakazywały one zakładania nowych spółek akcyjnych (w celu innym niż budowa płatnych dróg i kanałów), we Francji zaś eliminowały całkowicie pieniądz papierowy oparty na długu publicznym.

[86] Zazwyczaj zapominamy, że materializm tradycji marksistowskiej nie stanowi jakiejś radykalnej anomalii. Marks, podobnie jak Nietzsche, przyjmował burżuazyjne założenia (choć inne niż Nietzsche) i rozwijał je w sposób, który budził wściekłość ich pierwotnych orędowników. W każdym razie wydaje się, że to, co obecnie nazywamy „materializmem historycznym", jest w rzeczywistości Engelsowskim dodatkiem do tego projektu – w końcu pochodzenie i mentalność czyniły z Engelsa nieodrodnego przedstawiciela burżuazji (był między innymi entuzjastą giełdy papierów wartościowych w Kolonii).

sprawiający, że jakakolwiek myśl na temat zmiany świata wygląda na próżną fantazję. Wydaje się, że utrzymanie tego aparatu jest dla orędowników „wolnego rynku" ważniejsze niż sprawnie działająca ekonomia. Czy można bowiem inaczej wyjaśnić to, co stało się w dawnym Związku Radzieckim? Wydawałoby się, że koniec zimnej wojny powinien oznaczać demontaż armii i KGB i odbudowę fabryk, lecz stało się dokładnie odwrotnie. To zaś tylko skrajny przypadek tego, co działo się również gdzie indziej. Z ekonomicznego punktu widzenia ten aparat jest wyłącznie balastem. Broń, kamery monitoringu i tuby propagandowe kosztują krocie i niczego nie produkują, co niewątpliwie obciąża dodatkowo system – nie mówiąc o wytwarzanym dzięki nim złudzeniu niekończącej się kapitalistycznej przyszłości, przygotowującym grunt pod kolejne kryzysy. Kapitał finansowy stał się handlowaniem porcjami tej przyszłości, a wolność gospodarcza dla większości z nas oznacza prawo do wykupienia niewielkich udziałów we własnej subordynacji.

Innymi słowy: wydaje się, że mieliśmy tu do czynienia z głęboką sprzecznością między politycznym dążeniem do nadania kapitalizmowi statusu jedynej możliwej gwarancji stabilności a jego niezdiagnozowaną potrzebą, by ograniczyć własne ramy czasowe, bez których spekulacja staje się ślepym i niszczycielskim żywiołem. Gdy cała machina implodowała, znaleźliśmy się w dziwnej sytuacji, ponieważ nikt nie potrafi już sobie wyobrazić ładu, który byłby zorganizowany w inny sposób. Właściwie jedyne, co potrafimy sobie wyobrazić, to katastrofa.

□□□□□

Aby myśleć o wyzwoleniu, przede wszystkim musimy znów zacząć postrzegać samych siebie jako aktorów historycznych, ludzi mających wpływ na sprawy świata. Właśnie to próbuje nam odebrać militaryzacja historii.

Nawet jeśli jesteśmy na początku bardzo długiego historycznego cyklu, w dalszym ciągu to przede wszystkim od nas zależy, jakie będą jego rezultaty. Na przykład: kiedy po raz ostatni przeszliśmy z gospodarki opartej na kruszcu do wirtualnego pieniądza kredytowego, pod koniec epoki osiowej i w początkach średniowiecza, samej tej zmiany doświadczano jako serii dramatycznych katastrof. Czy tak samo będzie teraz? Przypuszczalnie wiele zależy od tego, na ile świadomie potrafimy się temu przeciwstawić. Czy powrót do wirtualnego pieniądza doprowadzi do końca imperiów i wielkich stałych armii oraz stworzenia szerszych struktur ograniczających wyzysk dłużników? Istnieją powody, by w to wierzyć – a jeśli ludzkość ma przetrwać, przypuszczalnie jest to konieczne – ale nie mamy pojęcia, jak długo to potrwa ani jak

Żyjemy teraz w naprawdę historycznym momencie. Kryzys kredytowy dostarczył nam żywej ilustracji zasady opisanej w poprzednim rozdziale: kapitalizm w gruncie rzeczy nie może działać w świecie, w którym ludzie są przekonani, że będzie on trwał bez końca.

Przez kilka ostatnich wieków większość ludzi zakładała, że kredytu nie można tworzyć w nieskończoność, ponieważ system gospodarczy nie będzie istnieć wiecznie. Przyszłość miała być zupełnie inna. Tyle że rewolucje, których się spodziewano, nie nadeszły. Fundamenty kapitalizmu finansowego przetrwały. Gdy staje się jednak coraz bardziej jasne, że obecnych struktur nie da się utrzymać, naszą zbiorową wyobraźnię nieoczekiwanie ogarnął paraliż.

Całkiem możliwe, że w ciągu pokolenia albo dwóch kapitalizm przestanie istnieć. Przede wszystkim, o czym stale przypominają nam ekolodzy, nie można utrzymać wiecznego wzrostu na skończonej planecie, a współczesny kapitalizm jest niezdolny do wielkich mobilizacji i technicznych przełomów, bez których nie uda się znaleźć i skolonizować innych planet. Perspektywa końca kapitalizmu – nawet wśród osób uważających się za „postępowców" – wywołuje jednak po prostu strach. Czepiamy się rzeczywistości, ponieważ nie potrafimy już sobie wyobrazić rozwiązania, które nie byłoby jeszcze gorsze.

Jak do tego doszło? Podejrzewam, że mamy tu do czynienia z ostatecznymi konsekwencjami militaryzacji amerykańskiego kapitalizmu. Można powiedzieć, że przez ostatnie trzydzieści lat trwała budowa wielkiego biurokratycznego aparatu eliminującego nadzieję: gigantycznej machiny, której zasadniczym celem jest zniszczenie jakiejkolwiek wizji alternatywnej przyszłości. U jej podstaw tkwi autentyczna obsesja sterników świata – wynikająca ze wstrząsów lat 60. i 70. XX wieku – którzy za wszelką cenę usiłują nie dopuścić, aby ruchy społeczne były silne, dynamiczne i mogły proponować alternatywne rozwiązania. Starają się oni przekreślić choćby cień nadziei na to, że ci, którzy kontestują obecny układ sił, mają jakiekolwiek szanse na zwycięstwo[40]. Potrzebny jest do tego potężny aparat armii, więzień, policji, różnego rodzaju prywatnych firm ochroniarskich, a także policyjne i wojskowe służby wywiadowcze, rozmaite tuby propagandowe, z których większość nie atakuje alternatywnych rozwiązań wprost, lecz tworzy wszechobecny klimat strachu, szowinistycznego konformizmu, a także zwykłej rozpaczy,

[40] Widziałem to wielokrotnie na własne oczy w mojej działalności aktywistycznej: na przykład policja chętnie sama odwołuje szczyty handlowe, aby protestujący nie pomyśleli, że jest to rezultat ich własnych wysiłków.

Nic dziwnego, że ekonomia newtonowska (jeśli można ją tak określić) – głosząca, że nie można po prostu tworzyć pieniądza, a nawet ingerować w jego funkcjonowanie – została przyjęta niemal przez wszystkich. System potrzebuje solidnej podstawy materialnej, w przeciwnym razie popadnie w obłęd. Przez kolejne stulecia ekonomiści spierali się, co mogłoby nią być (złoto, a może ziemia, praca ludzka lub ogólna użyteczność i atrakcyjność towarów?), a poglądy nawiązujące do Arystotelesa poszły niemal całkowicie w zapomnienie.

□□□□□

Patrząc na tę sprawę z innej perspektywy, można powiedzieć, że źródłem rosnącego dyskomfortu nowej epoki była polityczna natura pieniądza. Polityka jest sztuką perswazji, stanowi ten wymiar życia społecznego, w którym rzeczy mogą stać się prawdziwe, jeśli uwierzy w nie dostateczna liczba osób. Kłopot w tym, że skuteczność w tej grze wymaga, by temu za wszelką cenę zaprzeczać: niewykluczone, że jeśli przekonam wszystkich na świecie, że jestem królem Francji, to faktycznie się nim stanę. Gdybym jednak przyznał, że wyłączną podstawą moich roszczeń jest zdobyte poparcie, z pewnością mi się to nie uda. Pod tym względem polityka przypomina magię – między innymi dlatego polityce i magii właściwie zawsze towarzyszy atmosfera oszustwa. Tego typu zarzuty były w tamtych czasach częste. W 1711 roku satyryczny eseista Joseph Addison napisał fikcyjną opowiastkę na temat zależności Banku Anglii – a co za tym idzie całego brytyjskiego systemu monetarnego – od powszechnej wiary w stabilność polityczną tronu (Ustawa o następstwie tronu z 1701 roku zabezpieczała królewską sukcesję, gąbka zaś stanowiła popularny symbol bankructwa). Oto we śnie – pisze Addison

> widziałem dług publiczny na tronie w Grocer's Hall. U stóp jego Ustawa o następstwie tronu, nad głową Wielka Karta. Królewski dotyk zamieniał wszystko w złoto. Za tronem worki pełne monet piętrzyły się po sufit. Nagle po prawej stronie z hukiem otwierają się drzwi. Wchodzi Pretendent do tronu, gąbka w jednej dłoni, w drugiej miecz, którym wymachuje przed Ustawą o następstwie. Piękny monarcha mdleje. Pryska zaklęcie, którym zmieniał wszystko w bogactwa. Worki z pieniędzmi kurczą się niczym

przekłute pęcherze. Góry złota zmieniają się w sterty szmat i pęki drewnianych raboszy[87].

Gdy przestajemy wierzyć w króla, znikają również pieniądze.

Tak więc królowie, magicy, rynki i alchemicy stapiają się w jedno w wyobraźni społecznej tej epoki (my zaś mówimy w dalszym ciągu o „alchemii" rynku i „finansowych magikach"). W Fauście Goethego (1808) główny bohater – ekspert w zakresie alchemii i magii – odwiedza świętego cesarza rzymskiego. Cesarz tonie pod ciężarem długów, które zaciągnął, aby zapłacić za ekstrawaganckie uciechy swojego dworu. Faust i jego towarzysz, Mefistofeles, przekonują cesarza, że sposobem na spłatę wierzycieli jest wydrukowanie papierowych pieniędzy. Goethe przedstawia to jako kuglarską sztuczkę. „Masz pod ziemią pełno złota – mówi Faust. – Wydrukuj tylko kwitki, na których obiecasz wierzycielom, że oddasz im złoto w późniejszym terminie. A skoro nikt nie wie, ile tak naprawdę jest złota, nie ma też żadnych ograniczeń co do wysokości twoich obietnic"[88].

W średniowieczu tego rodzaju magiczny język jest właściwie nieobecny[89]. Wydaje się, że dopiero w epoce zdecydowanie bardziej materialistycznej umiejętność wytwarzania rzeczy mocą samego słowa zaczyna być uznawana za rzecz skandaliczną, a nawet diaboliczną. Fakt, że tak właśnie się dzieje, jest zaś najpewniejszym znakiem jej nadejścia. Widzieliśmy już, że na początku nowej ery Rabelais powrócił do języka niemal identycznego z tym, którego używał Plutarch, gdy w czasach rzymskich grzmiał na pożyczkodawców, manipulujących księgami rachunkowymi i rejestrami dłużnymi, żądających zwrotu pieniędzy, których naprawdę nigdy nie posiadali, a przy okazji wystawiających na pośmiewisko „filozofów przyrody, którzy utrzymują, że nic nie może powstać z niczego". Panurg tylko to odwrócił: o nie, to ja, pożyczając, tworzę coś z niczego i w ten sposób staję się swego rodzaju bogiem.

[87] Baron Thomas Babington Macaulay, The history of England, from the accession of James the Second, Longmans, Green and co., London 1886. Oryginalny tekst został opublikowany 1 marca 1711 roku w „The Spectator".

[88] Zob. Goethe, Faust, część II, akt 1. Szczegółową analizę zawierają pracę Shella i Binswangera (zob. Marc Shell, Money, Language, and Thought; Hans Christoph Binswanger, Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe's Faust, University of Chicago Press, Chicago 1994). Związek z alchemią zasługuje na uwagę. Gdy w 1300 roku Marco Polo pisał o cesarzu chińskim, „że jest on znakomitym alchemistą", ponieważ potrafi zmienić zwykły papier w coś, co nie odbiega od złota, z całą pewnością żartował.

[89] Oczywiście pieniądz budził pewną podejrzliwość, skupiała się ona jednak na kwestiach moralnych i metafizycznych (na przykład „kradzieży czasu").

W ciągu kolejnej dekady cały ten projekt – nawet w Azji Południowej, gdzie powstał – zaczął niepokojąco przypominać amerykański kryzys hipoteczny subprime. Pojawili się naciągacze, inwestorom przedstawiano wyssane z palca kalkulacje, oprocentowanie rosło, pożyczkobiorcy próbowali zbiorowo odmówić spłaty zobowiązań, a w odpowiedzi pożyczkodawcy zaczęli nasyłać na nich swoich funkcjonariuszy, aby zająć resztki posiadanego przez dłużników majątku (na przykład dachy z blachy falistej), co ostatecznie doprowadziło do fali samobójstw ubogich chłopów schwytanych w pułapkę, z której ich rodziny nie miały szans się wydostać[39].

Podobnie jak w latach 1945 – 1975, także ten nowy cykl doprowadził do kryzysu inkluzji. Okazało się, że nie można zmienić wszystkich mieszkańców planety w mikrokorporacje ani „zdemokratyzować kredytu" w taki sposób, że każda rodzina, która chce mieć dom, z pewnością go otrzyma – tak jak wcześniej nie można było pozwolić wszystkim pracownikom na związki zawodowe, emerytury i opiekę medyczną. (Choć gdyby się nad tym zastanowić: jeśli mamy środki pozwalające nam zbudować domy dla wszystkich, dlaczego nie mielibyśmy tego zrobić? Czy są na świecie rodziny, które nie „zasługują" na posiadanie domu?) Kapitalizm tak nie działa. Jest on ostatecznie systemem władzy i wykluczenia i kiedy osiąga punkt krytyczny, wszystkie typowe objawy powracają, tak jak w latach 70. XX wieku: strajki żywnościowe, kryzys finansowy i paliwowy, nagłe zrozumienie, że zmierzamy do katastrofy ekologicznej, a wszystko to w atmosferze nadciągającej apokalipsy.

Wskutek zapaści na rynku kredytów hipotecznych amerykański rząd został zmuszony do podjęcia decyzji, komu naprawdę wolno tworzyć pieniądze z niczego: bankierom czy zwykłym obywatelom. Odpowiedź była przewidywalna. Finansiści otrzymali „pakiet ratunkowy za pieniądze podatników" – co oznacza mniej więcej tyle, że ich wirtualne pieniądze zaczęto traktować tak, jakby były rzeczywiste. Właściciele obciążonych hipoteką nieruchomości zostali w zdecydowanej większości pozostawieni na łaskę sądów, działających na podstawie prawa o bankructwie, które Kongres rok wcześniej zaostrzył (aż się prosi, by dodać, że wykazał się pod tym względem podejrzanym wizjonerstwem). Nic się nie zmieniło. Wszystkie najważniejsze decyzje odroczono. Wielka Debata, na którą wielu liczyło, nigdy nie doszła do skutku.

□□□□□

[39] Zob. między innymi Soutik Biswas, India's micro-finance suicide epidemic, BBC News South Asia, 16 December 2010, http://www.bbc.com/news/world-south-asia-11997571.

biorców z ubogich społeczności, aby udzielić im nisko oprocentowanych pożyczek. „Kredyt – zgodnie z maksymą Grameen Bank – jest prawem człowieka". Mikrokredyty miały dyskontować „kapitał społeczny" – wiedzę, sieci kontaktów, znajomości i pomysłowość wykorzystywane już wcześniej przez biednych na całym świecie, aby poradzić sobie w trudnych okolicznościach – i zmieniać je w jeszcze więcej (ekspansywnego) kapitału, przyrastającego w tempie od pięciu do dwudziestu procent rocznie.

Antropolodzy, tacy jak Julia Elyachar, odkryli, że skutki mikrokredytów są niejednoznaczne. Pewien nadspodziewanie bezpośredni pracownik organizacji pozarządowej wyjaśnił jej to w Kairze w 1995 roku:

> Pieniądz to siła, daje poczucie mocy. Musisz być duży, myśleć na wielką skalę. Pożyczkobiorcy, którzy zalegają ze spłatą, trafiają tu do więzienia, więc po co się ograniczać?
>
> W Ameryce dostajemy na skrzynkę dziesięć propozycji kart kredytowych dziennie. Taki kredyt oznacza nieprawdopodobne odsetki. Jakieś czterdzieści procent. Ale oferta została złożona, więc bierzesz kartę i upychasz ją w portfelu obok innych. Czujesz się dobrze. Tak samo powinno być tutaj, więc dlaczego nie mamy pomóc im się zadłużyć? Co mnie obchodzi, na co wydają pieniądze, dopóki spłacają pożyczkę?[38]

Zwraca uwagę niespójność tej wypowiedzi. Stałe jest w niej wyłącznie przekonanie, że ludzie powinni mieć długi, które są dobre jako takie. Dług daje poczucie mocy. A jak się ludziom od tej mocy zakręci w głowie, zawsze można ich aresztować. Dług i władza, grzech i pokusa stają się niemal nieodróżnialne. Wolność jest niewolnictwem. Niewolnictwo jest wolnością. Podczas pobytu w Kairze Elyachar była świadkiem, jak młodzi absolwenci szkolenia zorganizowanego przez jedną z organizacji pozarządowych rozpoczęli strajk w imię prawa do kredytu na uruchomienie własnej firmy. Właściwie wszyscy byli przekonani, że większość uczestników programu, nie mówiąc o organizatorach, jest całkowicie skorumpowana i traktuje system jak kurę znoszącą złote jajka, którą trzeba maksymalnie wykorzystać. Także tutaj więc te aspekty życia gospodarczego, które opierały się na długotrwałych relacjach zaufania, za sprawą obsługujących kredyt biurokracji zyskały charakter de facto kryminogenny.

[38] Julia Elyachar, Empowerment Money: The World Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt, „Public Culture" 14 (3), 2002, s. 510.

Weźmy jednak następujące słowa, często przypisywane lordowi Josiahowi Charlesowi Stampowi, dyrektorowi Banku Anglii:

> Nowoczesny system bankowy wytwarza pieniądze z niczego. Proces ten to przypuszczalnie najbardziej zdumiewająca sztuczka, jaką kiedykolwiek wymyślono. Bankowość została poczęta z niegodziwości i narodziła się w grzechu. Bankierzy rządzą światem. Można im go odebrać, ale jeśli pozostawi im się zdolność tworzenia kredytu, jednym pociągnięciem pióra stworzą wystarczająco dużo pieniędzy, by go ponownie odkupić [...] jeśli chcecie pozostać niewolnikami bankierów, ponosząc koszty własnego niewolnictwa, pozwólcie im dalej tworzyć depozyty[90].

Oczywiście jest niezwykle mało prawdopodobne, by lord Stamp rzeczywiście wypowiedział te słowa. Przytacza się je wszakże bez końca – to zapewne ulubiony cytat krytyków nowoczesnej bankowości. Bez względu na to, jak bardzo ich autentyczność byłaby wątpliwa, słowa te dotykają najwyraźniej jakiejś niezwykle istotnej kwestii. Przypuszczalnie tej samej, co w przypadku Plutarcha i Panurga: bankierzy tworzą coś z niczego. Nie są tylko oszustami i kuglarzami. Są źli, ponieważ bawią się w Boga.

Mamy tu do czynienia z czymś znacznie bardziej gorszącym niż zwykłe kuglarstwo. Średniowieczni moraliści nie zgłaszali tego rodzaju zastrzeżeń. Nie wynikało to jednak stąd, że czuli się tak swobodnie w otoczeniu metafizycznych bytów. Mieli oni z rynkiem problem znacznie poważniejszy. Była nim chciwość. Motywacje rynkowe uważano za gruntownie zepsute. Z chwilą, gdy chciwość została usprawiedliwiona, a nieograniczony zysk wszedł do

[90] Podobno jest to fragment mowy wygłoszonej na Uniwersytecie Teksasu w 1927 roku, jednak mimo że jest on cytowany bez końca we współczesnych książkach, a zwłaszcza w internecie, nie można potwierdzić jego istnienia do mniej więcej 1975 roku. Pierwsze dwa zdania przypuszczalnie pochodzą z 1937 roku, a ich autorem jest brytyjski doradca inwestycyjny L. L. B. Angas: „Nowoczesny system bankowy wytwarza pieniądze z niczego. Proces ten to przypuszczalnie najbardziej zdumiewająca sztuczka, jaką kiedykolwiek wymyślono. Banki potrafią zawyżać wartość, wybijać i wycofywać z obiegu współczesną walutę księgową" (Lawrence Lee Bazley Angas, Slump Ahead in Bonds, Somerset Pub. Co, New York 1937, s. 20 – 21). Dalsza część jest prawdopodobnie późniejszym dodatkiem, a lord Stamp w swoich opublikowanych pismach nigdy czegoś podobnego nawet nie zasugerował. Podobna wypowiedź: „Bank czerpie korzyści z całego zysku, który sam wytwarza z niczego", przypisywana pierwszemu dyrektorowi Banku Anglii, Williamowi Patersonowi, po raz pierwszy pojawia się w latach 30. XX wieku i z całą pewnością jest apokryficzna.

kanonu celów ludzkich, element magii politycznej zaczął jednak stanowić autentyczny problem. Jego obecność prowadziła bowiem do wniosku, że nawet faktyczni funkcjonariusze systemu – brokerzy, maklerzy, pośrednicy – nie muszą być lojalni wobec czegokolwiek, nie wyłączając samego systemu.

Hobbes, który jako pierwszy przekształcił tę wizję natury ludzkiej w teorię społeczeństwa, zdawał sobie sprawę z dylematu chciwości. Stał się on podstawą jego filozofii politycznej. Nawet jeśli wszyscy będziemy wystarczająco racjonalni, by zrozumieć, że pokojowe i bezpieczne życie leży w naszym długoterminowym interesie – twierdzi Hobbes – z punktu widzenia krótkofalowych korzyści zabijanie i grabież często stanowią drogę najbardziej oczywistą i opłacalną. Wystarczy więc garstka, która wyzbędzie się skrupułów, aby doprowadzić do całkowitego chaosu i niepewności. Dlatego Hobbes uważał, że rynki mogą istnieć wyłącznie w ramach absolutystycznego państwa, zmuszającego nas do dotrzymywania obietnic i wzajemnego poszanowania własności. Tylko co powiedzieć o sytuacji, gdy przedmiotem wymiany rynkowej są długi i zobowiązania państwa? Gdy nie można mówić o jego monopolu na użycie siły, ponieważ rynek ma charakter międzynarodowy, a jego główną walutą są obligacje, bez których zdolność mobilizacji siły militarnej przez państwo staje się wątpliwa?

Wypowiadając wojnę wszystkim utrzymującym się jeszcze formom komunizmu ubogich – choćby oznaczało to kryminalizację kredytu – władcy nowego systemu rynkowego odkryli, że nie mają już żadnego oczywistego usprawiedliwienia nawet dla komunizmu bogatych, będącego koniecznym poziomem solidarności i współpracy, bez którego system gospodarczy nie mógłby istnieć. Prawdą jest, że mimo stałych napięć i okresowych załamań system na razie zachowuje ciągłość. Jak jednak pokazały niedawne dramatyczne wydarzenia, jego dylematów wciąż nikomu nie udało się rozwiązać.

Część IV: Czym jest zatem kapitalizm?

Sądzimy na ogół, że współczesny kapitalizm (obok nowoczesnej tradycji rządów demokratycznych) pojawił się później, w epoce rewolucji końca XVIII wieku – przemysłowej, amerykańskiej, francuskiej – będącej serią głębokich przemian, których pełna instytucjonalizacja nastąpiła dopiero po zakończeniu wojen napoleońskich. Stajemy tu jednak w obliczu szczególnego paradoksu. Wygląda bowiem na to, że niemal wszystkie elementy aparatu finansowego, które zwykliśmy kojarzyć z kapitalizmem – banki centralne, rynki

Polityka, o ile w ogóle można o niej mówić w tym kontekście, wydaje się wariacją na temat istniejący od zarania kapitalizmu. W ostatecznym rachunku za nadużycie, zagrożenie i coś demonicznego uznaje się tu bowiem wspólnotowość. Większość zwykłych Amerykanów – w tym ludność czarnoskóra, latynoska i niedawni imigranci – zareagowała na to upartą odmową wyrzeczenia się wzajemnej miłości. W dalszym ciągu kupują domy swoim rodzinom, alkohol i sprzęt grający na imprezy, prezenty dla przyjaciół. Upierają się nawet przy organizowaniu wesel i pogrzebów, bez względu na to, jak bardzo zwiększa to prawdopodobieństwo ich upadłości lub bankructwa. Najwyraźniej dochodzą do wniosku, że skoro wszyscy mamy zmienić się w miniaturowych kapitalistów, to dlaczego im również nie miałoby przysługiwać prawo do stworzenia czegoś z niczego?

Nie należy przy tym przeceniać roli wydatków dyskrecjonalnych. Najważniejszą przyczyną bankructwa w Ameryce jest nagła i ciężka choroba. Większość pożyczek zaciąga się po prostu po to, aby przeżyć (jeśli ktoś nie ma samochodu, nie ma szans na pracę). Coraz częściej za możliwość pójścia na studia płaci się też cenę poddaństwa za długi przez przynajmniej połowę swojego późniejszego życia zawodowego[37]. Warto dodać, że przeżycie rzadko jest czymś, czym istoty ludzkie potrafiłyby się zadowolić. Nie ma zresztą powodu, abyśmy mieli to robić.

W latach 90. XX wieku te same napięcia zaczęły pojawiać się w skali globalnej. W efekcie zamiłowanie do pożyczania pieniędzy na wielkie państwowe projekty w rodzaju Tamy Asuańskiej zaczęło ustępować miejsca naciskowi na mikrokredyty. Inspiracją dla nowego modelu był sukces Grameen Bank w Bangladeszu: chodziło o znalezienie dobrze zapowiadających się przedsię-

[37] Istnieje tak wiele książek na ten temat, że człowiek czuje opór przed ich wymienianiem, jednak dwa znakomite przykłady to: Generation Debt Anyi Kamenetz (Generation Debt: Why Now is A Terrible Time to Be Young, Riverhead Books, New York 2006) oraz Social History of the Credit Trap Bretta Williamsa (Debt for Sale: A Social History of the Credit Trap, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004). Wywód na temat żądania długu jako elementu walki klasowej został częściowo zainspirowany przez grupę Midnight Notes, której przedstawiciele twierdzą, że paradoksalnie „neoliberalizm otworzył nowy front walki miedzy kapitałem a klasą robotniczą w sferze kredytu" (Midnight Notes Collective, Promissory Notes: From Crises to Commons, http://www.midnightnotes.org/Promissory Notes.pdf, s. 7). Robię użytek z tej analizy, unikając jednak ekonomizującego ujmowania życia ludzkiego jako „reprodukcji siły roboczej", co ogranicza tak wielką część literatury marksistowskiej – nacisk na życie wykraczające poza przetrwanie może mieć pośredni związek z pracą Vaneigema (zob. Raoul Vaneigem, Rewolucja życia codziennego, przeł. Mateusz Kwaterko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004), jednak przede wszystkim nawiązuje do mojej pracy o teorii wartości (zob. Toward an Anthropological Theory of Value).

> w końcu, jeśli wszystko idzie dobrze, długi zostają spłacone, grzechy odpuszczone i wstaje nowy dzień, a ty budzisz się rano jako smutniejszy, lecz bardziej wypłacalny człowiek[35].

Tu podejmowanie ryzyka nie jest naczyniem boskości. Wręcz przeciwnie. Biedni zawsze mają jednak pod górkę. W pewnym sensie to, o czym pisze Atwood, można postrzegać jako doskonałe odwrócenie proroczego tonu z „Miałem marzenie" wielebnego Kinga. Pierwsza powojenna era stała pod znakiem zbiorowych roszczeń najuboższych obywateli do długu publicznego; wymusili oni rekompensatę od autorów fałszywych obietnic. Teraz tych samych obywateli uczy się postrzegania samych siebie jako grzeszników, potrzebujących indywidualnego odkupienia, aby w ogóle uzyskać prawo do nawiązywania relacji moralnych z innymi.

Tkwi w tym głęboka obłuda. Wszystkie te dramaty moralne opierają się na założeniu, że dług osobisty wynika z braku umiaru, grzechu przeciwko najbliższym – w związku z czym odkupienie musi przyjąć postać ascetycznego samoumartwienia. Stawiając sprawy w ten sposób, tracimy jednak z oczu fakt, że zadłużeni są teraz wszyscy (szacuje się, że zadłużenie amerykańskiego gospodarstwa domowego stanowi obecnie sto trzydzieści procent jego dochodu) i że bardzo niewielką część tego długu nagromadzili ludzie, którzy nie potrafią powstrzymać się przed obstawianiem wyścigów konnych i kupowaniem błyskotek. Pieniądze z kredytów, które zostały zaciągnięte z myślą o tym, co ekonomiści nazywają wydatkami dyskrecjonalnymi, wydano głównie na dzieci, kontakty z przyjaciółmi lub podtrzymanie innych relacji międzyludzkich, które z konieczności opierają się na czymś innym niż materialna kalkulacja[36]. Trzeba się zadłużyć, aby mieć w życiu szansę na coś jeszcze oprócz przeżycia.

[35] Tamże, s. 49 – 50.

[36] Jest to zresztą najlepsza odpowiedź na konwencjonalną krytykę biednych, którzy wpadają jakoby w długi, ponieważ nie potrafią odraczać gratyfikacji – jeszcze jeden ze sposobów, za pomocą których logika ekonomiczna, ze swoją ślepotą na ludzkie potrzeby, wypacza sensowne rozumienie autentycznych „konsumenckich" motywacji. Z racjonalnego punktu widzenia, ponieważ depozyty dają jakieś cztery, a karty kredytowe pobierają dwadzieścia procent rocznie, konsumenci powinni oszczędzać, aby mieć zabezpieczenie, i zadłużać się wyłącznie wtedy, gdy absolutnie nie mają wyjścia, odkładając wszystkie niepotrzebne wydatki do czasu uzyskania nadwyżki. Bardzo niewiele osób działa w ten sposób, ale rzadko wynika to z nieodpowiedzialności (nie mogę się doczekać, żeby kupić sobie tę szałową sukienkę), ale stąd, że relacji międzyludzkich nie da się odkładać na zasadzie abstrakcyjnych „wydatków konsumenckich": czyjaś córka skończy pięć lat tylko raz, a czyjś dziadek nie będzie żył wiecznie.

obligacji, krótka sprzedaż, domy maklerskie, bańki spekulacyjne, sekurytyzacja, renty – poprzedziły nie tylko narodziny naukowej ekonomii (co być może nie jest wielkim zaskoczeniem), ale również pojawienie się fabryk czy pracy najemnej[91]. To prawdziwe wyzwanie dla utartych sposobów myślenia. W fabrykach i warsztatach chętnie widzimy „prawdziwą gospodarkę", całą resztę uznając za wzniesioną nad nimi nadbudowę. Ale skoro tak, to jak to możliwe, że nadbudowa pojawiła się pierwsza? Czy sny systemu mogą doprowadzić do powstania jego ciała?

Wszystko to rodzi pytanie, czym właściwie jest „kapitalizm". Nie ma na nie jednej czy choćby dominującej odpowiedzi. Słowo to wymyślili socjaliści, postrzegający kapitalizm jako system, w którym posiadacze kapitału zarządzają pracą tych, którzy są go pozbawieni. Natomiast zwolennicy kapitalizmu zwykle widzą w nim swobodę działalności rynkowej, pozwalającą autorom atrakcyjnych wizji przyciągać środki na ich realizację. Prawie wszyscy są jednak zgodni, że kapitalizm jest systemem wymagającym ciągłego, niekończącego się wzrostu. Aby zachować rentowność, przedsiębiorstwa muszą się rozwijać. Tak samo jest w przypadku państw. W początkach kapitalizmu uważano, że pięć procent rocznie to właściwa wysokość rynkowej stopy procentowej – zgodnie z zasadą interesse takiego zysku ze swoich pieniędzy mógł się bowiem w normalnych warunkach spodziewać inwestor. Dziś uważa się, że tyle samo powinna wynosić roczna stopa wzrostu PKB państwa. To, co niegdyś było bezosobowym mechanizmem, zmuszającym ludzi do traktowania wszystkiego wokół jako potencjalnego źródła zysku, zaczęto uważać za jedyną obiektywną miarę zdrowia ludzkiej społeczności.

Jeśli przyjmiemy zatem rok 1700 jako cezurę, od samego początku nowoczesnego kapitalizmu widzimy olbrzymi aparat finansowy kredytu i długu, służący w praktyce wyciągnięciu od każdego, kto ma z nim kontakt, dodatkowej pracy, i wytwarzający w efekcie stale powiększającą się pulę dóbr materialnych. Aparat finansowy nie posługuje się w tym celu jedynie obowiązkiem moralnym. Metoda polega na wykorzystaniu obowiązku moralnego do

[91] Spółki akcyjne pojawiły się w początkach okresu kolonialnego, wraz z założeniem słynnej Kompanii Wschodnioindyjskiej i innych pokrewnych przedsięwzięć, lecz w okresie rewolucji przemysłowej praktycznie zniknęły i zostały wskrzeszone dopiero pod koniec XIX wieku, przede wszystkim w Ameryce i Niemczech. Giovanni Arrighi zauważył, że w swoim szczytowym okresie brytyjski kapitalizm opierał się na małych firmach rodzinnych i wielkich finansach (zob. tegoż, The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times, Verso, London 1994). Dopiero Ameryka i Niemcy, którym pierwsza połowa XX wieku upłynęła na walce o to, kto zajmie pozycję Wielkiej Brytanii jako światowego hegemona, wprowadziły współczesny biurokratyczny kapitalizm korporacyjny.

mobilizacji nagiej przemocy. Raz po raz dochodzi tu również do głosu znany – choć często przyjmujący nową i zaskakującą postać – typowo europejski związek handlu i wojny. Działalność pierwszych giełd w Holandii i Wielkiej Brytanii opierała się na sprzedaży udziałów w kompaniach wschodnio- i zachodnioindyjskich, które były przedsięwzięciami o podwójnym, militarno-kupieckim charakterze. Jedna z takich prywatnych, zorientowanych na zysk korporacji sprawowała władzę w Indiach przez całe stulecie. Na dług publiczny Anglii, Francji i innych państw składały się pieniądze pożyczone nie na przekopanie kanałów i budowę mostów, lecz na zakup prochu do ostrzału miast i budowę obozów potrzebnych do przetrzymywania więźniów i szkolenia nowych rekrutów. Niemal wszystkie gorączki spekulacyjne w XVIII wieku wiązały się z takim czy innym fantastycznym planem wykorzystania dochodów z kolonialnych inwestycji do sfinansowania europejskich wojen. Pieniądz papierowy był pieniądzem dłużnym, pieniądz dłużny był pieniądzem wojennym – i nigdy nie uległo to zmianie. Sponsorzy niekończących się europejskich konfliktów zbrojnych wykorzystywali również państwową policję i więzienia do wymuszania coraz większej wydajności na pozostałej części populacji.

Jak dobrze wiemy, system rynku światowego zapoczątkowany przez hiszpańskie i portugalskie imperia pojawił się, gdy wyruszono na poszukiwanie przypraw. Wkrótce jednak rozdzielił się na trzy duże gałęzie: handel bronią, handel niewolnikami i handel narkotykami. Oczywiście ta ostatnia kategoria odnosi się głównie do miękkich narkotyków, jak kawa, herbata i dodawany do nich cukier, a także tytoń – choć alkohol destylowany również pojawia się po raz pierwszy w tym okresie. Wiemy też, że Europejczycy nie mieli żadnych oporów przed bardzo agresywną sprzedażą opium w Chinach, dzięki czemu byli w stanie raz na zawsze uwolnić się od konieczności eksportu kruszców na wschód. Handel tekstyliami pojawił się później, po tym, jak Kompania Wschodnioindyjska posłużyła się siłą militarną do likwidacji (bardziej wydajnego) indyjskiego eksportu bawełny. Wystarczy tylko rzut oka na książkę, w której zachowała się praca Charlesa Davenanta z 1696 roku na temat kredytu i solidarności ludzkiej: Polityczne i kupieckie dzieła cenionego autora Charlesa D'Avenanta: traktujące o handlu i dochodach Anglii, handlu z plantacji, handlu wschodnioindyjskim oraz handlu afrykańskim. „Posłuszeństwo, miłość i przyjaźń" mogą wystarczać, gdy zarządza się relacjami pomiędzy rodakami w Anglii. W koloniach stawiano przede wszystkim na posłuszeństwo.

Pisałem już, że atlantycki handel niewolnikami można wyobrazić sobie jako olbrzymi łańcuch zobowiązań i długów, rozciągający się od Bristolu, przez

> bów modlitwy, poprzez którą osiąga się postęp. Szansa jest fundamentem wiary i naczyniem boskości[32].

To właśnie takie żarliwe enuncjacje zainspirowały ewangelistów w rodzaju Pata Robertsona do nazwania ekonomii podaży „pierwszą naprawdę nadprzyrodzoną teorią kreacji pieniądza"[33].

Na tych, którzy nie mogli po prostu tworzyć pieniędzy, czekało zupełnie inne teologiczne uzasadnienie. „Długi to nowa otyłość"[34] – zauważyła niedawno Margaret Atwood, zdumiona, że reklamy widywane przez nią codziennie w autobusie w Toronto często nie próbują już straszyć pasażerów pełzającym nieszczęściem seksualnej nieatrakcyjności; zamiast tego udzielają rad, jak uwolnić się od znacznie bardziej namacalnego lęku przed komornikiem:

> Nawet w telewizji można obejrzeć programy poświęcone długom przypominające pełne uniesień spotkania modlitewne. Ludzie opowiadają o zakupowych orgiach, po których zostało tylko mgliste wspomnienie czegoś, co przypomina opętanie przez tajemnicze siły. Słuchamy łzawych wyznań trzęsących się jak galareta osób, cierpiących na bezsenność z powodu beznadziejnego zadłużenia. Niektórzy uciekali się do kłamstw, oszustw, kradzieży i prób wyłudzenia od banków pieniędzy przy użyciu czeków bez pokrycia. Słyszymy świadectwa rodzin, których życie zostało zrujnowane przez dłużników, jak również pełne współczucia, lecz stanowcze napomnienia telewizyjnych prezenterów, pełniących funkcję księży i kaznodziejów. Jesteśmy świadkami momentów oświecenia, po których następuje skrucha i obietnica poprawy, a także aktów pokuty – ciach, ciach, nożyczki tną kartę kredytową. A potem przychodzi chwila, w której narzucasz sobie surowy reżim wydatków, i

[32] George Gilder, Bogactwo i ubóstwo, tłum. Jerzy Kropiwnicki, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 402. Esej Cooper (zob. Melinda Cooper, Life as surplus: biotechnology and capitalism in the neoliberal era, University of Washington Press, Seattle 2008) jest znakomitą analizą związku między imperializmem dłużnym – pojęcie to, jak się wydaje, zostało ukute właśnie przez nią, pod wpływem Hudsona – a chrześcijańską prawicą. Z pewnością warto sięgnąć po tę książkę. Zob. także: Robin Thomas Naylor, Dominion of debt: centre, periphery and the international economic order, Black Rose Books, London 1985.

[33] Pat Robertson, The Secret Kingdom, Word Publishing, Dallas and London 1992.

[34] Margaret Atwood, dz. cyt., s. 49.

lub takich czy innych nakazów prawnych. Innymi słowy: zasada honoru została niemal całkowicie usunięta z obszaru rynku[31]. Przypuszczalnie z tego powodu sprawom długu coraz częściej zaczyna towarzyszyć aura religijności.

Można tu nawet mówić o podwójnej teologii: jednej dla wierzycieli, drugiej dla dłużników. To nie przypadek, że nowy etap amerykańskiego imperializmu długu wiązał się z rozkwitem chrześcijańskiej prawicy, która – idąc na przekór niemal całej dotychczasowej teologii chrześcijańskiej – entuzjastycznie opowiedziała się po stronie „ekonomii podaży": przekonania, że kreacja pieniądza, czyli w praktyce przekazanie go bogatym, jest najbliższa biblijnego ideału tworzenia państwowego dobrobytu. Być może najambitniejszym teologiem nowego credo był George Gilder, którego książka Bogactwo i ubóstwo stała się bestsellerem w 1981 roku, w początkach tego, co stało się znane jako rewolucja Reagana. Gilder twierdził, że osoby przekonane, iż pieniądza nie można po prostu stworzyć, są uwikłane w staroświecki, bezbożny materializm, który nie zdaje sobie sprawy, że tak jak Bóg mógł stworzyć coś z niczego, tak Jego największym darem dla ludzkości była sama zdolność twórcza, mająca ten sam charakter co jej Boski pierwowzór. Inwestorzy mogą tworzyć wartość z niczego, ponieważ biorą na siebie ryzyko związane z zaufaniem, jakie pokładają w twórczości innych. Gilder nie uważa naśladowania Boskiej mocy kreacji ex nihilo za hybris. Przeciwnie, twierdzi on, że taka była intencja Boga: kreacja pieniądza jest darem, błogosławieństwem, manifestacją łaski; obietnicą, owszem, lecz nie pustą, nawet jeśli okres spłaty obligacji wciąż się odracza, ponieważ dzięki wierze („in God we trust", po raz kolejny) ich wartość staje się rzeczywista:

> Ekonomiści, którzy sami nie wierzą w przyszłość kapitalizmu, skłonni będą do ignorowania dynamiki szansy i wiary, która w znacznym stopniu determinuje przyszłość. Ekonomistom, którzy nie mają zaufania do religii, nigdy nie uda się pojąć sposo-

[31] W Ameryce tę „uniwersalną inność" osiąga się przede wszystkim przez rasizm. Z tego powodu większość drobnego handlu w Stanach Zjednoczonych ma charakter etniczny. Na przykład koreańscy sklepikarze lub właściciele pralni pożyczają sobie nawzajem pieniądze, ale od klientów dzieli ich dystans społeczny sprawiający, że kredyty zewnętrzne nie wchodzą w grę, a co więcej, że nie ma między nimi nawet elementarnego zaufania. Sklepikarze zakładają bowiem, że inni dostarczyciele usług – elektrycy, ślusarze itp. – przy nadarzającej się okazji będą próbowali ich oszukać. Można powiedzieć, że rynek zorganizowany według podziałów rasowych i etnicznych prowadzi do sytuacji, gdy wszystkich swoich kontrahentów uważa się za Amalekitów.

Calabar, po źródła Cross River, gdzie handlarze Aro zakładali swoje tajne stowarzyszenia. W przypadku handlu na Oceanie Indyjskim podobne łańcuchy łączyły Utrecht – przez Kapsztad i Dżakartę – z Królestwem Gelgel, gdzie balijscy królowie organizowali walki kogutów, wabiąc poddanych, by przegrywali podczas nich własną wolność. Produkt końcowy był zawsze ten sam: jednostki ludzkie, które były tak kompletnie wyrwane ze swojego kontekstu, a przez to całkowicie odczłowieczone, że znajdowały się zupełnie poza domeną długu.

Pośrednicy w handlu – ogniwa łańcucha długu łączącego londyńskich brokerów giełdowych z kapłanami Aro w Nigerii, poławiaczami pereł z wysp Aru we wschodniej Indonezji, właścicielami bengalskich plantacji herbaty czy zbieraczami kauczuku z Amazonii – na ogół sprawiali wrażenie trzeźwych, wyrachowanych i pozbawionych wyobraźni. Na obu krańcach łańcucha przedsięwzięcie polegało jednak na zdolności manipulowania fantazjami. Wisiała też nad nim stale groźba czegoś, co nawet ówcześni obserwatorzy uważali za odmianę fantasmagorycznego szaleństwa. Na jednym końcu mieliśmy gorączki spekulacyjne, częściowo wywoływane przez plotki i fantazje, a częściowo wynikające stąd, że w miastach takich jak Paryż lub Londyn prawie każdy, kto miał odrobinę wolnej gotówki, dochodził nagle do wniosku, że z całą pewnością uda mu się zarobić na tym, że plotkom i fantazjom ulegają wszyscy inni.

Charles Mackay pozostawił nam kilka nieśmiertelnych opisów pierwszej z nich – słynnej „bańki Mórz Południowych" z 1720 roku. W rzeczywistości sama Kompania Mórz Południowych stanowiła jedynie materialny pretekst dla późniejszych wydarzeń. Była to ogromna korporacja, której akcje przybierały w szalonym tempie na wartości i która wydawała się, by użyć współczesnego określenia, „zbyt duża, by upaść". Wkrótce stała się modelem dla setek nowych spółek:

> W tym samym czasie zaczęły powstawać niezliczone spółki akcyjne, które wkrótce nazwano bańkami mydlanymi. Trudno wymyślić bardziej odpowiednią nazwę. Niektóre z tych kompanii przetrwały tydzień czy dwa, innym nie udało się przeżyć nawet tyle. Każdy wieczór i ranek przynosił nowe przedsięwzięcia. Najwyższe warstwy arystokracji uczestniczyły w tym namiętnym

pościgu za zyskiem z równym zapamiętaniem jak maklerzy z Cornhill[92].

Autor wymienia osiemdziesiąt sześć arbitralnie wybranych przykładów przedsięwzięć spekulacyjnych: od wyrobu mydła i płótna żaglowego, przez ubezpieczenia dla koni, po metodę „produkcji desek sosnowych z trocin". Każde z nich sprzedawało udziały. We wszystkich przypadkach rozchodziły się one na pniu i były z zapałem odsprzedawane i kupowane w tawernach, kawiarniach, uliczkach i sklepach z galanterią męską w całym mieście. Ceny szybowały w górę – każdy z licytujących był święcie przekonany, że przed nadejściem nieuchronnego krachu zdoła opchnąć swoje udziały jakiemuś większemu od siebie naiwniakowi. Czasem ludzie licytowali karty i kupony, które dawały im jedynie prawo do licytacji w późniejszym terminie. Tysiące zarobiły krocie. Jeszcze więcej osób popadło w ruinę.

> Ale najbardziej absurdalny i niedorzeczny projekt, pokazujący w sposób najdoskonalszy absolutne szaleństwo ludzi, został stworzony przez nieznanego awanturnika i nazwany „Kompania do prowadzenia przynoszącego niezwykłe korzyści przedsięwzięcia, o którym nikomu nic nie wiadomo". Gdyby fakt ten nie został przytoczony w relacjach wiarygodnych świadków, nikt nie uwierzyłby, że ktokolwiek mógł dać się nabrać na coś takiego. Ów genialny człowiek, który spróbował śmiało i z powodzeniem wykorzystać ludzką łatwowierność, jedynie zaznaczył w swym prospekcie, iż wymagany kapitał ma wynosić pół miliona, podzielonych na pięć tysięcy akcji, każda po sto funtów, z dwufuntowym depozytem. Każdy, kto dokonał subskrypcji i wpłacił depozyt, miał dostawać za każdą akcję sto funtów rocznie. Jak zamierzano zrealizować ten ogromny zysk, projektodawca nie był łaskaw poinformować od razu; obiecał natomiast, że po upływie miesiąca wszystkie szczegóły zostaną podane i wówczas też ogłoszona będzie oferta sprzedaży akcji za pozostałe dziewięćdziesiąt osiem funtów. Następnego ranka, o godzinie dziewiątej, ten wielki człowiek otworzył biuro na Cornhill. U jego drzwi zgromadziły się tłumy. Po zamknięciu biura o trzeciej po południu pomysłodawca obliczył, że subskrypcja

[92] Charles Mackay, Niezwykłe złudzenia i szaleństwa tłumów, WIG-Press, Warszawa 1999, s. 86.

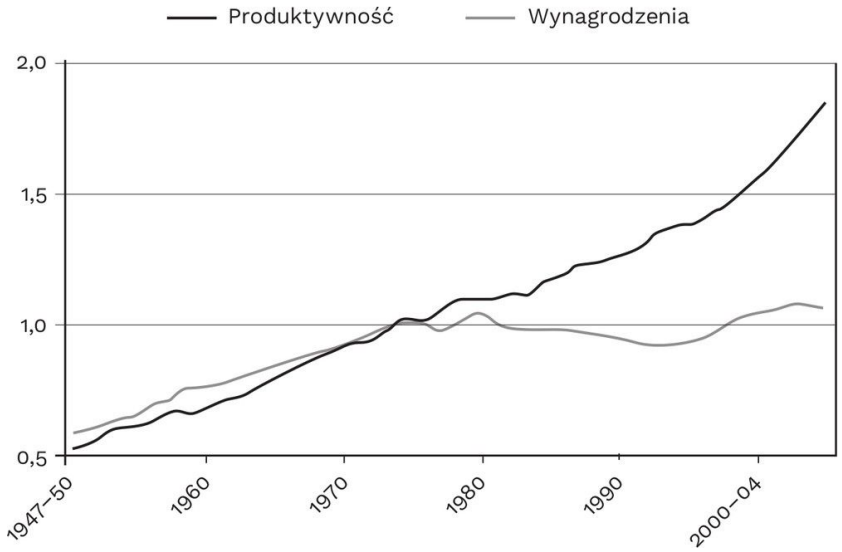
lichwy, wcześniej ustalające dopuszczalne odsetki na poziomie od siedmiu do dziesięciu procent, zostało zniesione aktem Kongresu. Tak jak Stanom Zjednoczonym udało się zatem rozwiązać problem korupcji politycznej, de facto legalizując łapówki dla ustawodawców (nazwano to „lobbingiem"), tak problem lichwy został odsunięty na bok dzięki legalizacji realnych stóp procentowych na poziomie dwudziestu pięciu, pięćdziesięciu, a niekiedy (jak w przypadku chwilówek) nawet sześciu tysięcy procent rocznie. Kiedyś takie odsetki były standardem w świecie zorganizowanej przestępczości. Teraz jednak ich egzekucją nie zajmowały się już bandy wynajętych oprychów, podrzucających pod drzwi swoich ofiar ciała zmasakrowanych zwierząt, ale sędziowie, prawnicy, komornicy i funkcjonariusze policji[29].

Wymyślono dziesiątki nazw na określenie nowego rozdania, od „demokratyzacji finansów" po „finansjeryzację życia codziennego"[30]. Poza Stanami Zjednoczonymi ochrzczono je „neoliberalizmem". W wymiarze ideologicznym oznaczało to, że nie tylko rynek, ale również kapitalizm (czuję się w obowiązku przypominać czytelnikowi, że nie są one tym samym) stały się zasadami organizującymi niemal wszystkie sfery życia. Wszyscy mieliśmy myśleć o sobie jak o małych korporacjach, zorganizowanych wokół relacji inwestora z kierownictwem: połączeniu zimnej, wyrachowanej kalkulacji bankiera z żołnierzem, który wskutek zadłużenia porzucił resztki honoru i zmienił się w odartą z godności maszynę.

W takim świecie „płacenie swoich długów" nietrudno uznać za istotę moralności, choćby dlatego, że tak wielu ludzi tego nie robi. Na przykład wiele amerykańskich przedsiębiorstw – i to zarówno wielkie korporacje, jak i małe biznesy – przyjęło jako rodzaj praktycznej reguły, że w sytuacji zadłużenia najlepiej się po prostu przekonać, co się stanie, jeśli się nie zapłaci. Wiele firm decyduje się na spłatę dopiero pod wpływem przypomnień, monitów

[29] Najważniejszym aktem prawnym był tu Depository Institutions Deregulation and Monetary Control Act (Ustawa o deregulacji instytucji bankowych i kontroli monetarnej) z 1980 roku, który zniósł wszystkie federalne prawa lichwy. Oficjalnie ze względu na galopującą inflację końca lat 70., choć oczywiście nie zostały one przywrócone, gdy inflacja utrzymywała się już na stabilnym poziomie – czyli przez ostatnie dwadzieścia pięć lat XX wieku. Stanowe limity oprocentowania zostały utrzymane, ale instytucjom takim jak operatorzy kart kredytowych pozwolono przestrzegać praw stanów, w których są zarejestrowani, bez względu na to, gdzie oferują swoje usługi. Z tego powodu większość z nich jest zarejestrowana w Dakocie Południowej, która nie ustaliła górnego progu odsetek.

[30] Pierwszy termin pochodzi od Thomasa Friedmana, z aroganckiej i bezmyślnej książki Lexus i drzewo oliwne (przeł. Tomasz Hornowski, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2001), drugi z książki Randy'ego Martina pod takim samym tytułem (zob. Randy Martin, The Financialization of Daily Life, Temple University Press, Philadelphia 2002).



nia sobie kawałka kapitalizmu. Zamiast poddawać rentierów eutanazji, od teraz każdy mógł stać się jednym z nich – w praktyce: przejąć część zysków, które sam wytworzył, poddając się coraz bardziej skrajnemu wyzyskowi. Istniało na to wiele dobrze znanych sposobów. W Stanach Zjednoczonych pojawiły się emerytalne plany oszczędnościowe 401(k) oraz niezliczone triki zachęcające zwykłych obywateli do grania na giełdzie, a zarazem do pożyczania. Jedna z zasad przewodnich zarówno thatcheryzmu, jak i reaganizmu głosiła, że reformy gospodarcze nigdy nie zyskają szerokiego poparcia, jeśli szeregowi pracownicy nie będą mogli przynajmniej aspirować do posiadania własnego domu. W latach 90. XX wieku i w pierwszej dekadzie XXI wieku nastąpił zatem wysyp planów refinansowania kredytów hipotecznych, traktujących domy – w myśl jednej z popularnych reklam – „jak bankomaty". Zakładano, że ich wartość może tylko rosnąć. Z perspektywy czasu wydaje się, że okazały się one raczej czymś na kształt kart kredytowych. Prawdziwe karty kredytowe też były elementem tej układanki, a żonglowanie terminami spłaty standardową umiejętnością. W ten sposób „własny kawałek kapitalizmu" dla wielu stał się niepostrzeżenie czymś łudząco podobnym do tradycyjnych plag nękających pracującą biedotę: lichwiarza i właściciela lombardu. Nie pomógł tu również fakt, że w latach 80. federalne ustawodawstwo dotyczące

> objęła co najmniej tysiąc akcji, a depozyty zostały wypłacone. Zatem w ciągu pięciu godzin zarobił dwa tysiące funtów. Był na tyle mądry, że zadowolił się tym kapitałem i jeszcze tego samego wieczora wyjechał na kontynent. Nigdy więcej o nim nie słyszano[93].

Jeśli wierzyć Mackayowi, cała ludność Londynu uległa jednoczesnemu złudzeniu. Chodziło nie tyle o to, że pieniądze można wyprodukować z niczego, ile że inni są na tyle głupi, by w to uwierzyć – dzięki czemu produkcja pieniędzy z niczego mimo wszystko mogła się okazać możliwa.

Na drugim końcu łańcucha długu mamy fantazje, które wahały się od uroczych po apokaliptyczne. W literaturze antropologicznej jest wszystko, od pięknych „żon morskich" poławiaczy pereł z Aru, które nie oddadzą skarbów oceanu, dopóki nie oczaruje się ich podarkami kupionymi na kredyt w miejscowych sklepach chińskich[94], przez tajne rynki, gdzie bengalscy ziemianie kupowali duchy do terroryzowania nieposłusznych niewolników za długi, oraz długi ciała Tiw, będące fantazją na temat żerującego na samym sobie ludzkiego społeczeństwa, aż po zdarzenia, w których koszmary Tiw niemal stały się rzeczywistością[95]. Jeden z najgłośniejszych i najbardziej ponurych skandali dotyczył regionu Putumayo w latach 1909 – 1911. Londyńscy czytelnicy przeżyli szok, dowiedziawszy się, że pracownicy filii brytyjskiej kompanii kauczukowej, działającej w lasach deszczowych Peru, stworzyli własną wersję Jądra ciemności, eksterminując dziesiątki tysięcy Indian Huitoto (których z uporem określali mianem „kanibali"). Sceny gwałtu, tortur i okaleczeń przywodziły na myśl najgorsze zbrodnie konkwisty sprzed czterech wieków[96].

Początkowo winą za wszystko obarczono system, który miał schwytać Indian w pułapkę długu, uzależniając ich całkowicie od sklepu prowadzonego przez spółkę:

[93] Tamże, s. 88 – 89.

[94] Patricia Spyer, The Eroticism of Debt: Pearl Divers, Traders, and Sea Wives in the Aru Islands, Eastern Indonesia, „American Ethnologist" 24 (3), 1997, s. 515 – 538.

[95] Gyan Prakash, dz. cyt., s. 209 – 216.

[96] Zob. Walter Ernest Hardenburg, Sir Roger Casement, The Putumayo: the Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians therein, T. F. Unwin, London 1913. Najbardziej znaną i wnikliwą analizę tej sprawy stanowią prace Micka Taussiga (zob. Michael Taussig, Culture of Terror – Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture, „Comparative Studies in Society and History" 26 (3), 1984, s. 467 – 497; tegoż, Shamanism, Colonialism, and the Wild Man, University of Chicago Press, Chicago 1987).

> Źródłem całego zła był system tak zwanego patronatu lub „peonażu" – podobny do tego, co w Anglii nazywano niegdyś „systemem barterowym" – w którym pracownik musi kupować wszystkie podstawowe artykuły w sklepie pracodawcy, co wpędza go w okropne długi. Prawo zabrania mu przy tym rezygnacji z pracy, dopóki nie odpracuje długu. [...] W praktyce peon jest zatem bardzo często niewolnikiem. A ponieważ w odległych częściach tego olbrzymiego kontynentu brakuje skutecznej administracji, pozostaje on całkowicie na łasce swojego pana[97].

„Kanibale" – których katowano, krzyżowano, wiązano i wykorzystywano w roli tarcz strzelniczych lub rąbano maczetami na kawałki, ponieważ nie zebrali odpowiedniej ilości kauczuku – mieli według tej narracji popaść w pułapkę skrajnego długu. Uwiedzeni dobrami dostarczanymi przez agentów kompanii, ostatecznie sprzedali za nie swoje życie.

Późniejsze dochodzenie parlamentarne pokazało, że w rzeczywistości historia ta wyglądała zupełnie inaczej. To nie Indianie Huitoto wpadli w pułapkę zadłużenia, lecz wysłani w te okolice agenci i nadzorcy. Podobnie jak wcześniej konkwistadorzy, tonęli oni w długach. Wierzycielem była zatrudniająca ich peruwiańska spółka, której kredytu udzielili z kolei londyńscy finansiści. Wyjeżdżając na placówkę, agenci mieli nadzieję, że uda im się objąć siecią kredytu Indian. Gdy się zorientowali, że Huitoto nie są zainteresowani płótnem, maczetami ani pieniędzmi, które przywieźli ze sobą, dali sobie spokój z handlem i zaczęli wyłapywać Indian, zmuszając ich siłą do zaciągania pożyczek. Przeliczano je następnie na ilość kauczuku, który Huitoto musieli zebrać[98]. Wielu Indian zamordowano wyłącznie dlatego, że próbowali zrobić to, na co zdecydowałby się w ich sytuacji każdy rozsądny człowiek, czyli uciec.

Tak więc z Indian uczyniono niewolników, jednak w 1907 roku nikt nie potrafił tego otwarcie przyznać. Przedsięwzięcie, jeśli miało zostać uznane za słuszne, wymagało moralnego uzasadnienia. Jedyną moralnością znaną spółce był zaś dług. Gdy stało się jasne, że Huitoto odrzucają podstawowe przesłanki takiej etyki, wszystko wymknęło się spod kontroli, a sama spół-

[97] Putumayo, [w:] Encyclopedia Britannica, 11th edition, Cambridge University Press, Cambridge 1911.

[98] Taussig pisze, że szef spółki zapytany później, co właściwie miał na myśli, mówiąc o „kanibalach", odpowiedział po prostu, że oznaczało to, że Indianie nie chcieli handlować z obcymi (zob. Michael Taussig, Culture of Terror – Space of Death, s. 482).

lat 60. i 70. XX wieku, w przypadku ruchów feministycznych. W pewnym momencie w latach 70. napięcie osiągnęło punkt krytyczny. System kapitalistyczny, jak przekonywano, po prostu nie jest w stanie zaproponować tej samej umowy wszystkim. Być może nie byłoby to możliwe nawet wówczas, gdyby wszyscy zatrudnieni byli wolnymi pracownikami najemnymi. Z pewnością zaś nie jest możliwe, aby wszyscy ludzie na świecie żyli na poziomie – na przykład – pracownika przemysłu samochodowego z Michigan czy Turynu z lat 60. XX wieku, mającego własny dom z garażem i dzieci na studiach – i było to oczywiste, jeszcze zanim tak wiele z tych dzieci zaczęło się domagać mniej ogłupiającego życia. Wszystko to łącznie można określić mianem kryzysu inkluzji. Pod koniec lat 70. XX wieku istniejący porządek znalazł się w stanie ewidentnej zapaści, nękany równocześnie przez chaos finansowy, strajki żywnościowe, kryzys paliwowy, apokaliptyczne proroctwa na temat końca wzrostu i kryzysu ekologicznego – z których wszystkie, jak się okazało, były sposobami przekazania ludziom informacji, że dotychczasowe porozumienia przestają obowiązywać.

Jeśli spojrzymy na tę historię w ten sposób, szybko zauważymy, że kolejne trzy dziesięciolecia, mniej więcej od 1978 do 2009 roku, wyglądały podobnie. Z tą różnicą, że w życie weszły nowe ustalenia. Kiedy Ronald Reagan w Stanach Zjednoczonych i Margaret Thatcher w Wielkiej Brytanii przypuścili systematyczny atak na związki zawodowe, jak również na dziedzictwo Keynesa, był to czytelny sygnał, że czasy się zmieniły. Od teraz wszyscy mogą mieć prawa polityczne – od lat 90. XX wieku dotyczy to nawet zdecydowanej większości mieszkańców Ameryki Środkowej i Afryki – jednak prawa polityczne nie mają żadnego przełożenia na gospodarkę. Związek wydajności i płacy realnej został rozbity: wskaźniki wydajności w dalszym ciągu rosły, ale pensje stały w miejscu lub spadały.

Początkowo towarzyszył temu powrót do „monetaryzmu": doktryny głoszącej, że mimo braku umocowania pieniądza w złocie czy jakimkolwiek innym towarze polityka rządu i banków centralnych powinna się koncentrować na starannej kontroli jego podaży – gwarantującej, że będzie się on zachowywał tak, jakby był dobrem rzadkim. Zarazem finansjeryzacja kapitału oznaczała, że większość pieniędzy inwestowanych na rynku została całkowicie oderwana od jakiegokolwiek związku z rozwojem handlu, stając się czystą spekulacją.

Nie znaczy to, że ludziom nie złożono żadnej propozycji. Tyle że, jak już powiedziałem, zmieniły się zaoferowane im warunki. W nowym rozdaniu nie przewidziano wzrostu płac. Pracownicy byli jednak zachęcani do zafundowa-

w celu stymulowania popytu: stanowisko, które od dawna było bliskie sercu dłużników i które zostało obłożone anatemą przez wierzycieli.

Keynes za życia znany był z paru radykalnych pomysłów, na przykład wezwania do całkowitej eliminacji klasy ludzi żyjących z długów innych – do „eutanazji rentierów", jak się wyraził – choć w rzeczywistości chodziło mu jedynie o ich eliminację przez stopniową obniżkę stóp procentowych. Jak w przypadku wielu innych aspektów keynesizmu, było to zdecydowanie mniej radykalne, niż mogło się wydawać na pierwszy rzut oka. Gwoli ścisłości: rozwiązanie to mieściło się całkowicie w ramach wielkiej tradycji ekonomii politycznej, sięgającej wstecz do wolnej od długów utopii Adama Smitha, a zwłaszcza do potępienia właścicieli ziemskich jako szkodzących wzrostowi gospodarczemu pasożytów przez Davida Ricardo. Keynes szedł tym samym tropem, widząc w rentierach feudalny anachronizm niepasujący do prawdziwego ducha akumulacji kapitału. Nie był to dla niego patent na rewolucję, lecz sposób, aby jej uniknąć:

> Z tego powodu uważam rentierski aspekt kapitalizmu za fazę przejściową, która zniknie po spełnieniu swego zadania. A wraz ze zniknięciem tej fazy rentierskiej wiele innych rysów kapitalizmu ulegnie poważnej zmianie. Ponadto wielką zaletą przedstawionego przeze mnie toku wydarzeń będzie to, że eutanazja rentiera nie będzie procesem nagłym [...] nie będzie wymagała żadnej rewolucji[28].

Kiedy jednak keynesowski ład wreszcie wszedł w życie po drugiej wojnie światowej, objęto nim tylko niewielką część światowej populacji. Z czasem akces do niego zgłaszało coraz więcej osób. Niemal wszystkie ruchy ludowe w okresie od 1945 do 1975 roku – jak się wydaje, również te o charakterze rewolucyjnym – można postrzegać przez pryzmat żądania inkluzji: równości politycznej, którą uznawano za pustą bez zabezpieczeń ekonomicznych. Tak było nie tylko w przypadku grup mniejszościowych w krajach północnoatlantyckich, które jako pierwsze zostały pominięte przy keynesowskim rozdaniu – w imieniu których występował Martin Luther King – ale również ruchów nazywanych w tamtym okresie „narodowowyzwoleńczymi", od Algierii po Chile, stanowiących odłam klasowy tego, co dziś nazywamy globalnym Południem, a także, przypuszczalnie w sposób najbardziej wyrazisty, pod koniec

[28] John Maynard Keynes, Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza, przeł. Michał Kalecki, Stanisław Raczkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 488 – 489.

ka wpadła w spiralę frustracji i terroru, która, podobnie jak w przypadku Kazimierza, ostatecznie zagroziła zniszczeniem jej bazy gospodarczej.

□□□□□

Cichym skandalem kapitalizmu jest to, że nigdy nie było okresu, w którym opierałby się on przede wszystkim na pracy dobrowolnej[99]. Podbój Ameryk rozpoczął się od masowego niewolnictwa, które z czasem przekształciło się w różne formy peonażu, afrykańskiego niewolnictwa i „służby kontraktowej" – formy zatrudnienia, w której pracownicy otrzymywali zapłatę z góry i zobowiązywali się do jej odpracowania w ramach pięcio-, siedmio- lub dziesięcioletnich kontraktów. Oczywiście „służba kontraktowa" rekrutowała się przede wszystkim spośród osób, które już wcześniej miały długi. W XVII wieku na południowych plantacjach liczba białych dłużników dorównywała momentami liczbie afrykańskich niewolników. Z początku ich sytuacja była z prawnego punktu widzenia niemal identyczna, ponieważ pierwsze plantacje działały w ramach europejskiej tradycji prawnej, która nie uznawała niewolnictwa. Nawet Afrykańczycy w Karolinie mieli pierwotnie status pracowników kontraktowych[100]. Zmieniło się to oczywiście w późniejszym okresie, wraz z wprowadzeniem idei „rasy". Po wyzwoleniu afrykańskich niewolników na plantacjach od Barbadosu po Mauritius zastąpili ich pracownicy kontraktowi – werbowani głównie w Indiach i Chinach. Chińscy robotnicy kontraktowi zbudowali sieć kolejową w Ameryce Północnej, a hinduscy „kulisi" południowoafrykańskie kopalnie. Rosyjskich i polskich chłopów, którzy w średniowieczu byli wolnymi włościanami, zmuszono do pańszczyzny dopiero w początkach kapitalizmu, gdy ich panowie zaczęli sprzedawać na nowo powstałym rynku światowym zboże potrzebne do zaspokojenia potrzeb żywnościowych rozwijających się miast przemysłowych Zachodu[101]. Kolonialne

[99] Tezy tej dowodzi szczegółowo Yann Moulier-Boutang w ważnej książce De l'esclavage au salariat, która niestety nie została nigdy przetłumaczona na język angielski (zob. tegoż, De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé, Presses universitaires de France, Paris 1998).

[100] Zob. Kenneth Gordon Davies, The North Atlantic World in the Seventeenth Century, University of Minnesota Press, St. Paul 1974, s. 59. Angielskie słowo indentured [po angielsku służba kontraktowa to indentured service – przyp. tłum.] wywodzi się od indentations, czyli nacięć na raboszach. Te ostatnie często pełniły funkcję umów dla tych, którzy – jak większość służby kontraktowej – nie potrafili czytać (zob. Sir William Blackstone, dz. cyt., s. 218).

[101] Immanuel Wallerstein dostarcza klasycznej analizy tego „wtórnego poddaństwa" (zob. Immanuel Wallerstein, The Modern World-System, Vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, Academic Press, New York–London 1974).

reżimy w Afryce i Azji Południowo-Wschodniej regularnie wymagały przymusowej pracy od swoich podbitych poddanych, względnie tworzyły systemy podatkowe zaprojektowane tak, by przez dług zmusić ludność do pracy. Brytyjscy władcy Indii – tradycja zapoczątkowana przez Kompanię Wschodnioindyjską i kontynuowana przez rząd Jej Królewskiej Mości – zinstytucjonalizowali niewolnictwo za długi jako najważniejszy sposób produkcji dóbr na eksport.

Wszystko to jest skandaliczne nie tylko dlatego, że system niekiedy wymyka się spod kontroli, jak w Putumayo, lecz także w tym sensie, że rujnuje nasze starannie pielęgnowane przekonania o naturze kapitalizmu. Przede wszystkim to, że w swej istocie ma on coś wspólnego z wolnością. Kapitaliści myślą w tym kontekście o wolności rynkowej. Robotnicy o swobodzie zatrudnienia. Marksiści powątpiewają wprawdzie, czy pracę zarobkową w ogóle można uznać za wolną (trudno uwierzyć w wolność człowieka, który ma na sprzedaż jedynie własne ciało), na ogół jednak w dalszym ciągu zakładają, że wolna praca najemna jest fundamentem kapitalizmu. Typowym obrazem rzeczywistości kapitalistycznej jest angielski robotnik w fabryce z czasów rewolucji przemysłowej, od którego – jak się zakłada – prowadzi prosta linia do Doliny Krzemowej. Te miliony niewolników, chłopów pańszczyźnianych, kulisów i niewolników za długi znikają nam w ten sposób z pola widzenia, a jeśli w ogóle musimy o nich mówić, traktujemy ich jak chwilowe zakłócenia. Widzimy w nich konieczny i przejściowy etap w rozwoju społeczeństw przemysłowych – tak jak w sweatshopach. Na tej samej zasadzie sądzimy zwykle, że miliony współczesnych niewolników za długi, robotników przymusowych i pracowników sweatshopów na pewno dożyją czasów, kiedy ich dzieci zostaną zwykłymi pracownikami zarobkowymi z ubezpieczeniami zdrowotnymi i emeryturami, a z kolei ich dzieci lekarzami, prawnikami i przedsiębiorcami.

Kiedy prześledzimy rzeczywistą historię pracy najemnej, nawet w krajach takich jak Anglia, obraz ten przestaje być oczywisty. Na przeważającym obszarze średniowiecznej północnej Europy praca zarobkowa była przede wszystkim częścią stylu życia. Za rzecz zupełnie normalną uważano fakt, że każdy w wieku od około dwunastu lub czternastu do około dwudziestu ośmiu lub trzydziestu lat pracował w czyimś domu jako służący – zwykle na rocznym kontrakcie, gwarantującym utrzymanie, szkolenie zawodowe i jakieś wynagrodzenie – dopóki nie zgromadzi środków na ślub i założenie

> Zamiast wywiązać się ze swoich świętych zobowiązań, daje czarnym mieszkańcom wadliwy czek, czek, na którym ktoś dopisał „niewystarczające środki".

Wielki krach 2008 roku można postrzegać w podobny sposób: jako konsekwencję trwających latami przepychanek politycznych między wierzycielami i dłużnikami, bogatymi i biednymi. Nie ulega wątpliwości, że na pewnym poziomie był on również tym, co najbardziej oczywiste: niezwykle skomplikowaną piramidą finansową skonstruowaną z pełną świadomością, że jej twórcy będą w stanie zmusić swoje ofiary do sfinansowania planów ratunkowych. Na innym poziomie można go postrzegać jako kulminację bitwy o znaczenie pieniądza i kredytu.

Pod koniec drugiej wojny światowej widmo buntu klasy robotniczej, które od stu lat tak nękało europejskie i północnoamerykańskie klasy rządzące, właściwie zniknęło. Wojna klasowa została bowiem zawieszona w wyniku cichego porozumienia. Mówiąc wprost: białej klasie robotniczej krajów północnoatlantyckich, od Stanów Zjednoczonych po Niemcy, zaproponowano układ. Jeśli zgodzi się porzucić fantazje na temat fundamentalnej zmiany systemu, wolno jej będzie zachować swoje związki zawodowe, cieszyć się wieloma udogodnieniami socjalnymi (emerytury, wakacje, służba zdrowia...), a co przypuszczalnie najważniejsze – dzięki hojnie subsydiowanym i stale powiększającym się publicznym instytucjom edukacyjnym – będzie mogła liczyć na opuszczenie szeregów klasy robotniczej przez własne dzieci. Kluczowym elementem tego układu była milcząca gwarancja, że wzrostowi wydajności pracowników będzie towarzyszył wzrost ich wynagrodzeń: obietnica, której dotrzymywano do końca lat 70. Przez cały ten okres – co w znacznej mierze jest konsekwencją zawartej umowy – w szybkim tempie rosła zarówno wydajność, jak i płace, kładąc podwaliny pod współczesny, konsumencki model gospodarki.

Ekonomiści nazywają to „epoką keynesowską", ponieważ był to okres, w którym teorie ekonomiczne Johna Maynarda Keynesa, wcześniej będące już fundamentem Rooseveltowskiego Nowego Ładu w Stanach Zjednoczonych, zostały wprowadzone w życie niemal we wszystkich demokracjach przemysłowych na świecie. Wraz z nimi normą stał się raczej luźny stosunek Keynesa do pieniądza. Część czytelników na pewno wie, że Keynes w pełni akceptował fakt, że banki „tworzą pieniądze z powietrza" i że z tego powodu nie ma oczywistych przeciwwskazań, aby wspierać takie działania podczas recesji

jawienie się Chin wprowadziło jednak do gry zupełnie nowy element. Wydaje się niezwykle prawdopodobne, że z chińskiego punktu widzenia jest to pierwszy etap bardzo długiego procesu redukowania Stanów Zjednoczonych do czegoś na kształt tradycyjnego chińskiego satelity. Oczywiście chińscy decydenci – i nie różnią się oni pod tym względem od władców dowolnego imperium w historii – nie są po prostu wspaniałomyślni. Koszty polityczne są w takich sytuacjach nieuniknione, a jedną z pierwszych wskazówek, na czym mogą one polegać, stanowi zacytowany przez nas nagłówek.

□□□□□

Wszystko, co powiedziałem do tej pory, wzmacnia jedynie wnioski, do których tak często dochodziliśmy w tej książce: pieniądz nie ma substancji. „W rzeczywistości" nie jest on niczym konkretnym. Z tego powodu jego kształt zawsze był i przypuszczalnie zawsze będzie przedmiotem dyskusji. Nie ulega wątpliwości, że działo się tak we wcześniejszych okresach amerykańskiej historii – o czym dobitnie świadczą nie tylko niekończące się XIX-wieczne potyczki między entuzjastami standardu złota, greenbackerami, wolnymi bankierami, bimetalistami i srebrofilami, ale również fakt, że amerykańscy wyborcy byli do tego stopnia podejrzliwi wobec idei banków centralnych, że system Rezerwy Federalnej powstał dopiero w przededniu pierwszej wojny światowej, trzy wieki później niż Bank Anglii. Nawet monetyzacja długu publicznego, jak już wspominałem, jest bronią obosieczną. Można w niej widzieć – wzorem Jeffersona – ostateczną postać szkodliwego sojuszu żołnierzy i finansistów. Otworzyła ona jednak również drogę do postrzegania samego rządu jako moralnego dłużnika, a wolności jako czegoś, co jest on dosłownie winien narodowi. Przypuszczalnie nikt nie ujął tego bardziej wymownie niż Martin Luther King na schodach Mauzoleum Lincolna w przemówieniu „Mam marzenie" z 1963 roku:

> W pewnym sensie zjawiliśmy się w stolicy naszego kraju, aby zrealizować czek. Kiedy architekci naszej republiki spisywali wspaniałe słowa Konstytucji i Deklaracji Niepodległości, podpisali weksel, którego dziedzicem miał się stać każdy Amerykanin. Dokument ten stanowił obietnicę, że wszyscy ludzie – tak – zarówno czarni, jak i biali, otrzymują „niezbywalne prawo" do „życia, wolności i dążenia do szczęścia". To oczywiste, że w odniesieniu do kolorowych obywateli Ameryka nie realizuje swojej obietnicy.

własnej rodziny[102]. „Proletaryzacja" początkowo oznaczała, że miliony młodych kobiet i mężczyzn w całej Europie utknęły na dobre w czymś na kształt permanentnej adolescencji. Uczniowie i czeladnicy nie mieli szansy zostać „mistrzami", a przez to nigdy nie mogli naprawdę dorosnąć. Ostatecznie wielu rezygnowało i brało wczesny ślub – ku zgorszeniu moralistów, twierdzących, że nowy proletariat zakłada rodziny, których nie potrafi utrzymać[103].

Praca najemna i niewolnictwo zawsze były ze sobą blisko związane. Nie tylko dlatego, że praca niewolników z karaibskich plantacji trzciny cukrowej dostarczała wysokoenergetycznych produktów będących ważnym składnikiem diety wczesnych pracowników najemnych, ani nawet dlatego, że większość technik naukowego zarządzania stosowanych w fabrykach w czasie rewolucji przemysłowej miała swoje korzenie na tych plantacjach. Chodzi raczej o to, że relacje pana z niewolnikiem, tak jak relacje pracodawcy z pracownikiem, są z zasady bezosobowe. Z chwilą przekazania pieniędzy – bez względu na to, czy ktoś został sprzedany, czy po prostu się wynajął – pytanie o to, kim się jest, przestaje mieć znaczenie. Liczy się tylko zdolność rozumienia i wykonywania poleceń[104].

Wydaje się, że jest to jedna z przyczyn utrzymującego się przekonania, że kupując niewolników i zatrudniając pracowników, powinno się płacić gotówką, a nie korzystać z kredytu. Kłopot w tym – jak pisałem wcześniej – że przez większość historii brytyjskiego kapitalizmu gotówki po prostu nie było. Nawet gdy Mennica Królewska zaczęła produkcję srebrnych i miedzianych drobniaków, ich podaż była sporadyczna i niewystarczająca. Przede wszystkim rozwinął się „system barterowy": w czasach rewolucji przemysłowej właściciele fabryk często płacili pracownikom talonami lub voucherami, możliwymi do zrealizowania tylko w miejscowych sklepach, z których właścicielami pracodawcy zawierali nieformalne porozumienie lub których

[102] Było to zjawisko ponadklasowe. Oczekiwano tego od wszystkich, począwszy od skromnej dojarki i czeladnika, po „damę dworu" i rycerskiego pazia. To zarazem jeden z powodów, dla których w XVII wieku służba kontraktowa nie wydawała się wielkim przeskokiem: była po prostu wydłużeniem okresu kontraktowego zatrudnienia z jednego roku do pięciu lub siedmiu lat. Nawet w średniowieczu zdarzali się również dorośli dniówkarze, ale często uważano, że są oni tym samym co zwykli przestępcy.

[103] W pewnym sensie sugeruje to samo pojęcie „proletariatu", które pochodzi od rzymskiego terminu oznaczającego „tych, którzy mają dzieci".

[104] Zob. C. L. R. James, Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution, Secker and Warburg, London 1938; Eric Williams, Kapitalizm i niewolnictwo, przeł. Aleksander Bramson, Książka i Wiedza, Warszawa 1953.

właścicielami byli sami (działo się tak zwłaszcza na prowincji)[105]. Tradycyjne relacje kredytowe z właścicielem pobliskiego sklepu nabrały całkowicie nowego charakteru, gdy sklepikarz stał się w praktyce przedstawicielem szefa. Inne rozwiązanie polegało na przekazywaniu pracownikom części wynagrodzenia w naturze. Warto przy tym zwrócić uwagę na bogactwo słownika związanego z przedmiotami, które można było zabrać z pracy. Były to różnego rodzaju odpady, nadwyżki oraz produkty uboczne: ścinki, wióry, skrawki i tym podobne[106]. Tak więc „ścinki" były resztkami materiału pozostałego po szyciu, „wióry" kawałkami desek (dowolnym kawałkiem drewna krótszym niż sześćdziesiąt centymetrów), które pracownicy doków mieli prawo zabrać z miejsca pracy, „skrawki" pozostałościami osnowy z krosna. Słyszeliśmy już też oczywiście o zapłacie w postaci dorsza lub gwoździ.

Ostatnim rozwiązaniem pracodawców było oczekiwanie na pojawienie się pieniędzy, a w tym czasie nierobienie niczego. Pracownicy byli wówczas skazani wyłącznie na to, co udało im się wynieść z miejsca pracy, lub na to, co ich rodzinom udało się zebrać w okolicy, otrzymać w formie jałmużny, zaoszczędzić razem z przyjaciółmi i rodziną, czy też, w ostateczności, kupić na kredyt zaciągnięty u lichwiarzy lub właścicieli lombardów, którzy szybko stali się plagą pracującej biedoty. Doszło do tego, że za każdym razem, gdy w XIX wieku pożar strawił któryś z londyńskich lombardów, dzielnice robotnicze przygotowywały się na falę przemocy domowej, która wybuchała, gdy

[105] „Przedsiębiorcy do swojej dyspozycji mieli wiele narzędzi, za pomocą których oszczędzali gotówkę, płacąc wynagrodzenia: płatności mogły być dokonywane w długich odstępach czasu; mogły obejmować zobowiązania wobec innych osób (płatność w towarze, bonach lub kuponach zezwalających na zakup w sklepie itd., prywatne banknoty lub pieniądz zastępczy" – Peter Mathias, Capital, Credit, and Enterprise in the Industrial Revolution, [w:] The Transformation of England: Essays in the Economic and Social History of England in the Eighteenth Century, ed. Peter Mathias, Taylor & Francis London 1979, s. 95.

[106] Pełna lista tych przedmiotów jest znacznie dłuższa: „cabbage, chips, waxers, sweepings, sockings, wastages, blessing, lays, dead men, onces, primage, furthing, dunnage, portage, wines, vails, tinge, buggings, colting, rumps, birrs, fents, thrums, potching, scrapings, poake, coltage, extra, tret, tare, largess, the con, nobbings, knockdown, boot, tommy, trimmings, poll, gleanings, lops, tops, bontages, keepy back, pin money". [Ponieważ dokładne znaczenie większości tych słów nie jest istotne dla wywodu Graebera, a ich precyzyjny przekład mógłby być co najwyżej rodzajem poetyckiej impresji, w tekście głównym zdecydowałem się ograniczyć ich liczbę do trzech – przyp. tłum.]. Zob. Peter Linebaugh, The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 449; tegoż, Labour History without the Labour Process: A Note on John Gast and His Times, „Social History" 7 (3), 1982, s. 319 – 328; John Rule, The Labouring Classes in Early Industrial England, 1750 – 1850, Longman, London 1986, s. 115 – 117.

ło podlane skrajnie szowinistyczną ideologią („czy ci barbarzyńcy mają w ogóle coś, czym mogliby nas zainteresować?"), jednak w odniesieniu do sąsiadów Chin okazało się niezwykle mądrą polityką bogatego imperium otoczonego znacznie mniejszymi, ale potencjalnie dokuczliwymi królestwami. Mniej więcej tego rodzaju mądrą politykę musiał przyjąć rząd Stanów Zjednoczonych w czasach zimnej wojny, zapewniając wyjątkowo korzystne warunki handlowe dokładnie tym samym państwom – Korei, Japonii, Tajwanowi oraz niektórym sojusznikom z Azji Południowo-Wschodniej – które były tradycyjnymi trybutariuszami Chin. Celem tej strategii było ograniczenie chińskiej strefy wpływów[25].

Gdy mamy to wszystko na uwadze, współczesne realia stają się czytelniejsze. Kiedy Stany Zjednoczone były zdecydowanie największą potęgą gospodarczą świata, mogły sobie pozwolić na utrzymywanie trybutariuszy według chińskiego wzorca[26]. Państwom tym pozwolono, jako nielicznym spośród wszystkich amerykańskich protektoratów wojskowych, na wyjście z biedy i dołączenie do grona państw Pierwszego Świata[27]. Po 1971 roku amerykańska przewaga gospodarcza nad resztą świata zaczęła topnieć i państwa te znów zaczęto stopniowo przekształcać w bardziej tradycyjnych trybutariuszy. Po-

Economic Relations, University of California Press, Berkeley 1967; Takeshi Hamashita, TheTribute Trade System and Modern Asia, [w:] Japanese Industrialization and the Asian Economy, ed. A. J. H. Latham, Heita Kawakatsu, Routledge, London and New York 1994, s. 91 – 107;tegoż, Tribute and treaties: maritime Asia and treaty port networks in the era of negotiations, 1800 – 1900, [w:] The resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 year perspectives, s. 15 – 70; Political frontiers, ethnic boundaries, and human geographies in Chinese history, ed. Nicola Di Cosmo, Don J. Wyatt, Routledge Curzon, London 2005.

[25] Idę tu tropem pracy Arrighiego, Huia, Hunga i Seldena (zob. Giovanni Arrighi, Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung, Mark Selden, dz. cyt., s.259 – 333). Niektóre z tych ustaleń pojawiają się w ostatniej książce Arrighiego (zob. Giovanni Arrighi, Adam Smith in Beijing).

[26] Giovanni Arrighi twierdzi na przykład, że Stany Zjednoczone próbowały przekształcić swój dług w system trybutarny, jednak okazało się to niemożliwe do utrzymania: „Amerykańskie ożywienie gospodarcze lat 90. i ciągła zależność światowej gospodarki od rosnącej gospodarki amerykańskiej opierały się na wzroście długu zagranicznego Stanów Zjednoczonych, który osiągnął skalę nienotowaną nigdy wcześniej w historii świata. Takiej sytuacji nie da się utrzymać przez dłuższy czas, o ile nie zmieni się ona w jawną daninę lub «opłatę za protekcję» tych dwóch miliardów dolarów dziennie (a licznik stale rośnie), których potrzebują Stany Zjednoczone, by uregulować swoje należności wobec reszty świata. [...] Amerykańskie próby pobierania daniny w tej wysokości – aby uczynić z niej fundament nowego i po raz pierwszy w historii naprawdę globalnego imperium – poniosły całkowitą klęskę, tworząc sytuację globalnej destabilizacji, która nie ma precedensu od lat 20. i 30. XX wieku" (Adam Smith in Beijing, s. 164). Arrighi uważa, że to właśnie ta próba doprowadziła do kryzysu finansowego 2008 roku.

[27] Japonia była tu oczywiście pewnym wyjątkiem, ponieważ można twierdzić, że osiągnęła status Pierwszego Świata już wcześniej.

amerykańskich konsumentów[23]. Właśnie w tym miejscu, jak sądzę, tak pomocna może się okazać długoterminowa perspektywa historyczna.

Z szerszej perspektywy chińskie decyzje nie są bowiem wcale zaskakujące. W istocie pasują one jak ulał do wzoru. Jedną z unikalnych cech imperium chińskiego, przynajmniej od czasów dynastii Han, był szczególny system danin, w którym w zamian za uznanie chińskiego cesarza za światowego suwerena Chińczycy obsypywali państwa zależne darami zdecydowanie większymi niż to, co sami byli w stanie od nich uzyskać. Wydaje się, że trik ten został wynaleziony na potrzeby relacji z „północnymi barbarzyńcami" ze stepów, którzy stale zagrażali chińskim granicom: był to sposób na zasypanie ich luksusami, by byli zadowoleni, zniewieściali i bezkonfliktowi. Uzyskał on systematyczną postać w „handlu trybutarnym" z takimi państwami satelickimi, jak Japonia, Tajwan, Korea, i różnymi państwami Azji Południowo-Wschodniej, a w krótkim okresie między 1405 a 1433 rokiem osiągnął nawet zasięg ogólnoświatowy, pod dowództwem słynnego admirała-eunucha Zheng He. Admirał przewodził serii siedmiu ekspedycji na Oceanie Indyjskim. Jego wspaniała „flota skarbów" – co różni ją całkowicie od późniejszych o sto lat wypraw hiszpańskich – przewoziła na pokładach nie tylko tysiące uzbrojonych żołnierzy piechoty morskiej, ale również nieprzebrane ilości jedwabiu, porcelany i innych chińskich luksusów dla tych lokalnych władców, którzy godzili się uznać zwierzchnictwo cesarza[24]. Wszystko to by-

[23] Układ ten określa się niekiedy mianem Bretton Woods II (zob. Michael P. Dooley, David Folkerts-Landau, Peter Garber, The Revived Bretton Woods System, „International Journal of Finance and Economics" 9(4), 2004, s. 307 – 313; tychże, Bretton Woods II Still Defines The International Monetary System, „Pacific Economic Review", Blackwell Publishing, Vol. 14 (3), 2009, s. 297 – 311). W praktyce rozwiązanie to od lat 90. XX wieku polega na użyciu różnych nieoficjalnych narzędzi, aby utrzymać cenę dolara na sztucznie zawyżonym, a walut wschodnioazjatyckich – zwłaszcza chińskiej – na sztucznie zaniżonym poziomie w celu eksportowania tanich azjatyckich dóbr do Stanów Zjednoczonych. Ponieważ płace realne w Stanach Zjednoczonych od lat 70. albo stoją w miejscu, albo stale spadają, jest to jedyna przyczyna – obok rosnącego długu konsumenckiego – dla której standard życia w Stanach Zjednoczonych nie doznał wielkiego uszczerbku.

[24] Na temat Zheng He zob. Edward L. Dreyer, Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, 1405 – 1433, PearsonLongman, New York 2006; Geoffrey Wade, The Zheng He Voyages: A Reassessment, „Asia Research Institute Working Paper Series", No. 31, 2004; Christopher Wake, The Great Ocean-going Ships of Southern China in the Age of Chinese Maritime Voyaging to India, Twelfth to Fifteenth Centuries, „International Journal of Maritime History" 9 (2), 1997, s. 51 – 81. Ogólnie na temat handlu trybutarnego zob. Larry W. Moses, T'ang tribute relations with the Inner Asian barbarian, [w:] Essays on T'ang society: the interplay of social, political and economic forces, ed. John C. Perry, Bardwell L. Smith, Brill, Leiden 1976, s. 61 – 89; Ying-shih Yü, Trade and Expansion in Han China. A Study in the Structure in Sino-Barbarian

wiele żon musiało się przyznać, że dawno temu w tajemnicy przed mężem zastawiło jego najlepszy niedzielny garnitur[107].

Dzisiaj fabryki, które przez osiemnaście miesięcy zalegają z wypłatami dla pracowników, kojarzymy z państwem w stanie zapaści gospodarczej, jak w chylącym się ku upadkowi Związku Radzieckim. We wczesnych latach kapitalizmu przemysłowego nie było to wszakże niczym niezwykłym z powodu restrykcyjnej polityki monetarnej brytyjskiego rządu, który zawsze dbał przede wszystkim o to, aby pieniądz papierowy nie zmienił się w kolejną bańkę spekulacyjną. Nawet rząd miał często kłopoty ze znalezieniem gotówki na pensje dla swoich pracowników. W XVIII-wiecznym Londynie admiralicja brytyjska regularnie zalegała ponad rok z wypłatami dla robotników w dokach Deptford. Między innymi dlatego tolerowano przywłaszczanie wiórów, nie mówiąc o konopiach, płótnie, stalowych nitach czy olinowaniu. Według Linebaugha sytuacja się unormowała, przybierając współczesną postać, dopiero około 1800 roku, gdy rząd uporządkował finanse, zaczął na czas wypłacać pensje w gotówce, podejmując zarazem próbę powstrzymania praktyki określanej od tej pory mianem „kradzieży w miejscu pracy". Natknąwszy się na wściekły opór części pracowników doków, wprowadzono prawo karzące złodziei chłostą i więzieniem. Gdy Samuel Bentham, inżynier kierujący reformą doków, chciał wprowadzić system czystej pracy najemnej, musiał przekształcić je w regularne państwo policyjne. Ostatecznie wpadł na pomysł wybudowania pośrodku ogromnej wieży, umożliwiającej stały nadzór. Rozwiązanie to wykorzystał później jego brat Jeremy w projekcie słynnego Panoptikonu[108].

□□□□□

Ludzie tacy jak Smith i Bentham byli idealistami, być może nawet utopistami. Aby zrozumieć historię kapitalizmu, przede wszystkim musimy sobie uświadomić, że zakodowany w naszych głowach obraz pracownika sumiennie podbijającego kartę o ósmej rano i otrzymującego regularną wypłatę w

[107] Melanie Tebbutt, Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit, St. Martin's Press, New York 1983, s. 49. O lombardach w szerszym kontekście zob. Alfred Hardaker, dz. cyt.; Kenneth Hudson, Pawnbroking: An Aspect of British Social History, The Bodley Head, London 1982; John P. Caskey, Fringe Banking: Check-Cashing Outlets, Pawnshops, and the Poor, Russell Sage Foundation, New York 1994; Jim Fitzpatrick, Three Brass Balls: the Story of the Irish Pawnshop, Collins Press, Dublin 2001.

[108] Zob. Peter Linebaugh, The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century, s. 371 – 404.

każdy piątek na podstawie czasowej umowy o pracę, którą każda ze stron może w dowolnej chwili wypowiedzieć, miał początkowo charakter utopijny. Nawet w Anglii i Ameryce Północnej taki model zatrudnienia był wprowadzany stopniowo i nigdzie, w żadnym okresie historycznym, nie stał się najważniejszą formą organizacji rynkowej produkcji.

Z tego powodu praca Smitha ma tak wielkie znaczenie. Stworzył on wizję świata niemal całkowicie wolnego od długu i kredytu, a w związku z tym wolnego od winy i grzechu. Świata, w którym kobiety i mężczyźni swobodnie kalkulują swoje korzyści z pełną świadomością, że wszystko zostało zawczasu zaplanowane przez Boga dla realizacji wyższego dobra. Konstrukcje myślowe tego typu naukowcy określają mianem „modeli" i zasadniczo nie są one niczym złym. Przypuszczalnie dałoby się nawet bronić tezy, że nie jesteśmy w stanie bez nich myśleć. Problem z tego rodzaju modelami jest taki, że gdy raz się pojawią – a przynajmniej dzieje się tak za każdym razem, gdy próbujemy stworzyć model tego, co nazywamy „rynkiem" – mamy tendencję do traktowania ich jako obiektywnych faktów lub wręcz padania przed nimi na kolana i oddawania im boskiej czci. „Musimy być posłuszni nakazom rynku!"

Karol Marks, który wiedział całkiem sporo na temat ludzkiej skłonności do oddawania czci własnym wytworom, napisał Kapitał, aby pokazać, że dopóki pozwalamy niektórym ludziom kontrolować kapitał produkcyjny, a innym nie zostawiamy na sprzedaż nic oprócz ich ciał i umysłów, to nawet jeśli wyjdziemy od utopijnej wizji ekonomistów, efektem naszych wysiłków wciąż będzie coś, co do złudzenia przypomina niewolnictwo, a cały system ostatecznie sam się zniszczy. Wszyscy zapominają jednak o hipotetycznej naturze jego analizy[109]. Marks doskonale zdawał sobie sprawę, że za jego życia w Londynie było zdecydowanie więcej pucybutów, prostytutek, lokajów, żołnierzy, kramarzy, kominiarzy, kwiaciarek, grajków ulicznych, skazańców, nianiek i dorożkarzy niż robotników fabrycznych. Nigdy nie sugerował, że świat wygląda tak, jak w jego książce.

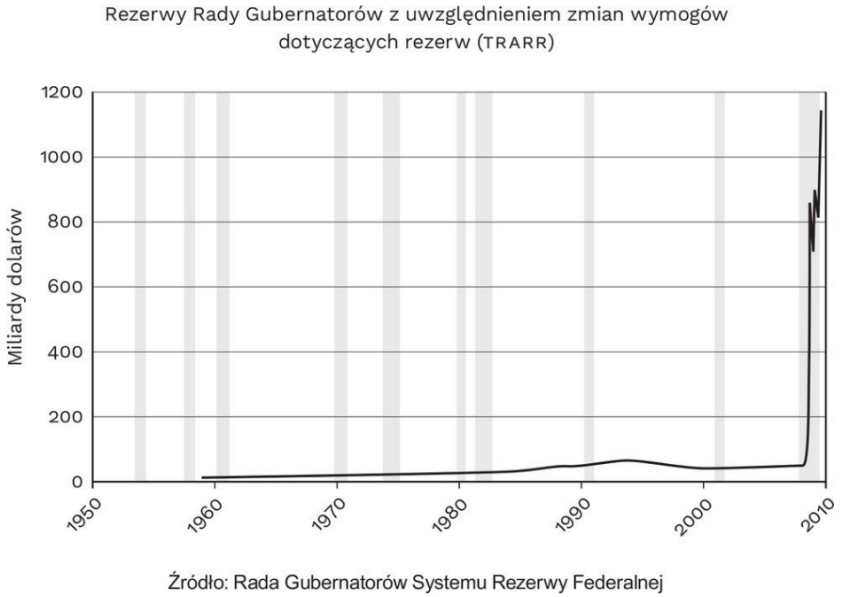
Jeśli ostatnie kilkaset lat historii powszechnej czegoś nas jednak uczy, to na pewno tego, że utopie mają wpływ na rzeczywistość. Dotyczy to zarówno wizji Adama Smitha, jak i tych, które miały się jej przeciwstawić. W okresie mniej więcej od 1825 do 1975 roku wielu wpływowych ludzi – przy entu-

[109] Zwykle dochodząc do wniosku, że dziś, rzecz jasna, żyjemy w zupełnie innym świecie, ponieważ to, o czym pisze Marks, z pewnością nie jest prawdą. Warto przypomnieć w tym miejscu, że Marks określał swój projekt mianem „krytyki ekonomii politycznej", a więc teorii i praktyki ekonomii swoich czasów.

Źródło: Rada Gubernatorów Systemu Rezerwy Federalnej

Znowu: trudno powiedzieć, czy pieniądze pompowane z Azji, aby wesprzeć amerykańską machinę wojenną, należy postrzegać jako „pożyczkę" czy jako „daninę". Nagły awans Chin do rangi największego właściciela amerykańskich obligacji skarbowych z pewnością zmienił jednak dynamikę całej sytuacji. Można przecież zapytać, dlaczego – jeśli naprawdę jest to forma daniny – największy konkurent Stanów Zjednoczonych w ogóle miałby kupować ich obligacje skarbowe, nie mówiąc o godzeniu się na różne szemrane monetarne triki pozwalające utrzymać wartość dolara, a tym samym siłę nabywczą

dług" używa się obecnie potocznie jako synonimu „drukowania pieniędzy" w celu spłaty długu. Ten uzus stał się niemal powszechny, nie jest to jednak pierwotne znaczenie tego pojęcia, które oznaczało spieniężenie samego długu. Bank Anglii nie drukował pieniędzy, by spłacić dług publiczny; przekształcał jednak dług publiczny w pieniądze. Także tutaj pojawia się pytanie o istotę samego pieniądza.



W tym momencie niektórzy amerykańscy wierzyciele z pewnością czują, że wreszcie mogą domagać się wzięcia pod uwagę ich własnych interesów politycznych.

> CHINY PRZESTRZEGAJĄ AMERYKĘ PRZED MONETYZACJĄ DŁUGU
>
> Podczas niedawnej wizyty w Chinach do przewodniczącego banku Rezerwy Federalnej w Dallas, Richarda Fishera, raz po raz kierowano prośby, by przekazał przewodniczącemu Rezerwy Federalnej, Benowi Bernanke, wiadomość: „Zaprzestańcie tworzenia wirtualnych kredytów w celu skupowania amerykańskich papierów wartościowych”[22].

[22] Zob. dailybail.com/home/chinawarns-us-about-debt-monetization.html, dostęp: 22.12.2009. Historia opiera się na artykule opublikowanym przez „Wall Street Journal” (zob. Mary Anastasia O'Grady, Don't Monetize the Debt: The president of the Dallas Fed on inflation risk and central bank independence, May 23, 2009). Dodam jedynie, że zwrotu „monetyzować

zjastycznym wsparciu wielu najsłabszych – podjęło krótkotrwałą, lecz niezwykle konsekwentną próbę nadania wizji Smitha realnego kształtu. Monety i banknoty wreszcie produkowano w ilościach wystarczających, by nawet zwykli ludzie nie musieli korzystać w codziennym życiu z kuponów, żetonów czy kredytu. Pensje zaczęto wypłacać na czas. Pojawiły się sklepy, pasaże i galerie handlowe nowego typu, gdzie każdy płacił gotówką, względnie, w późniejszym okresie, za pośrednictwem bezosobowych odmian kredytu, na przykład planów ratalnych. W efekcie dawna purytańska idea, że dług to grzech i poniżenie, zaczęła się w coraz większym stopniu zakorzeniać wśród tych, którzy uznawali się za „przyzwoitą” klasę robotniczą – często traktujących swoją wolność od władzy właścicieli lombardów i lichwiarzy jako powód do dumy, a zarazem coś, co odróżnia ich od pijaków, cwaniaków i kopaczy rowów w sposób równie wyraźny jak to, że mają kompletne uzębienie.

Jako człowiek wychowany w tego rodzaju rodzinie robotniczej (mój brat umarł w wieku pięćdziesięciu trzech lat, do końca życia odmawiając posiadania karty kredytowej) zapewniam, że dla osób spędzających większość czasu na wykonywaniu czyichś poleceń możliwość wyciągnięcia portfela pełnego banknotów, do których ma się wyłączne i niepodzielne prawo, może stanowić atrakcyjną formę wolności. Nic dziwnego, że przywódcy ruchów robotniczych przyjęli tak wiele z proponowanych przez ekonomistów założeń – w tym wiele tych, za które strofuję ich na stronach tej książki – na tyle entuzjastycznie, że zaczęły one kształtować nasze wyobrażenia tego, jak mogłyby wyglądać alternatywy dla kapitalizmu. Problem nie polega wyłącznie na tym – o czym pisałem w rozdziale siódmym – że kapitalizm jest zakorzeniony w całkowicie błędnym, wręcz perwersyjnym rozumieniu wolności ludzkiej. Warto na to zwrócić uwagę, ponieważ jedną z typowych odpowiedzi na ten rodzaj krytyki, jaki rozwijam w niniejszej książce, jest nacisk na rolę wolności politycznej, postępu technicznego i powszechnego dobrobytu, które również zawdzięczamy gospodarce kapitalistycznej. Nie ulega wątpliwości, że większa wydajność, a także postęp w zakresie higieny i wykształcenia oraz wykorzystanie osiągnięć naukowych do zaspokojenia codziennych potrzeb w ciągu mniej więcej dwustu pięćdziesięciu lat od rewolucji przemysłowej przyniosły bezprecedensową poprawę jakości życia miliardów ludzi, zwłaszcza poza miejscem pracy – lecz w żadnym razie nie jest dla mnie oczywiste, że wszystkie te osiągnięcia można przypisać pojedynczemu bytowi zwanemu „kapitalizmem”. Możliwe, że bardziej sensowne byłoby ujmowanie kapitalistycznych stosunków gospodarczych, postępu naukowego i demokratycznej polityki jako zasadniczo odrębnych zjawisk, z których każde może występo-

wać niezależnie od pozostałych. Ale nawet jeśli przyjmiemy wspaniałomyślnie, że osiągnęliśmy to wszystko dzięki kapitalizmowi, jedno wydaje się pewne: tak jak niemożliwy jest uniwersalny rynek światowy, tak niemożliwy jest system, w którym wszyscy ludzie niebędący kapitalistami otrzymają możliwość stania się przyzwoitymi, regularnie opłacanymi pracownikami najemnymi z dostępem do fachowej opieki dentystycznej. Taki świat nigdy nie istniał i nigdy nie mógł istnieć. Co więcej, z chwilą, gdy pojawia się choćby cień szansy na jego urzeczywistnienie, cały system zaczyna się rozpadać.

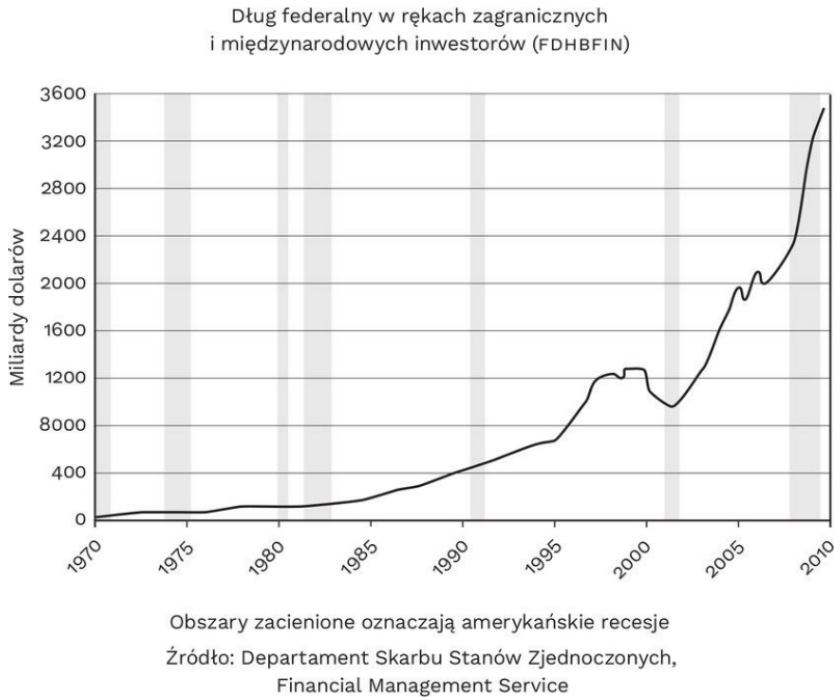
Część V: Apokalipsa

Powróćmy na koniec do naszego punktu wyjścia: Cortésa i skarbu Azteków. Czytelnik mógł zadać sobie pytanie: co się z nim stało? Czy Cortés rzeczywiście ukradł go swoim ludziom?

Otóż wydaje się, że do zakończenia najazdu ze skarbu nie zostało wiele. Cortés wszedł w posiadanie jego znacznej części, zanim w ogóle rozpoczęło się oblężenie. Stało się to dzięki hazardowi.

Również tę dziwną i zastanawiającą, choć zarazem – jak sądzę – pouczającą opowieść znajdujemy u Bernala Díaza. Uzupełnijmy luki w naszej historii. Po spaleniu okrętów Cortés zaczął tworzyć armię złożoną z lokalnych sojuszników – co nie było trudne, ponieważ Aztekowie byli powszechnie znienawidzeni – a następnie rozpoczął marsz na aztecką stolicę. Monitorujący sytuację cesarz Montezuma doszedł do wniosku, że powinien przynajmniej sprawdzić, z jakiego typu ludźmi ma do czynienia, dlatego zaprosił cały hiszpański korpus (ledwie kilkuset mężczyzn) jako oficjalnych gości do Tenochtitlánu. Doprowadziło to do serii pałacowych intryg, podczas których ludzie Cortésa krótko przetrzymywali władcę jako zakładnika, zanim zostali siłą wyrzuceni z miasta.

Montezuma znaczną część niewoli we własnym pałacu spędził, grając z Cortésem w aztecką grę zwaną totoloque. Stawką było złoto, a Cortés, rzecz jasna, oszukiwał. W pewnym momencie ludzie Montezumy zwrócili na to uwagę swojemu królowi, ten jednak tylko się zaśmiał, obracając sprawę w żart. Nie przejął się również później, gdy Pedro de Alvarado, główny dowódca Cortésa, zaczął oszukiwać w sposób jeszcze bardziej rażący, domagając się złota za każdy utracony punkt, a za swoją porażkę płacąc bezwartościowymi kamykami. Dlaczego Montezuma zachował się w ten sposób, pozostaje histo-



długu" – już przeszło chwile ciężkiej próby. Pierwszą ofiarą była dokładnie ta sama imperialna biurokracja, która miała chronić wierzycieli (wyjąwszy tych, którym pieniądze winne były Stany Zjednoczone). Polityka MFW, żądającego spłaty długów niemal wyłącznie od biednych, spotkała się ze sprzeciwem globalnego ruchu oporu (tak zwanych „antyglobalistów" – choć nazwa ta jest głęboko myląca), a wkrótce później z jawną rebelią podatkową w Azji Wschodniej i Ameryce Południowej. W 2000 roku kraje Azji Wschodniej zaczęły systematycznie bojkotować MFW. W 2002 roku Argentyna popełniła grzech najcięższy: zbankrutowała – i uszło jej to na sucho. Amerykańskie ekspedycje militarne, które rozpoczęły się wkrótce potem, miały w oczywisty sposób odnowić symboliczną władzę tego państwa – czyli onieśmielić i wzbudzić lęk (nie miało wielkiego znaczenia u kogo) – ale wydaje się, że nie odniosły wielkich sukcesów. Częściowo dlatego, że ujawniły niezdolność amerykańskiej armii do całkowitego pokonania znacznie słabszych przeciwników, a częściowo dlatego, że aby je sfinansować, Stany Zjednoczone musiały się zwrócić nie tylko do swoich militarnych klientów, lecz w coraz większym stopniu także do Chin, swojego najważniejszego wojskowego rywala. Po niemal całkowitym załamaniu się amerykańskiego przemysłu finansowego, który mimo otrzymanego prawa, by produkować pieniądze właściwie na życzenie, wciąż nie potrafił wywiązać się z zobowiązań wartych biliony dolarów, co doprowadziło do zastoju całej światowej gospodarki, Stany Zjednoczone nie mogą już nawet twierdzić, że imperializm zadłużenia stanowi gwarancję stabilności.

Aby zrozumieć, o jak poważnym kryzysie finansowym mówimy, poniżej garść statystyk ze strony internetowej banku Rezerwy Federalnej w Saint Louis[21].

Tak wygląda wysokość amerykańskiego długu poza granicami kraju:

Prywatne banki amerykańskie zareagowały na krach rezygnacją z jakichkolwiek pozorów, że mamy do czynienia z gospodarką rynkową, przesuwając wszystkie dostępne zasoby do skarbców Rezerwy Federalnej:

W rezultacie, dzięki kolejnej magicznej sztuczce, której nikt z nas nigdy nie zrozumie, jak po początkowym spadku o czterysta miliardów dolarów Rada Gubernatorów powiększyła swoje rezerwy do poziomu nienotowanego nigdy wcześniej.

[21] Można to porównać z wcześniejszym wykresem pokazującym związek długu publicznego i wydatków na obronność – krzywa jest właściwie identyczna.

ryczną zagadką. Díaz uznał to za gest królewskiej wielkoduszności, być może nawet sposób na wskazanie małostkowym Hiszpanom ich miejsca[110].

Historyczka Inga Clendinnen proponuje inne wyjaśnienie. Zauważa, że azteckie gry miały zwykle specyficzną cechę: szczęśliwy traf mógł w każdej chwili przynieść całkowite zwycięstwo jednej ze stron. Wydaje się, że tak właśnie było w przypadku słynnej azteckiej gry w piłkę. Obserwatorzy zawsze ze zdumieniem patrzyli na umieszczone wysoko nad boiskiem maleńkie kamienne obręcze, zastanawiając się, jak ktokolwiek mógłby do nich trafić. Odpowiedź jest przypuszczalnie następująca: nikt tego nie robił, a przynajmniej nie w taki sposób. Dla przebiegu gry obręcze były na ogół nieistotne. Przez większość czasu gra toczyła się między dwiema drużynami, odzianymi w stroje bitewne i przebijającymi piłkę tam i z powrotem:

> Normalną metodą zdobywania przewagi było powolne gromadzenie punktów, proces ten jednak mógł zostać gwałtownie przerwany, gdyż przerzucenie piłki przez jeden z pierścieni – co, biorąc pod uwagę rozmiary piłki i pierścienia, prawdopodobnie zdarzało się jeszcze rzadziej niż trafienie w golfowy dołek za pierwszym uderzeniem – dawało natychmiastowe zwycięstwo, prawo własności do wszystkich zakładów, a ponadto przywilej obdarcia wszystkich widzów z płaszczy[111].

Zdobywca punktu wygrywał więc wszystko, łącznie z odzieżą gapiów.

Podobne zasady obowiązywały w grach planszowych takich jak ta, w którą grali Cortés i Montezuma. Gdy jedna z kości przez przypadek zatrzymywała się na krawędzi, gra się kończyła, a zwycięzca zgarniał wszystko. Clendinnen sugeruje, że właśnie na to czekał Montezuma. Ostatecznie znajdował się on wówczas w centrum niezwykłych wydarzeń. W pobliżu nagle pojawiły się dziwne istoty o niesłychanych mocach. Prawdopodobnie dotarły już do niego pogłoski o epidemiach i zniszczeniu sąsiednich ludów. Jeśli kiedykolwiek

[110] Lockhart w swoim przekładzie książki Díaza przedstawia kilka wersji tej historii, zaczerpniętych z różnych źródeł (zob. Bernal Díaz, The Memoirs of the Conquistador Bernal Diaz del Castillo, Written by Himself, Containing a True and Full Account of the Discovery and Conquest of Mexico and New Spain, s. 396). [W polskim przekładzie książki Díaza znajduje się wzmianka dotycząca gry w totoloque, nie ma jednak informacji o oszustwach – zob. Bernal Díaz Del Castillo, Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii, s. 164 – przyp. tłum.].

[111] Inga Clendinnen, Aztekowie. Próba interpretacji, przeł. Robert Sadowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 147.

była odpowiednia pora na cudowne objawienie mocy bogów, to właśnie wówczas.

Taka postawa odpowiada duchowi kultury Azteków, który wyłania się z ich literatury. Emanuje ona poczuciem nadchodzącej katastrofy – przypuszczalnie zdeterminowanej astrologicznie – której uniknięcie, jeśli w ogóle możliwe, uznawano za mało prawdopodobne. Niektórzy sugerują, że Aztekowie zdawali sobie sprawę, że coś zagraża ich cywilizacji. Inni twierdzą, że ów apokaliptyczny ton ma charakter retrospektywny – niemal wszystko, co wiemy o literaturze azteckiej, pochodzi bowiem z relacji osób, które faktycznie doświadczyły jej całkowitego zniszczenia. Pewne praktyki Azteków, jak masowe ofiary z dziesiątek tysięcy jeńców wojennych, a zwłaszcza ich wiara, że jeśli nie będą nieustannie karmić Słońca ludzkimi sercami, umrze ono, a wraz z nim cały świat, mają w sobie jednak element szczególnej gwałtowności, który trudno wytłumaczyć inaczej niż przeczuciem nadciągającego końca.

Jeśli Clendinnen ma rację, według Montezumy on i Cortés nie grali wyłącznie o złoto. Złoto było trywialne. Stawką w grze był cały wszechświat.

Montezuma był przede wszystkim wojownikiem, a wszyscy wojownicy to hazardziści. Jednak w przeciwieństwie do Cortésa był on również człowiekiem honoru. Widzieliśmy, że kwintesencję honoru wojownika, którego jedynym źródłem jest klęska lub upokorzenie innych, stanowi uczestnictwo w grze, w której klęska lub upokorzenie mogą spotkać również jego, i rozgrywanie jej – w odróżnieniu od tego, co zrobił Cortés – w sposób szlachetny i zgodny z regułami[112]. Oznaczało to między innymi, że w stosownym momencie jest się gotowym zaryzykować wszystko.

To właśnie zrobił Montezuma. Nic się jednak nie wydarzyło. Żadna z kości nie zatrzymała się na krawędzi. Cortés dalej oszukiwał, znak od bogów nie nadszedł, a wszechświat ostatecznie uległ zniszczeniu.

Jeśli płynie stąd jakaś lekcja – a sądzę, że płynie – polega ona na tym, że między hazardem a apokalipsą istnieje głębszy związek. Kapitalizm czyni z hazardzisty kluczowy element własnego funkcjonowania – bardziej niż jakikolwiek inny system w dziejach. Zarazem kapitalizm wydaje się wyjątkowo

[112] Dlatego Testart odróżnia niewolnictwo będące rezultatem hazardu, w którym stawką jest osoba hazardzisty, od niewolnictwa za długi – nawet jeśli są to długi hazardowe. „Mentalność hazardzisty ryzykującego w grze własną wolność jest bliższa mentalności wojownika ryzykującego na wojnie utratę życia lub wolności niż mentalności osoby ubogiej, która aby przeżyć, gotowa jest sprzedać się do niewoli" (Alain Testart, The Extent and Significance of Debt Slavery, s. 180).

Jeśli historia udziela właściwych lekcji, epoka wirtualnego pieniądza powinna oznaczać odejście od wojny, budowy imperiów, niewolnictwa i poddaństwa za długi (w formie pracy najemnej lub innej) w stronę szerszych instytucji, o globalnym zasięgu, chroniących dłużników. Do tej pory jednak mieliśmy do czynienia z procesem odwrotnym. Nowa globalna waluta jest związana z siłą militarną jeszcze bardziej bezpośrednio niż poprzednia. Poddaństwo za długi w dalszym ciągu stanowi podstawową zasadę pozyskiwania siły roboczej: albo dosłownie, jak na znacznych obszarach Azji Wschodniej i Ameryki Południowej, albo w sensie psychologicznym, ponieważ większość osób otrzymujących wynagrodzenie za swoją pracę czuje, że wykonuje ją przede wszystkim po to, by spłacić oprocentowane pożyczki. Nowe technologie transportowe i komunikacyjne tylko to ułatwiły, stwarzając możliwość pobierania od pracowników domowych lub fabrycznych tysięcy dolarów za transport, a następnie zmuszając ich do odpracowywania długu w krajach, gdzie nie są objęci ochroną prawną[20]. Jeśli nawet pojawiły się jakieś wielkie, uniwersalne instytucje, które moglibyśmy uznać za odpowiedniki boskich władców starożytnego Bliskiego Wschodu albo religijnych władz epoki średniowiecza, to stworzono je nie w celu ochrony dłużników, lecz egzekucji praw wierzycieli. Międzynarodowy Fundusz Walutowy jest tu tylko najbardziej wyrazistym przykładem. Stanowi on wierzchołek pierwszego autentycznie globalnego systemu administracji w dziejach, z bastionami nie tylko w postaci Organizacji Narodów Zjednoczonych, Banku Światowego i Światowej Organizacji Handlu, ale także mnóstwa ekonomicznych stowarzyszeń i instytucji gospodarczych oraz współpracujących z nimi organizacji pozarządowych – najczęściej funkcjonujących pod amerykańskim patronatem. Wszystkie one działają, opierając się na zasadzie, że „trzeba płacić swoje długi" (nie obejmuje to Departamentu Skarbu Stanów Zjednoczonych, a być może również American International Group) – widmo bankructwa jakiegokolwiek kraju uznaje się za zagrożenie dla całego światowego systemu monetarnego. Jego konsekwencją może być, jak obrazowo opisywał to Addison, obrócenie globalnych sakiewek (wirtualnego) złota w hałdy bezwartościowych świstków papieru i rupieci.

Wszystko to prawda. Z drugiej strony mówimy tu zaledwie o czterdziestu latach z ery, która prawdopodobnie trwać będzie czterysta albo pięćset lat. Tymczasem posunięcie Nixona – coś, co Hudson nazywa „imperializmem

[20] Nawet CIA nazywa obecnie tego typu rozwiązania „niewolnictwem", choć ściśle rzecz biorąc, poddaństwo za długi jest czymś innym.

to do amerykańskich bombardowań i okupacji wojskowej kraju[18]. Na ile rezygnacja z dolara przez Husajna zaważyła na amerykańskiej decyzji o jego obaleniu? Trudno powiedzieć. Decyzja Husajna, by zaprzestać posługiwania się „walutą wroga", jak to ujął, była jednym z wielu wrogich gestów z obu stron, które tak czy owak doprowadziłyby zapewne do wojny. Co ważne jednak, krążyły liczne plotki, że był to jeden z najważniejszych powodów. A zatem żaden kraj decydujący się na taki krok nie może całkowicie wykluczyć podobnych konsekwencji. Choć beneficjenci różnych imperializmów nie chcą tego przyznać, wszystkie tego rodzaju układy opierają się ostatecznie na strachu[19].

□□□□□

W świetle tych wszystkich faktów pojawienie się płynnego dolara nie stanowi odejścia od sojuszu żołnierzy i finansistów, który był pierwotną przyczyną rozwoju kapitalizmu, lecz jego szczytową postać. Ponowne przejście na pieniądz wirtualny nie doprowadziło też do tryumfalnego powrotu honoru i zaufania w relacjach międzyludzkich. Wręcz przeciwnie. Mówimy tu jednak o pierwszych latach epoki historycznej, która z dużym prawdopodobieństwem trwać będzie przez kilka stuleci. W 1971 roku cały ten proces był w powijakach. Karta American Express, pierwsza karta kredytowa ogólnego użytku, została wynaleziona zaledwie trzynaście lat wcześniej, a nowoczesny ogólnokrajowy system kart kredytowych powstał dopiero wraz z pojawieniem się Visy i MasterCard w 1968 roku. Karty debetowe pojawiły się później. To produkt lat 70., tymczasem obecna, w znacznej mierze bezgotówkowa ekonomia zaczęła się w latach 90. ubiegłego wieku. Wszystkie te nowe rozwiązania kredytowe są zapośredniczone nie przez międzyludzkie relacje zaufania, ale przez dążące do zysku korporacje. Jednym z pierwszych wielkich zwycięstw politycznych amerykańskiego przemysłu kart kredytowych było zniesienie wszystkich prawnych ograniczeń dotyczących wysokości odsetek pobieranych przez ich operatorów.

[18] Na temat związków dolara z imperium zob. z perspektywy neoklasycznej: Niall Ferguson, The Cash Nexus: Money and Power in the Modern World, 1700 – 2000, Allen Lane, London 2001; tegoż, Colossus: the price of America's empire, Penguin, London 2004; z perspektywy postkeynesowskiej zob. Michael Hudson, Super Imperialism; z marksistowskiej: Robert Brenner, The Boom and the Bubble: The US in the World Economy, Verso, London and New York 2002.

[19] Toczy się również dyskusja między ekonomistami głównego nurtu i resztą, czy rozliczanie handlu ropą naftową w dolarach naprawdę przynosi Stanom Zjednoczonym korzyści z tytułu senioratu. Dla naszych potrzeb kluczowe jest to, że amerykańscy decydenci uważają ten fakt za symboliczny i nie godzą się na jakiekolwiek zmiany.

kiepsko przystosowany do wyobrażenia sobie własnej wieczności. Czy da się połączyć te dwa fakty?

Ujmę to jaśniej. Stwierdzenie, że kapitalizm nie potrafi pomyśleć własnej wieczności, nie jest do końca prawdziwe. Z jednej strony orędownicy kapitalizmu często czują się w obowiązku mówić o jego wiecznej naturze, ponieważ uważają, że stanowi on jedyny system gospodarczy, który ma szansę przetrwać. To system, który – jak niektórzy z nich podkreślają do dziś – „istnieje od pięciu tysięcy lat i będzie istniał przez kolejnych pięć". Z drugiej strony wydaje się, że z chwilą, gdy większa liczba ludzi faktycznie zaczyna w to wierzyć, a przede wszystkim traktować jako wieczne instytucje kredytowe, wszystko zaczyna się w szybkim tempie wymykać spod kontroli. Zwróćmy uwagę, że to właśnie najbardziej trzeźwe, powściągliwe i odpowiedzialne reżimy kapitalistyczne – XVII-wieczne holenderskie Zjednoczone Prowincje i XVIII-wieczne imperium brytyjskie – a więc te, które wykazały się największą ostrożnością w zarządzaniu swoim długiem publicznym, były również świadkami najbardziej szalonych gorączek spekulacyjnych: tulipomanii oraz bańki Mórz Południowych.

W dużym stopniu wynika to z natury długu publicznego i pieniądza kredytowego. Dług publiczny – zgodnie z tym, co właściwie od początku jego istnienia mówili politycy – to pieniądze pożyczone od przyszłych pokoleń. Konsekwencje tego faktu zawsze były jednak dwuznaczne. Z jednej strony finansowanie deficytem oddaje jeszcze większą władzę militarną w ręce książąt, generałów i polityków. Z drugiej jednak sugeruje, że obywatelom coś się od rządu należy. Jeśli nasze pieniądze są ostatecznie nośnikiem długu publicznego, to za każdym razem, gdy kupujemy gazetę, kubek kawy, a choćby obstawiamy wyścigi konne, wymieniamy obietnice bądź reprezentacje czegoś, co dostaniemy od rządu w bliżej nieokreślonej przyszłości, nawet jeśli nie wiemy dokładnie, czego ta obietnica dotyczy[113].

Immanuel Wallerstein lubi podkreślać, że rewolucja francuska wprowadziła do polityki szereg zupełnie nowych idei – które pięćdziesiąt lat przed rewolucją większość wykształconych Europejczyków uznałaby za szaleństwo,

[113] Między innymi dlatego skargi dotyczące amoralności deficytu są tak głęboko nieuczciwe. Współczesny pieniądz w praktyce jest długiem rządu, co sprawia, że likwidacja deficytu miałaby katastrofalne skutki. Pieniądz, rzecz jasna, może być tworzony również przez banki prywatne, ale wydaje się, że ma to swoje ograniczenia. Z tego powodu w latach 90. XX wieku elity finansowe Stanów Zjednoczonych, na których czele stał Alan Greenspan, wpadły w panikę, gdy administracja Clintona zaczęła tworzyć nadwyżki budżetowe. Wydaje się, że podstawowym celem cięć podatkowych za rządów Busha było właśnie utrzymanie deficytu.

ale które pięćdziesiąt lat później niemal w każdym wywoływały przymus, aby przynajmniej udawać, że uważa się je za prawdziwe. W myśl pierwszej z tych idei zmiana społeczna jest nieunikniona i pożądana: historia w naturalny sposób prowadzi do postępu cywilizacji. Druga idea głosi, że podmiotem, który powinien zarządzać tą zmianą, jest rząd. Trzecia, że źródłem legitymizacji rządu jest całość zwana „ludem"[114]. Nietrudno dostrzec, że idea długu publicznego – obietnica ciągłego przyszłego rozwoju (w tempie przynajmniej pięciu procent rocznie), którą lud otrzymał od rządu – mogła się przyczynić do otwarcia nowej rewolucyjnej perspektywy. Jeśli jednak przyjrzeć się sprawom, o których w latach bezpośrednio poprzedzających rewolucję rzeczywiście dyskutowali Mirabeau, Wolter, Diderot czy Siéyes – pokolenie philosophes, którzy jako pierwsi zaczęli się posługiwać pojęciem „cywilizacji" – okaże się, że najczęściej chodziło o niebezpieczeństwo apokaliptycznej katastrofy lub perspektywę zniszczenia znanego im świata przez bankructwo i zapaść gospodarczą.

Niektóre problemy były oczywiste. Po pierwsze dług publiczny zrodził się z wojny. Po drugie nie wszyscy ludzie mieli w nim jednakowe udziały. Należał się on przede wszystkim kapitalistom – w ówczesnej Francji słowo „kapitalista" oznaczało „tego, kto posiada fragmenty długu publicznego". Ludzie nastawieni bardziej demokratycznie uważali całą tę sytuację za haniebną. „Nowoczesna teoria utrwalania długu – pisał mniej więcej w tym samym czasie Thomas Jefferson – skąpała ziemię we krwi i sprowadziła na jej mieszkańców nieustannie rosnące obciążenia"[115]. Większość oświeceniowych myślicieli obawiała się, że rokowania długu publicznego są jeszcze gorsze. Z „nowoczesnego", bezosobowego pojęcia długu wynikała przecież możliwość bankructwa[116]. Miało ono wówczas charakter prywatnej apokalipsy. Oznaczało więzienie, utratę majątku, a w przypadku najbiedniejszych tortury, głód i śmierć. Nikt nie wiedział, czym mogło być bankructwo państwa. Nie istniały żadne precedensy. Coraz większe i krwawsze wojny między narodami, którym towarzyszyły rosnące w tempie geometrycznym długi, sprawiały jednak, że perspektywa niewypłacalności zaczynała się wydawać nie-

[114] Immanuel Wallerstein, The French Revolution as a World-Historical Event, „Social Research" 56 (1), 1989, s. 33 – 52.

[115] Thomas Jefferson, Political Writings, ed. Joyce Oldham Appleby, Terence Ball, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 600.

[116] Wielka Brytania ustanowiła pierwsze prawo upadłościowe w 1542 roku.

finansowymi pasażerami na gapę. To rodzaj podatku narzucanego przez nich reszcie świata[16].

Co więcej, z czasem łączny skutek niskich odsetek oraz inflacji jest taki, że amerykańskie obligacje skarbowe w istocie tracą na wartości – co dodatkowo potęguje efekt podatku czy też, jak to nazwałem w rozdziale pierwszym, „daniny". Ekonomiści wolą nazywać to „senioratem". Tak czy inaczej, prowadzi to do sytuacji, w której amerykańska potęga imperialna opiera się na długu, który nigdy nie zostanie – i nie może zostać – spłacony. Dług publiczny Stanów Zjednoczonych stał się obietnicą złożoną nie tylko amerykańskim obywatelom, ale również narodom całego świata, która – z czego wszyscy zdają sobie sprawę – nigdy nie zostanie dotrzymana.

Stany Zjednoczone wymagają jednak przy tym, aby kraje opierające się na amerykańskich obligacjach skarbowych jako swojej walucie rezerwowej zachowywały się dokładnie odwrotnie: wprowadzały rygorystyczną politykę finansową i skrupulatnie płaciły swoje długi.

Zwracałem wcześniej uwagę, że od czasów Nixona najważniejszymi zagranicznymi nabywcami amerykańskich obligacji skarbowych były banki w krajach, które w praktyce znajdowały się pod amerykańską okupacją. W Europie najbardziej entuzjastycznym sojusznikiem Nixona była pod tym względem Republika Federalna Niemiec, gdzie w tamtym okresie stacjonowało trzysta tysięcy amerykańskich żołnierzy. W kolejnych dziesięcioleciach nacisk przesunął się w kierunku Azji, zwłaszcza banków centralnych krajów takich jak Japonia, Tajwan i Korea Południowa – a więc państw również będących amerykańskimi wojskowymi protektoratami. Co więcej, globalny status dolara utrzymuje się w znacznej mierze dlatego, że – znów od 1971 roku – jest on jedyną walutą używaną w handlu ropą naftową, a wszelkie próby wprowadzenia do obiegu przez kraje OPEC innych walut spotykają się z upartą odmową ze strony innych członków organizacji, Arabii Saudyjskiej i Kuwejtu – czyli kolejnych amerykańskich protektoratów wojskowych[17]. Kiedy Saddam Husajn podjął ryzykowną decyzję, przechodząc na własną rękę na rozliczenia w euro w 2000 roku (rok później to samo zrobił Iran), szybko doprowadziło

[16] Zob. tamże, s. 12.

[17] Wielu obserwatorów zwracało uwagę na to, że trzy kraje, które przeszły w tym czasie na euro – Irak, Iran i Korea Północna – zostały uznane przez Busha za jego „oś zła". Oczywiście można się tu spierać o przyczynę i skutek. Ważne jest również to, że najważniejsze kraje strefy euro, takie jak Francja i Niemcy, jednogłośnie sprzeciwiały się wojnie, podczas gdy amerykańscy sojusznicy rekrutowali się spośród eurosceptyków w rodzaju Wielkiej Brytanii.

miał w swoim ręku takich możliwości, czy choćby podobnych. Przypuszczalnie z powodzeniem można by bronić tezy, że to właśnie ta siła militarna scala cały zorganizowany wokół dolara system monetarny świata.

Mówimy tu o władzy symbolicznej. Ten rodzaj władzy działa o tyle, o ile pozostaje ona symboliczna. W czasie zimnej wojny Stany Zjednoczone i Związek Radziecki uważano za supermocarstwa przede wszystkim dlatego, że ich przywódcy dzięki arsenałom jądrowym dysponowali środkami pozwalającymi zniszczyć ludzkość przez wciśnięcie jednego guzika. Oczywiście tego rodzaju władzę można było przekuć na wpływy polityczne tylko wówczas, gdy nie robiło się z niej praktycznego użytku. Na bardziej subtelnym poziomie jest tak również w przypadku kosmicznych roszczeń Stanów Zjednoczonych. Ich skuteczność nie wynika z bezpośrednich gróźb, lecz klimatu politycznego ukształtowanego na świadomości skrajnie nieproporcjonalnego dostępu do środków przemocy. Przekonanie o istnieniu tego rodzaju władzy absolutnej znika zwykle w chwili, gdy ze środków przemocy korzysta się częściej niż tylko okazjonalnie i z myślą o efekcie innym niż przede wszystkim symboliczny.

Jak to działa w sferze ekonomii? Ze względu na deficyt handlowy Stanów Zjednoczonych ogromne ilości dolarów cyrkulują poza ich granicami. Jednym z następstw uwolnienia dolara przez Nixona jest zaś to, że zagraniczne banki centralne mają niewiele sposobów, aby wydać posiadane dolary, poza kupnem obligacji skarbowych amerykańskiego rządu[15]. To właśnie w tym sensie dolar stanowi światową „walutę rezerwową". Obligacje te, jak zresztą wszystkie inne, są w założeniu pożyczkami, które ostatecznie w określonym momencie zostaną spłacone. Ekonomista Michael Hudson, który jako pierwszy zaczął się przyglądać temu zjawisku we wczesnych latach 70., zauważył jednak, że w praktyce nigdy tak się nie dzieje:

> Gdy te skarbowe skrypty dłużne zostają wbudowane w światową bazę monetarną, ich spłata przestaje być konieczna, a jej okres przedłuża się bezterminowo. Dzięki temu Amerykanie stają się

[15] Mogą też zainwestować pieniądze na amerykańskiej giełdzie, co w ostatecznym rachunku ma podobny skutek. Jak pisze Hudson: „Amerykańscy dyplomaci dali jasno do zrozumienia, że przejęcie kontroli nad amerykańskimi przedsiębiorstwami czy nawet powrót do standardu złota będą postrzegane jako akt nieprzyjaźni" (Michael Hudson, Super Imperialism, s. 7), więc jeśli inne kraje nie chcą całkowicie zrezygnować z dolara, co zostałoby uznane za działanie jeszcze bardziej nieprzyjazne, nie pozostaje im wiele opcji.

uchronna[117]. Na przykład Abbé Sieyés przedstawił swój wielki projekt rządu przedstawicielskiego przede wszystkim jako sposób na reformę finansów – starając się oddalić widmo nieuchronnej katastrofy. A gdyby do katastrofy doszło, to jak właściwie będzie ona wyglądać? Może pieniądz stanie się bezwartościowy, władzę przejmą reżimy wojskowe, a europejskie państwa zostaną zmuszone do ogłoszenia bankructwa i będą padać jedno po drugim, pogrążając kontynent w niekończącym się barbarzyństwie, mroku i wojnie? Wielu przewidywało możliwość Terroru na długo przed rewolucją[118].

Historia ta wydaje się dziwna, przywykliśmy bowiem postrzegać oświecenie jako początek wyjątkowej ery ludzkiego optymizmu, wynikającego z przekonania, że postęp nauki i wiedzy ludzkiej z konieczności uczyni życie mądrzejszym, bezpieczniejszym i lepszym dla każdego – naiwnej wiary, której apogeum miało przypaść na okres socjalizmu fabiańskiego lat 90. XIX wieku, po to jedynie, by ulec unicestwieniu w okopach pierwszej wojny światowej. Widmo rozkładu prześladowało nawet epokę wiktoriańską. Przede wszystkim wśród wiktorian panowało niemal powszechne przekonanie, że kapitalizm nie będzie trwał wiecznie. Rewolta wydawała się bliska. Wielu wiktoriańskich kapitalistów funkcjonowało w szczerym przeświadczeniu, że w każdej chwili mogą zawisnąć na drzewach. Kiedyś w Chicago przyjaciel zabrał mnie na przejażdżkę piękną starą ulicą pełną rezydencji z lat 70. XIX wieku. Swój wygląd, jak mi wyjaśnił, zawdzięczała ona temu, że większość ówczesnych bogatych przemysłowców była tak przekonana o zbliżającej się rewolucji, że osiedlili się wspólnie wzdłuż drogi prowadzącej do najbliższej jednostki wojskowej. Niemal żaden z wielkich teoretyków kapitalizmu, bez względu na swoje sympatie polityczne – od Marksa, przez Webera, Schumpetera, aż po von Misesa – nie miał wielkich złudzeń, że kapitalizmowi uda się przetrwać dłużej niż przez jedno lub maksymalnie dwa następne pokolenia.

Można pójść dalej: pod koniec drugiej wojny światowej, gdy widmo rewolucji społecznej oddaliło się, zawisła nad nami groźba nuklearnego holokaustu[119]. Później, gdy i ona zaczęła wydawać się mało prawdopodobna, odkry-

[117] Niewątpliwie to właśnie miał na myśli Goethe, kiedy ustami Fausta doradził cesarzowi, aby uregulował długi za pomocą weksli. Wszyscy wiemy, co się stało z Faustem, gdy nadszedł czas spłaty.

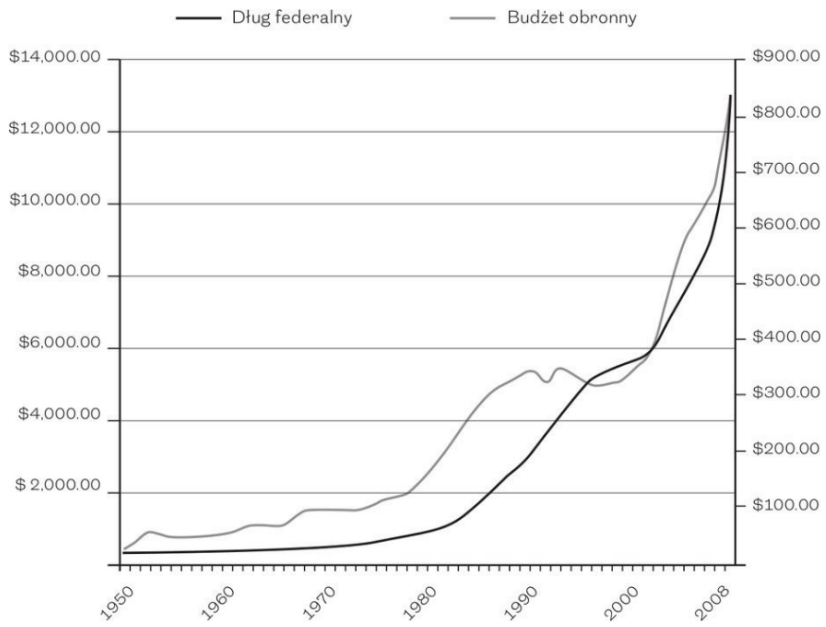
[118] Dłuższy i bardziej szczegółowy opis tej debaty przedstawia Sonenscher (zob. Michael Sonenscher, Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution, Princeton University Press, Princeton 2007).

[119] Można w tym wyczuć pierwiastek religijny: w czasach Oktawiana Augusta członkowie religijnej sekty na Bliskim Wschodzie doszli do wniosku, że lada chwila z nieba zstąpi ogień, który pochłonie całą planetę. Wydawało się to wówczas całkowicie nieprawdopodobne. Wystar-

liśmy globalne ocieplenie. Nie znaczy to, że zagrożenia te nie były, i nie są nadal, rzeczywiste. Wygląda to jednak tak, jakby kapitalizm odczuwał stałą, przedziwną potrzebę wyobrażania sobie czy wręcz wytwarzania scenariuszy własnej śmierci. To jawne przeciwieństwo zachowania przywódców socjalistycznych, od Kuby po Albanię, którzy natychmiast po przejęciu władzy zaczynali postępować tak, jakby ich system miał trwać wiecznie – jak na ironię, biorąc pod uwagę, że reżimy socjalistyczne okazały się historycznymi domkami z kart.

Możliwe, że kapitalistyczne fantazje biorą się stąd, że to, co było prawdą w 1710 roku, jest prawdą również obecnie. Kapitalizm – a przynajmniej kapitalizm finansowy – skonfrontowany z wizją własnej wieczności po prostu eksploduje. Jeśli kapitalizm nie ma końca, nie ma też absolutnie żadnego powodu, by nie tworzyć kredytu – a więc przyszłych pieniędzy – w nieskończoność. Potwierdzają to niedawne wydarzenia. W okresie przed 2008 rokiem wielu ludzi uwierzyło, że kapitalizm będzie trwać wiecznie. A przynajmniej nikt nie potrafił wyobrazić sobie dla niego alternatywy. Bezpośrednim efektem tego była seria coraz bardziej lekkomyślnych gorączek spekulacyjnych, które spowodowały załamanie się całego systemu.

czy jednak pozwolić im rządzić jakimś zakątkiem świata przez dwa tysiące lat, a znajdą sposób, by do tego doprowadzić. To jednak wciąż element szerszej reguły.



obecnie złoto w roli światowej waluty rezerwowej – najważniejszej światowej rezerwy wartości, co przy okazji przyniosło Stanom Zjednoczonym ogromne finansowe korzyści[13].

Zarazem dług amerykański – pod tym względem nic się nie zmieniło od 1790 roku – pozostaje długiem wojennym. Stany Zjednoczone w dalszym ciągu wydają więcej na swoją armię niż wszystkie pozostałe państwa świata razem wzięte, a wydatki zbrojeniowe nie tylko są fundamentem polityki przemysłowej władz, lecz pochłaniają przy tym tak ogromną porcję budżetu, że wedle niektórych szacunków bez nich Amerykanie w ogóle nie mieliby deficytu.

Armia Stanów Zjednoczonych jako jedyna utrzymuje doktrynę globalnej projekcji siły. Chodzi o to, by za pośrednictwem około ośmiuset zamorskich baz mieć możliwość interwencji z niszczycielską siłą w absolutnie dowolnym punkcie planety. W pewnym sensie siły lądowe mają jednak znaczenie drugorzędne. Przynajmniej od drugiej wojny światowej kluczowym składnikiem amerykańskiej doktryny obronnej zawsze były siły powietrzne. Stany Zjednoczone nie uczestniczyły w żadnej wojnie, w której nie kontrolowały nieba, a ich wojska polegały na bombardowaniach z powietrza znacznie częściej niż jakakolwiek inna armia – podczas niedawnej okupacji Iraku dochodziło do tego, że bomby były zrzucane na dzielnice mieszkalne w miastach, które formalnie znajdowały się pod amerykańską kontrolą. W ostatecznym rachunku istotą dominacji wojskowej Stanów Zjednoczonych nad resztą świata jest to, że w ciągu kilku godzin od podjęcia takiej decyzji mogą one zbombardować dowolny punkt na powierzchni planety[14]. Żaden inny rząd w dziejach nie

[13] Istnieje tylko jeden sposób pozwalający amerykańskiemu rządowi drukować pieniądze, ale na razie nigdy z niego nie skorzystał. Chodzi o emisję monet o wysokich nominałach. Ponieważ zgodnie z konstytucją tylko rząd federalny może „bić" pieniądze, waluta metalowa w dalszym ciągu jest produkowana bezpośrednio przez Departament Skarbu, podczas gdy papierowe pieniądze produkuje Fed. Monetą o najwyższym nominale produkowaną aktualnie przez rząd jest moneta dolarowa, nie ma jednak prawnych przeciwwskazań, aby nie wyemitował on na przykład „monety platynowej" wartej bilion dolarów i uregulował za jej pomocą swoje długi. Takie rozwiązanie zaproponowali zwolennicy nowoczesnej teorii monetarnej w czasie kryzysu długu państwowego 2010 roku. Było ono dyskutowane w mediach, jednak wydaje się, że administracja Obamy nigdy nie potraktowała go poważnie.

[14] Możliwe, że największym uszczerbkiem dla globalnej potęgi Stanów Zjednoczonych w ostatnich latach było pojawienie się miejsca – regionu Chin w bezpośrednim pobliżu Tajwanu – gdzie systemy obrony powietrznej są teraz rozmieszczone tak gęsto i są tak wyrafinowane, że lotnictwo amerykańskie nie jest już pewne, czy w każdej chwili może tam przeprowadzić skuteczny atak. Kłopoty z pozbyciem się Osamy bin Ladena były oczywiście przykładem najbardziej bezpośrednich ograniczeń amerykańskiej siły.

12. Początek czegoś nowego (1971 – teraźniejszość)

Patrz na tych wszystkich bezdomnych. Ciekawe, co by było,
gdyby tak policzyć ich długi.

- Komornicy (1984)

Oczyśćcie swe umysły z pojęcia zasługi, pojęcia zasługiwania
się, a posiądziecie jasność myśli[1].

- URSULA K. LE GUIN

15 sierpnia 1971 roku prezydent Stanów Zjednoczonych Richard Nixon ogłosił, że dolarów amerykańskich znajdujących się w rękach zagranicznych rządów nie można już będzie wymieniać na złoto – pozbywając się tym samym ostatnich pozostałości międzynarodowego standardu złota[2]. Był to koniec polityki prowadzonej od 1931 roku i usankcjonowanej przez porozumienia z Bretton Woods, podpisane pod koniec drugiej wojny światowej, na mocy których obywatele amerykańscy tracili wprawdzie możliwość wymiany posiadanych dolarów na złoto, jednak cała waluta amerykańska znajdująca się poza granicami kraju mogła być wymieniana na złoto po stałym kursie 35 dolarów za uncję. Czyniąc to, Nixon zapoczątkował erę płynnego kursu walut, która trwa do dziś.

Historycy zgadzają się, że nie miał wielkiego wyboru. Jego decyzja została wymuszona rosnącymi kosztami wojny w Wietnamie – finansowanej, jak

[1] Ursula K. Le Guin, Wydziedziczeni, przeł. Łukasz Nicpan, Wydawnictwo „Książnica", Katowice 2007, s. 343.

[2] Jako pierwszy zwrócił mi uwagę na znaczenie tej daty znajomy antropolog Chris Gregory (zob. Christopher A. Gregory, Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange, Harwood Academic Publishers, Amsterdam 1997, s. 265 – 296; Michael Hudson, Super Imperialism: The Origins and Fundamentals of U.S World Dominance, Pluto Press, London 2003). Amerykańscy obywatele nie mieli możliwości wymieniania dolarów na złoto od 1934 roku. Dalsza analiza czerpie inspirację z pracy zarówno Gregory'ego, jak i Hudsona.

wszystkie wojny kapitalistyczne, z deficytu budżetowego. Stany Zjednoczone posiadały znaczną część światowych rezerw złota w skarbcach Fort Knox (choć rezerwy te zaczęły się kurczyć w latach 60., kiedy inne rządy, zwłaszcza gaullistowska Francja, zaczęły się domagać złota za swoje dolary). Z kolei większość uboższych państw trzymała rezerwy w dolarach. Natychmiastowym skutkiem uwolnienia kursu dolara była rosnąca w zawrotnym tempie cena złota. W szczytowym okresie, w 1980 roku, osiągnęła ona poziom 600 dolarów za uncję. To z kolei spowodowało oczywiście błyskawiczny wzrost wartości amerykańskich rezerw złota. Wartość dolara, wyrażona w złocie, gwałtownie spadła. Rezultatem był gigantyczny transfer bogactwa z biednych krajów, które nie miały rezerw złota, do bogatych, takich jak Stany Zjednoczone czy Wielka Brytania, które je utrzymały. W Stanach Zjednoczonych doprowadziło to również do trwałej inflacji.

Bez względu na motywację Nixona, gdy globalny system pieniądza kredytowego został całkowicie odłączony od złota, świat wszedł w nową fazę historii finansowej – której nikt do końca nie rozumie. Kiedy dorastałem w Nowym Jorku, od czasu do czasu słyszałem plotki o tajnych skarbcach ze złotem pod wieżami World Trade Center na Manhattanie. Podobno trzymano w nich nie tylko rezerwy amerykańskie, ale również należące do wszystkich potęg gospodarczych świata. Mówiono, że sztabki złota leżą w oddzielnych skarbcach, po jednym dla każdego kraju, i że co roku, po przeliczeniu finansów, pracownicy z wózkami korygują ilości złota, przewożąc na przykład kilka milionów ze składu oznaczonego napisem „Brazylia" do składu z napisem „Niemcy" i tak dalej.

Najwyraźniej wielu ludzi słyszało te opowieści. W każdym razie tuż po zniszczeniu wież 11 września 2001 roku pierwsze pytanie postawione przez wielu dotyczyło skarbców: „Co z tymi pieniędzmi? Czy ktoś je zabezpieczył? A może zasoby zostały zniszczone?". Złoto mogło się przecież stopić. Czy taki był prawdziwy cel zamachowców? Teorie spisku powstawały jedna za drugą. Niektórzy mówili o setkach ratowników, którym kazano w tajemnicy wywozić palącymi się tunelami wózki wyładowane tonami kruszcu, podczas gdy nad ich głowami pracowały pozostałe służby. Jedna ze szczególnie malowniczych teorii głosiła, że cały atak został w rzeczywistości ukartowany przez spekulantów, którzy tak jak Nixon spodziewali się, że wartość dolara się załamie, windując zarazem w szybkim tempie cenę złota – ze względu na zniszczenie

niądze rządowi, kupując obligacje skarbowe, a następnie monetyzuje dług, pożyczając pieniądze, które jest mu winien rząd amerykański, innym bankom[10]. Różnica polega na tym, że o ile Bank Anglii pożyczał królowi złoto, o tyle Fed po prostu wyczarowuje pieniądze na pstryknięcie palców. Tak więc to Fed ma władzę drukowania pieniędzy[11]. Bankom otrzymującym pożyczki od Fedu nie wolno drukować pieniędzy samodzielnie. Mogą one jednak kreować pieniądze wirtualne, udzielając pożyczek na podstawie ustalonej przez Fed stopy rezerwy cząstkowej – choć w praktyce nawet te ograniczenia stały się w znacznym stopniu teoretyczne[12].

Wszystko to jest pewnym uproszczeniem. Polityka monetarna jest niesłychanie złożona, co niekiedy sprawia wrażenie działania celowego (Henry Ford zauważył kiedyś, że gdyby zwykli Amerykanie dowiedzieli się, jak działa system bankowy, następnego dnia wybuchłaby rewolucja). Nie ma tu końca grze zasłon i uników. Na przykład o ile oficjalnie Fed nie może pożyczyć pieniędzy bezpośrednio rządowi, skupując obligacje skarbowe, wszyscy zdają sobie sprawę, że robienie tego nie wprost stanowi jedną z racji jego istnienia. Z kolei emitując obligacje skarbowe, rząd w pewnym sensie drukuje pieniądze: wpuszcza do obiegu żetony dłużne, które (to jeden z paradoksalnych efektów uwolnienia dolara przez Nixona) zastąpiły

[10] Dla osób, które nie znają zasady działania Fedu: formalnie istnieje kilka etapów. Na ogół Departament Skarbu wypuszcza obligacje na rynek, a Fed je skupuje. Następnie Fed pożycza wykreowane w ten sposób pieniądze innym bankom na preferencyjnie niski procent, tak że mogą je one później pożyczyć na wyższy. Jako instytucja nadzorująca system bankowy Fed ustala również wysokość stopy rezerw cząstkowych: określa ona, ile dolarów banki te mogą „pożyczyć" – w praktyce stworzyć – na bazie każdego dolara pożyczonego od Fedu (względnie jak wysokie mogą utrzymywać depozyty lub innego rodzaju aktywa). Z formalnego punktu widzenia stosunek ten wynosi 10 do 1, jednak szereg furtek prawnych pozwala bankom na jego wyraźne zwiększenie.

[11] Co prowadzi do całkiem interesującego pytania, po co mu są jego rezerwy złota.

[12] Dokładna rola banków centralnych w procesie tworzenia pieniądza jest obecnie tematem szerszej debaty politycznej. Niektórzy uważają, że Fed w istocie jest, lub powinien być, wykonawcą polityki rządu. Inni twierdzą, że w praktyce jest on autonomicznym głosem klasy inwestorów. Jego rola w kreowaniu pieniądza oraz status bankowego systemu rezerw cząstkowych są przedmiotem ostrej krytyki, czego dowodzą niedawne dyskusje między Paulem Krugmanem, reprezentującym stanowisko neoklasyczne, a Steve'em Keenem, zwolennikiem nowoczesnej teorii monetarnej (MMT lub neoczartalizmu). Bank Anglii włączył się do tej dyskusji raportem zatytułowanym Money Creation in the Modern Economy, gdzie, co ciekawe, zajął stanowisko całkowicie neoczartalistyczne, stwierdzając, że większość pieniędzy jest rzeczywiście tworzona przez banki prywatne i że system rezerw cząstkowych w praktyce ich w tym nie ogranicza. To niezwykle radykalna deklaracja – w zasadzie równoznaczna z przyznaniem, że niemal cały język uzasadniający programy oszczędnościowe jest po prostu błędny.

Nixon upłynnił dolara, starając się opłacić koszty wojny, w trakcie której jedynie w latach 1970 – 1972 nakazał zrzucić ponad cztery miliony ton materiałów wybuchowych i bomb zapalających na miasta i wioski w Indochinach – co skłoniło jednego z senatorów do nazwania go „największym terrorystą wszech czasów”[8]. Kryzys zadłużenia był rezultatem konieczności sfinansowania tych bomb, a dokładnie ogromnej infrastruktury wojskowej pozwalającej je zrzucić. Stąd brała się dramatyczna presja na amerykańskie rezerwy złota. Wielu uważa, że upłynniając dolara, Nixon zmienił amerykańską walutę w czysty „pieniądz fiducjarny” – świstki papieru, pozbawione substancjalnej wartości, które uznawano za pieniądze wyłącznie dlatego, że chciał tego amerykański rząd. W takim przypadku można by argumentować, że wartość amerykańskiej waluty od tego momentu opiera się wyłącznie na sile militarnej. Na pewnym poziomie jest to prawda, ale pojęcie „pieniądza fiducjarnego” zakłada, że początkowo naprawdę „był” on złoty. W rzeczywistości mamy tu jednak do czynienia z kolejnym typem pieniądza kredytowego.

Wbrew powszechnemu przekonaniu amerykański rząd nie może po prostu „drukować pieniędzy”. W Stanach Zjednoczonych pieniędzy nie emituje bowiem rząd, lecz banki prywatne działające w ramach Systemu Rezerwy Federalnej. Tymczasem Rezerwa Federalna – mimo swej nazwy – formalnie nie jest częścią rządu. Stanowi szczególną odmianę prywatno-publicznej hybrydy, konsorcjum banków prywatnych, na którego czele stoi przewodniczący mianowany przez prezydenta Stanów Zjednoczonych i zatwierdzany przez Kongres, lecz który poza tym funkcjonuje bez publicznego nadzoru. Wszystkie banknoty w obiegu w Stanach Zjednoczonych są „notami Rezerwy Federalnej” – Fed wypuszcza je jako weksle własne i zleca amerykańskiej mennicy druk pieniędzy, płacąc jej cztery centy za każdy banknot[9]. Rozwiązanie to jest wariacją schematu wynalezionego przez Bank Anglii. Fed „pożycza” pieczenie rezerw albo dlatego, że sami spiskowcy z wyprzedzeniem zaplanowali ich kradzież[3].

Najbardziej zdumiewające jest to, że kiedy po 11 września, po wielu latach wiary w tę historię, dałem się przekonać lepiej poinformowanym przyjaciołom, że wszystko to wielki mit („Nie – powiedział mi jeden z nich zrezygnowanym głosem, jakby mówił do dziecka – Stany Zjednoczone trzymają swoje rezerwy w Fort Knox”), zrobiłem małe rozeznanie i odkryłem, że wcale nie, wręcz przeciwnie, cała ta historia jest prawdziwa. Rezerwy złota Stanów Zjednoczonych rzeczywiście znajdują się w Fort Knox, jednak rezerwy złota Rezerwy Federalnej, a także te należące do ponad stu innych banków centralnych i organizacji są przechowywane w skarbcu w podziemiach budynku Rezerwy Federalnej przy Liberty Street 33 na Manhattanie, dwie przecznice od wież World Trade Center. Rezerwy te, ważące łącznie pięć tysięcy ton, stanowią, wedle informacji ze strony internetowej samego Fedu, od jednej piątej do jednej czwartej całego złota, jakie kiedykolwiek zostało wydobyte na świecie. Dzieci mogą je obejrzeć na wycieczkach z przewodnikiem:

> Złoto zgromadzone w Banku Rezerwy Federalnej w Nowym Jorku znajduje się w bardzo nietypowym skarbcu. Wspiera się on na podstawie skalnej wyspy Manhattan – jednym z niewielu fundamentów dostatecznie silnych, by utrzymać ciężar skarbca, pancernych wrót i znajdującego się w nim złota – osiemdziesiąt stóp pod poziomem ulicy i pięćdziesiąt poniżej poziomu morza. [...] Kruszec trafiający do skarbca przewozi się na paletach pięć pięter w dół jedną z bankowych wind. [...] Jeśli wszystko przebiega zgodnie z planem, złoto składa się w jednej ze 122 komór przypisanych do państw-depozytariuszy i organizacji międzynarodowych lub trafia ono na specjalne półki. „Układarki złota” wyposażone w hydrauliczne wysięgniki rzeczywiście przesuwają złoto w tę i z powrotem między składami, w zależności od aktualnego stanu rachunku, choć skarbce są opatrzone samymi numerami, więc nawet pracownicy nie wiedzą, kto jest w danej sytuacji beneficjentem”[4].

[8] Senator Fulbright, cyt. za: Rose McDermott, Presidential Leadership, Illness, and Decision Making, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 190. [W wypowiedzi senatora Jamesa Williama Fulbrighta pojawia się gra słów: bomber to po angielsku zarazem „bombowiec”, jak i „terrorysta” – przyp. tłum.].

[9] Dodajmy, że przeczy to wprost intencjom amerykańskiej konstytucji (1.8.5), która stanowi, że jedynie Kongres ma władzę „bicia pieniędzy (i) regulowania ich wartości” – zapis, który znalazł się niej niewątpliwie pod wpływem stronnictwa Jeffersona, które sprzeciwiało się utworzeniu banku centralnego. Stany Zjednoczone wciąż trzymają się litery prawa: monety emitowane są bezpośrednio przez Departament Skarbu. Papierowe pieniądze, mimo że podpis składa na nich sekretarz skarbu, są jednak emitowane przez Rezerwę Federalną. Technicznie są one notami bankowymi, choć tak jak w przypadku Banku Anglii monopol na ich emisję ma tylko jeden bank.

[3] Jedną z prawdopodobnie brzmiących wersji tej opowieści, mówiącą o względnie niewielkich ilościach kruszcu, można znaleźć w sieci: www.rediff.com/money/2001/nov/17wtc.htm. Bardziej wciągająca, fikcyjna wersja dostępna jest pod adresem: www.rense.com/general73/confess.htm.

[4] The Federal Reserve Bank of New York: the Key to the Gold Vault.

Nie ma wszakże powodu, by wierzyć, że skarbce te ucierpiały w jakikolwiek sposób wskutek wydarzeń 11 września 2001 roku.

Tak więc świat stał się miejscem do tego stopnia dziwacznym, że trudno odgadnąć, które elementy wielkich mitycznych fantazji są wymysłem, a które odpowiadają rzeczywistości. Obrazy zawalonych skarbców, topiącego się złota, tajnych pracowników przeszukujących kazamaty Manhattanu i ewakuujących wózkami widłowymi światową ekonomię – wszystko to nieprawda. Czy można jednak dziwić się ludziom, którzy chcieli w nią wierzyć?[5]

Moim podstawowym celem w tym rozdziale nie jest szczegółowa analiza obecnego systemu, ale próba dostrzeżenia we współczesnych realiach tych wszystkich długofalowych procesów, które dotąd opisywałem, a także odpowiedź na pytanie, czy mogą one dać nam jakąkolwiek wskazówkę na temat kierunku przyszłego rozwoju. Nie ulega bowiem wątpliwości, że jesteśmy w momencie przejściowym. Jeszcze przynajmniej przez jedno pokolenie nikomu nie uda się nawet zbliżyć do odpowiedzi na pytanie o sens współczesnych zmian. Z drugiej strony jako antropolog czuję się w obowiązku traktować cały ten bałagan symboliczny z pełną powagą. Możliwe nawet, że jest to kluczowy element podtrzymujący te formy władzy, które podobno tylko opisuje. Wszystkie te systemy działają wszak częściowo dlatego, że nikt dokładnie nie rozumie sposobu, w jaki się to odbywa.

Od czasów Thomasa Jeffersona system bankowy stanowił w Ameryce niekończącą się pożywkę dla paranoidalnych fantazji – dotyczących wolnomularzy, Mędrców Syjonu, Zakonu Iluminatów, operacji prania brudnych pieniędzy z narkobiznesu przez królową angielską czy tysiąca innych tajnych spisków i koterii. Między innymi dlatego amerykański bank centralny powstał tak późno. W pewnym sensie nie mamy tu zatem do czynienia z niczym nowym. W Stanach Zjednoczonych zawsze panował pewnego rodzaju rynkowy populizm. Z tego powodu zdolność banków do „tworzenia pieniądza z niczego" – a także wyłączność, jaką posiadały w tym zakresie – zawsze były solą w oku populistów, ponieważ w oczywisty sposób przeczyły idei uznającej rynki za bezpośrednią emanację demokratycznej równości. Od upłynnienia dolara przez Nixona stało się wszakże jasne, że gwarantem stabilnego działania całego mechanizmu jest wyłącznie skrywający się w cieniu czarodziej. Wolnorynkowa ortodoksja każe nam wierzyć, że „rynek" jest samoregulującym się systemem, w którym fluktuacje cen to coś na kształt sił natury, ignorując przy tym fakt, że na stronach biznesowych gazet mówi się zupełnie wprost, że rynki rosną i kurczą się przede wszystkim w oczekiwaniu lub w reakcji na decyzje dotyczące stóp procentowych podejmowane przez Alana Greenspana, Bena Bernanke'a czy inną osobę pełniącą akurat funkcję przewodniczącego Rezerwy Federalnej[6].

[5] Na marginesie: pamiętam, że czytałem wówczas w gazetach wiadomości o tym, że w pasażach pod World Trade Center znajdowało się wiele ekskluzywnych sklepów jubilerskich i że całe złoto stamtąd zniknęło. Przypuszczalnie trafiło do kieszeni ratowników, jednak biorąc pod uwagę okoliczności, najwyraźniej nikt nie miał do nich większych pretensji – a przynajmniej nigdy nie słyszałem, by sprawę tę później badano, nie mówiąc o wnoszeniu oficjalnych pozwów.

□□□□□

Nawet w najbardziej szalonych teoriach spisku, nie mówiąc o oficjalnych opisach systemu bankowego, rzuca się wszakże w oczy brak jednego elementu: nikt nie wspomina o znaczeniu wojny i siły militarnej. Tymczasem istnieje konkretny powód, dla którego czarodziej ma zdumiewającą zdolność tworzenia pieniądza z niczego. Za jego plecami stoi bowiem człowiek z karabinem.

Owszem, w jakimś sensie był tam od początku. Mówiłem już, że nowożytne pieniądze opierają się na rządowym długu i że rządy pożyczają pieniądze, aby finansować wojny. Nasze czasy nie różnią się tu w niczym od epoki Filipa II. Stworzenie banków centralnych było momentem trwałej instytucjonalizacji związku między interesami żołnierzy i finansistów, którego początki sięgają renesansowych Włoch i który ostatecznie stał się fundamentem kapitalizmu finansowego[7].

[6] To z pewnością nie przypadek, że swojej wielkiej historii Rezerwy Federalnej William Greider nadał tytuł The Secrets of the Temple (Tajemnice Świątyni). W ten sposób nazywa ją prywatnie wielu pracujących w Fedzie urzędników. Greider cytuje jednego z nich: „System jest jak Kościół. [...] Ma papieża, przewodniczącego; i kolegium kardynałów, gubernatorów i prezesów banków; ma też kurię, wyższych rangą urzędników. Odpowiednikiem laikatu są banki komercyjne. [...] Mamy nawet różne nurty teologiczne – jezuitów, franciszkanów i dominikanów – tyle że my nazywamy ich pragmatystami, monetarystami i neokeynesistami" (zob. tegoż, Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country, Simon & Schuster, New York 1989, s. 54).

[7] Nie jest to teza nowa. Częściowo opiera się na dokonaniach szkoły braudeliańskiej (systemów-światów), na przykład niedawnej pracy Mielantsa (Eric Mielants, dz. cyt.). Bardziej ortodoksyjną, marksistowską analizę tego związku przedstawia Custers (zob. Peter Custers, Questioning Globalized Militarism: Nuclear and Military Production and Critical Economic Theory, Merlin Press, Monmouth 2007). Natomiast jego mainstreamowe, neoklasyczne ujęcie można znaleźć w pracach Scotta B. MacDonalda i Alberta L. Gastmanna oraz Jamesa MacDonalda (zob. Scott B. MacDonald, Albert L. Gastmann, A History of Credit & Power in the Western World, Transaction Publishers, New Brunswick 2001; James MacDonald, dz. cyt.).

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg

David Graeber
Dług
Pierwsze pięć tysięcy lat
2011

Przekład: Bartosz Kuźniarz; **Redakcja**: Magdalena Błędowska, **Korekta**: Magdalena Torczyńska, **Projekt okładki, układ typograficzny, skład i łamanie**: Marcin Hernas

pl.anarchistlibraries.net

wiemy. Na razie chodzi więc o to, by dowiedzieć się, w jaki sposób dojść do miejsca, w którym moglibyśmy się o tym przekonać. Pierwszy krok w tym kierunku polega na zrozumieniu, że – z szerszej perspektywy – tak jak nikt nie ma prawa nam mówić, jaka jest nasza prawdziwa wartość, tak nikt nie ma prawa nam mówić, co i komu jesteśmy naprawdę winni.

Posłowie
2014

Kiedy w połowie 2008 roku postanowiłem napisać tę książkę, moją uwagę zaprzątał zbliżający się kryzys finansowy. Większość ludzi interesujących się tymi sprawami zdawała sobie sprawę, że mniejsza czy większa zapaść jest nieunikniona – oczywiście z wyjątkiem osób mających zawodowy interes w tym, by twierdzić, że jest inaczej. To właśnie ten szerszy polityczny kontekst zmienił projekt, który w założeniu miał być teoretyczną książką akademicką, w coś znacznie poważniejszego: próbę przekonania się, czy można jeszcze wykorzystać narzędzia intelektualne, którymi dysponują ludzie podobni do mnie – narzędzia historyczne, antropologiczne, teoretyczne – aby wywrzeć realny wpływ na debatę publiczną w istotnych kwestiach.

Częściowo z tego powodu zdecydowałem, że chcę napisać dużą, rozwlekłą, naukową książkę – taką, jakich dziś już się nie pisze. Nie robimy tego zwłaszcza my, antropolodzy. Zawsze uważałem, że jest jakaś tragiczna ironia w tym, w jaki sposób antropolodzy przywykli pozycjonować się w ramach akademii. Przynajmniej od stu lat odgrywają oni przede wszystkim rolę sokratejskich gzów: za każdym razem, gdy pojawia się jakiś ambitny europejski lub amerykański teoretyk, wygłaszający odważne generalizacje na temat życia politycznego, gospodarczego czy rodzinnego istot ludzkich, za chwilę przychodzi antropolog i zauważa, że na Ziemi Ognistej, w Burundi albo na Samoa są ludzie, którzy postępują dokładnie odwrotnie. To samo sprawia jednak, że antropolodzy jako jedyni mogą formułować uogólnienia, które mają pokrycie w rzeczywistości. Problem w tym, że jesteśmy coraz bardziej przeświadczeni o niestosowności takich generalizacji. Postrzega się je jako rodzaj arogancji, a nawet intelektualnego imperializmu.

Doszedłem jednak do wniosku, że tego rodzaju wielka, komparatystyczna praca jest dokładnie tym, co odpowiada na wyzwanie czasów. Z dwóch powodów. Po pierwsze (co najbardziej oczywiste): doszło do pewnego rodzaju zapaści naszej zbiorowej wyobraźni. Wygląda to trochę tak, jakby ludzie doszli do wniosku, że rozwój techniczny epoki i jej większa złożoność spo-

łeczna doprowadziły do redukcji, a nie poszerzenia zakresu dostępnych nam politycznych, społecznych i gospodarczych możliwości. Zamiast zachęcać do śmiałych wizji, zablokowały one możliwość wizjonerskiej polityki. Praca obejmująca swym zakresem znaczny fragment historii ludzkiej z konieczności pokazuje, na jak wiele różnych sposobów ludzie organizowali swoje życie polityczne i gospodarcze w przeszłości, a tym samym pozwala uwolnić nasze myślenie o przyszłości.

Drugi powód – i właśnie dla niego uznałem pięć tysięcy lat za odpowiedni okres – był subtelniejszy. Nie ulegało wątpliwości, że rok 2008 stanowił historyczną cezurę – pytania dotyczyły jej skali. W końcu gdy ktoś znajduje się wewnątrz dramatycznych wydarzeń historycznych o charakterze zerwania lub przełomu, jego najważniejsze zadanie polega na próbie zrozumienia szerszej rytmicznej struktury, której są one częścią. Czy kryzys, z którym mamy do czynienia, jest zjawiskiem pokoleniowym, momentem zwykłej kapitalistycznej oscylacji między boomem a krachem, czy może częścią napędzanego rozwojem technicznym sześćdziesięcioletniego cyklu koniunkturalnego Kondratiewa? A może jest to coś jeszcze szerszego, mającego charakter epokowy? W jaki sposób wszystkie te rytmy łączą się ze sobą? Czy istnieje jeden podstawowy rytm, do którego dostosowują się pozostałe? W jaki sposób przenikają się one, synkopują, współbrzmią, konkatenują i tworzą dysonanse?

Im częściej zastanawiałem się nad tym pytaniem, tym bardziej dochodziłem do wniosku, że mamy współcześnie do czynienia z przełomem o najszerszej możliwej skali historycznej i że chcąc go zrozumieć, musimy na nowo przemyśleć to, w jaki sposób postrzegamy rytmy historii gospodarczej.

Antropolog przypuszczalnie nie wydaje się oczywistym kandydatem do wykonania tego rodzaju pracy, jednak także pod tym względem znajdujemy się niemal w idealnym miejscu. Historycy i ekonomiści zwykle popełniają bowiem dwa przeciwstawne błędy. Ekonomiści narzucają historii gotowe modele matematyczne (wraz z wynikającymi z nich założeniami dotyczącymi natury ludzkiej): wystarczy tylko uporządkować dane wokół równań. Historycy dla odmiany są tak skrupulatnie empiryczni, że często nie decydują się na jakiekolwiek uogólnienia. Na przykład wobec braku bezpośrednich dowodów istnienia demokratycznych zgromadzeń ludowych w Europie epoki brązu nie postawią pytania, czy można sensownie domniemywać, że takie zgromadzenia istniały, albo czy w ogóle mogły pozostawić ślad w dostępnym materiale dowodowym. Będą się raczej zachowywać tak, jakby takich zgromadzeń nie było, a nawet jakby były one niemożliwe, umiejscawiając „narodziny demokracji" w Grecji epoki żelaza. Dlatego mamy tak wiele „historii

pieniądza", które w istocie są historiami monet. Monety zostawiają oczywiste ślady, rejestry kredytowe – niekoniecznie, w związku z czym historycy często zupełnie ignorują możliwość ich istnienia. Antropolodzy natomiast są empirykami – nie ograniczają się po prostu do aplikacji gotowych modeli – ale zarazem dysponują taką ilością materiałów porównawczych, że mogą bez trudu spekulować, w jaki sposób mogły wyglądać wioskowe zgromadzenia w europejskiej epoce brązu lub systemy kredytowe w starożytnych Chinach. Mogą też testować istniejące świadectwa, aby się przekonać, czy potwierdzają one, czy obalają ich sądy.

Wreszcie antropolodzy mają pełną świadomość, że nie można mówić o „życiu gospodarczym" jako o kategorii apriorycznej. Jeszcze trzysta lat temu nie istniało nic takiego jak „ekonomia", rozumiana jako całość niezależna i rządząca się własnymi prawami i regułami. Dla większości ludzi, jacy kiedykolwiek żyli na Ziemi, „sprawy ekonomiczne" były tylko jednym z aspektów tego, co nazwalibyśmy polityką, prawem, życiem domowym czy nawet religią. Język ekonomiczny zawsze miał – i w dalszym ciągu ma – charakter z gruntu moralny, nawet jeśli twierdzi inaczej (jak w brutalnej Realpolitik epoki osiowej czy „racjonalnej" analizie kosztów i korzyści współczesnych ekonomistów), dlatego każda rzetelna historia gospodarcza musi być zarazem historią moralności. Z tego powodu rozdział dotyczący logiki transakcyjnej – komunizmu, wymiany i hierarchii – ma kluczowe znaczenie dla całej tej książki. Jakakolwiek dyskusja na tematy gospodarcze – na temat dystrybucji czy prawa dostępu do cennych zasobów lub produktów, nie mówiąc o długu – jest zawsze sporem między różnymi dyskursami moralnymi, wchodzącymi ze sobą w konflikt na wielu różnych poziomach.

□□□□□

We wszystkim tym moją największą inspiracją był Marcel Mauss, francuski antropolog z początków XX wieku – zarówno dlatego, że przypuszczalnie jako pierwszy zrozumiał, że wszystkie społeczeństwa są mieszaniną tak wielu sprzecznych zasad, jak i dlatego (znacznie bardziej konkretnie), że był jednym z pierwszych, którzy łączyli wiedzę o historii starożytnej ze współczesną etnografią, by wykryć dziwaczne założenia na temat życia i natury ludzkiej, na których opiera się nowoczesna ekonomia. Przede wszystkim starał się dostarczyć narrację alternatywną dla „mitu barteru", o którym słusznie sądził, że jest pod wieloma względami założycielskim mitem współczesnej cywilizacji.

Zmora Hillay, The Princely State and the Noble Family: Conflict and Cooperation in the Margraviates Ansbach-Kulmbach in the Early Sixteenth Century, „The Historical Journal" 49, 2006, s. 1 – 21.

Zürcher Erik, The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China, Vol. II, Sinica Leidensia, E. J. Brill, Leiden 1958.

Wordie J. R., The Chronology of English Enclosure, 1500 – 1914, „Economic History Review" 26, 1983, s. 483 – 505.
Wray L. Randall, Money and Credit in Capitalist Economies, Edward Elgar, Aldershot 1990.
——, Understanding Modern Money: the key to full employment and price stability, Edward Elgar, Cheltenham 1998.
——, An Irreverent Overview of the History of Money from the Beginning of the Beginning to the Present, „Journal of Post Keynesian Economics", 21 (4), 1999, s. 679 – 687.
——, Credit and State Theories of Money, Edward Elgar, Cheltenham 2000.
Wright David P., Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi, Oxford University Press, Oxford 2009.
Wrightson Keith, Two concepts of order: justices, constables and jurymen in seventeenth-century England, [w:] An Ungovernable People: The English and their Law in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, eds. John Brewer, John Styles, Hutchinson, London 1980, s. 21 – 46. Wrightson Keith, Levine David, Poverty and Piety in an English Village, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
Xu Zhuoyun, Dull Jack L., Han agriculture: the formation of early Chinese agrarian economy, 206 B.C. – A.D. 220, University of Washington Press, Seattle 1980.
Yang Bin, Horses, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective, „Journal of World History", Vol. 15, No. 3, 2002, s. 281 – 322.
Yang Lien-sheng, Money and Credit in China: A Short History, Harvard-Yenching Institute Monographs 12, Harvard University Press, Cambridge 1971.
Yates Robin D. S., Slavery in Early China: A Socio-Cultural Approach, „Journal of East Asian Archaeology" 3 (1/2), 2002, s. 283 – 331.
Yoffee Norman, The Economics of Ritual at Late Babylonian Kish, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 41 (3), 1998, s. 312 – 343.
Yü Ying-shih, Trade and Expansion in Han China. A Study in the Structure in Sino-Barbarian Economic Relations, University of California Press, Berkeley 1967.
Yung-Ti Li, On the Function of Cowries in Shang and Western Zhou China, „Journal of East Asian Archaeology" 5, 2003, s. 1 – 26.
Zell Michael, Credit in the Pre-Industrial English Woollen Industry, „The Economic History Review" 49 (4), 1996, s. 667 – 691.

Mauss jest ciekawą postacią w historii antropologii. Choć nigdy nie przeprowadził badań terenowych, a nawet nigdy nie napisał większej książki (zmarł otoczony niedokończonymi projektami), okazjonalne eseje jego autorstwa były na tyle wpływowe, że właściwie każdy stanowił inspirację dla całej serii późniejszych tekstów. Mauss miał niezwykły dar do zadawania najbardziej interesujących pytań – na temat znaczenia ofiary, natury magii lub daru, sposobu, w jaki założenia kulturowe wpisywane są w posturę człowieka i różnego rodzaju cielesne praktyki, a także na temat samej idei ludzkiego „ja". Pytania te w znacznym stopniu określiły podstawowe zagadnienia antropologii, więc jako teoretyk Mauss osiągnął ogromny sukces. Był on jednak również aktywistą, zwolennikiem kooperatyzmu, a także częstym współpracownikiem socjalistycznych pism i gazet, starającym się zastosować ustalenia teorii społecznej do problemów politycznych – ale pod tym względem jego wysiłki właściwie skończyły się fiaskiem. Jego najbardziej znana praca, Szkic o darze, miała na zawsze odesłać do lamusa pogląd, że prymitywne ekonomie opierały się na barterze, jednak mimo sławy, którą zdobyła wśród intelektualistów, właściwie nie wywarła żadnego wpływu na sposób nauczania ekonomii lub na potoczne rozumienie tej kwestii.

Kiedy pisałem Dług, czasami powtarzałem sobie, że chcę napisać taką książkę, jaką mógł chcieć napisać Mauss – gdyby kiedykolwiek udało mu się przezwyciężyć chroniczną dezorganizację i rzeczywiście jakąś dokończyć. Nie jestem pewien, czy mi się to udało – nie jestem nawet pewien, czy z ewentualnego powodzenia w tym zakresie należałoby się cieszyć – jestem jednak szalenie szczęśliwy, że przynajmniej pod jednym względem udało mi się zrealizować cele jego życia: odesłać do lamusa mit barteru. Rzecz jasna, nie był to wyłącznie cel Maussa – mit barteru był dla antropologów solą w oku od ponad wieku. Wielu z nas długo czuło się tak, jakbyśmy bili głową w mur, widząc tę samą naukową bajeczkę powielaną ad nauseam przez ekonomistów, w podręcznikach, komiksach, słysząc ją powtarzaną wszędzie jako część wiedzy potocznej, bez względu na to, jak wiele razy dowiedliśmy, że jest ona nieprawdziwa. Oczywiście o tym, jak trwała czy głęboka jest ta zmiana, przekonamy się dopiero po jakimś czasie, wydaje się jednak, że sukces Długu mógł wreszcie coś zmienić. Bank Anglii wydał w tym roku oświadczenie na temat Roli pieniądza w nowoczesnej gospodarce, któremu towarzyszył krótki film i tekst wyjaśniające początki pieniądza. Zaczynają się one tak, jakby za chwilę miał się pojawić mit barteru („wyobraźmy sobie rybaka i rolnika, którzy chcą dokonać wymiany...), ale zamiast tego przechodzą do historii prowizorycznych skryptów dłużnych, która z powo-

dzeniem mogłaby zostać zaczerpnięta bezpośrednio z mojej książki. Kilku moich przyjaciół jest przekonanych, że tak właśnie było. Nie jestem pewien – równie dobrze mogła być ona zainspirowana przez twórców nowoczesnej teorii pieniądza – muszę jednak przyznać, że moją pierwszą reakcją było odkorkowanie szampana na cześć wszystkich antropologów: wygląda na to, że po stu latach pracy wreszcie dopięliśmy swego!

To niejedyny przypadek, kiedy byłem zaskoczony – nawet zdumiony – oddźwiękiem, z jakim spotkała się ta książka. Na pewno jej powodzenie w dużym stopniu wynika po prostu z wyjątkowo szczęśliwej daty publikacji. Jest w tym sporo ironii, ponieważ przed wydaniem Długu w mojej karierze akademickiej było raczej wiele bardzo złego wyczucia czasu. Studium etnograficzne Lost People – długie, szczegółowe, utrzymane w powieściowej konwencji – napisałem w okresie, gdy publikacja długich etnografii stała się właściwie nierealna. Pracę z zakresu teorii antropologicznej – Toward an Anthropological Theory of Value – napisałem mniej więcej wtedy, gdy przedstawiciele dyscypliny uznali, że nie interesują ich już książki teoretyczne. Wystąpiłem z inicjatywą akcji bezpośrednich tuż po 11 września. Wreszcie, w 2011 roku, wszystkie źle wybrane terminy z poprzednich piętnastu lat najwyraźniej postanowiły mi się odwdzięczyć. Nie tylko moja książka dotycząca długu ukazała się w momencie, gdy ludzie porzucili przekonanie, że 2008 rok był tylko chwilową czkawką – i kiedy zaczęli stawiać poważne pytania na temat rzeczywistego znaczenia polityki opartej na długu. Na dodatek pojawiłem się w Nowym Jorku na jej promocję dokładnie w momencie, gdy zaczął się tworzyć ruch społeczny, który miał rozlać się na cały kraj, a nawet świat, właśnie w związku z tą kwestią.

Oczywiście miałem związki z Occupy Wall Street. Kiedy wróciłem do Nowego Jorku w czerwcu 2011 roku, szukałem projektu, w który mógłbym się zaangażować, i skończyłem jako jeden z osiemdziesięciu kilku aktywistów planujących okupację Zuccotti Park. Wówczas nie sądziłem jednak, że te dwie sprawy bezpośrednio się ze sobą łączą. Właściwie bardzo zależało mi na tym, by pozostały one niezależne – w końcu nie chciałem się stać jakimś awangardowym intelektualistą narzucającym swoją ideologiczną wizję członkom ruchu. Sądziłem też, że byłoby rzeczą raczej niesmaczną wykorzystywanie ruchu społecznego do promocji czyjejś książki. W czasie spotkań i wydarzeń z działaczami próbowałem unikać mówienia o Długu i jego tezach. Stawało się to jednak coraz trudniejsze. Za każdym razem, gdy opowiadałem o książce grupce młodych słuchaczy, przynajmniej jeden z nich – a często kilku – podchodził do mnie później, aby zapytać o szanse stworzenia ruchu wokół

Whelan T. S., The Pawnshop in China, Centre for Chinese Studies, University of Michigan, Ann Arbor 1979.
Whitaker C. W. A., Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic, Oxford University Press, Oxford 2002.
White Jenny Barbara, Money makes us relatives: women's labor in urban Turkey, Routledge, London 2004.
Whiting John Roger Scott, Trade Tokens: A Social and Economic History, Newton Abbot, London 1971.
Wiedemann Thomas, Greek and Roman Slavery, Routledge, New York 1981. Wiener Margaret J., Visible and invisible realms: power, magic, and colonial conquest in Bali, University of Chicago Press, Chicago 1995. Wilcke Claus, Familiengründung im alten Babylonien, [w:] Geschlechtsreife und Legitimationzur Zeugung, E. W. Müller (Hrsg.), Alber, Freiburg – München 1985, s. 213 – 317.
Williams Brett, Debt for Sale: A Social History of the Credit Trap, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.
Williams Carl O., Thralldom in Ancient Iceland: A Chapter in the History of Class Rule, University of Chicago Press, Chicago 1937. Williams Eric, Kapitalizm i niewolnictwo, przeł. Aleksander Bramson, Książka i Wiedza, Warszawa 1953.
Williamson George Charles, Trade tokens issued in the seventeenth century in England, Wales, and Ireland, by corporations, merchants, tradesmen, etc. Illustrated by numerous plates and woodcuts, and containing notes of family, heraldic, and topographical interest respecting the various issuers of the tokens, E. Stock, London 1889. Wilson Monica Hunter, Witch Beliefs and Social Structure, „The American Journal of Sociology" 56 (4), 1951, s. 307 – 331.
Wirszubski Chaim, Libertas as a Political Ideal at Rome During the Late Republic and Early Principate, Cambridge University Press, Cambridge 1950.
Wolf Robert L., Mortgage and Redemption of an Emperor's Son: Castile and the Latin Empire of Constantinople, „Speculum" 29, 1954, s. 45 – 85.
Wong Roy Bin, China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience, Cornell University Press, Ithaca 1997.
——, Between Nation and World: Braudelian Regions in Asia, „Review" 26 (1), 2003, s. 1 – 45.
Wood Diana, Medieval Economic Thought, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

——, Crises of Credit: Monetary and Erotic Economies in the Jacobean Theater, [w:] Plotting Early Modern London: New Essays on Jacobean City Comedy, eds. Dieter Mehl, Angela Stock, Anne-Julia Zwierlein, Ashgate Publishing, London 2004, s. 55 – 74.
Watson Alan, Roman Slave Law, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987.
Watson James L., Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants, and Heirs, [w:] Asian and African Systems of Slavery, ed. James L. Watson, Cambridge University Press, Cambridge 1980, s. 223 – 250.
Weber Max, Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej, przeł. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
——, General Economic History, Cosimo Classics, New York 2007. Wei-ming Tu (ed.), Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation, State University of New York Press, Albany, New York 1986.
Wendover Roger of, Flowers of history, Comprising the history of England from the descent of the Saxons to A.D. 1235; formerly ascribed to Matthew Paris, Vol. II, London 1849.
Wennerlind Carl, Credit-Money as the Philosopher's Stone: Alchemy and the Coinage Problem in Seventeenth-Century England, „History of Political Economy" 35, 2003, s. 234 – 261.
Westbrook Raymond, Jubilee Laws, „Israel Law Review" 6, 1971, s. 209 – 226.
——, The enforcement of morals in Mesopotamian law, „Journal of the American Oriental Society" 104, 1984, s. 753 – 756.
——, Old Babylonian Marriage Law, „Archiv für Orientforschung", Beiheft 23, F. Burger, Horn 1988.
——, Adultery in Ancient Near Eastern Law, „Revue biblique" 97, 1991, s. 542 – 580.
——, Property and the Family in Biblical Law, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.
——, Slave and Master in Ancient Near Eastern Law, „Chicago-Kent Law Review" 70, 1995, s. 1631 – 1676.
——, Vitae Necisque Potestas, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte" 48 (2), 1999, s. 203 – 223.
Westenholz Joan Goodnick, Tamar, Qedesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia, „Harvard Theological Review" 82, 1989, s. 245 – 265.
Westermann William L., The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity, American Philosophical Society, Philadelphia 1955.

kwestii długu studenckiego. Kiedy zaczęła się okupacja Zuccotti – a nie mieliśmy pojęcia kto, o ile w ogóle, przyjdzie, aby w niej uczestniczyć – zorientowaliśmy się, że zdecydowanie największą grupą byli ludzie uciekający przed długami. Po likwidacji obozowisk zorganizowaliśmy serię zebrań ulicznych, aby dowiedzieć się, jakich działań ludzie oczekują od ruchu, i okazało się, że zebrania dotyczące długów były zdecydowanie liczniejsze i bardziej entuzjastyczne niż inne. Wkrótce dołączyłem do Strike Debt! – grupy roboczej Occupy, której na początku unikałem z wyłożonych wcześniej względów – i pomogłem ułożyć strategię do Debt Resistors' Operations Manual (Instrukcji Operacyjnej Przeciwników Długu), Okrągłego Jubileuszu i innych projektów.

Przekonamy się, do czego to wszystko doprowadzi. Zapewne jeszcze długo nie poznamy ostatecznego znaczenia intelektualnego tej książki ani ostatecznego znaczenia politycznego ruchów z 2011 roku oraz późniejszych antydłużnych mobilizacji, będących ich odpryskiem. Podejrzewam – a przynajmniej lubię sobie wyobrażać – że najbardziej interesujące dyskusje na tematy poruszone w Długu dopiero się pojawią. Większość początkowych reakcji była dokładnie taka, jakiej można się spodziewać w przypadku pracy, która próbuje postawić stare problemy w nowy i do pewnego stopnia niewygodny sposób. Na przykład wielu amerykańskich liberałów przyjęło podstawową przesłankę (mówiącą o tym, że od tysięcy lat istniała bezpośrednia więź między tworzeniem imperiów i innymi formami przemocy państwowej a długiem i kreacją pieniądza) jako fascynujące odkrycie historyczne – i reagowała oburzeniem, kiedy sugerowałem, że działo się tak w dalszym ciągu po 1945 roku. (Mamy wierzyć, że dawny system został współcześnie zastąpiony systemem w pełni dobrowolnym i nieimperialnym, który wygląda i działa w sposób niemal identyczny do poprzedniego). Wielu radykałów po prostu zbeształo mnie za napisanie raczej tej niż innej książki (choćby na temat Marksowskiej teorii wartości albo neoklasycznej teorii ekonomicznej). Mimo że zdarzały się znakomite wyjątki – w pierwszej kolejności przychodzą mi do głowy Benjamin Kunkel, George Caffentzis i Silvia Federici – sądzę, że będziemy musieli trochę poczekać, zanim rozpoczną się naprawdę istotne dyskusje.

Oczywiście najbardziej życzyłbym sobie, aby moja książka przyczyniła się choćby w niewielkim stopniu do szerszej moralnej redefinicji idei długu, pracy, pieniądza, wzrostu i samej „ekonomii". Jak mówiłem, pogląd stwierdzający istnienie czegoś, co nazywa się „ekonomią", jest względnie nowy. Czy to możliwe, by rodzące się obecnie dzieci dożyły czasów, kiedy nie będzie już „ekonomii", a my będziemy mogli spoglądać na te kwestie w zupełnie in-

ny sposób? Jak taki świat mógłby w ogóle wyglądać? Z naszego dzisiejszego punktu widzenia trudno to sobie nawet wyobrazić. Jeśli jednak mamy stworzyć świat, który nie będzie co jedno albo dwa pokolenia groził wymazaniem ludzi z powierzchni planety, musimy zacząć wyobrażać sobie rzeczy na nowo właśnie w tej skali. A gdy to uczynimy, wiele starannie pielęgnowanych przez nas założeń – na przykład dotyczących wartości pracy albo cnoty płacenia długów – z wielkim prawdopodobieństwem zostanie wywróconych do góry nogami.

To właśnie tego rodzaju myśli błąkały mi się po głowie, kiedy zdecydowałem się zakończyć tę książkę, ujmując się po stronie nieprzedsiębiorczych biednych z całego świata.

Pozwolę sobie zakończyć to posłowie ukłonem pod adresem Adama Smitha. Zdaję sobie sprawę, że ów wielki szkocki filozof moralny nie ma w Długu łatwego życia. Częściowo dlatego, że mówiłem jedynie o jednej stronie jego filozofii – podjętym przez niego wysiłku stworzenia utopijnej wizji, w której wszyscy mogliby po prostu prowadzić uczciwy handel, dążąc do maksymalizacji własnych korzyści, a później odchodząc od stołu bez żadnych długów. Wszystko to opierało się jednak na teorii motywacji, zgodnie z którą ludzi, ogólnie rzecz biorąc, popycha do działania pragnienie, by stać się obiektem czyjegoś współczującego zainteresowania i troski. Ludzie dążą do bogactwa, ponieważ wiedzą, że osoby dobrze sytuowane otacza się większą troską. Dlatego Smith sądził, że wolny rynek może działać dla dobra wszystkich: był bowiem przekonany, że normalne istoty ludzkie nie okażą się tak niesłychanie pilne, a przy tym zadufane w sobie, by w dalszym ciągu dążyć do własnej korzyści po osiągnięciu pewnej pozycji i komfortu. Innymi słowy: gromadzenie bogactwa nie stanie się dla nich celem samym w sobie. Dla Smitha dążenie do bogactwa po osiągnieciu tej komfortowej pozycji było pozbawione sensu, a nawet patologiczne. Dlatego w Teorii uczuć moralnych przywołuje historię z Plutarcha:

> To, co faworyt króla Epiru powiedział swojemu władcy, można zastosować do wszystkich ludzi w codziennych sytuacjach życia ludzkiego. Kiedy król wymienił mu, we właściwym porządku, wszystkie zwycięstwa, które zamierzał odnieść, i doszedł do ostatniego z nich, faworyt powiedział: Co wasza wysokość proponuje zrobić następnie? Potem, powiedział król, zamierzam zabawić się z przyjaciółmi i będę starał się być dobrym kompanem

Wade Geoffrey, The Zheng He Voyages: A Reassessment, „Asia Research Institute Working Paper Series" 31, 2004.
Wake Christopher, The Great Ocean-going Ships of Southern China in the Age of Chinese Maritime Voyaging to India, Twelfth to Fifteenth Centuries, „International Journal of Maritime History" 9 (2), 1997, s. 51 – 81.
Walker Garthine, Expanding the Boundaries of Female Honour in Early Modern England, „Transactions of the Royal Historical Society", 6th Series, 8, 1996, s. 235 – 245.
Walker James Broom, Notes on the Politics, Religion, and Commerce of Old Calabar, „The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland" 6, 1875, s. 119 – 124.
Wallace-Hadrill Andrew (ed.), Patronage in Ancient Society, Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, Vol. I, Routledge, London 1989.
Wallerstein Immanuel, The Modern World-System, Vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, Academic Press, New York – London 1974.
——, The French Revolution as a World-Historical Event, „Social Research" 56 (1), 1989, s. 33 – 52.
——, Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down, „Journal of Modern History" 63 (2), 1991, s. 354 – 361.
——, Koniec świata, jaki znamy, przeł. Michał Bilewicz, Adam Jelonek, Krzysztof Tyszka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
Walsh Michael J., The Economics of Salvation: Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism, „Journal of the American Academy of Religion" 75 (2), 2007, s. 353 – 382.
Warburton David, Before the IMF: The Economic Implications of Unintentional Structural Adjustment in Ancient Egypt, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 43 (2), 2000, s. 65 – 131.
——, State and economy in ancient Egypt, [w:] World System History: the social science of long-term change, eds. Robert Denemark, Jonathan Friedman, Barry Gills, George Modelski, Routledge, New York 2001, s. 169 – 184.
Wartburg Marie Louise von, Production de sucre de canne à Chypre, [w:] Coloniser au Moyen Age, eds. Michel Balard, Alain Ducellier, A. Colin, Paris 1995, s. 126 – 131.
Waswo Richard, Shakespeare and the Formation of the Modern Economy, „Surfaces", Vol. 6, 217 (V.1.0A), http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/waswo.html.

——, The Early History of Deposit Banking in Mediterranean Europe, Harvard University Press, Cambridge 1943.
Valenze Deborah M., The Social Life of Money in the English Past, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
Valeri Valerio, Buying Women but Not Selling Them: Gift and Commodity Exchange in Huaulu Alliance, „Man" 29, 1994, s. 1 – 26.
——, Feasts, [w:] tegoż, Fragments from Forests and Libraries, Carolina Academic Press, Durham 2001, s. 1 – 27.
Vance Eugene, Signs of the City: Medieval Poetry as Detour, „New Literary History" 4 (3), 1973, s. 557 – 574.
——, Chrétien's Yvain and the Ideologies of Change and Exchange, „Yale French Studies" 70, 1986, s. 42 – 62.
Vaneigem Raoul, Rewolucja życia codziennego, przeł. Mateusz Kwaterko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.
Veenhof Klaas R., „Modern" Features in Old Assyrian Trade, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 40, 1997, s. 336 – 366. Verellen Franciscus, The Dynamic Design: Ritual and Contemplative Graphics in Daoist Scriptures, [w:] Daoism in History: Essays in Honor of Liu Rs'un-yan, ed. Penny Benjamin, Routledge, London 2006, s. 159 – 182.
Verlinden Charles, The Beginnings of Modern Colonization: Eleven Essays with an Introduction, Cornell University Press, Ithaca 1970. VerSteeg Russ, Early Mesopotamian Law, Carolina Academic Press, Durham 2000.
——, Law in Ancient Egypt, Carolina Academic Press, Durham 2002. Veyne Paul-Marie, Mythe et réalité de l'autarcie à Rome, „Revue des Études Anciennes" 81, 1979, s. 261 – 280.
Vice Roy L., Leadership and Structure of the Tauber Band during the Peasants' War in Franconia, „Central European History" 21 (2), 1988, s. 175 – 195.
Vickers Adrian, Bali: a paradise created, Periplus Editions, Singapore 1996.
Vickers Michael J., Early Greek Coinage, a Reassessment, „Numismatic Chronicle" 145/1985, s. 1 – 44.
Vijaisri Priyadarshini, Recasting the Devadasi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India, Kanishka, New Delhi 2004. Villey Michel, L'idée du droit subjectif et les systemes juridiques romains, „Revue historique de droit français et étranger", series 4, 1946, s. 201 – 227.
Vondeling Johannes, Eranos (with a summary in English), J. B. Wolters, Groningen 1961.

przy kielichu. Na to powiedział faworyt: Cóż powstrzymuje waszą wysokość od zrobienie tego już teraz?[1].

Zabawne, że kiedy przeczytałem o tym zdarzeniu, zdałem sobie sprawę, że to właściwie dokładnie ten sam dowcip, który zwykł opowiadać mój opiekun ze studiów magisterskich, antropolog Marshall Sahlins – choć w jego wersji zmienił się on w fikcyjne spotkanie leżącego na plaży Samoańczyka i misjonarza:

MISJONARZ: Spójrz tylko na siebie! Marnujesz swoje życie, leżąc tu tak bezczynnie.

SAMOAŃCZYK: Dlaczego? Co sądzisz, że powinienem zrobić?

MISJONARZ: Wszędzie tu pełno kokosów. Czemu nie ususzysz trochę kopry na sprzedaż?

SAMOAŃCZYK: A dlaczego miałbym to robić?

MISJONARZ: Mógłbyś zarobić mnóstwo pieniędzy. A za te pieniądze mógłbyś kupić maszynę do suszenia miąższu i suszyć koprę szybciej, i zarobić jeszcze więcej pieniędzy.

SAMOAŃCZYK: Dobrze, ale po co miałbym to zrobić?

MISJONARZ: Byłbyś bogaty. Mógłbyś kupić ziemię, zasadzić więcej drzew, poszerzyć działalność. Wtedy nie musiałbyś już nawet pracować fizycznie, mógłbyś po prostu wynająć grupkę ludzi, którzy zrobią to za ciebie.

SAMOAŃCZYK: Dobrze, ale po co?

MISJONARZ: Cóż, ostatecznie, mając całą tę koprę, ziemię, maszyny, pracowników i wszystkie te pieniądze, mógłbyś odejść na emeryturę jako niezwykle bogaty człowiek. I nie musiałbyś nic robić. Przez cały dzień mógłbyś tylko leżeć na plaży.

[1] Zob. Adam Smith, Teoria uczuć moralnych, s. 216 – 217. Historia opowiada o Pyrrusie, królu Epiru, który naprawdę powinien był posłuchać rady swojego przyjaciela.

Bibliografia

Abraham Roy Clive, The Tiv People, Government Printer, Lagos 1933.
Abu-Lughod Janet, Before European Hegemony, Oxford University Press, Oxford 1989.
Adamek Wendi L., The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism, „History of Religions" 45 (2), s. 135 – 180.
Adams Robert McC., Lamberg-Karlovsky C. C., Moran William L., The Mesopotamian Social Landscape: A View from the Frontier, [w:] Reconstructing Complex Societies: An Archaeological Colloquium, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies" 1974, No. 20, s. 1 – 20.
Adkins Arthur W. H., Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century, Norton, New York 1972.
Adolf Helen, New Light on Oriental Sources for Wolfram's Parzival and Other Grail Romances, „PMLA" 62 (2), 1947, s. 306 – 324.
——, Christendom and Islam in the Middle Ages: New Light on „Grail Stone" and „Hidden Host", „Speculum" 32 (1), 1957, s. 103 – 115.
Afigbo Adiele Eberechukwu, The Aro of southeastern Nigeria: a socio-historical analysis of legends of their origins, „African Notes" 6, 1971, s. 31 – 46.
Aglietta Michel, Orléan André, La violence de la monnaie, Presses Universitaires de France, Paris 1992. ——, (ed.) Souveraineté, légitimité de la monnaie, Association d'Économie Financière (Cahiers finance, éthique, confiance), Paris 1995.
——, (ed.) La monnaie souveraine, Odile Jacob, Paris 1998.
Agnew Jean-Christophe, Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
Ahern Emily, The Cult of the Dead in a Chinese Village, Stanford University Press, Stanford 1973.

Toorn Karel van der, Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel, „Journal of Biblical Literature" 108 (2), 1989, s. 193 – 205. Tortella Gabriel, Comín Francisco, Fiscal and Monetary Institutions in Spain, 1600 – 1900, [w:] Transferring wealth and power from the old to the new world: monetary and fiscal institutions in the 17 th through the 19 th century, eds. Michael D. Bordo, Roberto Cortés-Conde, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 140 – 186.
Traven, W jarzmie, przeł. Leo Belmont, Książka i Wiedza, Warszawa 1949. Trawick Margaret, Notes on Love in a Tamil Family, University of California Press, Berkeley 1992.
Trevett Jeremy, Apollodoros the Son of Passion, Clarendon Press, Oxford 1992.
Trombert Eric, Le crédit à Dunhuang: vie matérielle et société en Chine médiévale, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris 1995.
Tseayo Justin Iyorbee, Conflict and Incorporation in Nigeria: the Integration of the Tiv, Gaskiya, Zaria 1975.
Tuck Richard, Natural rights theories: their origin and development, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
Tull Herman W., The Vedic Origins of Karma: cosmos as man in ancient Indian myth and ritual, State University of New York Press, Albany 1989.
Tully James, An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
Tuma Elias, Early Arab Economic Policies, 1st /7 th – 4th /10th Centuries, „Islamic Studies" 4 (1), s. 1 – 23.
Uchendu Victor, Some Principles of Haggling in Peasant Markets, „Economic Development and Cultural Change" 16 (1), 1967, s. 37 – 50. Udovitch Abraham L., Partnership and Profit in Medieval Islam, Princeton University Press, Princeton 1970.
——, Reflections on the Institutions of Credit and Banking in the Medieval Islamic Near East, „Studia Islamica" 41, 1975, s. 5 – 21. Uebach Helga, From Red Tally to Yellow Paper: the official introduction of paper in Tibetan administration in 744/745, „Revue d'Etudes Tibétaines" 14, 2008, s. 57 – 69.
Usher Abbot Payson, The Origin of the Bill of Exchange, „Journal of Political Economy" 22, 1914, s. 566 – 576.
——, The Origins of Banking: The Primitive Bank of Deposit, 1200 – 1600, „Economic History Review" 4 (4), 1934, s. 399 – 428.

lennium BC in Northern India, [w:] Recent perspectives of early Indian history, ed. Romila Thapar, Popular Prakashan, Bombay 1995, s. 87 – 150.
——, The Role of the Army in the Exercise of Power in Ancient India, [w:] Army and power in the ancient world. Volume 37 of Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, eds. Ángelos Chaniotis, Pierre Ducre, Franz Steiner Verlag, Heidelberg 2002, s. 25 – 39.
Théret Bruno, Régimes économiques de l'ordre politique: esquisse d'une théorie régulationniste des limites de l'État, Presses Universitaires de France, Paris 1992.
——, (ed.) L'état, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne, Éditions la Découverte, Paris 1995.
——, The Socio-Political Dimensions of the Currency: Implications for the Transition to the Euro, „Journal of Consumer Policy" 22, 1999, s. 51 – 79.
——, (ed.) La monnaie dévoilée par ses crises, Vol. 1: Crises monétaires d'hier et d'aujourd'hui, Vol. 2: Crises monétaires en Russie et en Allemagne au XXe siècle, Editions de l'EHESS, Paris 2007.
——, Les trois états de la monnaie: approche interdisciplinaire du fait monétaire, „Revue Economique" 59 (4), 2008, s. 813 – 842. Thesleff Holger, Platonic Chronology, „Phronesis" 34 (1), 1989, s. 1 – 26.
Thierry François, Monnaies de Chine, Bibliothèque nationale, Paris 1992.
——, Sur les spécifités fondamentales de la monnaie chinoise, [w:] Aux origines de la monnaie, ed. Alain Testart, Éditions Errance, Paris 2001, s. 109 – 144.
Thomas Keith, Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England, Scribner's, New York 1972.
Thompson Edward Palmer, The Morasl Economy of the English Crowd in the 18 th Century, „Past & Present" 50, 1971, s. 76 – 136.
Thurnwald Richard C., Bánaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea, „Memoirs of the American Anthropological Association" 8, 1916, s. 251 – 391.
Tierney Brian, The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150 – 1625, „Emory University Studies in Law and Religion" No. 5, Scholars Press, Atlanta 1997.
Todorov Tzvetan, The Conquest of America: The Question of the Other, University of Chicago Press, Chicago 1984.
Tong James W., Disorder Under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty, Stanford University Press, Stanford 1991.

Akiga Sai B., Akiga's story: the Tiv tribe as seen by one of its members, translated and annotated by Rupert East, published for the International African Institute by the Oxford University Press, London – New York 1939.
——, The „Descent" of the Tiv from Ibenda Hill, transl. Paul Bohannan, „Africa: Journal of the International African Institute" 24 (4), 1954, s. 295 – 310.
Akin David, Robbins Joel, An Introduction to Melanesian Currencies: Agencies, Identity, and Social Reproduction, [w:] Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia, eds. David Akin, Joel Robbins, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1998, s. 1 – 40.
Alexander John B., A Babylonian Year of Jubilee?, „Journal of Biblical Literature" 57, 1938, s. 55 – 79.
Allen N. J., The category of substance: a Maussian theme revisited, [w:] Marcel Mauss: A Centenary Tribute, eds. Wendy James, N. J. Allen, Berghahn Books, London 1998, s. 175 – 191.
Altekar Anant Sadashiv, State and Government in Ancient India, Motilal Banarsidass, Delhi 1977.
——, The Position of Women in Hindu Civilization, Motilal Banarsidass, Delhi 1983.
Althabe Gérard, La circulation monétaire dans un village Betsimisaraka, „Tany Gasy" 8, 1968, s. 35 – 46.
Ames Roger, The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought, State University of New York Press, Albany 1994.
Ancient Laws and Institutes of Wales: Laws Supposed to Be Enacted by Howel the Good, 1841, reprinted by The Lawbook Exchange, Ltd., Clark, New Jersey 2006.
Anderson Perry, Passages from Antiquity to Feudalism, Verso, London 1974.
Angas Lawrence Lee Bazley, Slump Ahead in Bonds, Somerset Pub. Co, New York 1937.
Arnaud Daniel, La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?, „Revue de l'histoire des religions" 183, 1973, s. 111 – 115.
Arrighi Giovanni, The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times, Verso, London 1994.
——, Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century, Verso, London 2007.
Arrighi Giovanni, Hui Po-Keung, Hung Ho-Fung, Selden Mark, Historical Capitalism, East and West, [w:] The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50 year perspectives, eds. Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita, Mark Selden, Routledge, London 2003, s. 259 – 333.

Asheri David, Leggi greche sul problema dei debiti, „Studi classici e orientali" 18, 1969, s. 5 – 122.
Ashtor Eliyahu, Banking instruments between the Muslim East and the Christian West, „Journal of European Economic History" 1, 1972, s. 559 – 573.
——, A Social and Economic History of the Middle East, University of California Press, Berkeley 1976.
Assante Julia, From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals, [w:] Ancient Art and Its Historiography, eds. A. A. Donohue, Mark D. Fullerton, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 13 – 47.
Atwell William S., Ming China and the Emerging World Economy, c. 1470 – 1650, [w:] Denis C. Twitchett, Frederick W. Mote, The Cambridge History of China, Vol. 8, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
Atwood Margaret, Dług. Rozrachunek z ciemną stroną bogactwa, przeł. Tomasz Macios, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
Auerbach Erich, Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu, przeł. Zbigniew Żabicki, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
Aydin Ertan, The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: the Ülkü Version of Kemalism, 1933 – 1936 [Ph.D. dissertation], Bilkent University, Ankara 2003.
Aylmer G. E., The Meaning and Definition of „Property" in Seventeenth-Century England, „Past and Present" 86, 1980, s. 87 – 97.
Ayyar P. V. Jagadisa, South Indian Shrines: Illustrated, Apex, New Delhi 1982.
Bahrani Zainab, Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia, Routledge, London 2001.
Baker J. Wayne, Heinrich Bullinger and the Idea of Usury, „The Sixteenth Century Journal" 5 (1), 1974, s. 49 – 70.
Ballin Theodore N., A Commentary on [Demosthenes] 50, rozprawa doktorska, University of Washington, Seattle 1978.
Balmuth Miriam S., The Monetary Forerunners of Coinage in Phoenicia and Palestine, [w:] International Numismatic Convention, Jerusalem, 27 – 31 December 1963: The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine in Antiquity, Proceedings, ed. Aryeh Kindler, Schocken, Tel Aviv 1967, s. 25 – 32.
——, Remarks on the Appearance of the Earliest Coins, [w:] Studies Presented to George M. A. Hanfmann, eds. David G. Mitten, John Griffiths Pedley, Jane Ayer Scott, Philipp von Zabern, Mainz 1971, s. 1 – 7.

Tag el-Din Seif, Capital and Money Markets of Muslims: The Emerging Experience in Theory and Practice, „Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies", 1 – 2, 2007, s. 54 – 71.
Talbot Percy Amaury, The peoples of southern Nigeria: a sketch of their history, ethnology and languages, with an abstract of the 1921 census, Cass, London 1926.
Tambiah Stanley J., Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia, [w:] Bridewealth and Dowry, eds. Jack Goody, S. J. Tambiah, Cambridge University Press, Cambridge 1973, s. 59 – 169.
——, Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India, „Current Anthropology" 30 (4), 1989, s. 413 – 434.
Tambo David C., The Sokoto Caliphate Slave Trade in the Nineteenth Century, „International Journal of African Historical Studies" 9 (2), 1976, s. 187 – 217.
Taussig Michael, Culture of Terror – Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture, „Comparative Studies in Society and History" 26 (3), 1984, s. 467 – 497.
——, Shamanism, Colonialism, and the Wild Man, University of Chicago Press, Chicago 1987.
Taylor Quentin P., Money and Politics in the Land of Oz, „The Independent Review" 9 (3) 2005, s. 413 – 426.
Tebbutt Melanie, Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit, St. Martin's Press, New York 1983.
Teiser Stephen F., The Ghost Festival in Medieval China, Princeton University Press, Princeton 1988.
Testart Alain, Le mise en gage de personnes: sociologie comparative d'une institution, „Archives Européenes de Sociologie" 38, 1997, s. 38 – 67.
——, Pourquoi la condition de l'esclave s'améliore-t-elle en régime despotique?, „Revue française de sociologie" 39 (1), 1998, s. 3 – 38.
——, L'esclavage pour dettes en Asie orientale, „Moussons" 2, 2000, s. 3 – 29.
——, L'esclave, la dette et le pouvoir: études de sociologie comparative, Errance, Paris 2001.
——, The extent and significance of debt slavery, „Revue Française de Sociologie" 43, 2002, s. 173 – 204.
Testart Alain, Lécrivain Valerie, Karadimas Dimitri, Govoroff Nicolas, Prix de la fiancée et esclavage pour dettes: un exemple de loi sociologique, „Études Rurales", No. 159/160, 2001, s. 9 – 33. Thapar Romila, The First Mil-

——, Money-Lending Practices in Ur III Babylonia: the issue of economic motivation, [w:] Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East, eds. Michael Hudson, Marc Van de Mieroop, CDL, Bethesda 2002, s. 109 – 137.
Stiglitz Joseph, Driffill John, Economics, W. W. Norton, New York 2000. Stillman Sarah, The missing white girl syndrome: disappeared women and media activism, „Gender and Development" 2007, Vol. 15, No. 3, s. 491 – 502.
Stol Marten, Women in Mesopotamia, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 38 (2), 1995, s. 123 – 144.
Stone Lawrence, The Family, Sex and Marriage in England 1500 – 1800, Unwin, London 1968.
——, Road to Divorce: England 1530 – 1987, Oxford University Press, Oxford 1990.
Stone Williard E., The Tally: An Ancient Accounting Instrument, „Abacus" II (1), 2005, s. 49 – 57.
Stout William, The Autobiography of William Stout of Lancaster 1665 – 1752, ed. John Duncan Marshall, Manchester University Press, Manchester 1967 [1742].
Strickmann Michel, Chinese magical medicine, Stanford University Press, Stanford 2002.
Subrahmanyam Sanjay, Of Imarat and Tijarat: Asian Merchants and State Power in the Western Indian Ocean, 1400 to 1750, „Comparative Studies in Society and History", Vol. 37, No. 4, 1996, s. 750 – 780.
Sun Guang-Zhen, Fragment: Nasir ad-Din Tusi on social cooperation and the division of labor: Fragment from The Nasirean Ethics, „Journal of Institutional Economics" 4 (3), 2008, s. 403 – 413.
Sutton David, Anthropology's value(s), „Anthropological Theory" 4 (3), 2004, s. 373 – 379.
Swann Nancy Lee, Food and Money in Ancient China: The earliest economic history of China to A.D. 25. Han Shu 24 with related texts. Han Shu 91 and Shih-chi 129, Princeton University Press, Princeton 1950. Święty Ambroży z Mediolanu, Obowiązki duchownych, przeł. Kazimierz Abgarowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967.
——, O Tobiaszu, [w:] tegoż, Wybór pism, przeł. J. Jundziłł, ks. P. Libera, ks. K. Obrycki, R. Pankiewicz, ks. Władysław Szołdrski, ATK, Warszawa 1986.
Święty Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, t. 9: Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie, 1-2, 1-21, przeł. O. Feliks Wojciech Bednarski, O. P., Veritas, London 1963.

——, The Critical Moment: the Transition from Currency to Coinage in the Eastern Mediterranean, „World Archeology" 6, 1975, s. 293 – 298.
——, Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece, „Numismatic Studies" No. 24, American Numismatic Society, New York 2001.
Banaji Jairus, Agrarian change in late antiquity: gold, labour, and aristocratic dominance, Oxford University Press, Oxford 2001.
Barasch Moshe, Icon: studies in the history of an idea, NYU Press, New York 1993.
Barber Malcolm, The Trial of the Templars, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
Bareau André, Indian and Ancient Chinese Buddhism: Institutions Analogous to the Jisa, „Comparative Studies in Society and History" 3 (4), s. 443 – 451.
Barendse Rene J., The Arabian Seas: The Indian Ocean World of the Seventeenth Century, M. E. Sharpe, Armonk 2002.
Barnes Robert Harrison, Barnes Ruth, Barter and Money in an Indonesian Village Economy, „Man" (New Series) 24 (3), 1989, s. 399 – 418.
Barth Fredrik, Economic Spheres in Darfur, „Themes in Economic Anthropology", ASA Monographs No. 6, Tavistock, London 1969, s. 149 – 174.
Bartnicki Andrzej, Michałek Krzysztof, Rusinowa Izabella, Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych Ameryki, Wydawnictwo Egross Morex, Warszawa 1992.
Basham Arthur Llewellyn, Harsa of Kashmir and the Iconoclast Ascetics, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London 12 (3/4) 1948, s. 668 – 699.
Baskind James, Mortification Practices in the Obaku School, [w:] Essays on East Asian Religion and Culture, Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday, eds. Christian Wittern, Shi Lishan, Kyoto University, Kyoto 2007.
Bataille Georges, What I Understand by Sovereignty, [w:] tegoż, The Accursed Share, Vol. II & III, transl. Robert Hurley, Zone Books, New York 1993.
Baxter W. T., Early accounting: The tally and checkerboard, „Accounting Historians Journal" 16 (2), 1989, s. 43 – 83. Beard Mary, Henderson John, With This Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity, „Gender & History" 9, 1997, s. 480 – 503.
Beattie John, Bunyoro: an African Kingdom, Holt, Rinehart and Winston, New York 1960.

Beauchet Ludovic, Histoire du droit privé de la République athénienne, Chevalier-Maresoq, Paris 1897.
Beaujard Philippe, The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century, „Journal of World History" 16 (4), 2005, s. 411 – 465.
Begg David, Fischer Stanley, Dornbusch Rudiger, Economics (Eighth Edition), McGraw-Hill, Maidenhead, Berkshire 2005. Beier A. Lee, Masterless men: the vagrancy problem in England 1560 – 1640, Routledge, London 1985.
Bell Stephanie, Do taxes and bonds finance government spending?, „Journal of Economic Issues" 34, 1999, s. 603 – 620.
——, The role of the state and the hierarchy of money, „Cambridge Journal of Economics" 25, 2001, s. 149 – 163. Bell Stephanie, Henry John F., Hospitality versus Exchange: the Limits of Monetary Economics, „Review of Social Economics" 54 (2), 2001, s. 203 – 226.
Bellah Robert N., What is Axial About the Axial Age?, „European Journal of Sociology" 46 (1), 2005, s. 69 – 89.
Belo Jane, A Study of the Balinese Family, „American Anthropologist" 38 (1), 1936, s. 12 – 31.
Benedetto Luigi Foscolo, The Travels of Marco Polo, the Venetian (Aldo Ricci's translation), Routledge, London 1994.
Benn James A., Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism, „History of Religions" 37 (4), 1998, s. 295 – 322.
——, Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism, University of Hawaii Press, Honolulu 2007. Benveniste Émile, Don et échange dans le vocabulaire indo-européen, [w:] tegoż, Problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris 1972.
——, Indo-European Language and Society, Faber & Faber, London 1973. Berndt Ronald M., Ceremonial Exchange in Western Arnhem Land, „Southwestern Journal of Anthropology" 7 (2), 1951, s. 156 – 176.
Berriedale Keith Arthur, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, Harvard University Press, Cambridge 1925. Bierce Ambrose, The Devil's Dictionary, The World Publishing Company, Cleveland – New York 1911.
Binswanger Hans Christoph, Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe's Faust, University of Chicago Press, Chicago 1994.

——, Teoria uczuć moralnych, przeł. Danuta Petsch, przekład przejrzał Stanisław Jedynak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
——, Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów, t. 1, przeł. Stefan Wolff, Oswald Einfeld, Zdzisław Sadowski, Warszawa 2007. Smith Edwin, Dale Andrew Murray, The Ila Speaking Peoples Of Northern Rhodesia, 2 Vols, Kessinger, London 1968.
Smith Timothy, Wampum as Primitive Valuables, „Research in Economic Anthropology" 5, 1983, s. 225 – 246.
Snell F. J., The Customs of Old England, Methuen, London 1919. Solow Barbara, Capitalism and Slavery in the Exceedingly Long Run, „Journal of Interdisciplinary History" 17 (4), 1987, s. 711 – 737.
Sonenscher Michael, Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution, Princeton University Press, Princeton 2007.
Spufford Peter, Money and Its Use in Medieval Europe, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
Spyer Patricia, The Eroticism of Debt: Pearl Divers, Traders, and Sea Wives in the Aru Islands, Eastern Indonesia, „American Ethnologist" 24 (3), 1997, s. 515 – 538.
Stannard David E., American holocaust: the conquest of the New World, Oxford University Press, New York 1993.
Starr Chester G., The Economic and Social Growth of Early Greece. 800 – 500 BC, Oxford University Press, New York 1977.
Ste. Croix Geoffrey Ernest Maurice de, The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests, Cornell University Press, Ithaca 1981.
Stein Siegfried, The Laws on Interest in the Old Testament, „Journal of Theological Studies" 4, 1953, s. 161 – 170.
——, The Development of the Jewish Law of Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England, „Historia Judaica" 17, 1955, s. 3 – 40.
Stein Stanley J., Stein Barbara H., Silver, trade, and war: Spain and America in the making of early modern Europe, Johns Hopkins, Baltimore 2000.
Steinkeller Piotr, The Renting of Fields in early Mesopotamia and the Development of the Concept of „Interest" in Sumerian, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 24, 1980, s. 113 – 145.

——, La fable du troc, numéro spécial de la revue „XVIIIe siècle, Economie et politique" (sous la direction Gérard Klotz, Catherine Larrère et Pierre Retat) 26, 1994, s. 103 – 115.
——, Démonétarisation et remonétarisation en Afrique-Occidentale et Équatoriale (XIXe–XXe siècles), [w:] La monnaie souveraine, eds. Michel Aglietta, André Orleans, Odile Jacob, Paris 1998, s. 289 – 324.
——, Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie, „Revue numismatique" 2001, s. 15 – 32.
Sharma J. P., Republics in Ancient India: c. 1500 – c. 500 BC, E. J. Brill, Leiden 1968.
Sharma Ram Sharan, Sudras in Ancient India, Motilal Banarsidass, Delhi 1958.
——, Usury in Medieval India (A.D. 400 – 1200), „Comparative Studies in Society and History" 8 (1), 1965, s. 56 – 77.
——, Urban Decay in India c. 300 – c. 1000, Munshiram Manoharlal, Delhi 1987.
——, Early medieval Indian society: a study in feudalization, Orient Longman, Hyderbad 2001.
Shell Marc, The Economy of Literature, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978.
——, Money, Language, and Thought, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992.
Shepard Alexandra, Manhood, Credit and Patriarchy in Early Modern England c. 1580 – 1640, „Past and Present" 167, 2000, s. 75 – 106. Sheridan R. B., The Commercial and Financial Organization of the British Slave Trade, 1750 – 1807, „The Economic History Review" 11 (2), 1958, s. 249 – 263.
Shipley Graham, „The other Lakedaimonians": the dependent perioikic poleis of Laconia and Messenia, [w:] The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, ed. M. H. Hansen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1997, s. 189 – 281.
——, The Greek World after Alexander: 323 – 30 BC, Routledge, London – New York 2000.
Singer Sholom A., The Expulsion of the Jews from England in 1290, „The Jewish Quarterly Review", New Series, 55 (2), 1964, s. 117 – 136.
Skinner Quentin, Liberty before Liberalism, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
Smith Adam, Lectures on Jurisprudence, Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. 5, Liberty Fund, Indianapolis 1982.

Birks Peter, The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute Ownership, „Acta Juridica" 7, 1985, s. 1 – 37.
Bishop Ryan, Robinson Lillian S., Night Market: Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle, Routledge, New York 1998.
Biswas Soutik, India's micro-finance suicide epidemic, BBC News South Asia, 16 December 2010, http://www.bbc.com/news/world-south-asia-11997571.
Blackburn Robin, The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492 – 1800, Verso, London 1997.
Blackstone Sir William, Commentaries on the laws of England, E. Duyckinck, London 1827.
Blau Peter, Exchange and Power in Social Life, Wiley, New York 1964.
Blaxter Loraine, Rendre Service and Jalousie, [w:] Gifts and Poison, ed. F. G. Bailey, Basil Blackwell, London 1971, s. 119 – 130. Bleiberg Edward, Loans, Credit and Interest in Ancient Egypt, [w:] Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East, eds. Michael Hudson, Marc Van de Mieroop, CDL Press, Bethesda 2002, s. 257 – 276.
Blickle Peter, The Revolution of 1525: The German Peasant's War from a New Perspective, transl. Thomas Brady and Erik Midelfort, Johns Hopkins, Baltimore 1977.
Bloch Marc, Społeczeństwo feudalne, przeł. Eligia Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002.
Bodin Andegaweńczyk Jan, Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej, przekład zbiorowy, wstęp Z. Izdebski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
Bogaert Raymond, Les origines antiques de la banque de dépôt, Sijthoff, Leiden 1966.
——, Banques et banquiers dans les cités grecques, Sijthoff, Leiden 1968. Bohannan Laura, A Genealogical Charter, „Africa: Journal of the International African Institute" 22, 1952, s. 301 – 315.
——, Political Aspects of Tiv Social Organization, [w:] Tribes Without Rulers, eds. John Middleton, David Tait, Routledge & Kegan Paul, London 1958, s. 33 – 66.
——, Return to Laughter, An Anthropological Novel, pod pseudonimem Elenore Smith Bowen, Praeger, New York 1964. Bohannan Paul, The Migration and Expansion of the Tiv, „Africa: Journal of the International African Institute" 24 (1), 1954, s. 2 – 16.

——, Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv, „American Anthropologist” 57, 1955, s. 60 – 67.
——, Justice and judgment among the Tiv, Oxford University Press, London 1957.
——, Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions, „American Anthropologist” 60, 1958, s. 1 – 12.
——, The Impact of Money on an African Subsistence Economy, „Journal of Economic History” 19, 1959, s. 491 – 503.
Bohannan Paul, Bohannan Laura, The Tiv of Central Nigeria, International African Institut, London 1953.
——, Tiv Economy, Northwestern University Press, Evanston 1968.
——, A Source Notebook on Tiv Religion, 5 volumes, Human Relations Area Files, New Haven 1969.
Boianovsky Mauro, Böhm-Bawerk, Irving Fisher, and the Term „Veil of Money”, „History of Political Economy” 25 (4), 1993, s. 725 – 738.
Bokenkamp Stephen R., Fu: Talisman, Tally, Charm, [w:] The Encyclopedia of Taoism, ed. Fabrizio Pregadio, Routledge, London 2008, s. 35 – 38.
Bolles John Augustus, A treatise on usury and usury laws, James Munroe, Boston 1837.
Boon James, The anthropological romance of Bali, 1597 – 1972: dynamic perspectives in marriage and caste, politics, and religion, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
Bottéro Jean, Desordre économique et annulation des dettes en Mesopotamie à l'epoque paleo-babylonienne, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 1961, 4, s. 113 – 164.
——, Everyday Life in Ancient Mesopotamia, transl. Antonia Nevill, Johns Hopkins, Baltimore 1992.
Bourdieu Pierre, The Sentiment of Honor in Kabyle Society, [w:] Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society, ed. J. G. Peristiany, Trinity Press, London 1965, s. 191 – 242.
——, Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów, przeł. Wiesław Kroker, Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2007.
——, Zmysł praktyczny, przeł. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008. Bowers Richard H., From Rolls to Riches: King's Clerks and Moneylending in Thirteenth-Century England, „Speculum” 58 (1), 1983, s. 60 – 71.

——, Bones, stones, and Buddhist monks: collected papers on the archeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India, University of Hawaii Press, Honolulu 1997.
——, Buddhist monks and business matters: still more papers on monastic Buddhism in India, University of Hawaii Press, Honolulu 2004. Schumpeter Joseph, History of Economic Analysis, Oxford University Press, New York 1934.
Schwartz Benjamin, The Age of Transcendence, „Daedalus” 104, 1975, s. 1 – 7.
——, The World of Thought in Ancient China, Harvard University Press, Cambridge 1985.
Scott Tom, Scribner Bob (ed.), Report of the Margrave's Commander, Michel Gross from Trockau, [w:] The German Peasants' War: A History in Documents, Humanities Press, Atlantic Highlands 1991.
Sea Thomas F., The German Princes' Responses to the Peasants' Revolt of 1525, „Central European History” 40 (2), 2007, s. 219 – 240.
Seaford Richard, Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State, Oxford University Press, Oxford 1994.
——, Tragic Money, „Journal of Hellenic Studies” 110, 1998, s. 76 – 90.
——, Reading Money: Leslie Kurke on the Politics of Meaning in Archaic Greece, „Arion”, Third Series 9 (3), 2002, s. 145 – 165.
——, Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
Sée Henri Eugène, Modern Capitalism: Its Origin and Evolution, Adelphi, New York 1928.
Seebohm Frederic, The Era of the Protestant Revolution, Longmans, Green, London 1877.
Seidel Anna, Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in Apocrypha, [w:] Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein, II, ed. Michel Strickmann, Institute Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles 1983, s. 291 – 371.
Serres Chris, Howatt Glenn, In Jail for Being in Debt, Minneapolis-St. Paul „Star Tribune”, June 9, 2010, www.startribune.com/local/95692619.html.
Servet Jean-Michel, Primitive Order and Archaic Trade. Part I, „Economy and Society” 10 (4), 1981, s. 423 – 450.
——, Primitive Order and Archaic Trade. Part II, „Economy and Society” 11 (1), 1982, s. 22 – 59.

Samuel Geoffrey, Property, Obligations: Continental and Comparative Perspectives, [w:] New Perspectives on Property Law, Human Rights, and the Home, ed. Alastair Hudson, Cavendish Publishing, London 2003, s. 295 – 318.
Samuelson Paul A., Economics, McGraw Hill, New York 1948. Sarthou-Lajus Nathalie, L'éthique de la dette, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
Saso Michael, What is the Ho-Tu?, „History of Religions" 17 (314), s. 399 – 416.
Scammel Jeffrey Vaughan, The world encompassed: the first European maritime empires c. 800 – 1650, Taylor & Frances, London 1981.
Schaps David, The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece, University of Michigan Press, Ann Arbor 2004.
——, The Invention of Coinage in Lydia, in India, and in China, XIV International Economic History Congress, Helsinki 2006, http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Schaps.pdf.
Scheidel Walter, The Divergent Evolution of Coinage in Eastern and Western Eurasia, Princeton/Stanford Working Papers in Classics, April 2006, https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/040603.pdf.
——, The monetary systems of the Han and Roman empires, 2007, https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/020803.pdf.
——, (ed.) Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires, Oxford University Press, Oxford 2009.
Schlemmer Bernard, Le Ménabé: histoire d'une colonization, ORSTOM, Paris 1983.
Schneider Jane, Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies, „Ethnology" 10, 1971, s. 1 – 24. Schoenberger Erica, The Origins of the Market Economy: State Power, Territorial Control, and Modes of War Fighting, „Comparative Studies in Society and History" 50 (3), s. 663 – 691.
Schofield Phillipp R., Mayhew N. J. (ed.), Credit and debt in medieval England, c. 1180 – c. 1350, Oxbow, London 2002.
Schopen Gregory, Doing Business for the Lord: Lending on Interest and Written Loan Contracts in the Mūlasarvāstivāda-vinaya, „Journal of the American Oriental Society" 114 (4), 1994, s. 527 – 554.
——, Monastic Law Meets the Real World: A Monk's Continuing Right to Inherit Family Property in Classical India, „History of Religions" 35 (2), 1995, s. 101 – 123.

Boyer-Xambeu Marie-Thérèse, Deleplace Ghislain, Gillard Lucien, Private Money & Public Currencies: The 16 th Century Challenge, transl. Azizeh Azodi, M. E. Sharpe, Armonk 1994.
Bradley Keith R., On the Roman Slave Supply and Slavebreeding, [w:] Classical Slavery, ed. Moses I. Finley, Frank Cass, London 1987, s. 42 – 64.
Brady Thomas A. Jr., The Rise of Merchant Empires, 1400 – 1700. A European Counterpoint, [w:] The political economy of merchant empires, ed. James D. Tracy, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 117 – 160.
Brand Paul, Aspects of the Law of Debt, 1189 – 1307, [w:] Credit and debt in medieval England, c. 1180 – c. 1350, eds. Phillipp R. Schofield, N. J. Mayhew, Oxbow, London 2002, s. 19 – 41.
——, The Jewish Community of England in the Records of English Royal Government, [w:] The Jews in medieval Britain: historical, literary, and archaeological perspectives, ed. Patricia Skinner, Boydell and Brewer, Woodbridge 2003, s. 73 – 96.
Braudel Fernand, Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II, t. 1 – 2, przeł. t. 1: Tadeusz Mrówczyński i Maryna Ochab, t. 2: Marcin Król i Maria Kwiecińska, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1976 – 1977.
——, Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV – XVIII wiek, t. 2: Gry wymiany, przeł. Ewa Dorota Żółkiewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992.
——, Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV – XVIII wiek, t. 3: Czas świata, przeł. Jan i Jerzy Strzeleccy, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992.
Brenner Robert, The Boom and the Bubble: The US in the World Economy, Verso, London – New York 2002.
Briant Paul, From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire, Eisenbrauns, New York 2006.
Brock Roger, The Labour of Women in Classical Athens, „The Classical Quarterly (new series)" 44 (2), 1994, s. 336 – 346.
Bronkhorst Johannes, Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India, Brill, Leiden 2007.
Brook Timothy, The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China, University of California Press, Berkeley 1999.
Brunt P. A., Social Conflicts in the Roman Republic, Norton, New York 1974.
Bryan Joseph M., Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics, SUNY, Albany 1996.

Bücher Karl, Industrial Evolution, transl. S. Morley Wickett, Holt, New York 1907.
Buckland William Warwick, The Roman Law of Slavery, Cambridge University Press, Cambridge 1908.
Buckler W. H., The Origin and History of Contract in Roman Law down to the End of the Republican Period, C. J. Clay & Sons, London 1895.
Bulliet Richard W., Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History, Harvard University Press, Cambridge 1979.
Burton Sir Richard F., The Book of a Thousand Nights and a Night (6 Vols.), Heritage Press, New York 1934.
Butrica James L., Some Myths and Anomalies in the Study of Roman Sexuality, [w:] Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West, eds. Beert C. Verstraete, Vernon Provencal, University of California Press, Berkeley 2006, s. 209 – 270.
Byrne Francis, Irish Kings and High Kings, Batsford, London 1973.
Caffentzis Constantine George, Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money, Autonomedia, New York 1989.
Cairns Francis, The „Laws of Eretria" („IG" XII. 9 1273 and 1274): Epigraphic, Legal, Historical, and Political Aspects, „Phoenix" 45 (4), 1991, s. 296 – 313.
Calhoun George M., Classes and Masses in Homer, „Classical Philology" 29, 1934, s. 192 – 206, 301 – 316.
Cambiano Giuseppe, Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery, [w:] Classical Slavery, ed. Moses I. Finley, Frank Cass, London 1987, s. 28 – 53.
Campbell John Kennedy, Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community, Oxford University Press, Oxford 1964.
Cannan Edwin, Early History of the Term Capital, „Quarterly Journal of Economics" 35 (3), 1921, s. 469 – 481.
Cardascia Guillaume, L'adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi, „Revue historique de droit français et étranger" 37, 1959, s. 1 – 16.
Carlson Peter, The Relatively Charmed Life of Neil Bush, „The Washington Post", Sunday, December 28, 2003, s. D01.
Cartier Michel, Dette et propriété en Chine, [w:] Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japan et dans le monde indien, ed. Charles Malamoud, EHESS, Paris 1988, s. 17 – 29.
Case Karl E., Fair Ray C., Gärtner Manfred, Heather Ken, Economics, Prentice Hall, London 1996.

Roover Raymond de, What is Dry Exchange? A Contribution to the Study of English Mercantilism, „Journal of Political Economy" 52, 1944, s. 250 – 266.
——, The Medici Bank Organization and Management, „Journal of Economic History" 6, 1946, s. 24 – 52.
——, The Medici Bank Financial and Commercial Operations, „Journal of Economic History" 6, 1946, s. 153 – 172.
——, The Rise and Decline of the Medici Bank: 1397 – 1494, W. W. Norton, New York 1963.
——, The Scholastics, Usury and Foreign Exchange, „Business History Review" 41 (3), 1967, s. 257 – 271.
Rospabé Philippe, Don archaïque et monnaie sauvage, [w:] tegoż, M.A.U.S.S.: Ce que donner veut dire: don et intérêt, Éditions la Découverte, Paris 1993, s. 33 – 59.
——, La dette de vie: aux origines de la monnaie, Editions la Découverte/MAUSS, Paris 1995.
Rotours Robert des, Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618 – 907), „T'oung Pao" 41, 1952, s. 1 – 148.
Ruel Malcolm, Leopards and Leaders, Tavistock, London 1969.
Rule John, The Labouring Classes in Early Industrial England, 1750 – 1850, Longman, London 1986.
Saggs Henry William Frederick, The Greatness That Was Babylon, Mentor Books, New York 1962.
Sahlins Marshall, Stone Age Economics, Aldine, Chicago 1972.
——, The stranger-king or Dumézil among the Fijians, „Journal of Pacific History" 16, 1981, s. 107 – 132.
——, Cosmologies of Capitalism, „Proceedings of the British Academy" 74, 1988, s. 1 – 51.
——, The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology, „Current Anthropology" 37 (3), 1996, s. 395 – 428.
——, Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa, University of Chicago Press, Chicago 2004.
——, The Western Illusion of Human Nature, Prickly Paradigm Press, Chicago 2008.
Saller Richard P., „Familia, Domus", and the Roman Conception of the Family, „Phoenix" 38 (4), 1984, s. 336 – 355.
——, Slavery and the Roman family, [w:] Classical Slavery, ed. Moses I. Finley, Frank Cass, London 1987, s. 82 – 110.

Rhodes P. J., A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia, Oxford University Press, Oxford 1981.
Rhys Davids Caroline A., Economic Conditions in Ancient India, „The Economic Journal" 11 (43), 1901, s. 305 – 320.
——, Economic Conditions According to Early Buddhist Literature, [w:] The Cambridge History of India, Vol. I: Ancient India, ed. E. J. Rapson, Cambridge University Press, Cambridge 1922, s. 198 – 219.
Richards Audrey, Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia, Oxford University Press, London 1939.
Richards R. D., Early History of the Term Capital, „Quarterly Journal of Economics" 40 (2), 1926, s. 329 – 338.
Richter Daniel K., War and Culture: the Iroquois Experience, „William and Mary Quarterly", 3d Series, 40, s. 528 – 559.
Rickett W. Allyn, Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, 2 Vols., Princeton University Press, Princeton 1998. Riepe Dale Maurice, The Naturalistic Tradition in Indian Thought, University of Washington Press, Seattle 1961.
Risso Patricia, Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean, Westview Press, Boulder 1995.
Robertson Pat, The Secret Kingdom, Word Publishing, Dallas – London 1992.
Robinson Rachel Sargent, The size of the slave population at Athens during the fifth and fourth centuries before Christ, Greenwood Press, Westport 1973.
Robisheaux Thomas, Rural Society and The Search for Order in Early Modern Germany, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
Robson James, Signs of Power: Talismanic Writing in Chinese Buddhism, „History of Religions" 48, 2008, s. 130 – 169.
Rockoff Hugh, The „Wizard of Oz" as a Monetary Allegory, „Journal of Political Economy" 98 (4), 1990, s. 739 – 760.
Rodinson Maxime, Islam and Capitalism, University of Texas Press, Austin 1978.
Roetz Heiner, Confucian ethics of the axial age: a reconstruction under the aspect of the breakthrough toward postconventional thinking, SUNY, Albany 1993.
Rohrlich Ruby, State Formation in Sumer and the Subjugation of Women, „Feminist Studies" 6 (1), 1980, s. 76 – 102.
Roitman Janet, Unsanctioned Wealth: or, the Productivity of Debt in Northern Cameroon, „Public Culture" 15 (2), 2003, s. 211 – 237.

Caskey John P., Fringe Banking: Check-Cashing Outlets, Pawnshops, and the Poor, Russell Sage Foundation, New York 1994.
Černý Jaroslav, Prices and wages in Egypt in the Ramesside period, „Cahiers d'histoire mondiale" 4, 1954, s. 903 – 921.
Chagnon Napoleon A., Case Studies in Cultural Anthropology: The Yanomamo, Wadsworth, Belmont, Ca. 1996.
Chakravarti Uma, Of dasas and karmakaras: servile labor in ancient India, [w:] Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India, eds. Utsa Patnaik, Manjari Dingwaney, Sangam Books, Madras 1985, s. 35 – 75.
Challis Christopher Edgar, The Tudor Coinage, Manchester University Press, Manchester 1978.
Chapman Anne, Barter as a Universal Mode of Exchange, „L'Homme" 22 (3), 1980, s. 33 – 83.
Charles-Edwards T. M., Honour and Status in Some Irish and Welsh Prose Tales, „Eriu" 29, 1978, s. 123 – 141. ——, Early Irish and Welsh kinship, Oxford University Press, Oxford 1993.
Chatterjee Heramba, The Law of Debt in Ancient India, Sanskrit College, Calcutta 1971.
Chattopadhyaya Debiprasad, Carvaka/Lokayata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies, Mrinal Kanti Gangopadhyay, New Delhi 1994.
Chaudhuri Kirti N., Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
——, Asia Before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
Chauhan Gian Chand, An Economic history of early medieval northern India, Atlantic Publishers, New Delhi 2003.
Ch'en Kenneth K. S., Buddhism in China: A Historical Survey, Princeton University Press, Princeton 1964.
Choksy Jamsheed K., Loan and sales contracts in ancient and early medieval Iran, „Indo-Iranian Journal" 31 (3), 1988, s. 191 – 218.
Cipolla Carlo M., Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World: Fifth to Seventeenth Centuries, Princeton University Press, Princeton 1967.
Clanchy M. T., From memory to written record, England 1066 – 1307, Blackwell, Oxford 1993.

Clarence-Smith William G., Islamic Abolitionism in the Western Indian Ocean from c. 1800, prezentacja podczas konferencji „Slavery and the Slave Trades in the Indian Ocean and Arab Worlds: Global Connections and Disconnections", Yale University, 7 – 8 listopada 2008, http:// www.yale.edu/glc/indian?ocean/clarence?smith.pdf.
Clavero Bartolomé, The jurisprudence on usury as a social paradigm in the history of Europe, [w:] Historische Soziologie der Rechtswissenschaft, ed. Erk Volkmar Heyen, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1986, s. 23 – 36.
Clendinnen Inga, Aztekowie. Próba interpretacji, przeł. Robert Sadowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.
Codere Helen, Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare 1792 – 1930, Monograph 18, American Ethnological Society, New York 1950.
Cohen David, Seclusion, separation and the status of women in classical Athens, „Greece and Rome" 36 (1), 1989, s. 3 – 15.
Cohen Edward E., Review of „Lending and Borrowing in Ancient Athens", „Bryn Mawr Classical Review" 3 (4), 1995.
Cohn Norman, The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages, Oxford University Press, New York 1972.
Cole Alan, Mothers and Sons in Chinese Buddhism, Stanford University Press, Palo Alto 1998.
Coleman Janet, Dominium in 13 th and 14 th Century Political Thought and its 17 th Century Heirs: John of Paris and Locke, „Political Studies" 33, 1985, s. 73 – 100.
——, Property and Poverty, [w:] The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 – 1450, ed. J. H. Burns, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 607 – 648.
Collins Randall, Weberian Social Theory, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
Comaroff John L. (ed.), The Meaning of Marriage Payments, Academic Press, New York 1980
Comte Auguste, The Catechism of Positive Religion, transl. Richard Congreve, Trubner, London 1891.
Cook Robert Manuel, Speculations on the Origins of Coinage, „Historia" 7, 1958, s. 257 – 267.
Cooper Jerrold S., Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions, Vol. 1: Presargonic Inscriptions, American Oriental Society, New Haven 1986.

Pseudo-Dionizy Areopagita, Hierarchia niebiańska 141A–C, [w:] tegoż, Pisma teologiczne, przeł. Maria Dzielska, Znak, Kraków 2005.
Puett Michael J., To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China, Harvard University Press, Cambridge 2002. Putumayo, [w:] Encyclopedia Britannica, 11th edition, Cambridge University Press, Cambridge 1911.
Quiggin A. Hingston, A survey of primitive money; the beginning of currency, Methuen, London 1949.
Quilter Jeffrey, Urton Gary, Narrative threads: accounting and recounting in Andean Khipu, University of Texas, Austin 2002. Rabelais François, Gargantua i Pantagruel, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
Radford R. A., The Economic Organization of a POW Camp, „Economica" 12 (48), 1945, s. 189 – 201.
Raglan baron FitzRoy Richard Somerset, Bride Price, „Man" 31, 1931, s. 75.
Rahman Fazlur, Riba and Interest, „Islamic Studies" 3, 1964, s. 1 – 43. Rai G. K., Involuntary Labour in Ancient India, Chaitanya Press, Allahabad 1981.
Rainibe Dahy, Une condition indigène?, „Omaly sy Anio" 15, 1982, s. 117 – 124.
Ray Nicholas Dylan, The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations, „Arab Law Quarterly" 12 (1), 1997, s. 43 – 90.
Reden Sitta von, Exchange in Ancient Greece, Duckworth, London 1995. ——, Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis, „Journal of Hellenic Studies" 117, 1997, s. 154 – 176.
Reeves Eileen, As Good as Gold: The Mobile Earth and Early Modern Economics, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes" 62, 1999, s. 126 – 166.
Reid Anthony (ed.), Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia, St. Martin's Press, New York 1983.
Renger Johannes, Patterns of Non-Institutional Trade and Non-Commercial Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B.C., [w:] Circulation of Goods in Non-Palatial Contexts in the Ancient Near East, ed. Alfonso Archi, Edizioni dell'Ateneo, Rome 1984, s. 31 – 123.
——, On Economic Structures in Ancient Mesopotamia, „Orientalia" 63, 1994, s. 157 – 208.

——, Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów, przeł. Maria Zawadzka, Warszawa 2010. Poliakov Leon, Jewish bankers and the Holy See from the thirteenth to the seventeenth century, Routledge, London 1977. Pomeranz Kenneth, The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy, Princeton University Press, Princeton 2000.
Powell Marvin A., A Contribution to the History of Money in Mesopotamia prior to the Invention of Coinage, [w:] Festschrift Lubor Matouš, ed. Blahoslav Hruška, Géza Komoróczy, Budapest 1978, s. 211 – 243.
——, Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems and Perspectives, [w:] Studies in Honor of Tom B. Jones, eds. Marvin A. Powell, Ronald H. Sack, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, Amsterdam 1979, s. 71 – 109.
——, Wir müssen alle unsere Nische nutzen: Monies, Motives and Methods in Babylonian Economics, [w:] Trade and Finance in Ancient Mesopotamia, Proceedings of the First Mos Symposium, Leiden 1997, ed. Jan Gerrit Dercksen, Nederlands Historich-Archeologisch Instiuut, Istanbul 1999, s. 5 – 24.
Prakash Gyan, Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
Prakash Satya, Singh Rajendra, Coinage in Ancient India, Research Institute of Ancient Scientific Studies, New Delhi 1968.
Price Jacob M., Capital and Credit in British Overseas Trade: the View from the Chesapeake, 1700 – 1776, Harvard University Press, Cambridge 1980.
——, What Did Merchants Do? Reflections on British Overseas Trade, 1660 – 1790, „The Journal of Economic History" 49 (2), 1989, s. 267 – 284.
——, Credit in the Slave Trade and Plantation Economies, [w:] Slavery and the Rise of the Atlantic System, ed. Barbara L. Solow, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 313 – 317.
Price Martin Jessop, Thoughts on the beginnings of coinage, [w:] Studies in Numismatic Method Presented to Philip Grierson, ed. C. N. L. Brooke i in., Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 1 – 10.
Proudhon Pierre-Joseph, Qu'est-ce que la propriété? Recherche sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire, J.-F. Brocard, Paris 1840.
Pruessner A. H., The Earliest Traces of Negotiable Instruments, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures" 44 (2), 1928, s. 88 – 107.

——, Virginity in Ancient Mesopotamia, „Compte rendu, Rencontre Assyriologique Internationale" 47, 2002, s. 91 – 112. Cooper Melinda, The Unborn Born Again: Neo-Imperialism, the Evangelical Right and the Culture of Life, „Postmodern Culture" 17/1, 2006.
Life as surplus: biotechnology and capitalism in the neoliberal era, University of Washington Press, Seattle 2008.
Cornell Tim, The beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000 – 264 BC), Routledge, London 1995.
Cortés Hernán, The Fifth Letter of Hernan Cortes to the Emperor Charles V: Containing an Account of his Expedition to Honduras, Hakluyt Society, London 1868.
Cotter James Finn, The Wife of Bath and the Conjugal Debt, „English Language Notes" 6, 1969, s. 169 – 172.
Covarrubias Miguel, Island of Bali, Kegan Paul, London 1937.
Curtin Philip, The Atlantic Slave Trade: A Census, University of Wisconsin Press, Madison 1969.
Curtin, Phillip D., Vansina Jan, Sources of the Nineteenth Century Atlantic Slave Trade, „Journal of African History" 5 (2), 1964, s. 185 – 208.
Custers Peter, Questioning Globalized Militarism: Nuclear and Military Production and Critical Economic Theory, Merlin Press, Monmouth 2007.
Dandamaev Muhammad, Slavery in Babylonia, from Nabopolassar to Alexander the Great [626 – 331 BC], Northern Illinois University Press, DeKalb 1984.
Darnton Robert, The Great Cat Massacre, Vintage Books, New York 1984.
Davenant Charles, Discourses on the Public Revenues and on Trade. Discourse II: Concerning Credit, and the Means and Methods by which it may be restored, [w:] The political and commercial works of that celebrated writer Charles D'Avenant: relating to the trade and revenue of England, the Plantation trade, the East-India trade and African trade, ed. Charles Whitworth, R. Horsefield, London 1771.
Davidson Paul, Keynes and Money, [w:] Philip Arestis, Malcolm Sawyer, A Handbook of Alternative Monetary Economics, Edward Elgar, Cheltenham 2006, s. 139 – 153.
Davies Glyn, A History of Money, University of Wales Press, Cardiff 1996.
Davies Kenneth Gordon, The North Atlantic World in the Seventeenth Century, University of Minnesota Press, St. Paul 1974. Davis John, Corporations, Capricorn, New York 1904.

Davis Natalie Zemon, Society and Culture in Early Modern France, Stanford University Press, Stanford, Ca. 1975.
Delâge Denys, Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600 – 1664, University of British Columbia Press, Vancouver 1993.
Deleuze Gilles, Guattari Félix, Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia, przeł. Tomasz Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
Deng Gang, The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Stagnation, Routledge, London 1999.
Denzel Markus A., The European bill of exchange, Paper presented at the XIV International Economic History Congress, Helsinki, Finland, 21 to 25 August 2006, http://www.helsinki.fi/iehc2oo6/papers1/Denzel2.pdf.
Derrida Jacques, De l'hospitalité (avec Anne Dufourmantelle), Calmann-Lévy, Paris 1997.
——, Acts of Religion, Routledge, London 2001.
Descat Raymond, L'économie antique et la cité grecque: un modèle en question, „Annales. Histoire, Sciences Sociales" 1995, 50e Année, No. 5, s. 961 – 989.
Dhavalikar Madhukar Keshav, The Beginning of Coinage in India, „World Archaeology" 6 (3), 1975, s. 330 – 38.
Di Cosmo Nicola, Wyatt Don J. (ed.), Political frontiers, ethnic boundaries, and human geographies in Chinese history, Routledge Curzon, London 2005.
Diakonoff Igor, The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd Millennium BC, „Oikumene" 3, 1982, s. 7 – 100.
Dialogi konfucjańskie, przeł. i opr. Krystyna Czyżewska-Madajewicz, Mieczysław Jerzy Künstler, Zdzisław Tłumski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.
Díaz Del Castillo Bernal, Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii, przeł. Anna Ludwika Czerny, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1986.
——, The memoirs of the conquistador Bernal Díaz del Castillo, Written by Himself, Containing a True and Full Account of the Discovery and Conquest of Mexico and New Spain, transl. John Ingram Lockhart, J. Hatchard and Son, Boston 1844.
——, The Conquest of New Spain, transl. J. M. Cohen, Penguin, New York 1963.

Partridge Charles, Cross River Natives: Being Some Notes on the Primitive Pagans of Obubura Hill District, Southern Nigeria, Hutchinson & Co., London 1905.
Pāsādika Bhikkhu, The concept of avipranāśa in Nāgārjuna, [w:] Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Y. Karunadasa, Y. Karunadasa Felicitation Committee & Chi Ying Foundation, Hong Kong 1997, s. 516 – 523.
Pateman Carole, Kontrakt płci, przeł. Jarosław Mikos, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014.
Patterson Orlando, Slavery and Social Death: A Comparative Study, Harvard University Press, Cambridge 1982.
Pearson Michael N., Premodern Muslim Political Systems, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 102, No. 1, 1982, s. 47 – 58.
Peng Xinwei, A monetary history of China (Zhongguo Huobi Shi), Two Volumes, transl. Edward H. Kaplan, Western Washington University, Bellingham 1994.
Peristiany John G. (ed.), Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society, Weidenfeld and Nicolson, London 1965. Perkins John, Confessions of an Economic Hit Man, Ebury Press, New York 2005.
Perlman Mark, McCann Charles Robert, The pillars of economic understanding: ideas and traditions, University of Michigan Press, Ann Arbor 1998.
Peters E. L., Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica, „Africa" 37, 1967, s. 261 – 282.
Phillips William D., Slavery From Roman Times to the Early Transatlantic Trade, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.
Picard Olivier, La „fiduciarité" des monnaies métalliques en Grèce, „Bulletin de la Société Française de Numismatique" 34, 1979, s. 604 – 609.
Pietz William, The Problem of the Fetish I, „RES: Journal of Anthropology and Aesthetics" 9, 1985, s. 5 – 17. Pigou Arthur Cecil, The Veil of Money, Macmillan, London 1949.
Polanyi Karl, Aristotle Discovers the Economy, [w:] Trade and Market in the Early Empires, eds. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, Harry W. Pearson, The Free Press, Glencoe 1957, s. 64 – 94.
——, The economy as an instituted process, [w:] Trade and Market in the Early Empires, eds. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, Harry W. Pearson, The Free Press, Glencoe 1957, s. 243 – 269.
——, The Semantics of Money Uses, [w:] Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi, ed. George Dalton, Anchor, New York 1968.

Orléan André, La monnaie autoréférentielle, [w:] La monnaie souveraine, eds. Michel Aglietta, André Orléan, Odile Jacob, Paris 1998, s. 359 – 386.
Orlove Benjamin, Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test of Competing Approaches, „Current Anthropology" 27 (2), 1986, s. 85 – 106.
Orr Leslie C., Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu, Oxford University Press, Oxford 2000.
Ottenberg Simon, Ibo Oracles and Intergroup Relations, „Southwestern Journal of Anthropology" 14 (3), 1958, s. 295 – 317.
Ottenberg Simon, Knudsen Linda, Leopard Society Masquerades: Symbolism and Diffusion, „African Arts" 18 (2), 1985, s. 37 – 44.
Ottenberg Simon, Ottenberg Phoebe, Afikpo Markets: 1900 – 1960, [w:] Markets in Africa, eds. Paul Bohannan, George Dalton, Northwestern University Press, Chicago 1962, s. 118 – 169.
Oxfeld Ellen, „When You Drink Water, Think of its Source": Morality, Status, and Reinvention in Rural Chinese Funerals, „Journal of Asian Studies" 63 (4), 2005, s. 961 – 990.
Pagden Anthony, The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
Palat Ravi Arvind, Popular Revolts and the State in Medieval South India: A Study of the Vijayanagara Empire (1360 – 1565), „Bijdragen tot de taal-, Land-, en Volkenkunde", CXII, 1986, s. 128 – 144.
——, From World-Empire to World-Economy: Southeastern India and the Emergence of the Indian Ocean World-Economy (1350 – 1650), rozprawa doktorska, State University of New York at Binghamton, 1988.
Parker Arthur, An Analytical History of the Seneca Indians, Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association, Rochester, New York, 1926.
Parker David B., The Rise and Fall of The Wonderful Wizard of Oz as a „Parable on Populism", „Journal of the Georgia Association of Historians" 15, 1994, s. 49 – 63.
Parkes Henry Bamford, Gods and Men: The Origins of Western Culture, Vintage Books, New York 1959.
Parkin Michael, King David, Economics (Second Edition), Addison-Wesley Publishers, London 1995.
Parks Tim, Medici Money: Banking, Metaphysics, and Art in Fifteenth-Century Florence, Norton, New York 2005.

Digby Kenelm Edward, Harrison William Montagu, An Introduction to the History of the Law of Real Property with Original Authorities, Clarendon, Oxford 1897.
Dighe Ranjit (ed.), The historian's Wizard of Oz: reading L. Frank Baum's classic as a political and monetary allegory, Greenwood Publishing Group, Westport 2002.
Dike K. Onwuka, Ekejiuba Felicia, The Aro of south-eastern Nigeria, 1650 – 1980: a study of socio-economic formation and transformation in Nigeria, University Press, Ibadan 1990.
Dikshitar V. R. Ramachandra, War in Ancient India, Motilal Banarsidass, Delhi 1948.
Dillon John M., Morality and Custom in Ancient Greece, Indiana University Press, Bloomington 2004.
Dixon C. Scott, The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528 – 1603, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
Dobb Maurice, Studies in the Development of Capitalism, Routledge, London 1946.
Dockés Pierre, Medieval Slavery and Liberation, transl. Arthur Goldhammer, University of Chicago Press, Chicago 1982. Doherty Charles, Exchange and Trade in Early Medieval Ireland, „Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland" 110, 1980, s. 67 – 89.
Donzelot Jacques, L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques, Seuil, Paris 1994.
Dooley Michael P., Folkerts-Landau David, Garber Peter, The Revived Bretton Woods System, „International Journal of Finance and Economics" 9 (4), 2004, s. 307 – 313.
——, Bretton Woods II Still Defines The International Monetary System, „Pacific Economic Review", Blackwell Publishing, Vol. 14 (3), 2009, s. 297 – 311.
Dorward David C., Precolonial Tiv Trade and Cloth Currency, „International Journal of African Historical Studies", 9 (4), 1976, s. 576 – 591.
Douglas Mary, A form of polyandry among the Lele of the Kasai, „Africa: Journal of the International African Institute" 21 (1), 1951, s. 1 – 12.
——, Raffia Cloth Distribution in the Lele Economy, „Africa: Journal of the International African Institute", 28 (2), 1958, s. 109 – 122.
——, Blood-Debts and Clientship Among the Lele, „Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland" 90 (1), 1960, s. 1 – 28.

——, The Lele of the Kasai, Oxford University Press, London 1963,
——, Matriliny and Pawnship in Central Africa, „Africa: Journal of the International African Institute", 34 (4), 1964, s. 301 – 313
——, In the Active Voice, Routledge and Kegan Paul, London 1982.
——, Sorcery Accusations Unleashed: the Lele Revisited, „Africa: Journal of the International African Institute" 69 (2), 1999, s. 177 – 193.
——, Czystość i zmaza, przeł. Marta Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.
Downes Rupert Major, The Tiv Tribe, Government Printer, Kaduna 1933.
——, Tiv Religion, Ibadan University Press, Ibadan 1971. Dreyer Edward L., Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, 1405 – 1433, Pearson Longman, New York 2006.
Driver Godfrey Rolles, Miles John C., The Assyrian Laws, Clarendon Press, Oxford 1935.
duBois Page, Slaves and Other Objects, University of Chicago Press, Chicago 2003.
Duby Georges, Guerriers et paysans, VIIe–XIIe siècle: premier essor de l'économie européenne, Gallimard, Paris 1973.
——, Rural Economy and the Country Life in the Medieval West, Routledge and Kegan Paul, New York 1976.
——, The Three Orders: Feudal Society Imagined, transl. Arthur Goldhammer, University of Chicago Press, Chicago 1980. Duffy Seán, MacShamhráin Ailbhe, Moynes James, Medieval Ireland: an Encyclopedia, Routledge, New York 2005.
Duggan E. de C., Notes on the Munshi Tribe in Northern Nigeria, „Journal of the African Society" 31, 1932, s. 173 – 182. Dumont Louis, Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes, Gallimard, Paris 1966.
——, From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology, University of Chicago Press, Chicago 1977.
——, Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective, University of Chicago Press, Chicago 1992. Duyvendak Jan Julius Lodewijk, The Book of Lord Shang, Arthur Probsthain, London 1928.
Dyer Christopher, Standards Of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England, c. 1200 – 1520, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
Einaudi Luigi, The Theory of Imaginary Money from Charlemagne to the French Revolution, [w:] Enterprise and Secular Change, eds. F. C. Lane, J. C. Riemersma, Allen & Unwin, London 1956.

Norman K. R., Aśoka and Capital Punishment: Notes on a Portion of Aśoka's Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction, „The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland" 1, s. 16 – 24.
North Robert, Sociology of the Biblical Jubilee, Pontifical Biblical Institute, Rome 1954.
Northrup David, Trade Without Rulers: Pre-Colonial Economic Development in South-Eastern Nigeria, Clarendon Press, Oxford 1978.
——, Indentured labor in the age of imperialism, 1834 – 1922, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
Nwaka Geoffrey I., Secret Societies and Colonial Change: A Nigerian Example (Sociétés secrètes et politique coloniale: un exemple nigérian), „Cahiers d'Études Africaines", Vol. 18 (69/70), 1978, s. 187 – 200.
Nwauwa Apollos Okwuchi, Integrating Arochukwu into the Regional Chronological Structure, „History in Africa" 18, 1991, s. 297 – 310.
O'Brien George, An Essay on Medieval Economic Teaching, Longmans, Green & Co., London 1920.
O'Grady Mary Anastasia, Don't Monetize the Debt: The president of the Dallas Fed on inflation risk and central bank independence, May 23, 2009.
Ohnuma Reiko, Head, eyes, flesh, and blood: giving away the body in Indian Buddhist literature, Columbia University Press, New York 2007.
Olivelle Patrick, The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution, Oxford University Press, Oxford 1993.
——, Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra, Oxford University Press, Oxford 2005.
——, Explorations in the Early History of Dharmaśāstra, [w:] Between the Empires: Society in India 300 BC to 400 CE, ed. Patrick Olivelle, Oxford University Press, New York 2006, s. 169 – 190.
——, Dharmaśāstra: A Literary History, [w:] The Cambridge Handbook of Law and Hinduism, eds. T. Lubin, D. Davis, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 112 – 143.
Oliver Douglas, A Solomon Island Society, Harvard University Press, Cambridge 1955.
Onvlee Louis, The Significance of Livestock on Sumba, [w:] The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia, ed. James J. Fox, Harvard University Press, Cambridge 1980, s. 195 – 207.
Oppenheim Leo, Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization, University of Chicago Press, Chicago 1964.

15 2007, http://eh.net/book_reviews/american-treasure-and-the-price-revolution-in-spain-1501-1650/.
Müri Walter, Symbolon: Wort- und sachgeschichtliche Studie, Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium Bern, Bern 1931.
Murphy George, Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism: Comment, „Comparative Studies in Society and History" 3 (4), 1961, s. 439 – 442.
Myers Milton L., The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith, University of Chicago Press, Chicago 1983.
Nag Kalidas, V. R. Dikshitar Ramachandra, The Diplomatic Theories of Ancient India and the Arthashastra, „Journal of Indian History" 6 (1), s. 15 – 35.
Nakamura Kyoko Motomochi, Miraculous stories from the Japanese Buddhist tradition: the Nihon ryōiki of the monk Kyōkai, Routledge, London 1996.
Naskar Satyendra Nath, Foreign impact on Indian life and culture (c. 326 B.C. to c. 300 A.D.), Abhinav Publications, New Delhi 1996.
Naylor Robin Thomas, Dominion of debt: centre, periphery and the international economic order, Black Rose Books, London 1985.
Nazpary Joma, Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan, Pluto, London 2001.
Nelson Benjamin, The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood, Oxford University Press, Oxford 1949.
Nerlich Michael, Ideology of adventure: studies in modern consciousness, 1100 – 1750, transl. Ruth Crowley, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
Nicholls David, God and Government in an „Age of Reason", Routledge, New York 2003.
Nietzsche Friedrich, Z genealogii moralności. Pismo polemiczne, przeł. Leopold Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
Noah Monday Efiong, Social and Political Developments: The Lower Cross Region, 1600 – 1900, [w:] A History of the Cross River Region of Nigeria, ed. Monday B. Abasiattai, University of Calabar Press, Calabar 1990, s. 90 – 108.
Nolan Patrick, A Monetary History of Ireland, King, London 1926.
Noonan John T., The Scholastic Analysis of Usury, Harvard University Press, Cambridge 1957.

Einzig Paul, Primitive Money in its Ethnological, Historical, and Economic Aspects, Pergamon Press, New York 1949.
Eisenstadt Shmuel N., The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics, „European Journal of Sociology" 23 (2), 1982, s. 294 – 314.
——, Heterodoxies and Dynamics of Civilizations, „Proceedings of the American Philosophical Society" 128 (2), 1984, s. 104 – 113.
——, The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations, State University of New York Press, Albany 1986.
Ekejiuba Felicia Ifeoma, The Aro trade system in the nineteenth century, „Ikenga" 1 (1), s. 11 – 26 oraz 1 (2), s. 10 – 21.
Elayi Josette, Elayi A. G., Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (Ve – IVe siècle avant J.-C.), Gabalda, Paris 1993.
Ellis Thomas Peter, Welsh Tribal Law and Custom in the Middle Ages, Clarendon Press, Oxford 1926.
Eltis David, Behrendt Stephen D., Richardson David, Klein Herbert S., The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
Elwahed Ali Abd, Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Étude des situations génératrices de l'esclavage. Avec appendice sur l'esclavage de la femme et bibliographie critique, Éditions Albert Mechelinck, Paris 1931.
Elyachar Julia, Empowerment Money: The World Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt, „Public Culture" 14 (3), 2002, s. 493 – 513.
——, Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo, Duke University Press, Durham 2005. Endres Rudolf, The Peasant War in Franconia, [w:] The German Peasant War of 1525: New Viewpoints, eds. Bob Scribner & Gerhard Benecke, Allen & Unwin, London 1979, s. 63 – 83.
Engels Donald W., Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army, University of California Press, Berkeley 1978.
Equiano Olaudah, The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Modern Library Edition, New York 2004 [1789].
Erdosy George, Urbanisation in Early Historic India, British Archaeological Reports, Oxford 1988.

——, City states in North India and Pakistan at the time of the Buddha, [w:] The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states, ed. Frank Allchin, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 99 – 122.
Essid Yassine, Islamic Economic Thought, [w:] Pre-Classical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment, ed. Todd Lowry, Kluwer, Boston 1988, s. 77 – 102.
——, A critique of the origins of Islamic economic thought, E. J. Brill, Leiden 1995.
Evans-Pritchard E. E., An Alternative Term for „Bride-Price", „Man" 31, 1931, s. 36 – 39.
——, The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Clarendon Press, Oxford 1940,
——, The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture for 1948, Cambridge University Press, Cambridge 1948.
——, Kinship and Marriage among the Nuer, Clarendon Press, Oxford 1951.
Falkenhausen Lothar von, The E Jun Qi Metal Tallies: Inscribed Texts and Ritual Contexts, [w:] Text and Ritual in Early China, ed. Martin Kern, University of Washington Press, Seattle 2005, s. 79 – 123.
Falkenstein Adam, La cité-temple sumérienne, „Cahiers d'histoire mondiale I", 1954, s. 784 – 814.
Falola Toyin, Lovejoy Paul E. (ed.), Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective, University of Colorado Press, Boulder 1994.
Fardon Richard, Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbours. Part I: The Tiv, „Africa: Journal of the International African Institute" 54 (4), 1984, s. 2 – 21.
——, Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbours. Part II: The Transformations, „Africa: Journal of the International African Institute" 55 (1), 1985, s. 77 – 91.
Faure Bernard, The Buddhist Icon and the Modern Gaze, „Critical Inquiry" 24 (3), 1998, s. 768 – 813.
——, Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism, Princeton University Press, Princeton 2000. Fayazmanesh Sasan, Money and Exchange: Folktales and Reality, Routledge, New York 2006.
Federici Silvia, Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation, Autonomedia, New York 2004.

——, Houses and House-Life of the American Aborigines, University of Chicago Press, Chicago 1965.
——, Liga Ho-de'-no-sau-nee, czyli Irokezów, przeł. Bartosz Hlebowicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2011.
Moser Thomas, The Idea of Usury in Patristic Literature, [w:] The canon in the history of economics: critical essays, ed. Michales Psalidopoulos, Routledge, London 2000, s. 24 – 44.
Moses Larry W., T'ang tribute relations with the Inner Asian barbarian, [w:] Essays on T'ang society: the interplay of social, political and economic forces, eds. John C. Perry, Bardwell L. Smith, Brill, Leiden 1976, s. 61 – 89.
Moulier-Boutang Yann, De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé, Presses universitaires de France, Paris 1998.
Muldrew Craig, Interpreting the Market: The Ethics of Credit and Community Relations in Early Modern England, „Social History" 18 (2), 1993, s. 163 – 183.
——, Credit and the Courts: Debt Litigation in a Seventeenth-Century Urban Community, „The Economic History Review" 46 (1), 1993, s. 23 – 38.
——, The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England, „The Historical Journal" 39 (4), 1996, s. 915 – 942.
——, The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England, Palgrave, New York 1998.
——, „Hard Food for Midas": Cash and its Social Value in Early Modern England, „Past and Present" 170, 2001, s. 78 – 120. Mundill Robin R., England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262 – 1290, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
Munn Nancy, The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
Munro John H., The Monetary Origins of the „Price Revolution": South German Silver Mining, Merchant Banking, and Venetian Commerce, 1470 – 1540, [w:] Global Connections and Monetary History, 1470 – 1800, eds. Dennis O. Flynn, Arturo Giráldez, Richard von Glahn, Ashgate, Burlington 2003, s. 1 – 34.
——, The Medieval Origins of the Financial Revolution: Usury, Rents, and Negotiability, „International History Review" 25 (3), 2003, s. 505 – 562.
——, Review of Earl J. Hamilton „American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501 – 1650", EH.Net Economic History Services, Jan

Mieroop Marc Van de, A History of Near Eastern Debt?, [w:] Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East, eds. Michael Hudson, Marc Van de Mieroop, CDL, Bethesda 2002, s. 59 – 95.
——, The Invention of Interest: Sumerian Loans, [w:] The Origins of Value: The Financial Innovations That Created Modern Capital Markets, eds. William N. Goetzmann, K. Geert Rouwenhorst, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 17 – 30.
Miller Robert, Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism, „Comparative Studies in Society and History" 3 (4), 1961, s. 427 – 438.
Miller William Ian, Humiliation: and other essays on honor, social discomfort, and violence, Cornell University Press, Ithaca 1993.
——, An Eye for an Eye, Cornell University Press, Ithaca 2006.
Millett Paul, Patronage and its Avoidance in Classical Athens, [w:] Patronage in Ancient Society, ed. A. Wallace-Hadrill, Routledge, London 1989, s. 15 – 47.
——, Lending and Borrowing in Ancient Athens, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
——, Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society, [w:] Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society, eds. Paul Carteledge, Paul Millett, Stephen Todd, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 167 – 194.
Millon René Frances, When money grew on trees: a study of cacao in ancient Mesoamerica (Ph.D dissertation), Columbia University, New York 1955.
Mises Ludwig von, Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii, przeł. Witold Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011.
Misra Shive Nandan, Ancient Indian Republics: from the Earliest Times to the 6 th Century A.D., Upper India Publishing House, Delhi 1976.
Mitamura Taisuke, Chinese eunuchs: the structure of intimate politics, Charles E. Tuttle Company, Rutland 1970. Mitchell Innes A., What is Money?, „Banking Law Journal", May 1913, s. 377 – 408.
——,The Credit Theory of Money, „Banking Law Journal", January 1914, s. 151 – 168.
Mitchell Richard E., Demands for Land Redistribution and Debt Reduction in the Roman Republic, [w:] Social justice in the Ancient World, eds. K. D. Irani, Morris Silver, Greenwood Press, Westport 1993, s. 199 – 214.
Morgan Lewis Henry, Społeczeństwo pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacyi, przeł. Aleksandra Bąkowska, nakładem redakcyi „Prawdy", Warszawa 1887.

Feeley-Harnik Gillian, The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy, „Africa: Journal of the International African Institute" 52 (2), 1982, s. 31 – 50.
Fenton William N., Northern Iroquois Culture Patterns, [w:] Handbook of the North American Indians, Vol. 15: Northeast, eds. William C. Sturtevant and Bruce G. Trigger, Smithsonian Institution Scholarly Press, Washington D.C. 1978.
Ferguson Niall, The Cash Nexus: Money and Power in the Modern World, 1700 – 2000, Allen Lane, London 2001.
——, Colossus: the price of America's empire, Penguin, London 2004.
——, Potęga pieniądza. Finansowa historia świata, przeł. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.
Figueira Thomas J. (ed.), Theognis of Megara. Poetry and the Polis, Gregory Nagy, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1985.
Finkelstein Jacob J., Ammisaduqa's Edict and the Babylonian „Law Codes", „Journal of Cuneiform Studies" 15, 1961, s. 91 – 104.
——, Some New Misharum Material and Its Implications, „Assyriological Studies" 16, 1965, s. 233 – 246.
——, Sex Offenses in Sumerian Laws, „Journal of the American Oriental Society" 86, 1966, s. 355 – 372. Finley Moses I., The World of Odysseus, Viking Press, New York 1954.
——, Slavery in classical antiquity: views and controversies, W. Heffer & Sons, Cambridge 1960.
——, The ancient Greeks: an introduction to their life and thought, Viking Press, New York 1963.
——, Between Slavery and Freedom, „Comparative Studies in Society and History" 6 (3), 1964, s. 233 – 249.
——, The Ancient Economy, University of California Press, Berkeley 1974.
——, Ancient Slavery and Modern Ideology, Penguin, London 1980.
——, Economy and Society in Ancient Greece, Penguin, New York 1981.
——, Politics in the Ancient World, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
——, Studies in land and credit in ancient Athens, 500 – 200 B.C.: The Horos Inscriptions, Transaction Publishers, New Brunswick 1985.
Firth Raymond, Economics of the New Zealand Maori, R. E. Owen, Wellington 1959.
Fischel Walter J., Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam, Royal Asiatic Society, London 1937.

Fiser Ivo, The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas, [w:] Trade in Early India, ed. Ranabir Chakravarti, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 166 – 198.
Fisher Douglas, The Price Revolution: A Monetary Interpretation, „Journal of Economic History" 49 (1), 1989, s. 884 – 902.
Fitzpatrick Jim, Three Brass Balls: the Story of the Irish Pawnshop, Collins Press, Dublin 2001.
Flandrin Jean-Louis, Families in Former Times, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
Fleet John Faithful, Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors, Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III, Superintendent of Government Printing, Calcutta 1888.
Flynn Dennis, A New Perspective on the Spanish Price Revolution: The Monetary Approach to the Balance of Payments, „Explorations in Economic History" 15, 1978, s. 388 – 406.
——, Spanish-American Silver and World Markets in the Sixteenth Century, „Economic Forum" 10, 1979, s. 46 – 71.
——, The Population Thesis View of Sixteenth-Century Inflation Versus Economics and History [w:] Münzprägung, Geldumlauf und Wechselkurse/Mintage, Monetary Circulation and Exchange Rates. Akten der C7-Section des 8 th International Economic History Congress Budapest 1982, eds. Franz Irsigler, Eddy H.G. Van Cauwenberghe, THF-Verlag, Trier 1982, s. 361 – 382.
Flynn Dennis, Giráldez Arturo, Born with a „Silver Spoon": the Origin of World Trade in 1571, „Journal of World History" VI (2), 1995, s. 201 – 211.
——, Cycles of Silver: Global Economic Unity through the Mid-Eighteenth Century, „Journal of World History", Vol. 13, No. 2, 2002, s. 391 – 427.
Forstater Mathew, Taxation and Primitive Accumulation: The Case of Colonial Africa, „Research in Political Economy" 22, 2005, s. 51 – 64.
——, Taxation: Additional Evidence from the History of Thought, Economic History, and Economic Policy, [w:] Complexity, Endogenous Money, and Macroeconomic Theory, ed. Mark Setterfield, Edward Elgar, Cheltenham 2006.
Frankfort Henri, Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, University of Chicago Press, Chicago 1948.

Mauro Frédéric, Merchant Communities, 1350 – 1750, [w:] The Rise of merchant empires: long-distance trade in the early modern world, 1350 – 1750, ed. James D. Tracy, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 255 – 286.
Mauss Marcel, Commentaires sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation supreme, „Revue celtique" 42, 1925, s. 324 – 329.
——, Manuel d'ethnographie, Payot, Paris 1947.
——, Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społecznościach archaicznych, [w:] tegoż, Socjologia i antropologia, przeł. Marcin Król, Krzysztof Pomian, Jerzy Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
McDermott Rose, Presidential Leadership, Illness, and Decision Making, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
McIntosh Marjorie K., Money Lending on the Periphery of London, 1300 – 1600, „Albion" 20 (4), 1988, s. 557 – 571.
Meillassoux Claude, The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold, transl. Alide Dasnois, University of Chicago Press, Chicago 1996.
Mendelsohn Isaac, Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium, Greenwood Press, Westport 1949.
Menefee Samuel Pyeatt, Wives for Sale: an Ethnographic Study of British Popular Divorce, Blackwell, Oxford 1981.
Menger Karl, On the origins of money, „Economic Journal" 2, No. 6, 1892, s. 239 – 255.
Meyer Marvin W., The ancient mysteries: a sourcebook: sacred texts of the mystery religions of the ancient Mediterranean world, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.
Mez Adam, Die Renaissance des Islams, C. Winter, Heidelberg 1932.
Midelfort H. C. Erik, Mad Princes of Renaissance Germany, University of Virginia Press, Charlottesville 1996.
Midnight Notes Collective, Promissory Notes: From Crises to Commons, http://www.midnightnotes.org/Promissory Notes.pdf
Mielants Eric, Europe and China Compared, „Review" 2002, XXV, No. 4, s. 401 – 449.
——, The Origins of Capitalism and the „Rise of the West", Temple University Press, Philadelphia 2007.

——, Présentation, [w:] Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japan et dans le monde indien, ed. Charles Malamoud, EHESS, Paris 1988, s. 7 – 15.
——, Le paiement des actes rituels dans l'Inde védique, [w:] La monnaie souveraine, eds. Michel Aglietta, André Orléan, Odile Jacob, Paris 1998, s. 35 – 54.
Malinowski Bronisław, Argonauci Zachodniego Pacyfiku, przeł. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.
Maloney Robert P., The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking, „Vigiliae Christianae" 27 (4), 1983, s. 241 – 265.
Mann Bruce H., Republic of Debtors: Bankruptcy in the Age of American Independence, Harvard University Press, Cambridge 2002.
Marks Karol, Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.
——, Zarys krytyki ekonomii politycznej, przeł. Zygmunt Jan Wyrozembski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.
Martin Randy, The Financialization of Daily Life, Temple University Press, Philadelphia 2002.
Martin Wilbur C., Slavery in China during the Former Han Dynasty, Anthropological Series, Vol. 34, Chicago Field Museum of Natural History, Chicago 1943.
Martzloff Jean-Claude, A history of chinese mathematics, Springer Verlag, Berlin 2006.
Mathews Robert Henry, Mathews' Chinese-English dictionary, Harvard University Press, Cambridge 1931.
Mathias Peter, Capital, Credit, and Enterprise in the Industrial Revolution, [w:] The Transformation of England: Essays in the Economic and Social History of England in the Eighteenth Century, ed. Peter Mathias, Taylor & Francis, London 1979, s. 88 – 115.
——, The People's Money in the Eighteenth Century: The Royal Mint, Trade Tokens and the Economy, [w:] The transformation of England: essays in the economic and social history of England in the eighteenth century, ed. Peter Mathias, Taylor & Francis, London 1979, s. 190 – 208.
Maunder Peter, Myers Danny, Wall Nancy, LeRoy Miller Roger, Economics Explained (3rd Edition), Harper Collins, London 1991.

Fremigacci Jean, Ordre économique colonial et exploitation de l'indigène: petits colons et forgerons Betsileo (1900 – 1923), „Archipel" 11, 1976, s. 177 – 222.
Freuchen Peter, Book of the Eskimos, World Publishing Co., Cleveland, Ohio 1961.
Friedman Thomas, Lexus i drzewo oliwne, przeł. Tomasz Hornowski, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2001.
Gadamer Hans-Georg, Prawda i metoda : zarys hermeneutyki filozoficznej, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
Gale Esson McDowell, Discourse on Salt and Iron: a debate on state control of commerce and industry in ancient China (by Huan K'uan), Ch'eng-Wen, Taipei 1967.
Galey Jean-Claude, Creditors, Kings and Death: determinations and implications of bondage in Tehri-Garhwal (Indian Himalayas), [w:] Debts and Debtors, ed. Charles Malamoud, Vikas, New Delhi 1983, s. 67 – 124.
Gallant Thomas W., Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth Century Greece, „American Historical Review" 105 (2), 2000, s. 359 – 382.
Gallery M. L., Service Obligations of the kezertu-Women, „Or" 49, 1980, s. 333 – 338.
Gardiner Geoffrey, The Primacy of Trade Debts in the Development of Money, [w:] Credit and State Theories of Money: The Contributions of A. Mitchell Innes, ed. L. Randall Wray, Edward Elgar, Cheltingham 2004.
Garnsey Peter, Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
Gates Hill, The Commoditization of Women in China, „Signs" 14 (4), 1989, s. 799 – 832.
Geertz Clifford, Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali, [w:] tegoż, Interpretacja kultur. Wybrane eseje, przeł. Maria Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 461 – 510.
——, Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
Geertz Hildred, Geertz Clifford, Kinship in Bali, University of Chicago Press, Chicago 1975.
Gernet Jacques, Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle, École Française d'Extrême-Orient, Paris 1956.

——, Les suicides par le feu chez les bouddhiques chinoises de Ve au Xe siècle, „Melange publies par l'Institut des Hautes Études Chinoises", Vol. II, 1960, s. 527 – 558.
——, A History of Chinese Civilization, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
Gerriets Marilyn, Money and Clientship in the Ancient Irish Laws, Ph.D. dissertation, University of Toronto, Toronto 1978.
——, The Organization of Exchange in Early Christian Ireland, „Journal of Economic History" 41 (1), 1981, s. 171 – 176.
——, Money in Early Christian Ireland according to the Irish Laws, „Comparative Studies in Society and History" 27 (2), 1985, s. 323 – 339.
——, Kinship and Exchange in Pre-Viking Ireland, „Cambridge Medieval Celtic Studies" 13, 1987, s. 39 – 72.
Getz Trevor R., Mechanisms of Slave Acquisition and Exchange in Late Eighteenth Century Anomabu: Reconsidering a Cross-Section of the Atlantic Slave Trade, „African Economic History" 31, 2003, s. 75 – 89.
Ghazanfar Shaikh M., Scholastic Economics and Arab Scholars: The „Great Gap" Thesis Reconsidered, „Diogenes: International Review of Humane Sciences", No. 154, 1991, s. 117 – 133.
——, The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links, „History of Political Economy" 32 (4), 2000, s. 857 – 888.
——, (ed.), Medieval Islamic economic thought: filling the „great gap" in European economics, Routledge, New York 2003. Ghazanfar Shaikh M., Islahi Abdul Azim, The Economic Thought of al-Ghazali (450 – 505 A.H./1058–111 A.D.), Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University, Jeddah 1997.
——, Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics, [w:] Medieval Islamic economic thought: filling the „great gap" in European Economics, ed. Shaikh M. Ghazanfar, Routledge, New York 2003, s. 53 – 71.
Gibson Charles, The Aztecs Under Spanish Rule: a History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519 – 1810, Stanford University Press, Stanford 1964.
Gilder George, Bogactwo i ubóstwo, przeł. Jerzy Kropiwnicki, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
Glahn Richard von, Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000 – 1700, University of California Press, Berkeley 1996.

Loraux Nicole, The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the Sexes, Princeton University Press, Princeton 1993.
Lorton David, The Treatment of Criminals in Ancient Egypt: Through the New Kingdom, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 20 (1), 1977, s. 2 – 64.
Lovejoy Paul F., Richardson David, Trust, Pawnship, and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade, „American Historical Review" 104, 1999, s. 333 – 355.
——, The Business of Slaving: Pawnship in Western Africa, c. 1600 – 1810, „Journal of African History" 42 (1), 2001, s. 67 – 84.
——, „This Horrid Hole": Royal Authority, Commerce and Credit at Bonny, 1690 – 1840, „Journal of African History" 45 (3), 2004, s. 363 – 392.
Lusthaus Dan, Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun, Vol. 13 of Curzon critical studies in Buddhism, Routledge, New York 2002.
Luter Marcin, O kupiectwie i lichwie, przeł. Cezary Królewicz, [w:] tegoż, Pisma etyczne, red. Marcin Hintz, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2009.
Macaulay baron Thomas Babington, The history of England, from the accession of James the Second, Longmans, Green and Co., London 1886.
MacDonald James, A free nation deep in debt: the financial roots of democracy, Princeton University Press, Princeton 2006.
MacDonald Scott B., Gastmann Albert L., A History of Credit & Power in the Western World, Transaction Publishers, New Brunswick 2001.
Mackay Charles, Niezwykłe złudzenia i szaleństwa tłumów, WIG-Press, Warszawa 1999.
Mackenney Richard, Tradesmen and Traders: The World of the Guilds in Venice and Europe (c. 1250 – c. 1650), Barnes & Noble, Totowa 1987.
Macpherson Crawford Brough, The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke, Clarendon Press, Oxford 1962.
Maekawa Kazuya, The development of the É-MÍ in Lagash during Early Dynastic III, „Mesopotamia" 8/9, 1974, s. 77 – 144.
Maitland Frederic William, The Constitutional History of England: A Course of Lectures Delivered, Cambridge University Press, Cambridge 1908.
Malamoud Charles, The Theology of Debt in Brahmanism, [w:] Debts and Debtors, ed. Charles Malamoud, Vices, London 1983, s. 21 – 40.

Lévi Sylvain, La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas, Ernest Leroux, Paris 1898.
——, L'Inde civilisatrice, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1938.
Lévi-Strauss Claude, Guerre et commerce chez les Indiens d'Amerique du Sud, „Renaissance", Vol. I, fascicule 1 et 2, École Libre des Hautes Études, Paris 1943.
——, Antropologia strukturalna, przeł. Krzysztof Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
Lévy-Bruhl Lucien, Primitive Mentality, Allen & Unwin, London 1923.
Lewis Mark Edward, Sanctioned Violence in Early China, State University of New York Press, Albany 1990.
Liddell Henry George, Scott Robert, A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford 1940.
Li Xueqin, Eastern Zhou and Qin Civilizations, transl. K. C. Chang, Yale University Press, New Haven 1985.
Lindholm Charles, Generosity and jealousy: the Swat Pukhtun of Northern Pakistan, Columbia University Press, New York 1982.
Linebaugh Peter, Labour History without the Labour Process: A Note on John Gast and His Times, „Social History" 7 (3), 1982, s. 319 – 328.
——, The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
——, The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All, University of California Press, Berkeley 2008.
Littlefield Henry, The Wizard of Oz: Parable on Populism, „American Quarterly" 16 (1), 1964, s. 47 – 98.
Llewellyn-Jones Lloyd, Aphrodite's Tortoise: the veiled woman of ancient Greece, Classical Press of Wales, Swansea 2003.
Locke John, Further Considerations Concerning Raising the Value of Money, [w:] The Works of John Locke, Vol. 5, W. Otridge & Son, London 1812.
——, Dwa traktaty o rządzie, przeł. Zbigniew Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
Loizos Peter, Politics and patronage in a Cypriot village, 1920 – 1970, [w:] Patrons and Clients in Mediterranean societies, eds. Ernest Gellner, John Waterbury, Duckworth, London 1977, s. 115 – 135.
Lombard Maurice, Les bases monétaires d'une suprématie économique: l'or musulman du VIe au XIe siècle, „Annales" 2, 1947, s. 143 – 160.
——, The Golden Age of Islam, Markus Wiener Publishers, Princeton 2003.

——, Myth and Reality of China's Seventeenth Century Monetary Crisis, „Journal of Economic History" 56, No. 2, 1996, s. 429 – 454.
Glancy Jennifer A., Slavery in Early Christianity, Oxford University Press, Oxford 2006.
Gluckman Max, Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Basil Blackwell, London 1971.
Goitein Shelomo Dov, From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh to Twelfth Centuries, „Speculum" 29, 1954, s. 181 – 197.
——, The rise and fall of Middle Eastern bourgeoisie in early Islamic times, „Journal of World History" 3 (Spring), 1957, s. 583 – 603.
——, The Commercial Mail Service in Medieval Islam, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 84, 1964, s. 118 – 123.
——, Banker's Accounts from the Eleventh Century A.D., „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 9, 1966, s. 28 – 66.
——, A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, University of California Press, Berkeley 1967.
——, Letters of Medieval Jewish Traders, Princeton University Press, Princeton 1973.
Goldstone Jack A., Urbanization and Inflation: Lessons from the English Price Revolution of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, „American Journal of Sociology" 89 (5), 1984, s. 1122 – 1160.
——, Monetary Versus Velocity Interpretations of the „Price Revolution": A Comment, „Journal of Economic History" 51 (1), 1991, s. 176 – 181.
——, Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the „Rise of the West" and the Industrial Revolution, „Journal of World History" 13 (2), 2002, s. 323 – 389.
Goodman Martin, State and Society in Roman Galilee, A.D. 132 – 212, Valentine Mitchell, London 1983.
Goody Jack, Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
——, Development of Marriage and the Family in Europe, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
——, The Oriental, the Ancient, and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-Industrial Societies of Eurasia, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
——, The East in the West, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Gordon Barry, Lending at interest: some Jewish, Greek, and Christian approaches, 800 BC – AD 100, „History of Political Economy" 14 (3), 1982, s. 406 – 426.
——, The economic problem in biblical and patristic thought, E. J. Brill, Leiden 1989.
Gough Kathleen, Nuer Kinship: a Re-Examination, [w:] The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard, ed. Thomas O. Beidelman, Tavistock Publications, London 1971, s. 79 – 123.
Goux Jean-Joseph, Symbolic Economies: After Marx and Freud, transl. Jennifer Curtiss Gage, Cornell University Press, Ithaca 1990.
Graeber David, Manners, Deference and Private Property: the Generalization of Avoidance in Early Modern Europe, „Comparative Studies in Society and History" 39 (4), 1997, s. 694 – 728.
——, Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams, Palgrave, New York 2001.
——, Fetishism and Social Creativity, or Fetishes are Gods in Process of Construction, „Anthropological Theory" 5 (4), 2005, s. 407 – 438.
——, Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery (short version), „Critique of Anthropology", 26 (1), 2006, s. 61 – 81.
——, Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire, AK Press, Oakland 2007.
——, Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations, [w:] Market and Society: The Great Transformation today, eds. Chris Hann, Keith Hart, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 106 – 132.
Graham Angus Charles, The Book of Lieh-Tzu, John Murray, London 1960.
——, The Nung-Chia „School of the Tillers"and the Origin of Peasant Utopianism in China, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London, Vol. 42, No. 1, 1978, s. 66 – 100.
——, Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, Open Court Press, La Salle, Illinois 1989.
——, Studies in Chinese philosophy and philosophical literature, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, SUNY, Albany 1994.
Grahl John, Money as Sovereignty: the Economics of Michel Aglietta, „New Political Economy" 5 (2), 2000, s. 291 – 316.
Grandell Axel, The reckoning board and tally stick, „Accounting Historians Journal" 4 (1), 1977, s. 101 – 105.

——, Old Calabar 1600 – 1891: The Impact of the International Economy Upon a Traditional Society, Clarendon Press, Oxford 1973.
Laum Bernhard, Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung ueber den sakralen Ursprung des Geldes, J. C. B. Mohr, Tübingen 1924.
Law Robin, On Pawning and Enslavement for Debt in the Pre-colonial Slave Coast, [w:] Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective, eds. Toyin Falola, Paul E. Lovejoy, University of Colorado Press, Boulder 1994, s. 61 – 82.
Le Goff Jacques, Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu, przeł. Hanna Zaremska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1995.
Le Guin Ursula K., Wydziedziczeni, przeł. Łukasz Nicpan, Wydawnictwo „Książnica", Katowice 2007.
Le Rider George, La naissance de la monnaie: pratiques monétaires de l'Orient ancien, Presses Universitaires de France, Paris 2001.
Leach Edmund R., Rethinking Anthropology, Athlone Press, London 1961.
——, The kula: an alternative view, [w:] The Kula: New Perspectives on Massim Exchange, ed. Jerry Leach, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 529 – 538.
Lee Ian, Entella: the silver coinage of the Campanian mercenaries and the site of the first Carthaginian mint, 410 – 409 BC, „Numismatic Chronicle" 160, 2000, s. 1 – 66.
Leenhardt Maurice, Do Kama: Person and Myth in the Melanesian World, University of Chicago Press, Chicago 1979.
Lemche Niels Peter, The „Hebrew Slave": Comments on the Slave Law, Ex. Xxi 2 – 11, „Vetus Testamentum" 25, 1975, s. 129 – 144.
——, The Manumission of Slaves: The Fallow Year, The Sabbatical Year, The Jobel Year, „Vetus Testamentum" 26, 1976, s. 38 – 59.
——, Andurarum and Misharum: Comments on the Problems of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East, „Journal of Near Eastern Studies" 38, 1979, s. 11 – 18.
——, Ancient Israel: A New History of Israelite Society, Sheffield Academic Press, Sheffield 1985. Lerner Gerda, The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia, „Signs" 11 (2), 1980, s. 236 – 254.
——, Women and Slavery, „Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies" 4 (3), 1983, s. 173 – 198.
——, The Creation of Patriarchy, Oxford University Press, New York 1986.
Letwin William, The Origins of Scientific Economics: English Economic Thought, 1660 – 1776, Routledge, London 2003.

Lafitau Joseph François, Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times, Vol. II, transl. William N. Fenton, Elizabeth L. Moore, Champlain Society, Toronto 1974.
LaFleur William R., The karma of words: Buddhism and the literary arts in medieval Japan, University of California Press, Berkeley 1986.
Lafont Bertrand, Les filles du roi de Mari, [w:] La femme dans le Proche-Orient antique, ed. J-M. Durand, ERC, Paris 1987, s. 113 – 123.
Lambert Maurice, Une inscription nouvelle d'Entemena prince de Lagash, „Revue du Louvre" 21, 1971, s. 231 – 236.
Lambert Wilfried G., Prostitution, [w:] Aussenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients, ed. Volkert Haas, Universitätsverlag, Konstanz 1992, s. 127 – 157.
Lamotte Étienne, Karmasiddhi Prakarana: The Treatise on Action by Vasubandhu, Asian Humanities Press, Freemont 1997.
Lane Frederic Chapin, Venetian ships and shipbuilders of the Renaissance, Johns Hopkins, Baltimore 1934.
Langholm Odd, Price and Value in the Aristotelian Tradition, Universitetsforlaget, Oslo 1979.
——, The Aristotelian Analysis of Usury, Universitetsforlaget, Bergen 1984.
——, Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200 – 1350: 29 (Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters), E. J. Brill, Leiden 1992.
——, The Medieval Schoolmen, 1200 – 1400, [w:] Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice, eds. S. Todd Lowry, Barry Gordon, E. J. Brill, Leiden 1998, s. 439 – 502.
——, The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
Lapidus Ira, State and Religion in Islamic Societies, „Past and Present" 151, 1996, s. 3 – 27.
——, A History of Islamic Societies (2nd edition), Cambridge University Press, Cambridge 2002.
Larson Pier M., History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770 – 1822, Heinemann, Portsmouth 2000.
Latham A. J. H., Currency, Credit and Capitalism on the Cross River in the Precolonial Era, „Journal of African History" (4), 1971, s. 599 – 605.

Gray Robert F., Sonjo Bride-Price and the Question of African „Wife Purchase", „American Anthropologist" 62, 1960, s. 34 – 47.
Green Peter, Alexander to Actium: the historical evolution of the Hellenistic age, University of California Press, Berkeley 1993.
Greengus Samuel, Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites, „Journal of Cuneiform Studies" 20, 1966, s. 57 – 72.
——, The Old Babylonian marriage contract, „Journal of the American Oriental Society" 89, 1969, s. 505 – 532.
——, Sisterhood Adoption at Nuzi and the „Wife-Sister" in Genesis, „Hebrew Union College Annual" 46, 1975, s. 5 – 31.
——, Bridewealth in Sumerian sources, „Hebrew Union College Annual" 61, 1990, s. 25 – 88.
Gregory Christopher A., Gifts and Commodities, Academic Press, New York 1982.
——, Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange, Harwood Academic Publishers, Amsterdam 1997.
Greider William, Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country, Simon & Schuster, New York 1989.
Grierson Philip, Commerce in the Dark Ages: a critique of the evidence, „Transactions of the Royal Historical Society", 5th series 9, 1959, s. 123 – 140.
——, The monetary reforms of „Abd al-Malik": their metrological basis and their financial repercussions, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 3, 1960, s. 241 – 264.
——, The Origins of Money, Athlone Press, London 1977.
——, The Origins of Money, [w:] Research in Economic Anthropology Vol. I, Journal of the Anthropological Institute Press, Greenwich 1978.
——, Dark Age Numismatics, Variorium Reprints, London 1979.
Grosz Katarzyna, Bridewealth and Dowry in Nuzi, [w:] Images of Women in Antiquity, eds. A. Cameron, A. Kuhrt, Wayne State University Press, Detroit 1983, s. 193 – 206.
——, Some aspects of the position of women in Nuzi, [w:] Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia, ed. Barbara S. Lesko, Scholar's Press, Atlanta 1989, s. 167 – 180.
Gudeman Stephen, The Anthropology of Economy, Blackwell, London 2001.
Guha Ranajit, Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India, Duke University Press, Durham 1999.

The Chronicle of Walter of Guisborough, ed. Harry Rothwell, Camden, London 1954.
Gupta Parmeshwari Lal, Hardaker T. R., Indian Silver Punchmarked Coins: Magadha-Maurya Karshapana Series, Indian Institute of Research in Numismatic Studies, Nashik 1985.
Guth Delloyd J., The Age of Debt: the Reformation and English Law, [w:] Tudor Rule and Revolution: Essays for G. R. Elton from His American Friends, eds. Delloyd J. Guth, John W. McKenna, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 69 – 86.
Guyer Jane I., Brideprice, [w:] Encyclopedia of Social History, ed. Peter N. Stears, Taylor & Francis, London 1994, s. 84.
——, Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa, University of Chicago Press, Chicago 2004.
Hadot Pierre, Czym jest filozofia starożytna?, przeł. Piotr Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
——, Filozofia jako ćwiczenie duchowe, przeł. Piotr Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
Hallam Henry, The constitutional history of England, from the accession of Henry VII to the death of George II, Widdelton, London 1866.
Halperin David, The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens, [w:] One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love, ed. David Halperin, Routledge, New York 1990, s. 88 – 112.
Hamashita Takeshi, The Tribute Trade System and Modern Asia, [w:] Japanese Industrialization and the Asian Economy, ed. A. J. H. Latham, Heita Kawakatsu, Routledge, London and New York 1994, s. 91 – 107.
——, Tribute and treaties: maritime Asia and treaty port networks in the era of negotiations, 1800 – 1900, [w:] The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50 year perspectives, eds. Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita, Mark Selden, Routledge, London 2003, s. 15 – 70.
Hamilton Earl J., American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501 – 1650, Harvard University Press, Cambridge 1934.
Hansen Chad, A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation, Oxford University Press, Oxford 2000. Hardaker Alfred, A Brief History of Pawnbroking, Jackson, Ruston and Keeson, London 1892.
Hardenburg Walter Ernest, Casement Sir Roger, The Putumayo: the Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians therein, T. F. Unwin, London 1913.

Korver Jan, Die terminologie van het crediet-wezen en het Grieksch, H.J. Paris, Amsterdam 1934.
Kosambi Damodar Dharmanand, The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline, Routledge & Kegan Paul, London 1965.
——, Ancient India: A History Of Its Culture And Civilization, Pantheon Books, New York 1966.
——, Indian Numismatics, Orient Longman, Hyderabad 1981.
——, An introduction to the study of Indian history, Popular Prakashan, Bombay 1996.
Kraan Alfons van der, Bali: Slavery and Slave Trade, [w:] Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia, ed. Anthony Reid, St. Martin's Press, New York 1983, s. 315 – 340.
Kraay Colin M., Hoards, Small Change and the Origin of Coinage, „Journal of Hellenic Studies" 84, 1964, s. 76 – 91.
Kramer Samuel Noah, The Sumerians: Their History, Culture, and Character, University of Chicago Press, Chicago 1963.
Kropotkin Piotr, Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju, przeł. Jan Hempel, Wydawnictwo Księgarni Społecznej „Książka", Warszawa 1921.
Kulischer Josef, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Munich 1926.
Kuran Timur, Islamic Economics and the Islamic Subeconomy, „Journal of Economic Perspectives" 9 (4), 1995, s. 155 – 173.
——, The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence, „American Journal of Comparative Law" 53 (4), 2005, s. 785 – 834.
Kurke Leslie, Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient „Pornography", „Arion", Third Series, 4 (2), 1996, s. 49 – 57.
——, Inventing the „Hetaira": Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece, „Classical Antiquity" 16 (1), 1997, s. 106 – 150.
——, Coins, bodies, games, and gold: the politics of meaning in archaic Greece, Princeton University Press, Princeton 1999.
Kuznets Solomon, Pawnbroking, [w:] Encyclopaedia of the Social Sciences, ed. Edwin R. A. Seligman, MacMillan, New York 1933, VII, s. 38.
Labib Subhi Y., Capitalism in Medieval Islam, „The Journal of Economic History" 29 (1), 1969, s. 79 – 96.
Ladner Gerhart B., Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison, „Speculum" 54 (2), 1979, s. 223 – 256.

Khan Mir Siadat Ali, The Mohammedan Laws against Usury and How They Are Evaded, „Journal of Comparative Legislation and International Law", Third Series II (4), 1929, s. 233 – 244.
Kieschnick John, The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography, University of Hawaii Press, Honolulu 1997.
Kim Henry S., Archaic Coinage as Evidence for the Use of Money, [w:] Money and Its Uses in the Ancient Greek World, eds. Andrew Meadows, Kirsty Shipton, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 7 – 21.
——, Small Change and the Moneyed Economy, [w:] Money, Labour and Land: Approaches to the economies of ancient Greece, eds. Paul Cartledge, Edward E. Cohen, Lin Foxhall, Routledge, New York 2002, s. 44 – 51.
Kindleberger Charles P., A Financial History of Western Europe, MacMillan, London 1984.
——, Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crises, MacMillan, London 1986.
Kirschenbaum Aaron, Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages, „The Jewish Quarterly Review" 75 (1), 1985, s. 270 – 289.
Kitch Aaron, The Character of Credit and the Problem of Belief in Middleton's City Comedies, „Studies in English Literature" 47 (2) 2007, s. 403 – 426.
Klein, Martin A., The Slave Trade and Decentralized Societies, „Journal of African History" 41 (1), 2000, s. 49 – 65.
Knapp Georg Friedrich, Staatliche Theorie des Gelde, Duncker and Humblot, Leipzig 1905.
Knapp Keith N., Reverent Caring: the parent-son relation in early medieval tales of filial offspring, [w:] Filial Piety in Chinese Thought and History, eds. Alan Kam-leung Chan, Sur-hoon Tan, Routledge, London 2004, s. 44 – 70.
Ko Dorothy, Haboush JaHyun Kim, Piggott Joan R., Women and Confucian cultures in premodern China, Korea, and Japan, University of California Press, Berkeley 2003.
Kohn Livia, Daoism handbook, E. J. Brill, Leiden 2000.
——, Monastic life in medieval Daoism: a cross-cultural perspective, University of Hawaii Press, Honolulu 2002.
Kopytoff Igor, Miers Suzanne, African „Slavery" as an Institution of Marginality, [w:] Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives, eds. Suzanne Miers and Igor Kopytoff, University of Wisconsin Press, Madison 1977, s. 1 – 84.

Harding Alan, Political Liberty in the Middle Ages, „Speculum" 55 (3), 1980, s. 423 – 443.
Harrill J. Albert, The manumission of slaves in early Christianity, Mohr Siebeck, Tübingen 1998.
Harris Edward M., Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
Harris Rosemary, The History of Trade at Ikom, Eastern Nigeria, „Africa: Journal of the International African Institute", Vol. 42 (2), 1972, s. 122 – 139.
Harris William Vernon, A Revisionist View of Roman Money, „Journal of Roman Studies" 96, 2006 s. 1 – 24. ——, Introduction, [w:] The monetary systems of the Greeks and Romans, ed. W. V. Harris, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 1 – 12.
——, The Nature of Roman Money, [w:] The monetary systems of the Greeks and Romans, ed. William Vernon Harris, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 174 – 207.
Harrison James P., Communist Interpretations of the Chinese Peasant Wars, „The China Quarterly" 24, 1965, s. 92 – 118. Hart Keith, Heads or Tails? Two Sides of the Coin, „Man" (N.S.) 21, 1986, s. 637 – 656.
——, The Memory Bank: Money in an Unequal World, Profile Books, London 1999.
Hawtrey Ralph G., Currency and Credit, Longmans, Green and Co., London 1928.
Hayward Jack, Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France, „International Review of Social History" 4, 1959, s. 261 – 284.
Heady Patrick, Barter, [w:] Handbook of Economic Anthropology, eds. James Carrier, Edward Elgar, Cheltenham 2005, s. 262 – 274.
Hébert Jean-Claude, La parenté à plaisanterie à Madagascar: étude d'ethnologie juridique, „Bulletin de Madagascar", No. 142 – 143 (April – May 1958), s. 122 – 258.
Heilbron Johan, French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: On the Genesis of the Notions of „Interest" and „Commercial Society", [w:] The rise of the social sciences and the formation of modernity: conceptual change in context, 1750 – 1850, eds. Björn Wiitrock, Johan Heilbron, Lars Magnusson, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998, s. 77 – 106.
Heinsohn Gunnar, Steiger Otto, The Veil of Barter: The Solution to „The Task of Obtaining Representations of an Economy in which Money is Essential",

[w:] Inflation and Income Distribution in Capitalist Crisis: Essays in Memory of Sidney Weintraub, ed. J. A. Kregel, NYU Press, New York 1989, s. 175 – 202.
Helmholz Richard H., Usury and the Medieval English Church Courts, „Speculum" 1986, No. 61, s. 364 – 380.
Helvétius Claude-Adrien, O umyśle, przeł. Jadwiga Cierniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1959.
Herbert Eugenia W., Red Gold of Africa: Copper in Precolonial History and Culture, University of Wisconsin Press, Madison 2003.
Herlihy David, Medieval Households, Harvard University Press, Cambridge 1985.
Herzfeld Michael, Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems, „Man" 15, 1980, s. 339 – 351.
——, The Poetics of Manhood, Princeton University Press, Princeton 1985.
Hezser Catherine, The Impact of Household Slaves on the Jewish Family in Roman Palestine, „Journal for the Study of Judaism" 34 (4), 2003, s. 375 – 424.
Hill Christopher, The World Turned Upside Down, Penguin, New York 1972.
Hirschman Albert, Rival views of market society and other recent essays, Harvard University Press, Cambridge 1992.
——, Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu, przeł. Irena Topińska przy współpracy Macieja Kochanowicza, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1997.
Ho Engseng, Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat, „Comparative Studies in Society and History" 46 (2), 2004, s. 210 – 246.
Hocart Arthur M., Kings and Councillors: an essay in the comparative anatomy of human society, University of Chicago Press, Chicago 1936.
Hodgson Marshall G. S., The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, University of Chicago Press, Chicago 1974.
Hoffman Jan, Shipping Out of the Economic Crisis, https://www.brown.edu/initiatives/journal-world-affairs/sites/brown.edu.initiatives.journal-world-affairs/files/private/articles/16.2_Hoffman.pdf.
Hoitenga Dewey J., Faith and reason from Plato to Plantinga: an introduction to reformed epistemology, SUNY Press, Albany 1991.
Holman Susan R., The hungry are dying: beggars and bishops in Roman Cappadocia, Oxford University Press, New York 2002.
Homans George, Social Behavior as Exchange, „American Journal of Sociology" 63 (6), 1958, s. 597 – 606.

Kallet Lisa, Money and the corrosion of power in Thucydides: the Sicilian expedition and its aftermath, University of California Press, Berkeley 2001.
Kaltenmark Max, Ling pao: Notes sur un terme du taoïsme religieux, „Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises", 2, 1960, s. 559 – 588.
Kalupahana David, Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: the Philosophy of the Middle Way, Motilal Banarsidass, Delhi 1991.
Kamenetz Anya, Generation Debt: Why Now is A Terrible Time to Be Young, Riverhead Books, New York 2006.
Kan Lao, The Early Use of the Tally in China, [w:] Ancient China: Studies in Early Civilization, eds. David T. Roy, Tsuen-hsuin Tsien, Chinese University Press, Hong Kong 1978, s. 91 – 98.
Kane Pandurang Vaman, History of Dharmasastra, Vol. III, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1968.
Kantorowicz Ernst H., Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej, przeł. Maciej Michalski, Adam Krawiec, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2007.
Karatani Kojin, Transcritique: On Kant and Marx, MIT Press, Cambridge 2003.
Keil Charles, Tiv Song, University of Chicago Press, Chicago 1979.
Kelly Amy, Eleanor of Aquitaine and Her Courts of Love, „Speculum" 12 (1), 1937, s. 3 – 19.
Kelly Fergus, A Guide to Early Irish Law, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 1988.
Keshav Dhavalikar Madhukar, The Beginning of Coinage in India, „World Archaeology" 6 (3), 1975, s. 330 – 338.
Kessler David, Temin Peter, Money and Prices in the Early Roman Empire, [w:] The monetary systems of the Greeks and Romans, s. 137 – 160.
Keuls Eva, The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens, Harper & Row, Cambridge 1985.
Keynes John Maynard, A Treatise on Money, MacMillan, London 1930.
——, Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza, przeł. Michał Kalecki, Stanisław Raczkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
Keyt David, Aristotle: Politics Books VII and VIII, Clarendon Press, Oxford 1997.

Jaspers Karl, Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych, przeł. Anna Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław 2000.
——, O źródle i celu historii, przeł. Józef Marzęcki, Antyk, Kęty 2006.
Jefferson Thomas, Political Writings, eds. Joyce Oldham Appleby, Terence Ball, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
Jenkinson Hilary C., Exchequer Tallies, „Archaeologia" 62, 1911, s. 367 – 380.
——, Medieval Tallies, Public and Private, „Archaeologia" 74, 1924, s. 289 – 324.
Jobert Bruno, De la solidarité aux solidarités dans la rhétorique politique française, [w:] De la responsabilité solidaire, eds. Colette Bec, Giovanna Procacci, Syllepses, Paris 2003, s. 69 – 83.
Johnson Lynn, Friendship, Coercion, and Interest: Debating the Foundations of Justice in Early Modern England, „Journal of Early Modern History" 8 (1), 2004, s. 46 – 64.
Johnson Simon, The Quiet Coup, „Atlantic Monthly", May 2009, http://www.theatlantic.com/doc/200905/imf-advice.
Jones David, Reforming the morality of usury: a study of differences that separated the Protestant reformers, University Press of America, Lanham 2004.
Jones G. I., Who are the Aro?, „Nigerian Field" 8, 1939, s. 100 – 103.
——, Native and Trade Currencies in Southern Nigeria during the Eighteenth and Nineteenth Centuries, „Africa: Journal of the International African Institute" 28 (1), 1958, s. 43 – 56.
——, The Political Organization of Old Calabar, [w:] Efik Traders of Old Calabar, ed. Daryll Forde, International African Institute, London 1968.
Jones J. Walter, The Law and Legal Theory of the Greeks, Clarendon Press, Oxford 1956.
Jordan Kay E., From Sacred Servant to Profane Prostitute: A History of the Changing Legal Status of Devadasis in India, 1857 – 1947, Manohar, New Delhi 2003.
Just Roger, Women in Athenian Law and Life, Routledge, London 1989.
——, On the Ontological Status of Honour, [w:] An anthropology of indirect communication, eds. Joy Hendry, C. W. Watson, ASA Monographs 37, Routledge, London 2001, s. 34 – 50.
Kahneman Daniel, A Psychological Perspective on Economics, „American Economic Review" 93 (2), 2003, s. 162 – 168.

Homer Sidney, A History of Interest Rates (2nd edition), Rutgers University Press, New Brunswick 1987.
Hopkins Keith, Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman History, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
Hoppit Julian, Attitudes to Credit in Britain, 1680 – 1790, „The Historical Journal" 33 (2), 1990, s. 305 – 322.
Hoskins Janet, Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives, Routledge, New York 1999.
Hosseini Hamid S., Understanding the market mechanism before Adam Smith: economic thought in Medieval Islam, „History of Political Economy" 27 (3), 1995, s. 539 – 561.
——, Seeking the roots of Adam Smith's division of labor in medieval Persia, „History of Political Economy" 30 (4), 1998, s. 653 – 681.
——, Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap, [w:] The Blackwell Companions to Contemporary Economics, III: A Companion to the History of Economic Thought, eds. Warren J. Samuels, Jeff E. Biddle, John Bryan Davis, Wiley-Blackwell, London 2003, s. 28 – 45.
Houston Walter J., Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament, T & T Clark, London 2006.
Howell Paul P., A Manual of Nuer Law, International Africa Institute, Oxford University Press, London 1954.
Howgego Christopher, The Supply and Use of Money in the Roman World 200 B.C. to A.D. 300, „Journal of Roman Studies" 82, 1992, s. 1 – 31.
Hsu Cho-yun, Dull Jack L., Han agriculture: the formation of early Chinese agrarian economy, 206 B.C. – A.D. 220, Vol. II, University of Washington Press, Washington 1980.
Huang Ray, Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China, Cambridge University Press, Cambridge 1974.
——, Broadening the Horizons of Chinese History: Discourses, Syntheses, and Comparisons, Routledge, London and New York 1999.
Hubbard Jamie, Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy, University of Hawaii Press, Honolulu 2001.
Hubert Henri, Mauss Marcel, Esej o naturze i funkcji ofiary, przeł. Lech Trzcionkowski, Nomos, Kraków 2005.
Hudson Kenneth, Pawnbroking: An Aspect of British Social History, The Bodley Head, London 1982.

Hudson Michael, Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy – And if So, When?, [w:] Greece Between East and West: 10th – 8 th Centuries B.C., eds. Günter Kopcke, Isabelle Tokumaru, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1992, s. 128 – 143.
——, The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations, research paper presented at the Henry George School of Social Science, 1993, http://michael-hudson.com/wp-content/uploads/2010/03/HudsonLostTradition.pdf.
——, Reconstructing the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates, [w:] Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East, eds. Michael Hudson, Marc Van de Mieroop, CDL Press, Bethesda 2002, s. 7 – 58.
——, The creditary/monetarist debate in historical perspective, [w:] The State, the Market, and Euro: charta/ism versus metal/ism in the theory of money, eds. Stephanie Bell, Edward Nell, Edward Elgar Press, Cheltenham 2003, s. 39 – 76.
——, Super Imperialism: The Origins and Fundamentals of U.S World Dominance, Pluto Press, London 2003.
——, The archeology of money: debt vs. barter theories of money, [w:] Credit and State Theories of Money, ed. Randall Wray, Edward Elgar Press, Cheltenham 2004, s. 99 – 127.
——, The Development of Money-of-Account in Sumer's Temples, [w:] Creating Economic Order: Record-Keeping, Standardization and the Development of Accounting in the Ancient Near East, eds. Michael Hudson, Cornelia Wunsch, CDL Press, Baltimore 2004, s. 303 – 329.
Hudson Michael, Mieroop Marc Van de (ed.), Debt and Economic Renewal in the ancient Near East, CDL Press, Bethesda, MD 2002.
Humphrey Caroline, Barter and Economic Disintegration, „Man" 20, 1985, s. 48 – 72.
Humphrey Chris, The Politics of Carnival: Festive Misrule in Medieval England, Manchester University Press, Manchester 2001.
Hutchinson Sharon, Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State, University of California Press, Berkeley 1996.
Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa, 1325 – 1354, transl. H. A. R. Gibb, Routledge and Kegan Paul, London 1929.
Icazbalceta Joaquin Garcia, Memoriales de Fray Toribio de Motolinia, Biblio-Bazaar, Charleston 2008.
Ihering Rudolf, Geist des Römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, 1877.

Ilwof Franz, Tauschhandel und Geldsurrogate in alter und neuer Zeit, Graz 1882.
Ingham Geoffrey, Money is a Social Relation, „Review of Social Economy" 54 (4), 1996, s. 507 – 529.
——, Capitalism, Money, and Banking: a critique of recent historical sociology, „British Journal of Sociology" 50 (1), 1999, s. 76 – 96.
——, „Babylonian Madness": on the historical and sociological origins of money, [w:] What is Money?, ed. John Smithin, Routledge, New York 2000, s. 16 – 41.
——, The Nature of Money, Polity Press, Cambridge 2004.
Ingram Jill Phillips, Idioms of Self-Interest: Credit, Identity and Property in English Renaissance Literature, Routledge, New York 2006.
Inikori Joseph E., The Import of Firearms into West Africa, 1750 – 1807: a quantitative analysis, [w:] Forced Migration: The Impact of the Export Slave Trade on African Societies, ed. J. E. Inikori, Hutchinson University Library, London 1982, s. 126 – 153.
Ioannatou Marina, Affaires d'argent dans la correspondance de Cicèron: l'aristocratie sénatoriale face à ses dettes, De Boccard, Paris 2006.
Isichei Elizabeth, A History of the Igbo People, Macmillan, Basingstoke, London 1976.
Islahi Abdul Azim, Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism, „Journal of Research in Islamic Economics" 2 (2), 1985, s. 55 – 65.
——, Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis (11 – 905 A.H./ 632 – 1500 A.D.), Islamic Research Center, Jeddah 2004.
Jacob Guy, Gallieni et „l'impôt moralisateur" à Madagascar: théorie, pratiques et conséquences (1901 – 1905), „Revue Française d'Histoire d'Outremer" 74 (277), 1987, s. 431 – 473.
James C. L. R., Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution, Secker and Warburg, London 1938. Jan Yün-hua, Buddhist Self-Immolation in Medieval China, „History of Religions" (4) 2, 1965, s. 243 – 268.
Janssen Johannes, A History of the German People at the Close of the Middle Ages, Vol. IV, transl. A. M. Christie, Paul Kegan, Trench, Trübner & Co. Ltd., London 1900.
Jasnow Richard Lewis, Pre-Demotic Pharaonic sources, [w:] Security for debt in Ancient Near Eastern law, eds. Raymond Westbrook, Richard Lewis Jasnow, Brill, Leiden, Boston & Köln 2001, s. 35 – 45.