

PREHISTORIA W SZKOLNYCH PODRĘCZNIKACH, CZYLI WSPÓŁCZESNY MIT POCZĄTKÓW¹

Chacun a l'homme sauvage qu'il mérite

Szkolne podręczniki historii, powołane by nauczać o przyszłości, z przewrotną przekorą sprawiają wrażenie, że ich opowieść dotyczy jedynie teraźniejszości, która je wyprodukowała. Widać to wyraźnie, gdy porównamy czego dowiadują się na lekcjach historii dzieci z różnych krajów. Różnice są tu niemałe. Rzecz można, parafrazując Pascala, że co jest Historią po jednej stronie Pirenejów, bywa bzdurą po drugiej. Jakkolwiek autorzy, podręczników mają zwyczaj zapewniać w rozdziałach wstępnych, że celem nauki historycznej jest dać wierne odbicie przeszłości, zawartość rozdziałów kolejnych zaś świadczy dobitnie, że nauka ta musi być z jakichś dziwnych przyczyn jeszcze daleko od realizacji swego celu, bowiem „wiernych wizji przeszłości” okazuje się być tyle, ile jest krajów. Tym bardziej musi nas zdziwić fakt, że podręcznikowy opis prehistorii naznaczony jest paneuropejską jednolitością, osiągając niemal doskonałość kanonu. Być może ktoś pomyśli, że odległe i słabo poznane epoki nie są wdzięcznym terenem ani dla ideologicznych demonstracji, ani dla rozpasania pedagogicznej ignoracji, dzięki czemu ich obraz potrafi być obiektywny i w konsekwencji ponadnarodowo jednolity. Niestety, podręcznikowa prehistoria nie ma wiele wspólnego z obiektywnością. W zestawieniu z wiedzą archeologiczną, nawet tą nie pierwszej świeżości, jawi się ona jako zadziwiająca mieszanina absurdów i karykaturalnych przypuszczeń. Tym bardziej frapująca musi być ich europejska powszechność. Możemy je znaleźć w Hiszpanii, Francji, Anglii, Niemczech, Polsce, Związku Radzieckim, a być może i w pozostałych krajach, których podręczników nie miałem okazji widzieć. Spróbujmy zastanowić się, jaka jest struktura i przesłanie szkolnej opowieści o prehistorii, co pozwoli zrozumieć jej miejsce w świecie wyobrażeń kultury europejskiej. Głównym przedmiotem naszego zainteresowania będzie podręcznikowy obraz paleolitu, epoki początków człowieka i kultury. Dla uproszczenia wywodu oprzemy analizę jedynie na zawartości książek radzieckich i francuskich, co przy ogólnoeuropejskiej jednolitości ich pierwszych rozdziałów nie zuboży w niczym naszych źródeł.²

Opis życia paleolitycznych ludzi zaczyna się zwykle od przedstawienia obrazu pierwotnej przyrody, która ich otaczała. W podręcznikach radzieckich wygląda ona następująco:

- R1³ — „długotrwałe i mroźne zimy” (s. 14)
 — „surowe warunki oziębienia” (s. 14)
 — „biedna szata roślinna” (s. 14)
 — „okrutne drapieżniki” (s. 13)
 — „ogromne niedźwiedzie i drapieżne lwy” (s. 16)
 — „olbrzymie słonie” (s. 16)
 — „mamut mógł zabić człowieka jednym uderzeniem swego potężnego ciosu” (s. 16)
 R2 — „surowa przyroda” (s. 8)
 — „surowy klimat” (s. 11)
 — „lodowa pustynia” (s. 8)
 — „dzikie zwierzęta” (s. 8)
 — „drapieżne zwierzęta — tygrysy szablatozębe, lwy i pantery czyhały na człowieka, zagrażając jego życiu” (s. 7)
 R3 — „surowe warunki naturalne” (s. 4)
 — „niepogoda” (s. 4)
 — „potężnych rozmiarów zwierzęta” (s. 4)
 — mamut: „większy i silniejszy od słonia”, „groźny”, „potężne zwierzę”, „ogromne, wygięte w górę kły” (s. 5)
 — „Góry i jaskinie kryły najniebezpieczniejszych wrogów człowieka: lwa jaskiniowego, jaskiniowego niedźwiedzia i jaskiniową hienę” (s. 4).

Porównajmy to z podręcznikami francuskimi:

- F1 — „wielki chłód” (okładka)
 — „chłód” (s. 12)
 — „dzikie zwierzęta” (s. 12)
 F2 — „wroga przyroda” (s. 12)
 — „chłód” (s. 12)
 — „dzikie drapieżniki” (s. 12)
 F3 — „było zbyt zimno” (s. 8)
 — „dzikie zwierzęta” (s. 13)
 — „ataki dzikich zwierząt” (s. 8)
 F4 — „chłód” (s. 8)
 — „groźne drapieżniki” (s. 7).

Jakkolwiek retoryka francuska jest bardziej lakoniczna, obraz paleolitycznej natury, pozostaje identyczny w podręcznikach obu krajów. Dzieci radzieckie dowiadują się tak samo jak francuskie, że było wówczas bardzo, bardzo zimno, przyroda była uboga, pełna groźnych zwierząt, które były albo drapieżne, albo ogromne, a na domiar złego miały „wygięte w górę kły”. Groźne zwierzęta i mróz są elementami występującymi we wszystkich opisach paleolitycznej natury.

Można łatwo się domyślić, że życie w takich warunkach nie mogło być godne pozazdroszczenia. Tak oto odmalowują je podręczniki radzieckie:

- R1 — „życie ludzi pierwotnych było bardzo trudne i pełne niebezpieczeństw” (s. 14)
 — „bezsilność i strach człowieka wobec przyrody” (s. 19)
 — „częsta styczność z wielkim zwierzęciem przynosiła człowiekowi śmierć” (s. 14)
 — „przeszło połowa ich nie dożywała do lat 20: jedni ginęli w szponach drapieżników, inni — od chorób i głodu” (s. 14)
 — „nie zawsze udawało się ludziom znaleźć dostateczną ilość pożywienia” (s. 14)
 — „były też częste wypadki, że ludzie w przeciągu kilku miesięcy nadaremnie szukali łupu. Wówczas cierpieli dotkliwy głód” (s. 16)
 R2 — „Życie ludzi było niełatwe i pełne niebezpieczeństw” (s. 7)
 — „ludzie często cierpieli głód” (s. 7)
 — „chcąc żyć musiał teraz człowiek wyżyć swe siły w walce z surową przyrodą” (s. 8)
 — „częstokroć człowiek był bezradny w walce z przyrodą, od której całkowicie zależał” (s. 12)
 — „strach wobec groźnych i niepojętych sił przyrody” (s. 12)
 R3 — „niebezpieczeństwo czyhało nań na każdym kroku” (s. 4)
 — „ludzie dokładali wiele wysiłku, by utrzymać się przy życiu” (s. 5)
 — „bezsilny wobec zjawisk natury” (s. 5)
 — „chroniący się przed zwierzętami i niepogodą” (s. 4).

Podręczniki francuskie prezentują nam taką samą wizję życia w paleolicie:

- F1 — „człowiek musi znosić ukąszenia (sic!) lodowych okresów” (s. 12)
 — „ciążą nad nimi dwie nieustanne groźby: mróz i głód” (s. 13)
 F2 — „bardzo trudne życie” (s. 12)
 — „jest im zimno, są głodni” (s. 12)
 — „bronią swego życia walcząc z drapieżnikami” (s. 12)
 — „codzienna troska” (s. 12)
 F3 — „ciężkie życie ludzi paleolitu” (s. 8)

- „cierpienia spowodowane chłodem, chorobami i atakami dzikich zwierząt (s. 8)
- F4 — „walka z chłodem” (s. 8)
- „ich głównym zajęciem jest poszukiwanie pożywienia” (s. 7).

Z kart podręczników radzieckich i francuskich wyłania się mrozący krew w żyłach obraz życia paleolitycznego. Umieszczają one człowieka pierwotnego na łonie groźnej Natury, gdzie narażony jest na głód i chłód, nękany przez drapieżniki i choroby, osaczony niebezpieczeństwami i pogrążony w strachu. Jednym słowem — nieodwołalnie skazany na cierpienie. Podręczniki pomijają fakt, że epoka, nosząca impresjonujące miano „lodowej”, nie była nieprzerwanym ciągiem śnieżnych zamieci i składała się także z licznych okresów ciepłych, kiedy to klimat był o wiele łagodniejszy od dzisiejszego. W podobny sposób odwracają się od danych etnograficznych, pokazujących dobitnie, że współcześni myśliwi-zbieracze, dysponujący środkami technicznymi nie odbiegającymi od paleolitycznych, nie zajmują się jedynie desperackim poszukiwaniem pożywienia i potrafią w pełni zaspokoić swe potrzeby pracując znacznie mniej niż współczesny Europejczyk.⁴

Absurdalne obrazy „groźnej natury” i „słabego człowieka” mimo że nieuprawnione empirycznie, pełnią kluczową rolę w podręcznikowej opowieści. Paleolit jest tu przedstawiony jako czas początków. Wtedy to właśnie człowiek „nauczył się”, „zaczął”, „odkrył”, „zauważył”, „spozregł”, „wymyślił”. Wszystkie książki stwierdzają zgodnie, że paleolitek człowiek „nauczył się”: wyrabiać narzędzia, wykorzystywać i niecić ognie, żyć w grupie oraz budować schronienia. Bywa do tego dorzucane wytwarzanie odzieży oraz powstanie religii, magii i sztuki. Mamy więc na tej liście technikę, organizację społeczną, życie duchowe; słowem — Kulturę. Podręczniki mają ambicję wyjaśnić jak ona powstała. Kluczem tego wyjaśnienia staje się nakreślona uprzednio wizja „wrogiej natury” i „słabego człowieka”. Zobaczmy jak przedstawione są związki przyczynowo-skutkowe, mające tłumaczyć pojawienie się narzędzi, wykorzystania ognia, życia społecznego oraz religii.

Narzędzia:

- ZSRR — „Ludzie nie posiadali takich potężnych łap, mocnych pazurów i zębów, jakie posiadają wielkie zwierzęta drapieżne (...). Ostrze było twardsze od wszelkich zębów i pazurów, cios zaś wymierzony ciężką maczugą był mocniejszy od uderzenia łapy niedźwiedziej” (R1:s.12).
- Francja — „krzemienista siekiera zdawała jego siły” (F1:s.13)
- „aby się lepiej bronić, ludzie wytwarzali broń i narzędzia” (F2:s.12)

Widzimy więc, że człowiek zaczął wytwarzać narzędzia tylko dlatego, że był słaby, a musiał bronić się przed groźnymi zwierzętami.

Ogień:

- ZSRR — „Ludzie zauważyli jednak, że straszny ogień może być też wiernym przyjacielem człowieka: daje ciepło w zimną pogodę i broni przed drapieżnymi zwierzętami (...). Okrutne drapieżniki nie miały odwagi napadać na ludzi, siedzących nocą przy ognisku, palącym się jasnym płomieniem” (R1:s.13).
- „Ogień — to była rzecz wyjątkowej wagi! Bez niego groziła śmierć od zimna (...). Korzystanie z ognia ułatwiało ludziom życie. Mogli oni ogrzać się przy ognisku, chroniąc się przed zimnem, za pomocą ognia można było odstraszać dzikie zwierzęta...” (R2:s.8—9)

- Francja — „ogień jest poszukiwany, ponieważ oświetla jaskinię, płosząc niedźwiedzie” (F1:s.13)
- „To niezwykle odkrycie przyniosło im ciepło i światło, jak również środek obrony przed dzikimi zwierzętami, które boją się ognia” (F3:s.13).

Elementami wspólnymi wszystkich wyjaśnień jest ochrona przed chłodem i groźnymi zwierzętami. Tak jak i w przypadku narzędzi, suponowane warunki naturalne dostarczają kompletnego wytłumaczenia przyczyny i celu opanowania ognia przez człowieka.

Życie społeczne:

- ZSRR — „Najdawniejsi ludzie nie mogli żyć w pojedynkę: nie byliby w stanie zdobyć sobie żywności i podtrzymać ognia. Toteż wymarliby z głodu lub staliby się łupem drapieżników. Przeto żyli grupami-kolektywami, wspólnie zdobywając pożywienie i ogrzewając się przy ognisku” (R1:s.14)
- „Człowiek, posługujący się maczugą, zaostrzoną pałą i najprostszymi narzędziami, nie mógł w pojedynkę walczyć z surowymi warunkami naturalnymi i drapieżnymi zwierzętami. Niebezpieczeństwo czyhało nań na każdym kroku. Tylko wspomagając się wzajemnie mogli ludzie bronić się przed napaścią zwierząt i zdobyć niezbędne pożywienie.” (R3:s.4—5).

- Francja — „Aby chronić się przed chłodem, ludzie ci żyli grupami w jaskiniach” (F1:s.13)

- „Ludzie grupują się, żeby polować” (F4:s.8)

Życie w grupie — mówią podręczniki — jest koniecznością wynikającą z charakteru warunków naturalnych (chłód, drapieżniki) oraz ze słabości i nieudolności człowieka, niezdolnego zdobyć pożywienie w pojedynkę.

Religia:

- ZSRR — „Człowiek rozumny (...) odczuwał strach wobec otaczającej go przyrody (...). Nie rozumiejąc przyczyn naturalnych zjawisk przyrody, ludzie objaśniali je działaniem tajemnych sił nadprzyrodzonych. Człowiek starał się zjednać sobie na pomoc siły nadprzyrodzone (...). Wierzenia religijne przeszkadzały ludziom w poszukiwaniu prawdziwego wyjaśnienia zjawisk przyrody” (R1:s.20)
- „Częstokroć człowiek był bezsilny w walce z przyrodą, od której całkowicie zależał. Strach wobec groźnych i niepojętych sił przyrody zrodził wierzenia w nadprzyrodzone siły duchów przyrody, a następnie bogów” (R2:s.12).

- Francja — podręczniki francuskie nie wypowiadają się bezpośrednio na temat genezy religii, poświęcają jednak sporo uwagi „funkcji” sztuki paleolitycznej, będącej jednym z głównych przejawów religii paleolitu. Znajdujemy tam następujące wytłumaczenia:
- „chodziło o zapewnienie sukcesu na polowaniu” (F1:14)
- „rzucano w ten sposób „urok”, który miał zapewnić owocne polowanie” (F1:s.14)
- „aby uczynić polowanie bardziej owocnym” (F4:s.8).

Podręczniki radzieckie, by wytłumaczyć powstanie religii, odwołują się bezpośrednio do wizji „wrogiej przyrody” i „słabego człowieka”. Ponieważ przyroda jest groźna, a człowiek bezbronny, wymyśla on religię, szukając ukojenia w twórcach swej fantazji. W aspekcie magicznym religia ma charakter utylitarnej manipulacji, podobna nauce, od której odróżnia ją tylko poznawcza jałowość. Podręczniki francuskie kładą nacisk na użytkową funkcję sztuki i magii, a więc i religii, wiążąc je ze zdobywaniem pożywienia. W obu wersjach przedstawia się nam życie duchowe, jako rezultat praktycznych potrzeb człowieka zmagającego się z wrogą Naturą.

Geneza wszystkich dziedzin kultury znajduje więc jednakową racjonalizację. Było chłodem, głodem, niebezpiecznie i straszno, więc człowiek stworzył Kulturę. Choć warto podkreślić, że słowo „stworzyć”, sugerujące inwencję i aktywną przedsiębiorczość, nie pada. Człowiek raczej „zaczął” i „nauczył się”. Stało się tak, bo człowiek musiał „zacząć i nauczyć się”. Inaczej nie mógłby przeżyć. Jeden z podręczników radzieckich wyraża to dosłownie: „Dla ludzi nastąpiły czasy ciężkich prób. Chcąc żyć, musiał teraz człowiek wyżyć swe siły w walce z surową przyrodą. I człowiek nie tylko wyżył...” (R2:8). Istotnie, nie tylko wyżył, ale także „zaczął i nauczył się”. Tak przynajmniej twierdzą podręczniki.

Jakkolwiek autorzy szkolnych książek zapewniają nas uroczysto, że obraz prehistorii jest owocem mrówczej pracy archeologów, ci ostatni muszą drapać się solidnie po głowach, nie bardzo rozumie-

jąc, jakie z ich źródeł mogą usprawiedliwiać podobne wywody na temat diabolicznie groźnej natury, słabości pierwotnego człowieka i wynikającej stąd genezy kultury. Prawdziwych źródeł podręcznikowej prehistorii trzeba szukać z pewnością poza archeologią.

W poemacie Titusa Lucretiusa Carusa *De rerum natura*⁵ z pierwszego wieku przed naszą erą znaleźć możemy dziwnie znajome obrazy. Tak pisał poeta-filozof o bytowaniu pierwotnych ludzi: „co szczególnie niepokoiło tych nieszczęśników, to ataki dzikich zwierząt” (V:982—3). „Wśród gałęzi kryli swe prymitywne i brudne członki, by uniknąć smagających uderzeń wiatru i deszczu” (V:955—7). W takich to opłakanych warunkach istoty ludzkie wiodły nędzne życie, „błakając się, pełne przerażenia” (V:972). „To potrzeba sprawiła, że narodziły się nazwy rzeczy” (V:1029), konieczność także zdecydowała, że ludzie połączyli się w społeczeństwo, „w przeciwnym razie rodzaj ludzki byłby niechybnie zaginął” (V:1025—7). Już tych kilka cytatów pozwala zauważyć uderzające podobieństwa między antycznym poematem, a współczesnymi książkami szkolnymi. Wroga przyroda, ze swym nieodłącznym atrybutem w postaci agresywnych zwierząt, pożałowania godna kondycja pierwszych ludzi i powstanie kultury, zrodzonej z pragmatycznej konieczności. Czyżby więc była podręcznikowa prehistoria swobodną fantazją, zainspirowaną dziełem literackim, napisanym w czasach, gdy część Europy sama była jeszcze pogrążona w prehistorii? Zbyt proste to tłumaczenie, nie tłumaczące w istocie niczego. Droga, która wiedzie od Lukrecjusza do podręczników, jest długa. Spróbujmy nią podążać, z nadzieją, że odnajdziemy wyjaśnienie szkolnej opowieści o prehistorii.

Przypomnijmy, że Lukrecjusz, ciągle dziś czytany i dostępny w tanich wydaniach, nie był ani twórcą, ani jedynym propagatorem tej wizji początków człowieka. Znaleźć ją można w II w. p.n.e. u Polibiusa⁶, w I w. p.n.e. u Diodora Sycylijskiego⁷, Witruwiusza⁸, i Cyserona.⁹ Późnymi kontynuatorami tego wątku są w III w. Arnobius, w IV Prudentius, w VIII Paulus Diaconus.¹⁰ Jej ostatni średniowieczny ślad pojawia się w pismach bizantyjskiego mnicha z XI wieku, Tzetesa.¹¹ Tzetes był także ostatnim, który mówił o zagrożeniu pierwotnych ludzi przez dzikie zwierzęta. A jest to motyw istniejący w antycznej literaturze niemal od jej początków, podobnie jak i przekonanie o cielesnej słabości człowieka pozbawionego kłów, pazurów i futra (Tab. 1). Idee słabości człowieka i wrogiej natury („natura non mater, sed noverca” — pisał Cyseron) są równie stare jak europejska kultura. Używane były bądź to razem, bądź oddzielnie, stanowiąc elementy opowieści o sensach nader rozmaitych. W epoce rozkwitu chrześcijaństwa obrazy te znikają z kart literatury. Na ich ponowne pojawienie się trzeba czekać aż do połowy wieku XVIII. A powracają wtedy w glorii tryumfu. Niemal żaden z erudytych tej epoki nie pominął pytań o życie pierwszych ludzi i o pochodzeniu kultury. Wzbudzały one szczególne zainteresowanie myślicieli francuskich i szkockich, ich też pisma należą do najlepiej znanych. Zobaczmy jaką koncepcję najdawniejszych dziejów mają one do zaproponowania.

Georges Louis Leclerc, książę Buffon, jeden z najświetniejszych naturalistów XVIII wieku, tak widział człowieka umieszczonego w warunkach pierwotnej przyrody: „na ziemi, która drżała pod jego stopami, nagi duchem i ciałem, wystawiony na działanie zmiennych żywiołów, ofiara wściekłości dzikich zwierząt”¹². Nicolas-Antoine Boulanger, w historycznym dziele z 1766 roku przedstawiał ową epokę w sposób następujący: „Był taki czas, gdy nieszczęśliwi mieszkańcy ziemi musieli nabrać całkowitej odrazy dla swej siedziby, która była teatrem najstraszliwszych katastrof” (...) „i gdzie człowiek miał tak wiele powodów by nienawidzić natury, która wszystkiego mu odmawiała, która niszczyła jego domostwa, która nieustannie go przerażała i która nie zaspokajała prawie żadnej z jego potrzeb”¹³. Z kolei Voltaire, w *Essaie sur les mœurs* z 1756, mówi nam, że w tamtej epoce „drapieżne bestie musiały zamieszkiwać ziemię i pożerać część rodzaju ludzkiego”¹⁴. To samo stwierdza szkocki erudyta James Burnet, lord Monboddie, pisząc: „Był czas, gdy dzikie bestie walczyły z nami o panowanie nad tą ziemią”¹⁵.

Jak widzimy, pierwotna przyroda filozofów, podobna podręcznikowej, nie jest życiowa pierwszym ludziom, budząc ich wielki strach i nękając za pośrednictwem dzikich bestii, które obdarzone są

szczególnym apetytem na ludzkie mięso. W odróżnieniu od podręczników brak jest tu mrozu, ale godnie zastępują go „katastrofy”, oznaczające wówczas nagłe zmiany warunków środowiska. Już sama scenografia pozwala się domyślać jakie musiało być życie naszych dalekich przodków. Dla Buffona byli oni „wszyscy jednakowo przeniknięci wspólnym uczuciem śmiertelnego przerażenia, wszyscy jednakowo dręczeni potrzebami”¹⁶. Boulanger przedstawia nam „życie w biedzie i trwodze”, „ciężką i nieznośną egzystencję”, „życie niepewne, niespokojne i tułaczę”, pogrążające pierwotnego człowieka w „głębokiej melancholii”¹⁷. Dla Helvétiusa „głód jest jedynym źródłem (...) jego działania”¹⁸, a baron d'Holbach widzi człowieka „nagim i pozbawionym pomocy”¹⁹.

W 1748 roku Montesquieu pisze, że człowiek pierwotny doświadczał przede wszystkim „uczucia swej słabości”, do którego dołączyć musiał w sposób nieunikniony bolesną „wiedzę o swych potrzebach (...)”. Wszystko przyprawia go o drżenie, wszystko go płoszy”²⁰. Mamy w tych obrazach biedę, troskę, głód, melancholię, tułaczkę, a nade wszystko przerażenie i tylko brak chorób na liście plag odróżnia prehistorię filozofów od prehistorii podręczników.

W takim to nieszczęśliwym stanie człowiek osaczony jest nieustannie przez swe najprostsze potrzeby:

— „nagłeni przez podstawowe potrzeby”²¹ (Buffon)

— „ich tryb życia wynikał przede wszystkim z konieczności zaspokojenia podstawowych potrzeb”²² (Boulanger)

— „zaprzątnięty był zachowaniem swojego istnienia”²³ (Montesquieu)

— „ludzie zajęci byli wyłącznie swymi potrzebami”²⁴ (Voltaire)

— „ich rzemiosło nie mogło wyjść poza krąg naglących potrzeb”²⁵ (Voltaire)

— „Pierwsza uwaga ludzi była zwrócona ku zdobyciu podstawowych środków przetrwania i ku wykonaniu tych zajęć, które są bezpośrednio niezbędne dla egzystencji”²⁶ (J. Millar).

Charakter podstawowych potrzeb człowieka określony jest przez jego słabość i strach wobec wrogiej natury. Dla ich zaspokojenia niezbędna jest kultura. Zobaczmy jak filozofowie XVIII wieku tłumaczyli powstanie narzędzi, życia społecznego i religii.

Według Voltaira „ludzie nie mogli bronić się przed dzikimi zwierzętami, jak tylko rzucając kamieniami i zbrojąc się w grube gałęzie drzew”²⁷. Kamienie i maczugi stanowiły pierwszą broń człowieka, a pierwotna walka z dzikiem zwierzem wystarcza do wyjaśnienia jej genezy. Ta sama przyczyna zadowala Helvétiusa, gdy próbuje on zrozumieć pochodzenie życia społecznego: „Ludzie zjednoczyli się przeciwko zwierzętom, swym wspólnym wrogiom”²⁸. James Burnet pisał w tym samym duchu: „Innym wymienionym przeze mnie motywem, jaki skłonił człowieka do zawiązania społeczeństwa, była samoobrona, konieczność której tym jaśniejszą nam się pokaże, jeśli rozważymy dwie rzeczy: pierwsze, że człowiek słaby jest ze swej natury i nie tak dobrze wyposażony jest większość dzikich zwierząt, po drugie, że sam jest naturalną pastwą tych zwierząt”²⁹.

Szczególną uwagę zwracają sążniste wyjaśnienia genezy religii. Już Lukrecjusz zapytywał: „Skąd bierze się jeszcze do dziś u śmiertelnych trwoga, która każe im na całej ziemi stawiać świątynie bogom?” (V:1165—7). Objasniał to działaniem ludzkiej wyobraźni, która podsuwa człowiekowi obrazy istot doskonałych, ale przede wszystkim — ignorancją: „ludzie obserwowali system niebieski i jego niewzruszony porządek z niezmiennym powrotem sezonów roku, nie mogąc pojąć jego przyczyn. Nie mieli więc innej możliwości jak przypisać wszystko bogom”. (V:1183—6). Tak oto — twierdzi — powstała religia, ciągle jeszcze zniewalająca człowieka w zaboconym strachu. I wołał patetycznie rzymski poeta: „O nieszczęsna raso ludzi, która uznając w bogach takie przyczyny, przypisała im na dodatek okrutny gniew! Ileż lamentów samiście sobie zgotowali, ileż plag dla was, ileż łez dla waszych potomków! (V:1194—8). Tę skargę można by włożyć w usta każdego niemal filozofa Oświecenia. Także co do mechanizmu powstania religii są zgodni z Lukrecjuszem. Holbach pisał: „nie rozumiejąc sił natury, sądzono, że jest ona poruszana przez wielkiego ducha. Ludzie wypełnili naturę duchami, ponieważ prawie zawsze nie pojmowali prawdziwej przyczyny zjawisk”³⁰. Voltaire przedstawiał z kolei takie rozumowanie: „Wy-

daje się, że aby dowiedzieć się jak wytworzyły się wszystkie te kultury przesady, należy prześledzić działanie ludzkiego umysłu pozostawionego samemu sobie. Oto osada półdzikich ludzi widzi jak niszczyć owoce, które ich żywią; powodź burzy im kilka chat, grom pali kilka innych. Któż uczynił im to zło? Nie może to być żaden ze współziomków, bo wszyscy cierpią jednakowo, musi to być jakaś tajemna moc; nęka ich, trzeba więc ją ułagodzić³¹. Tak oto miała powstać wiara w bogów i ich kult. Rozumowanie to powtórza później autorzy szkolnych podręczników. Dla nich także wyjaśnieniem genezy religii będzie ignorancja pierwszych ludzi i nieprzyjemność destrukcyjnej przyrody. Pierwotna opresja człowieka wyjaśnia powstanie religii, ale i samo istnienie religii może już dowodzić, że nasi przodkowie byli nieszczęśliwi. Nicolas-Antoine Boulanger był o tym przekonany, głosząc, że „jeśli człowiek byłby szczęśliwy, nie miałby żadnego powodu, by pogrążyć się w smutku, jego kult nie byłby czym innym jak kultem wesela, hymnem pochwalnym, wdzięcznością dla dobrodziejstw natury i uwielbieniem dzieł Stwórcy; nie byłby wymyślił tysiąca instytucji służących pogębieniu własnej duszy, zatruciu swych dni nieustannym płaczem i uczynieniu swej egzystencji nieszczęsną”³².

Struktura filozoficznej wizji najdawniejszych dziejów znajduje swój odpowiednik w podręcznikowej opowieści o paleolicie. Te same obrazy wrogiej przyrody i słabego człowieka, to samo pragmatyczne wytłumaczenie genezy kultury, która miała się zrodzić z wyteżonych prób zaspokojenia podstawowych potrzeb (Tab. 2). Nie ma to znaczyć, że dzieła Oświecenia są ulubioną lekturą wszystkich autorów podręczników. Porównując te dwa typy tekstów, nie należy szukać źródeł inspiracji bezpośredniej. Przecież ta sama koncepcja początków pozostała bez zmian przez cały wiek XIX, a i w pierwszej połowie wieku XX jej dominacja wydaje się nienaruszona. W czasach pozytywizmu stanowiła sam rdzeń święcąc tryumfy teorii ewolucjonistycznej i bez trudu odnaleźć ją można w pracach Comta, Spencera, Morgana, MacLennana, Lubbocka, Tylora, Engelsa czy nieco później Frazera, by wymienić tylko nazwiska najbardziej eminentne, czy po prostu najbardziej znane. W wieku XX, jej ślady ciągle są jeszcze rozsiane w kulturze europejskiej, poczynając — jak zobaczymy — od komiksów dla dzieci, a kończąc na programie Partii rządzącej jednym z największych imperiów współczesnego świata. Jest dość jałowym zajęciem zastanawianie się nad wpływami jednej epoki na drugą, choć istnienie ich nie ulega wątpliwości. Ważniejsze jest uświadomienie sobie, że wizja początków jest nie tylko kombinacją obrazów, należących do starej tradycji myśli europejskiej, ale również owocem pewnej Metody. Jej reguły także pozostają niezmiennie od tysięcy lat. Polega ona na szczególnym rozumowaniu dedukcyjnym. Jego punktem wyjścia są aksjomaty o słabości człowieka pozbawionego Kultury i o wrogości otaczającej go przyrody. Wywiedziony z nich zostaje wniosek, że życie pierwotnych ludzi musiało być wypełnione bez reszty walką o biologiczne przetrwanie. Pojawienie się kultury jako narzędzia tej walki, jest jej prostą konstrukcją. Pomijając na razie dyskusję nad założeniami wyjściowymi, zwróćmy uwagę, że przejście od tezy o walce o przeżycie do twierdzenia, że Kultura jest jej skutkiem, pozostaje dalekie od oczywistości i wymaga przyjęcia dodatkowych założeń, które zostały przez wszystkich autorów przemilczane, zapewne jako rozumiejące się same przez się. Oto cała konstrukcja rozumowania dedukcyjnego opiera się na założeniu fundamentalnej opozycji między człowiekiem a Naturą. Teksty filozoficzne zdają się nam sugerować, że człowiek nie jest częścią Natury. Co prawda żyje w jej środowisku, jest przez Naturę otoczony, ale pozostaje jednocześnie jakby z niej wyłączony. Przyroda jest wroga, obca, zewnętrzna. Istnieje między nią a człowiekiem zasadnicza sprzeczność, ciągły konflikt i tragiczne niedopasowanie. Oto na przykład człowiekowi jest zimno. I dlatego musiał opanować ogień. Wygląda na to, że zwierzętom nie jest zimno. Zapewne z tego powodu nie wykorzystują ognia. Podobnie — odnosi się wrażenie — wzajemne pożeranie się jest rzeczą najzupełniej normalną jedynie wśród zwierząt. Dlatego żadne z nich — w przeciwieństwie do człowieka — nie było zmuszone fabrykować narzędzi dla obrony przed drapieżnikami. Nawet słabe zajączki, niewątpliwie słabe, bo pozbawione przecież wielkich zębisk i pazurów, nie stawiają oporu złym wilkom za pomocą maczug i kamieni. A człowiek? Ponieważ był słaby, musiał uzbroić się w narzędzia.

Zapewne dlatego, że prawa natury nijak do niego się nie odnoszą i nie jest dopuszczalne, by cokolwiek go zjadało. Nie może przeżyć będąc zjadany, musi więc „zacząć” i „nauczyć się”, czyli stworzyć Kulturę. Mimo wyłączenia człowieka z Natury, wyjaśnienie powstania kultury — warto zwrócić uwagę — ma charakter czysto naturalistyczny. Dodatkowo, rozumowanie to wspiera się na następujących założeniach:

1. Behawioryzm — działanie człowieka wywołane jest wyłącznie wpływem bodźców środowiska zewnętrznego. Jeśli stany mentalne mają tu jakiegokolwiek znaczenie, to z pewnością nie są one autonomiczne, stanowiąc — jak np. strach rodzący religię — bezpośredni i automatyczny rezultat wpływu zewnętrznego (zagrożenia przyrodniczego). W ten sposób całe postępowanie człowieka pierwotnego znajduje behawiorystyczne wyjaśnienie. Nie ma tu miejsca na niezdeterminowany akt twórczy albo przypadek.

2. Materializm — ściśle związany z założeniem behawioryzmu. Jest to materializm nie tylko w formie umiarkowanej, głoszący, że świadomość nie określa bytu, ale także w swej skrajnej postaci, przekonany, że byt w pełni świadomość determinuje. Ludzie spędzają cały swój czas na poszukiwaniu pożywienia (np. Rl:s.16; F4:s.7), tylko rzadko, gdy szczęście im dopisze i polowanie jest udane „zapewnia ono okresy odpoczynku (...), w czasie których ludzie znajdują czas na refleksję”³³. Poza tymi krótkimi momentami, człowiek zapewne nie myśli, bo nie ma czasu, więc myśli i świadomość nie mogą mieć żadnego udziału w genezie kultury.

3. Utylitaryzm — wszystko co człowiek czyni jest wyrazem jego konkretnych, najczęściej biologicznych potrzeb i ma na celu pragmatyczne zastosowanie. Narzędzia to surogat pazurów i kłów, społeczeństwo to nic innego jak rezultat ekonomicznej kooperacji, religia to tylko środek — niezdarny bo niezdarny — na uśmierzenie strachu i niepewności wobec zagadek groźnej natury.

4. Indywidualizm — wszystkie elementy kultury stworzone przez pierwszych ludzi dają się wyjaśnić przez potrzeby ludzkiej jednostki. To jednostka czuje zimno, głód, strach, niepewność. Tej wizji obca jest koncepcja kultury jako zjawiska społecznego, o cechach nieredukowalnych do właściwości ludzkiego atomu.

Ścisły związek między założeniami utylitaryzmu i indywidualizmu trafnie scharakteryzował Durkheim: „Jeśli bowiem społeczeństwo jest tylko systemem środków zastosowanych przez ludzi w zamiarze osiągnięcia pewnych celów, te cele muszą być jednostkowe, gdyż przed społeczeństwem istnieć mogą tylko jednostki. Z jednostki więc emanują idee i potrzeby, które uwarunkowały powstanie społeczeństw, a skoro wszystko pochodzi od jednostki, przez jednostkę trzeba koniecznie wszystko wyjaśniać. (...) Fakty społeczne są nawet do tego stopnia bezpośrednio pochodne od natury ludzkiej, że w pierwszych fazach historii można byłoby je wprost z niej dedukować bez konieczności uciekania się do obserwacji”³⁴. Założenia behawioryzmu i materializmu służą do ewakuowania z ram problemu wpływów wolnej i twórczej myśli człowieka prehistorycznego, podczas gdy założenia utylitaryzmu i indywidualizmu usuwają równie żenującą ewentualność wpływu niezdeterminowanych i czysto konwencjonalnych idei społecznych. W ten sposób na polu bitwy zostaje tylko ekologiczny i biologiczny determinizm, dający solidne z pozoru podstawy dedukcyjnej spekulacji. Cóż prostszego jak odtwarzać pierwotną historię! Ponieważ jest oczywiste, że na początku była jednostka, że jednostka była słaba, że była zdeterminowana przez przyrodę, że przyroda była wroga, łatwo jest przewidzieć, jak ludzie postępowali i skąd wzięła się kultura.

Scharakteryzowana powyżej metoda dedukcyjna cieszyła się dużym powodzeniem w XVIII wieku. Helvétius wzywał czytelników: „przenieśmy się w umyśle do pierwszych dni świata”³⁵, a wtórował mu Voltaire: „trzeba prześledzić drogę ludzkiego umysłu pozostawionego samemu sobie” (*Essai sur les moeurs* 1963:12—3). Główną zasadą metody było poszukiwanie przyczyn naturalnych w historii kultury. „Gdy nie potrafimy prześledzić procesu, dzięki któremu wydarzenie miało miejsce — pisał w 1793 roku Dugald Stewart — jest niezwykle ważnym móc pokazać jak mogło ono być mieć miejsce na skutek przyczyn naturalnych”. Tenże Stewart pierwszy nadał miano Metodzie: „Dla tego rodzaju filozoficznych

dociekań, które nie mają jeszcze własnej nazwy w naszym języku, pozwolę sobie nadać miano Historii Teoretycznej lub Domnianej (Theoretical or Conjectural History); wyrażenie odpowiadające prawie dokładnie znaczeniu Historii Naturalnej Pana Hume'a oraz temu jakie niektórzy pisarze francuscy nadają Historii Rozumowanej³⁶.

Powróćmy jednak do aksjomatów wyjściowych, od których rozpoczyna się dedukcyjne rozumowanie filozofów. Widać wyraźnie, że ani zasady Historii Rozumowanej, ani wizja człowieka, jaką ona skrywa, nie wyjaśniają pochodzenia obrazów „wrogiej natury” i „słabego, cierpiącego człowieka”. Te dwa fundamentalne elementy, spotkane przez nas u pisarzy antycznych, w dziełach filozofów XVIII w. oraz w szkolnych podręcznikach, zdają się prowadzić swój własny, niezależny żywot.

Przyszedł wreszcie moment, kiedy musimy przywołać słowo „mit”, tak wyświechtane w naszej epoce przez zbyt częste i ekscesywne użycie. Intelktualni guru mają dziś zwyczaj powtarzać, że mitem jest wszystko i że mit jest wszechobecny. Nawet jeśli nie darzymy sympatią mody, która każe odmieniać słowo mit przez wszystkie liczby i przypadki, zmuszeni jesteśmy przyznać, że filozoficzne i podręcznikowe opowieści o najdawniejszej przeszłości mają pewne cechy mitów tradycyjnych, przynajmniej w tym ich aspekcie, który upodobał sobie Mircea Eliade. Eliade pisał: „Mit opowiada historię sakralną, to znaczy wydarzenie, które miało miejsce w początkach czasu (...). Opowiadając jak rzeczy zaistniały, wyjaśnia i odpowiada się pośrednio na pytanie: dla czego zaistniały?”³⁷. Podobnie i w opowieściach Historii Rozumowanej. Mówią one o tym, co wydarzyło się — jak pisał Helvétius — „w pierwszych dniach świata” oraz próbują wyjaśnić jak powstała Kultura, starając się jednocześnie wytłumaczyć dla czego powstała. „Rozumowany” dyskurs filozoficzny stawia sobie taki sam cel jak tradycyjne mity Genezy. Spójrzmy jednak i na odmienności, które je dzielą.

Marshall Sahlins słusznie zauważył kiedyś, że „jesteśmy jedynym społeczeństwem na świecie, uważającym, że wywodzi się ze stanu dzikości, identyfikowanego z bezlitosną naturą. Wszystkie inne ludy wierzą w swe boskie pochodzenie”³⁸. Istotnie, wszystkie inne mity, poza naszym własnym, umieszczają początki człowieka albo w ziemskim raju, albo w wieku złotym. Spróbujmy zobaczyć jakie atrybuty przypisywane są rajskiej egzystencji:³⁹

- człowiek był szczęśliwy
- nie musiał pracować, aby się wyżywić
- znajdował w zasięgu ręki obfite pożywienie
- rozumiał język zwierząt
- żył w przyjaźni ze zwierzętami
- posiadał władzę nad zwierzętami
- życie było beztrudne (Hezjod tak pisał o ludziach złotego wieku: „żyli niczym bogowie, z sercem wolnym od trosk, z dala od cierpień i niedoli”)⁴⁰
- przyroda była przyjazna człowiekowi (Owidiusz tak ją przedstawiał: „wiosna była wieczna, łagodne zefiry pieściły swym ciepłym oddechem kwiaty zrodzone bez nasienia”)⁴¹
- człowiek nie odczuwał potrzeb (tak mówi Św. Augustyn w *De civitate Dei*)⁴²
- był silny i doskonały.

Jak łatwo zauważyć, filozoficzny i podręcznikowy obraz początków historii jest dokładnym odwróceniem wizji Złotego Wieku (Tab. 3). Gdy tu dostatek, to tam głód, tu szczęście, tam nieszczęście, tu przyjazna przyroda i sojusz ze zwierzętami, tam przyroda bezlitosa i wojna ze zwierzętami, tu siła człowieka, tam jego słabość. Nowy mit stworzony przez Historię Rozumowaną XVIII wieku wydaje się być odpowiedzią, a zarazem wyzwaniem wobec starego mitu Złotego Wieku. Sens tego konfliktu nie jest trudny do zrozumienia. Główną ambicją epoki było przeczyć — jak wyraził to Holbach — „rozproszyc mroki kryjące jedyną prawdę, zdolną prowadzić człowieka niezawodnie ku szczęściu, którego pragnie”⁴³. Prawdę tę skrywa przed nim błąd religii i z niego to — ciągnie Holbach — „wiodą się te trwogi, które każą człowiekowi usychać z przerażenia lub oddawać gardło dla chimery”⁴⁴. Aby uwolnić ludzi od trwogi, należy pokazać im naturalne przyczyny zjawisk, które zwykli dotąd przypisywać

działaniu potężnego a mściwego Boga. Trudno się dziwić, że Lukrecjusz, który stawiał sobie podobny cel i którego nauki nazywane są antyreligijną machiną wojenną, tak był bliski sercu oświeceniowych filozofów. Oprócz antyreligijnej pasji, połączyła ich też wspólna wizja Początków, odwracająca atrybuty mitów o rajskiej doskonałości i szczęściu człowieka. By uwolnić człowieka od trwogi, nie wystarczy pokazać mu naturalne przyczyny zjawisk, trzeba dać mu jednocześnie poczucie własnej wartości i wiarę w samodzielny sens ziemskiej egzystencji. Rajski mit był przeszkodą dla realizacji tych marzeń. I jego wszechobecność drażniła. Aż do początków XVIII wieku fundamentalnym dziełem historycznym kultury europejskiej była Biblia. Mojżesz, któremu przypisywano autorstwo pierwszych jej ksiąg, w tym Genezy, nazywany był „największym historykiem, najbardziej szlachetnym z filozofów”⁴⁵. Za sprawą Biblii, mit Rajskiej Egzystencji stał się kanonicznym wzorem historycznej opowieści o najdawniejszych czasach. Jacques Bénigne Bossuet, preceptor Delfina w latach 1670—80, który z racji swej funkcji opracował wielki *Discours sur l'histoire universelle*, kreślił tam taki obraz początków: „(Mojżesz) pokazuje nam doskonałość i potęgę człowieka, noszącego w sobie obraz Boga; jego władanie nad zwierzętami; jego niewinność i szczęście w Raju, którego wspomnienie przetrwało w postaci złotego wieku poetów”⁴⁶. Wizja ta kieruje ludzkie marzenia ku rajskiej krainie i nie skłania do dumy z życia doczesnego i jego dzieł. Dla Oświecenia zafascynowanego twórczą siłą ludzkiego umysłu, dla epoki, która zakończy się wyniesieniem na ołtarz paryskiej Notre Dame bogini Rozumu, rajski mit musiał być obelgą i wyzwaniem. Historia Rozumowana nie szczędziła mu cierpkich słów. I tak przykład Buffon, kończąc ironiczny opis Złotego Wieku, zapytywał z przekąsem: „aby być szczęśliwym, cóż zatem trzeba, jeśli po prostu niczego nie pragnąć?” I kontynuował z pasją: „Jeśli to jest prawdą, powiedzmy od razu, że przyjemniej jest wegetować niż żyć, niczego nie łaknąć niż zaspokajać swe łaknienia, spać apatycznym snem niż otworzyć oczy by widzieć i czuć; pozwólmy naszej duszy pograć się w odrętwieniu, naszemu umysłowi w mrokach, nie posługując się ni jednym ni drugim, by stać się w końcu masą bydlęcej materii, przywiązanej do ziemi”⁴⁷. Oto prawdziwe przesłanie opowieści o Złotym Wieku, odczytanej przez Oświecenie! Rajski obraz ma być jedynie pochwałą pasywności i stabilności. Wiek XVIII przeciwstawia mu apoteozę życia czynnego, jakie człowiek winien wieść tworząc cywilizację i pielgrzymując po drodze wiodącej ku prawdziwej i szczęśliwej. Duch klasyczny kochał niezmienną, chciał być niezmiennością samą. Duch zrewoltowanego Oświecenia przeciwnie, pragnie być zmianą. Zmianą, która jest rozwojem i postępem. Szlak postępu wiedzie od stanu pierwotnej dzikości do dzisiejszego dnia kwitnącej cywilizacji. Jego kolejne etapy wyznaczają przemiany „sztuk gospodarczych”, poczynając od epoki myślistwa, poprzez epokę hodowli, rolnictwa aż po epokę handlu. Ten spekulatywny system czterech epok, o antycznym rodowodzie, był powszechnie obecny w myśli oświeceniowej⁴⁸. Filozofowie XVIII wieku umieszczali siebie na końcu czwartej epoki. Jest ona punktem docelowym szlaku postępu i z tego miejsca roztacza się taki oto widok dokonania: „Kwiaty, owoce, nasiona udoskonalone, pomnożone do bezliku, użyteczne gatunki zwierząt rozpowszechnione i rozmnożone, gatunki szkodliwe ograniczone, usunięte, wygnane; złoto i żelazo, bardziej jeszcze niezbędne niż złoto, wydarte z wnętrza ziemi, potoki opanowane, rzeki uregulowane, zwięzione, morze ujarzmione, poznane, przebyte z jednej półkuli na drugą, łądy dostępne wszędzie, wszędzie uczynione płodnymi; w dolinach powabne łąki, na równinach żyzne pastwiska i obfite łąki, pagórki pokryte winoroślą i owocem, ze szczytami ukoronowanymi użytecznym drzewem i młodziakami, pustynie przemienione w ludne miasta przez olbrzymi lud, który w nieustannym ruchu wędruje z centrów aż na krańce; szerokie i uczęszczane drogi, kontakty nawiązane wszędzie jako znak siły i jedności społeczeństwa; tysiące innych pomników potęgi i chwały pokazuje dostatecznie, że człowiek, władca ziemskiej dziedziny, zmienił i odnowił całą jej powierzchnię”⁴⁹. Tak oto pojawia się przed nami nowy obraz Rajskiego Ogrodu, przeniesionego z początków historii w teraźniejszość. Saint-Simon pisał przecież: „Wiek Złoty, umieszczony przez ślepą tradycję w przeszłości, jest

przed nami”⁵⁰. Świat cywilizowany będzie niczym nowe dzieło Stworzenia, gdzie wszystko głosi chwałę swego Stwórcy — Człowieka. Historia ludzkości staje się nową Genezą, a człowiek zajmuje w niej miejsce Boga. Przeniesienie Złotego Wieku z początku osi czasu na jej koniec jest niezbędne dla struktury tego mitu. Konieczne jest także, aby opuszczone przez złoty wiek miejsce wypełnione zostało jego przeciwnieństwem — obrazem słabego i nieszczyśnego człowieka, otoczonego wrogią przyrodą. W ten sposób zostały stworzone wyjściowe aksjomaty rozumowania dedukcyjnego, które doprowadziło filozofów do specyficznego „wy tłumaczenia” genezy kultury. Widać wyraźnie jak związane jest ono — czyż mogłoby być inaczej? — z ateistyczną pasją. Przekonanie, że historia zaczyna się w wieku dzikości, pogrążającej człowieka w niedostatku i cierpieniu, idzie w parze z wiarą, że potrafimy być twórcami ziemskiego rajy cywilizacji. Człowiekowi zostaje tu przydany atrybut boskiej potęgi, bowiem zbawienie dokonuje się przez cywilizację, której człowiek jest twórcą. Kiedy podziela się tę wiarę, trudno być przyjacielem religii. W Związku Radzieckim, gdzie ateistyczna skłonność otrzymała sankcję urzędowych dokumentów, wizja bestialskich początków i pierwotnej opresji znalazła się nawet w programie KPZR. W 1962 roku naukowy przegląd „Sowietskaja Archeologia” zamieścił artykuł zatytułowany *Archeologia i religia*, przypominający na pierwszej stronie słowa tego dokumentu. Brzmiały one tak oto: „Konieczne jest prowadzić systematyczną, szeroko zakrojoną propagandę naukowo-ateistyczną, z cierpliwością wyjaśniać błędność wierzeń religijnych, powstałych w przeszłości na bazie przytłoczenia człowieka niezrozumiałymi siłami przyrody”. Po czym autor dodaje od siebie retoryczne pytanie: „Czy archeolodzy mogą pozostać na boku w walce z wrogią nam ideologią religijną”⁵¹. Na podobne pytanie, filozofowie Oświecenia odpowiedzieli by z pewnością gromkim „Nie!”. Odpowiedź ta wyraża wiarę i nadzieję. Wiarę w cywilizację i nadzieję, że może ona przynieść człowiekowi wyzwolenie. Ta wiara i ta nadzieja przekazywane są do dziś w europejskich szkołach, gdzie oświeceniowy mit początków panuje niepodzielnie.

Ale nie tylko szkolne podręczniki zajmują się jego propagowaniem. Identyfikację życia pierwotnych ludzi można znaleźć w komiksach. We Francji będzie to seria popularnych zeszytów o młodym myśliwym Rahanie. Ów „syn dzikich wieków”, muskularny blondyn, spędza czas na walce z okrutnymi zwierzętami i zabobonną ciemnotą innych mieszkańców Ziemi, przezwanych niesympatycznych i żądnych krwi brunetów. Perypetie Rahana można oglądać także w telewizji, w formie licznych filmów rysunkowych, nadawanych w godzinach popołudniowych i mających dostarczyć szkolnej dziatwie odpoczynku po powrocie do domów. Sceny pierwotnej i bezwzględnej walki o byt przedstawiają także „powieści prehistoryczne” J. H. Rosny-Aînégo, z których najbardziej znana, *Walka o ogień*, zalecana jest jako lektura uzupełniająca w szkołach francuskich i radzieckich (istnieje tłumaczenie rosyjskie). „Powieści prehistoryczne” Rosny-Aînégo, wznowione ostatnio przez oficynę wydawniczą Roberta Laffonta⁵², korzystają z sukcesu jakim była ekranizacja *Walki o ogień*, przeniesionej w świat filmowego widowiska na wielką skalę przez Jean-Jacquesa Anneau, przy użyciu wszystkich atrybutów mitycznej wizji początków. Amatorzy dzieł bardziej wyrafinowanych mogą odnaleźć nasz mit w literaturze eseistycznej. I tak na przykład Konrad Lorenz, cieszący się renomą uczonego i popularnością płodnego eseisty, nie traci żadnej okazji, żeby raczyć swych czytelników opisami nędznej egzystencji człowieka pierwotnego, pogrążonego w nieustannej trwodze i wiecznie niedojadającego⁵³. Nawet u autorów, którzy zadają sobie niewdzięczny trud lektur archeologicznych, jak Edgar Morin⁵⁴, naiwne obrazy ataków dzikich zwierząt i słabości człowieka są ciągle obecne. Trudno się zresztą temu dziwić, skoro i myśl naukowa nie potrafi się od nich dotąd uwolnić. Oto w 1971 roku jeden z francuskich archeologów nie zawahał się użyć takich słów, aby opisać życie ludzi w epoce paleolitu: „żyli we wrogim środowisku (...). Wilgotne jaskinie dostarczały im niepewnego schronienia, które musiało być bronione przed wielkimi drapieżnikami. Głód musiał być ich główną i nieustanną troską (...). Skądinąd, pojęcie szczęścia musiało być u nich bardzo ograniczone: nie przekraczało zapewne zaspokojenia podstawowych potrzeb”⁵⁵. Autor nie jest z pewnością przedstawicie-

lem awangardy współczesnej archeologii i tylko wyjątkowo zdarza się znaleźć u archeologów ów mityczny obraz, zadeklarowany z równie naiwną otwartością. Ale świadectwa jego ukrytej obecności są niezwykle liczne i to także tam, gdzie autorzy zdają się dochowywać wierności zasadom naukowego postępowania. Oto na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dużym wzięciem cieszyło się wśród archeologów pojęcie „adaptacji”. Czytając artykuły z tego okresu można odnieść wrażenie, że „adaptacja”, czyli biernym dostosowaniem się do warunków środowiska naturalnego jest wszystko, co człowiek pierwotny czynił. Ponieważ wszystko jest „adaptacją”, traci ona jakiegokolwiek znaczenie, stając się klasycznym przykładem tautologii. Wydaje się, że wymagania logiki ustąpiły tu miejsca tradycyjnym wierzeniom, jako że archeologowie zdają się podzielać przekonanie o pierwotnej opresji człowieka, który walcząc rozpaczliwie o przeżycie, nie ma chwili czasu, żeby usiąść, pomyśleć czy po prostu poleniuchować („lenistwo — grzech śmiertelny człowieka prymitywnego” — pisał Lorenz)⁵⁶. Tylko przy takim założeniu można uważać, że wszyscy, którym udało się przeżyć z tygodnia na tydzień są „zaadaptowani” do warunków środowiska, gdzie w okrutnej walce o przetrwanie nie została im dana swoboda bycia zaadaptowanym lepiej lub gorzej, albo nawet zupełnie źle. Stąd — wszystko co istnieje musi być świadectwem adaptacji.

Jak dotąd, jedyne naukowe wyzwanie wobec tego mitu pojawiło się etnologii. Rok 1968 przyniósł głośny tekst Sahlinsa⁵⁷, opublikowany najpierw w „Les Temps Moderns”, redagowanych wówczas przez Jean Paul Sartra, a później powtarzany przez autora w wielu wersjach i tłumaczony na wiele języków. Odrzucając tradycyjną wizję życia pierwszych ludzi, Sahlins prezentuje nam społeczeństwo pierwotnych myśliwych jako wspólnotę dostatku, przedstawiając ją dekadencji cywilizacji przemysłowej. Szczęście twierdzi — polega na pełnym zaspokojeniu potrzeb, co staje się niemożliwe gdy są one zbyt wielkie. A my, ludzie cywilizacji przemysłowych, pożądamy bardzo dużo. Produkuje wiele, pragniemy posiadać jeszcze więcej niż wytwarzamy i żądza ta napędza produkcyjne szaleństwo, którego wymagania skazują nas na pracę ponad siły, odbierającą prawdziwą radość życia. Dołącza do tego nierówność, wyzysk i głód, ten ostatni jakoby symbol XX wieku. Od nieszczęść takich wolni mają być jakoby jedynie pierwotni myśliwi. Z prostego powodu: zadowolają się małym. Ich potrzeby ograniczone są do minimum i można je zaspokoić niemal bez wysiłku, by cieszyć się następnie wolnym czasem i korzystać z zalet społeczeństwa, które nie zapewnia co prawda próżnych luksusów, ale czyni za to ludzi równymi i swobodnymi. Píše Sahlins z przekonaniem o egzystencji zwróconej ku delektowaniu się pożywieniem i beztroskim trawieniu. Obok pesymistycznego obrazu współczesnej cywilizacji mamy więc idylliczną wizję życia ludów prymitywnych. Łatwo zauważyć, że zestawienie to zbudowane zostało na kilku prostych opozycjach: dostatek — niedostatek, potrzeby ograniczone — potrzeby nieograniczone, odpoczynek — praca, beztroska — troska, równość — nierówność, wolność — zniewolenie (Tab. 4).

W końcu lat sześćdziesiątych, w czasach rozkwitu kontrkultury, nikt nie kwapił się wytykać Sahlinsowi naiwności jego ataku na cywilizację współczesną. Natomiast wyidealizowany obraz życia myśliwych spotkał się od razu z krytyką⁵⁸. Sahlins oparł swój wywód niemal wyłącznie na danych dotyczących Buszmenów i Kung i aborygenów z Ziemi Arnhema, żyjących w stosunkowo zasobnych środowiskach, gdzie egzystencja — istotnie — nie jest trudna. Jest jednak niedopuszczalne czynienie z tego generalizacji mającej odnosić się do wszystkich myśliwych, także tych z przeszłości. Sahlins naruszył tym samym reguły gry naukowej. Łatwo go za to krytykować. Istotne jest jednak, że jego myślenie, wchodząc w kolizję z zasadami nauki, pozostaje w zgodzie z regułami transformacji mitu początków. Jego opis życia pierwotnych myśliwych odpowiada charakterystyce Złotego Wieku. Cywilizacja współczesna staje się nowym wcieleniem stanu dzikości i upadku. Nic tu nowego. Także pomysł, że nadmierne potrzeby są źródłem wszystkich strapięć, ma już swoje lata. Przecież Horacy pisał: „Multa petentibus, desunt multa” (Ody III, 16). Była to zresztą obiegowa myśl cyników, głoszących, że droga ku szczęściu wiedzie przez odrzucenie sztucznych żądz i ograniczenie się do nielicznych a całkowicie naturalnych

potrzeb. I warto dodać, że to właśnie cynicy pozostawili nam pierwsze świadectwo rewolty człowieka cywilizowanego przeciwko cywilizacji, będąc pierwszymi przedstawicielami kontrkultury⁵⁹. Idee te odradzały się potem wielokrotnie, jak choćby w czasach XIX-wiecznego romantyzmu, czy wreszcie w latach sześćdziesiątych wieku naszego. Entuzjastyczne Oświecenie, zafascynowane postępem, przeniosło rajska epokę w przyszłość; rozczarowany wiek XX, tracąc nadzieję na zbawienie przez cywilizację, umieścił raj z powrotem na jego dawnym miejscu w początkach czasów.

Sukces artykułu Sahlinsa okazał się wielki. Echa tego tekstu rozeszły się szeroko i mierzą się choćby wielką liczbą tłumaczeń. Można je znaleźć nawet w jednym z francuskich podręczników, najnowszym i najbardziej nowatorskim⁶⁰. Mamy tam cytaty z autorów powołujących się na Sahlinsa, a w tytule podrozdziału można zobaczyć niespotykane dotąd w szkołach pytanie: „Paleolit — raj utracony?” Oczywiście, nie ludźmy się, nie chodzi tu o paleolit. Pytanie dotyczy teraźniejszości. Odpowiedź będzie zależała od tego, czy dzień dzisiejszy budzi w nas nadzieję czy lęk.

PRZYPISY

¹ Pragnę podziękować serdecznie Ludwikowi Stommie, który zainspirował mnie do etnologicznej lektury podręczników szkolnych. Kolekcja podręczników zgromadzona przez Ludwika była dla mnie dużą pomocą w pracy, a jego krytyczne uwagi pozwoliły uwolnić niniejszy tekst od szeregu usterek. Osobne podziękowania należą się radzie naukowej Fundacji Fyssen, finansującej badania autora, których część artykuł ten prezentuje.

² Polski czytelnik może sięgnąć dla porównania do *Historii dla klasy I L.O.* J. Dowiata (Warszawa 1980) czy *Historii dla klasy V G.* Markowskiego (Warszawa 1981).

³ Analizowane podręczniki oznaczone są w tekście przy pomocy następujących symboli:

ZSRR

- R1 — F. Korowkin, *Historia starożytna dla klasy V* (tłum. pol.: *Istorijska drevnego mira*), Kaunas 1974
- R2 — M. Nieczkina, P. Lejbengrub, *Historia ZSRR. Podręcznik dla klasy VII* (tłum. pol.: *Istorijska SSSR*), Kaunas 1984
- R3 — K. Bazylewicz, S. Bachruszyn, A. Pankratowa, A. Focht, *Historia ZSRR, cz. I* (tłum. pol.: *Istorijska SSSR*), Warszawa 1952

Francja

- F1 — P. Milza, S. Bernstein, Y. Gauthier, *Histoire, classe de sixième* Paris 1970
- F2 — H. Qurman, A. Zwang, Y. Pasquier, J. Soletchnik, *Histoire, CE 2*, Paris 1986
- F3 — M. Vincent, J. P. Dupré, J. P. Lochy, N. Sémé, *Histoire. La France au fil du temps de la préhistoire à 1789. CM 1*. Paris 1986
- F4 — R. Gralhon, *Histoire de France*, CM, Paris 1986

⁴ B. Hayden, *Subsistence and ecological adaptations of modern hunter-gatherers*, (w:) *Omnivorous primates*, pod red. R. Harding i G. Teleki, New York 1980, tab. 10.12

⁵ Lucrèce, *De la nature*, t. 2, tłumaczenie Alfreda Ermont, Paris 1964

⁶ A. O. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and related ideas in Antiquity*, New York 1965, s. 71

⁷ Diodore de Sicile, *Histoire Universelle*, Paris 1737, s. 18

⁸ T. Cole, *Democritus and the sources of Greek anthropology*, Western Reserve University 1967

⁹ G. Boas, *Essays on primitivism and related ideas in the Middle Ages*, Baltimore 1948, s. 245—46

¹⁰ Boas, *Essays...*, s. 175, 184—5, 197

¹¹ Cole, *Democritus...*

¹² Cyt. za M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris 1971, s. 247

¹³ N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (wyd. pierwotne 1766), Paris 1978, s. 367, 388

¹⁴ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, (wyd. pierwotne 1956), Paris 1963, s. 10

¹⁵ J. Burnet, *Of the origin and progress of language*, t. II, Edinbourg 1774, s. 385

¹⁶ Cyt. za Duchet, *Anthropologie...*, s. 247

¹⁷ Boulanger, *L'Antiquité...*, s. 367, 388, 390

¹⁸ Cyt. za Duchet, *L'Anthropologie...*, s. 387

¹⁹ d'Holbach, *De la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Paris 1770, s. 4

²⁰ Montesquieu, *Des l'esprit des lois* (wyd. pierwotne 1748), (w:) *Oeuvres complètes*, Paris 1964, s. 531

²¹ Cyt. za Duchet, *Anthropologie...*, s. 247

²² Boulanger, *L'Antiquité...*, s. 378

²³ Montesquieu, *De l'esprit...*, s. 531

²⁴ Voltaire, *Essai...*, s. 11

²⁵ Tamże, s. 9

²⁶ J. Millar, *The origin and the distinction of ranks* (wyd.

pierwotne 1771), (w:) *John Millar of Glasgow 1735—1801*, New York 1979, s. 224

²⁷ Voltaire, *Essai...*, s. 10

²⁸ Cyt. za Duchet, *Anthropologie...*, s. 386

²⁹ Burnet, *Of the origin...*, t. II, s. 384

³⁰ d'Holbach, *De la nature...*, s. 123

³¹ Voltaire, *Essai...*, s. 13

³² Boulanger, *L'Antiquité...*, s. 367

³³ R. Gralhon, *Notre pays dans la préhistoire* Paris 1975, s. 13

³⁴ E. Durkheim *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 1968, s. 122—3

³⁵ Cyt. za Duchet, *Anthropologie...*, s. 380

³⁶ G. Bryson, *A man and society. The scottish inquiry of the Eighteenth century*, Princeton 1945, s. 88

³⁷ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965, s. 82, 84

³⁸ M. Sahlins, *Critique de la sociobiologie*, Paris 1980, s. 174

³⁹ Opracowanie według F. Ainsa, *De l'âge d'or à l'Eldorado. Méthamorphose d'un mythe*, „Diogenes”, nr 133, 1986, s. 23—44, oraz M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, uzupełnione przez autora.

⁴⁰ Hésiode, *Les travaux et les Jours* (w:) *Theogonie, les Travaux et les Jours, le Bouclier*, tłum. Paul Mazon, Paris 1960

⁴¹ Ovide, *Les Méthamorphoses*, tłum. Georges Lafaye, Paris 1969

⁴² Boas, *Essays...*, s. 49

⁴³ d'Holbach, *De la nature...*, s. ix

⁴⁴ Tamże, s. vii

⁴⁵ J. B. Bossuet, *Discours sur l'histoire naturelle*, Paris 1681, s. 47

⁴⁶ Tamże, s. 47

⁴⁷ Buffon, *Histoire naturelle*, wybór (wydane pierwotne 1758), Paris 1984, s. 154

⁴⁸ R. L. Meek, *Social science and the ignoble savage*, Cambridge 1976

⁴⁹ Buffon, cyt. za Duchet, *Anthropologie...*, s. 276—7

⁵⁰ Cyt. za E. Cioran, *Histoire et utopie*, Paris 1960, s. 133

⁵¹ A. L. Mongait, *Archeologija i religija*, „Sovetskaja Archeologija”, nr 2, 1962, s. 3

⁵² J. H. Rosny-Ainé, *Romans préhistoriques*, Paris 1985

⁵³ K. Lorenz, *Les huit pêches capitaux de notre civilisation*, Paris 1973

⁵⁴ E. Morin, *Zagubiony paradygmat — natura ludzka*, Warszawa 1977

⁵⁵ L. Pradel, *Essai sur le psychisme des Paléolithiques*, „Quartier”, nr 8, 1971, s. 43

⁵⁶ Lorenz, *Les huit...*, s. 66

⁵⁷ M. Sahlins, *La première société d'abondance*, „Les Temps Modernes”, nr 268, 1968, s. 641—680

⁵⁸ R. B. Lee, I. de Vore, *Man the hunter*, Chicago 1968

⁵⁹ Lovejoy, Boas, *Primitivism...*, s. 118

⁶⁰ J. P. Wytteman, *Histoire, géographie. Classe de sixième*. Paris 1986, s. 20

⁶¹ Lovejoy, Boas, *Primitivism...*, s. 209—10

⁶² Tamże, s. 206

⁶³ Cole, *Democritus...*, s. 71

⁶⁴ Lovejoy, Boas, *Primitivism...*, s. 95

⁶⁵ Tamże, s. 213

⁶⁶ Tamże, s. 218

⁶⁷ Lucrèce *De la nature*, ks. V

⁶⁸ Diodore de Sicile, *Histoire...*, s. 18—19

⁶⁹ Lovejoy, Boas, *Primitivism...*, s. 245—6

⁷⁰ Tamże, s. 397

⁷¹ Tamże, s. 271—2

⁷² Tamże, s. 210

⁷³ Tamże, s. 245

⁷⁴ Boas, *Essays...*, s. 194

⁷⁵ Cole, *Democritus...*, s. 35

Tab. 1 Obrazy „słabości człowieka” i „ataków dzikich bestii” w literaturze antycznej

		słabość człowieka	dzikie bestie
Protagoras ⁶¹	V w. pne.	+	+
Anaksagoras ⁶²	V w. pne.	+	
Platon ⁶³	V/IV w. pne.		+
Dicaearchus ⁶⁴	IV w. pne.		+
Filemon ⁶⁵	IV w. pne.	+	
Polibiusz ⁶⁶	II w. pne.	+	+
Lukrecjusz ⁶⁷	I w. pne.	+	+
Diodor Sycylijski ⁶⁸	I w. pne.		+
Cyceron ⁶⁹	I w. pne.	+	+
Filon z Aleksandrii ⁷⁰	I w. pne./I w.	+	
Seneka ⁷¹	I w.	+	+
Pliniusz Starszy ⁷²	I w.	+	
Plutarch ⁷³	I/II w.	+	
Orygenes ⁷⁴	II/III w.	+	
Tzetzes ⁷⁵	XI w.		+

Tab. 2 Wizja epoki początków u filozofów Oświecenia

		BUFFON	BOULANGER	CONDORCET	HELVETIUS	HOLBACH	MONTESQUIEU	VOLTAIRE	BURNET	HOME	MILLAR
NATURA	wroga natura	+	+	+	+	+	+	+			
	groźne zwierzęta	+	+	+				+	+		
KONDYCJA CZŁOWIEKA	słabość człowieka	+	+	+	+				+		+
	prymitywizm	+		+	+	+	+	+	+		
	głód	+		+	+						+
	strach	+	+	+			+	+			
	nieszczęście	+						+			+
	zależność od przyrody	+	+								
FUNKCJE KULTURY	zaspokojenie potrzeb	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	przetrawianie	+		+							

Tab. 3 Zestawienie atrybutów Złotego Wieku i epoki początków

ZŁOTY WIEK	EPOKA POCZĄTKÓW
łagodny klimat	surowy klimat
sojusz ze zwierzętami	wojna ze zwierzętami
odpoczynek, zabawa	wyższona praca
brak potrzeb	potrzeby
dostatek	głód
szczęście	nieszczęście
beztroska	troska i strach
moc	słabość
doskonałość	niedoskonałość

Tab. 4 Atrybuty społeczeństw myśliwsko-zbierackich i cywilizacji współczesnej według M. Sahlinsa, *La première société d'abondance*

MYŚLIWI-ZBIERACZE	CYWILIZACJA WSPÓŁCZESNA
1. DOSTATEK — „społeczeństwo dostatku” (s. 441) — „bardzo udana adaptacja” (s. 441—2) — „dobrobyt materialny” (s. 451) — „rodzaj dostatku materialnego” (s. 452) — „rodzaj dobrobytu” (s. 454) 2. OGRANICZONE POTRZEBY — „want not, lack not” (s. 454) — „pożądając mało” (s. 441) — „wszystkie potrzeby są z łatwością zaspokajane” (s. 442) — „ni ochoty ni potrzeby obarczać się nadwyżkami czy przedmiotami wymiany” (s. 454) — „generalnie, potrzeby ludzi są łatwe do zaspokojenia” (s. 453) — „bardzo ograniczona ilość dóbr materialnych uwalnia ich od wielu codziennych trosk i pozwala cieszyć się życiem” (s. 458) — „każdy znajduje wszędzie pod dostatkiem tego co mu potrzeba” (s. 458) 3. PRACA — „myśliwi-zbieracze pracują często o wiele mniej niż my” (s. 458) — „łowy i zbieractwo nie były męczące” (s. 462) — „2,5 dnia pracy na tydzień, aby zaspokoić potrzeby pokarmowe” (s. 471) — „pracowali znacznie mniej niż robotnicy przemysłu” (s. 476) 4. CZAS WOLNY — „wolnego czasu nie brakuje” (s. 458) — „śpi się więcej, w przeliczeniu na osobę i na rok, niż we wszystkich innych typach społeczeństw” (s. 458) — „dużo czasu wolnego” (s. 462) 5. BEZTROSKA — „mogą oczekiwać jutra bez obaw” (s. 472) — „stosunkowo bezbarwna egzystencja, skoncentrowana na przyjemności delectowania się jedzeniem i beztroskim trawieniu” (s. 480) 6. RÓWNOŚĆ — „demokratyczny charakter własności” (s. 453) 7. WOLNOŚĆ — „są wolni” (s. 458)	1'. NIEDOSTATEK 2'. NIEOGRANICZONE POTRZEBY — „produkując wiele, pożądając wiele (s. 442) — „konsumpcja jest podwójnie tragedią: zaczyna się z braku, a kończy się w niedostatku” (s. 444) — „połowa ludzkości kładzie się co wieczór spać o pustym żołądku” (s. 478) — „nasza era jest epoką głodu bez precedensu” (s. 478) — „głodowanie stało się instytucją” (s. 478) 3'. PRACA — „skazaliśmy się sami na dożywotne ciężkie roboty” (s. 445) 4'. BRAK CZASU WOLNEGO 5'. TROSKI — „przygnębienie” (s. 445) 6'. NIERÓWNOŚĆ — „odstręczające różnice klasowe” (s. 479) — „stosunki wyzysku” (s. 479) 7'. ZNIEWOLENIE