

Janusz Tazbir (Warszawa)

Między marzeniem a rezygnacją. W kręgu utopijnych oraz biblijnych legend XVI wieku

I

Artykuł mój jest oczywiście daleki od wyczerpania zasygnalizowanej w tytule problematyki. Poza obrębem zainteresowań pozostawiam utopię jako pewien gatunek filozoficzno-literacki, przedstawiający najczęściej państwo-miasto, którego obywatele żyją w całkowitej niemal izolacji od reszty świata. Jeśli jednak nawet ograniczymy pole badawcze do rozmaitych form ucieczki od rzeczywistości, jak również pierwszych przejawów krytyki rozmaitych tendencji utopijnych, to i tak w wielu przypadkach będziemy zmuszeni do postawienia znaku zapytania.

Pisząc o utopii ludowej mam na myśli przede wszystkim jej związki z folklorem oraz popularność wśród plebejskiej części społeczeństwa feudalnego, nie zaś pochodzenie twórców tego gatunku. W znacznym bowiem procencie wywodzili się oni jeśli nie z warstw uprzywilejowanych, to w każdym razie wykształconych, dobrze znających mity o „złotym wieku” ludzkości występujące na różnych kontynentach i we wszystkich niemal kulturach. Na kształtowaniu się wyobrażeń europejskich najbardziej jednak zaważyły z jednej strony tradycje antyczne, z drugiej zaś mity biblijne. Już Arystofanes, po nim Hezjod, Owidiusz, czy wreszcie Lukian (*Jak należy pisać historię*) pisali o wolnej od głodu, zimna i nędzy krainie, w jakiej ludzie pędzili niegdyś swój beztroski żywot. Wszyscy też mieli w pamięci jakże często wspomniany w *Piśmie św.* Eden, krainę obfitości, w której Adam i Ewa żyli dostatnio i szczęśliwie bez pracy, a wspaniały klimat sprawiał, że choć nadzy, nie odczuwali zimna i głodu. W *Apokalipsie* (XXI) znajdujemy zaś wizję Nowego Jeruzalem, miasta zbudowanego ze złota i drogich kamieni. Wszystkie te opowieści stanowiły swoistą odmianę utopii zrealizowanej ongiś na ziemi (lub mogącej się urzeczywistnić) z woli istot wyższych, władających światem. Nie mogły też pozostać bez wpływu na kształtowanie się ludowych wizji „nowego wspaniałego świata”, zwłaszcza że niektóre apokryfy biblijne zawierały wiele wspólnych z nimi elementów. Wystarczy

przypomnieć, iż tak zwana *Apokalipsa Pawła* (schyłek IV w.) mówiła, że przez Nową Jerozolimę płyną cztery rzeki: z miodem, winem, mlekiem i oliwą, nad których brzegami rosną piękne drzewa owocowe. Jak słusznie zauważa Cocciachara, występowała tu już „la tipica atmosfera dei nostri Paesi di Cuccagna”¹.

Zajmując się swego czasu stopniem znajomości postaci oraz dzieł Tomasa Morusa w Polsce, próbowałem określić przyczyny, dla których klasyczne utopie nie znalazły szerszego oddźwięku wśród obywateli szlacheckiej Rzeczypospolitej². Powody były różnorakie. Tak więc niemal wszystkie obrazy idealnego społeczeństwa, od *Politei* Platona poczynając, poprzez wizje Morusa czy Campanelli, na utopiach oświeceniowych kończąc, zakładały daleko idącą ingerencję w życie prywatne obywateli, ciągłą kontrolę nad nimi ze strony specjalnie powołanych cenzorów, przestrzeganie surowych norm dyscypliny społecznej — słowem funkcjonowanie państwa stojącego w sprzeczności z ustrojem Polski XVI—XVII wieku. Jak słusznie zauważa Claude Backvis, utopia rodzi się w warunkach, w których żadną miarą nie może być urzeczywistniona. Żąda wszystkiego, ponieważ nie jest w stanie nic osiągnąć; jej maksymalizm wynika z niewiary w możliwość jakiegokolwiek zmiany stosunków. Dlatego też szlachta polska, która w epoce odrodzenia dysponowała szerokimi możliwościami przebudowy państwa, nie szukała rekompensaty w tworzeniu idealnego, utopijnego świata³. Później zaś konserwatyzm tego stanu, jego zdecydowana niechęć wobec jakichkolwiek zmian stanowiły skuteczną barierę zarówno przeciwko powstawaniu polskich odmian utopii, jak i recepcji obcych utworów na ten temat. Mieszczanstwo zaś, z którego na zachodzie Europy rekrutowało się wielu twórców utopii oraz jej najwdzięczniejsi odbiorcy, było w Polsce bardzo słabe. Stąd i odgłosy słynnego dzieła Morusa przedstawiały się u nas dość nikle, on sam zaś znany był nie jako twórca nowożytnej utopii, lecz przede wszystkim jako święty-męczennik, który padł ofiarą monarszej tyranii.

Dla kultury staropolskiej nader charakterystyczne jest, iż nikle zainteresowanie utopią elitarną kontrastowało ze znaczną popularnością utopii ludowej w jej różnorodnych odmianach. Zainteresowanie nią było u nas nie tylko żywe, ale i w niektórych dziedzinach (grafika) być może nawet wcześniejsze niż na zachodzie Europy. Utopia ludowa w wielu punktach schodziła się z elitarną: mamy tu na myśli zwłaszcza wizję powszechnego dobrobytu i wolności od plag nękających ludzi w realnym

¹ G. Cocciachara, *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Torino 1956 s. 183 oraz A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Torino 1925, s. 171—175.

² J. Tazbir, *La culture de l'ancienne Pologne face à l'utopie*, „Pensiero Politico”, R. 9: 1976, nr 2—3, s. 237 i n. oraz tenże, *Thomas More et la Pologne*, „Moreana”, t. 13: 1976, nr 52, s. 25 i n.

³ C. Backvis, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1974, s. 651, 684—685.

świecie, wizję zawartą w obu utopiach. Równocześnie jednak utopia ludowa nigdy nie zastanawiała się nad sposobem, w jaki ma dojść do zapanowania na ziemi krainy obfitości, jak również nad systemem, który ma tam funkcjonować. Wielcy utopiści natomiast przedstawiali owe „wyspy szczęścia” z biurokratyczną niemal precyzją przypominającą chwilami opis funkcjonowania zegarka. Zarówno w literacko-filozoficznej, jak w ludowej wizji utopia była snem o krainie urzeczywistnionego egalitaryzmu. Z tą jednak istotną różnicą, iż Platon, Morus czy Campanella czerpali natchnienie z biurokratycznej wizji społeczeństwa opartego na rygorystycznie przestrzeganym prawodawstwie, w którym obowiązek pracy obejmowałby wszystkich obywateli. Tymczasem utopia w swej rubaszno-plebejskiej odmianie przyjmowała jako naturalną anarchiczną strukturę społeczeństwa, wolnego od wszelkich obowiązków i ucisku prawa. Szczęście, które miało je spotkać (wolność od głodu, chłodu i ciężkiej pracy), było przecież warstwom rządzącym zawsze dostępne. Z tą tylko różnicą, że dobra stanowiące dawniej własność małej grupy miały stać się teraz udziałem szerokiego ogółu. Przywilej ulegał przemianie w prawo, z którego mogli korzystać wszyscy mieszkańcy krainy obfitości.

Jeśli ubogi mieszczanin czy chłop małe tylko okazywali zainteresowanie dla Bacona lub Morusa, to obok bariery językowej i trudności związanej z recepcją tekstu przyczyny wolno widzieć i w samym charakterze przekazu. Wizje wielkich utopistów XVI czy XVII w. były bowiem w znacznej mierze (choć oczywiście nie wyłącznie) oparte na świeckim widzeniu rzeczywistości, a ich autorzy nie odwoływali się do aurytety *Biblii*. Nawet późniejszy święty, Tomasz Morus, o religii wyznawanej przez Utopian wspominał nader ogólnikowo. Pisarze utopijni, formułując swój system nakazów i zaleceń, nie sięgali więc do uznawanych przez lud od wieków źródeł wiary i mądrości.

Prawdą jest, że plebejski czytelnik mógł znaleźć w ich dziełach obietnicę realizacji raju na ziemi, gdy tymczasem Kościół twierdził, że za sprawą grzechu pierworodnego raj ten został na zawsze przeniesiony w zaświaty. Taką samą jednak wizję zawierały ideologie radykalnych sekt religijnych, od chiliastów wszelkich odcieni poczynając, a na anabaptystach niemieckich kończąc. Jeśli sekty te zyskały wśród biedoty miejskiej oraz chłopstwa tak wielu zwolenników, przyczyny wolno widzieć nie tylko w postulatach równości społecznej, ale i w tym, iż dążenia egalitarne formułowano w dobrze ludziom znanym języku *Pisma św.*

Oba bieguny ludzkiej doli były na ogół przedstawiane w sposób plastyczny, łatwy do ukazania w słowie czy obrazie. Po jednej stronie obfitość dóbr materialnych, a nawet uciech cielesnych (*vide* obraz raju w *Koranie*). Po drugiej straszono cierpieniami fizycznymi (ogień piekielny) i wymyślnymi rodzajami tortur. Wizje piekła zawsze wyglądały bardziej plastycznie od obrazów raju. Wynikało to po części z tych samych

powodów, dla których postacie negatywne są przez pisarzy ukazywane w sposób żywszy niż typy idealne i wzorcowe. Istotna była jednak i inna przyczyna: składniki wizji piekła brano z realnego życia (rodzaje zadawanych mąk, sposób krępowania potępionych etc.).

Cechy jak najbardziej realne posiada również opowieść o krainie obfitości. Pojawia się ona około X w. w folklorze oraz literaturze chrześcijańskiej Europy, otrzymując miano Cucanii (być może od łacińskiego: coquere — gotować). W językach romańskich opowieść ta już w XII w. zyskała pochodną nazwę Cuccagne lub Cocayne, w krajach germańskich dopiero w XVI stuleciu miano Schlaraffenlandu (od Schluraffe lub Schluderlaffe — leń, włóczykij), w Niderlandach Luilekkerland albo Lant von Cockangen. Miała to być ziemia płynąca mlekiem, miodem i winem, „gdzie pieczone gołąbki wpadają same w usta próżniaków, pieczone woły wędrują z nożem utkwionym w karku, gdzie płoty grodzone są z kielbas, domy zaś zbudowane z szynek, schabów i innych artykułów masarskich”⁴. I choć literatura romańska przedstawiała ten kraj z pewnym ironicznym dystansem i w sposób żartobliwy, niemiecka zaś nie gardziła ujęciami bardziej drastycznymi, to jednak obie wersje posiadały wszystkie cechy groteski. Ten zmysłowy ideał krainy „wielkiego żarcia” występuje dość często zarówno w literaturze niemieckiej, włoskiej, francuskiej, niderlandzkiej, skandynawskiej, jak polskiej czy w pieśniach ludowych Czech i Śląska. Nie pojawia się natomiast w rosyjskiej, być może ze względu na brak związków z kulturą łacińską⁵. Dzięki wynalazkowi sztuki drukarskiej wyobrażenia Cucanii z przekazów ustnych przechodzą do źródeł drukowanych. Trafia ona do poezji, dramatu czy nowelistyki. Szczególnie często wyobrażenia te występują jednak w pisemkach ulotnych czy kalendarzach, a więc w tanich drukach adresowanych do masowego czytelnika („letteratura a un soldo”, jak ją określa Cocchiara). Jeden z najdawniejszych literackich pogłosów tej opowieści zawdzięczamy *Dekameronowi*, w którym Calandrino (dzień 8, opowieść 3) prawi o krainie zwanej Bengadią. Krzewy winne podwiązują tam kielbasami, wznosi się góra z tartego parmezanu (znakomity do wyrobu makaronów i pierogów), u której podnóża płynie strumień wybornego wina.

W Polsce odpowiednikiem Bengadii, Cucanii czy Schlaraffenlandu (w spolszczonej wersji Brücknera: Szlarafii) była kraina pieczonych gołąbków oraz kraj jęczmienny. W dramacie *Mięsopust* (1622) pojawia się zaś po raz pierwszy tytuł słynnego utworu Morusa. Pielgrzym-bywalec,

⁴ J. Krzyżanowski, *Paralele*, Warszawa 1977, s. 350 i n. oraz Cocchiara, *op. cit.*, s. 159 i n. i J. Bolte, *Bilderbogen des 16. und 17. Jahrhunderts*. 14. *Das Schlaraffenland*, „Zeitschrift für Volkskunde”, t. 20: 1910, s. 187—193.

⁵ O braku wzmianek na temat Cucanii w zachowanym materiale źródłowym z terenu Rosji pisze A. J. Klibanow (*Narodnaja socyjalnaja utopija w Rossii. Pieriod fjeodalizma*, Moskwa 1977, s. 24).

który zwiedził kolejno Nowy Świat, Rzym i Jerozolimę, poszedł wreszcie ze swym kompanem „do Utopijej, / I dalej lądem, aż do samej Stygijej”⁶. Nie wydaje się jednak, aby nazwa była dla anonimowego autora czymś więcej aniżeli pojęciem z zakresu egzotycznej geografii.

Cucanię chętnie przedstawiano na wszelkiego rodzaju sztychach, ukazujących rozmaite sceny z krainy obfitości. Dzięki pracy Cocchiary (m.in. zamieszcza on reprodukcję dużego XVIII-wiecznego sztychu na ten temat) znany jest nam najlepiej materiał włoski. Poważny wkład wnieśli tu jednak także malarze i graficy doby reformacji (Albrecht Dürer, Erhard Schön, Peter Flettner). Schön namalował nawet herb Szlarrafii: w środku herbowego pola umieszczono placek, tarcza została obramowana kielbasami, a tarczowników reprezentują pijak oraz żarłok. Z obrazów Schlaraffenlandu największy rozgłos zyskało malowidło Piotra Breugla starszego pod tym właśnie tytułem, powstałe w 1567 r. Przedstawiciele trzech stanów (chłop z cepem, pisarz z księgami oraz żołnierz z halabardą), rozciągnięci leniwie na murawie, leżą wokół obficie zastawionego stołu. Widoczna w głębi obrazu mleczna rzeka płynie przez góry z kaszy czy kisielu. Po murawie wędruje gotowane jajko oraz pieczona świnia z nożem w grzbiecie, obok rośnie kaktus z bochenków chleba.

Od XVII w. zaczęto malować mapy królestwa Cucanii, na których widniały płynące mlekiem i winem rzeki, marcepanowe miasta i serowe góry. Była to jakby kartograficzna wizja głośnej farsy Hansa Sachsa (*Das Schlaraffenland*, 1530), ukazującej krainę pieczonych gołąbków, zabudowaną przez kryte plackami domy ze słoniny oraz ciasta, płoty grodzone kielbasą. Ze studni tryskała małmazja, w rzekach płynęły gotowane ryby, w powietrzu zaś latały owe gołąbki, o których występujące w licznych wariantach polskie przysłowie z XVI w. powiadało:

Nie przylecą do lenia pieczone gołąbki,
By siedział i nadsiedział zgotowawszy żąbki⁷.

W artykule ogłoszonym przed laty na łamach „Pamiętnika Literackiego” Zofia Rozanow zwróciła uwagę, że pogłosy krainy pieczonych gołąbków występują w sztuce polskiej wcześniej niż na zachodzie Europy⁸. Tak więc w tzw. graduale Jana Olbrachta powstałym na początku

⁶ *Dramaty staropolskie. Antologia*, oprac. J. Lewański, t. 4, Warszawa 1961, s. 72.

⁷ J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie*, t. 1: *Trzy centurie przysłów polskich*, Warszawa 1960, s. 169. Por. też C. Herbas, *W kalinowym lesie*, t. 1: *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965, s. 9, 240 i W. W. Steinitz, *Deutsche Volkslieder der demokratischen Charakter aus sechs Jahrhunderten*, t. 1, Berlin 1955, s. 9—11.

⁸ Z. Rozanow, *Treści literackie miniatur graduale Olbrachta*, „Pamiętnik Literacki”, R. 51: 1960, z. 3, s. 213.

XVI w. w pracowni Macieja z Drohiczyna, znajdujemy ciekawą miniaturę rozpoczynającą *Kyrie Wielkanocne*. W polu inicjałowym wznosi się domek kryty czerwoną dachówką, oszklony gomółkami sera, z kominem przypominającym dzbanek lub czarę. Opodal płonie ognisko z różnem, na którym pieką się prosię i kielbasa. Nad ogniskiem unosi się nóż o szerokim ostrzu; koniec różna trzyma zaś ubrany w podarty strój głodomór. On też wychyla łapczywie czarę, niewątpliwie z alkoholem. Podobną scenę, towarzyszącą również tekstowi wielkanocnemu, znajdujemy w miniaturze katedry kieleckiej z końca XV w. I tu oberwaniec piecze na różnie prosię. Unoszący się w powietrzu nóż pozwala zaliczyć tę miniaturę do wyobrażeń związanych z opowieścią o krainie pieczonych gołąbków. Jak przypuszcza Zofia Rozanow, inspiracji obu miniatur, zachowanych w polskich gradualach, należy szukać raczej w grafice niderlandzkiej. Swym nastrojem (bohater, choć je i pije, pozostaje jednak poza obrębem raju, a jego wygląd świadczy, iż należy do głodnych „poltroni”, często występujących we włoskich opowieściach o Cucanii) obie miniatury zbliżają się do atmosfery obrazu Breugla (powszechna sytość przynosi ośpienie i rezygnację), brak tu więc atmosfery beztróskiej hulaneki, tak charakterystycznej dla niemieckich ilustracji przedstawiających Schlaraffenland. Obie wydają się też świadczyć, iż opowieść o tej krainie musiała się w Polsce już u schyłku XV w. cieszyć pewną popularnością, skoro posłużono się nią przy piętnowaniu żarłoczności oraz pijaństwa, jakie dość często towarzyszyły okresowi po Wielkim Poście.

Pierwsze literackie pogłosy opowieści o krainie pieczonych gołąbków znajdujemy w utworze Jana Januszewskiego *Wróżki*, pochodzącym z roku 1589. Występujący pod pseudonimem Jana Podworzeckiego autor pisał: „Już to lata nie ony, kiedy z kielbas płoty pleciono, a polciami i gomółkami domy pobijano, a mleko i miód rzekami płynął”⁹. Nawiązujące do tego przysłowie:

Gdzież się one czasy podziały,
Kiedy kielbasy po świecie latały

Knapski opatruje komentarzem, iż jest to „powiedzenie plebejskie żyjące sobie lub dotyczące czegoś, czego nigdy nie było”. Istotnie spotykamy je przede wszystkim w literaturze mieszczańskiej: exempli gratia można tu przytoczyć opowieść o mieście Biedaszkowie zawartą w intermediach chełmińskich:

Tam woł pieczony chodzi, mając w sobie noże,
Skoro się jeść zachciało, kraj sobie, nieboże.
Na kamienicach dachy kryte kołaczami,
A płoty miasto chrostu grodzą kielbasami;
Co tu u nas na dębach rodzą się żołędzie,
To tam migdałów pełno pod dębami wszędzie.

⁹ Krzyżanowski, *Mądrej głowie...*, t. 1, s. 169.

W innych intermediach pisano o Bryzeliej (przekręcone Brazylii?), Egipcie, w którym rzekami płynie roztopione masło, a na brzegach rosną sery i złote żółędzie, czy „dyrlandzkiej ziemi”. Tam to „w sławnym mieście Chamchołowie rzeka idzie mleczna, a brzegi jaglane; po rynku chodzi wół upieczony z nożami u boku, a sałatą pod ogonem; tylko krajać i jeść...” W innej znów krainie pieczone gołąbki wiszą na drzewach, jest góra z twarogu, rzeka z topionego masła, „kiełbasy, kiszki, forsztzy ryżem i wątrobą z jagłami nadziewane po ogrodach rosną ciepłe i upieczone”.

Już Brückner zauważył, że w rękopisach XVII w. „nie brak wzmianek o Szlarafii”¹⁰. Najobszerniejszy jej opis znajdujemy w parokrotnie wznawianej (1612, 1614, 1616) *Peregrynacji Maćkowej*, gdzie romański wątek opowieści o idealnym kraju pieczonych gołąbków przeplata się z rubasznym ujęciem w stylu Schlaraffenlandu. Żarliwy głodomór z Olbrachtowego gradułu stał się po stu latach głównym bohaterem przeprawy Maćka przez „gotowane morze aze na osrany świat, gdzie się natrzył jęczmiennych obyczajów”. Obszerną charakterystykę tego utworu znajdujemy u Krzyżanowskiego. *Peregrynacja* opisuje więc stoly „z piernych miodowników”, salę wybitą kiełbasami, z sufitem w kołaczce, itd. „Wielkie żarcie” zostało tu wkomponowane w wizję świata na opak (pchły idą w tany, wilk hasa z owcą). Król jęczmiennej krainy oraz jego towarzysze pochodzą w prostej linii od włoskich i francuskich królów karnawałowych, bal na zamku przypomina zaś częściowo zabawy urządzone w tym okresie. *Peregrynacja Maćkowa* stanowi polski odpowiednik opowieści o Cucanii czy Schlaraffenlandzie, wcale nie gorszy od jej francuskich, włoskich lub niemieckich pierwowzorów¹¹.

Warto jednak podkreślić, że wizję Cucanii spotykamy również i u pisarzy oraz facecjonistów szlacheckich: Schlaraffenland występuje więc w *Aktach Rzeczypospolitej Babińskiej* pod nazwą Krzczelowa. „To miasto chudym pachółkom prawie jest kuchnia, bo przez nie idzie rzeka wielka, jako trzykroć Wisła, mleczna, a ma jaglane brzegi gotowe, warzone. Wół wielki pieczony śród rynku stoi; nóż w nim, a wielka buła chleba papieskiego między rogami. Każdemu wolno ukroić chleba i wołu tyle, ile potrzeba, a nie ubywa ani chleba, ani wołu”. Jak słusznie zauważa Krzyżanowski, „przysłowia o pieczonych gołąbkach i latających kiełbasach miały u nas przez całe wieki oparcie w folklorze”¹². Ich echa znajdujemy m.in. w oracji wygłaszanej w Reymontowskich *Chłopach* przez niedźwiedników. Warto również zauważyć, iż realia opowieści o kraju jęczmiennym pozostają zawsze pod wpływem gustów kulinarnych danego kraju i epoki. We Włoszech mieszkańcy Cucanii konsumują z upodobaniem makaron, ser, ravioli czy tortellini, w XIX zaś wieku w menu

¹⁰ A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, Kraków 1931, s. 588.

¹¹ Krzyżanowski, *Paralele*, s. 361 i n.

¹² Krzyżanowski, *Mądrej głowie...*, s. 169–172.

powszechnego obżarstwa wchodzi szampan oraz czekolada. W XVII stuleciu natomiast, pod wrażeniem skarbów przywożonych z Nowego Świata, prawiono o wioskach ze złota, a srebrne drzewa strojono w korony z drogich kamieni. Tak więc ludowa utopia z upodobaniem akcentowała nie tylko obfitość dóbr konsumpcyjnych, ale i łatwość, z jaką można zdobyć bogactwo w kraju jęczmiennym. Istniał on tylko na mapach ludzkiej wyobraźni; wielkie odkrycia wprowadzały natomiast do kartografii nowe szczęśliwe wyspy, o których w Polsce opowiadano, iż złoto czy srebro da się tam kopać prawie że łopatą. Pogłosy ludowej utopii w micie „nowego świata” stanowią jednak odrębne zagadnienie.

Choć literatura romańska przedstawiała krainę pieczonych gołąbków z pewnym ironicznym dystansem, niemiecka zaś nie gardziła ujęciami bardziej drastycznymi, to jednak obie wersje posiadały wszystkie cechy groteski. W przeciwieństwie do twórców tych opowieści, jak również do ich wykształconych czytelników, którzy rubaszne wizje „kuchni chudopachołków” traktowali z przymrużeniem oka, warstwy ludowe w tym świecie na opak widziały alternatywę otaczającej je rzeczywistości. Była to jedna z odmian baśni, w której dobro zawsze odnosiło triumf nad złem, a powikłane perypetie bohaterów kończyła suta ucztą weselna. Podobnie i lektura opowieści o płotach grodzonych kielbasą czy rzekach płynących winem oraz małmazją, pieczonych prosiętach lub wołach z nożami w grzbietach — wszystko to musiało plebejskiemu odbiorcy sprawiać szczególną satysfakcję. Choć pozbawiona — w przeciwieństwie do raju Mahometa — uciech zmysłowych, była jednak kraina jęczmienna *sui generis* „pornografią gastronomiczną”.

Ludowy czytelnik stosunkowo rzadko dostrzegał w niej li tylko satyrę na leniuchów, marzących o darmowej uczcie. Morton w swej książce na temat angielskiej utopii jedną z jej odmian upatruje właśnie w relacjach o krainie pieczonych gołąbków¹³. O świecie, gdzie nikt nie pracuje, marzył zmęczony życiem i nękanym głodem lud, któremu ciężki, codzienny wysiłek nie przynosił wymarzonego dobrobytu. Graf, autor specjalnego studium na temat Cucanii, stwierdza, że ten przepelniony aż po brzegi jadłem raj „był jedynym mitem zrodzonym w głodowych snach wszystkich żebraków, dla których życie stanowiło jedną bolesną i okrutną mękę. Nic też dziwnego, że całym sercem przyjmowali oni opowieść o cudownej krainie, gdzie można było za darmo najeść się do syta”¹⁴. Zdaniem Kuchowicza w literaturze plebejskiej szczęśliwe krainy zawsze wiązały się z zastawionym stołem, a wiele miejsca poświęcano „mięsi-

¹³ A. L. Morton, *The English Utopia*, London 1952, s. 11 i n. oraz A. Gurewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 276—277. Zwraca on uwagę, iż we wszystkich sekciarsko-chiliaistycznych wizjach odmieniony świat miał nie znać potrzeby ciężkiej pracy.

¹⁴ A. Graf, *Il paese di Cuccagna e i paradisi artificiali*, [w:] *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, t. 1, Torino 1897, s. 235. Za formę ucieczki od rzeczywistości uważa Cucanię również i Cocchiara (op. cit., s. 187).

wom, kiełbasie, słoninie, kapuście z grochem i innym tego rodzaju specjałom. W bajkach i anegdotkach ludowych kiełbasy rosną niby las; piwo czy mleko płynie rzeką”¹⁵.

Nasuwa się pytanie: w jakim stopniu zasięg opowieści o jęczmiennym kraju pokrywał się z „geografią głodu”? Czy była więc ona szczególnie popularna w regionach chronicznego niedożywienia lub też w okresach klęsk elementarnych, które tak często występowały w epoce feudalizmu? Odpowiedź wydaje się trudna do uzyskania nie tylko ze względu na brak danych źródłowych. Możliwość najedzenia się do syta stanowiła zawsze pierwszy stopień marzeń o powszechnym dobrobycie; nie tylko większość bajek kończy się sutą ucztą¹⁶. Mniej lub bardziej obfitym pożywieniem czci się po dziś dzień ważniejsze wydarzenia rodzinne (chrzest, ślub, imieniny, czy wreszcie pogrzeb), jak również święta związane z rokiem obrzędowym (zwłaszcza Boże Narodzenie i Wielkanoc). Zawsze też istniały dwa rodzaje odświętnych uczt: jedne z nich polegały na obfitości jedzenia, niedostępnej na co dzień, drugie zaś wyrażały się w wykwincie i cenie serwowanych potraw. Tamte przerywały stan chronicznego niedożywienia, te zaś przeplatały szarzyznę powszednich potraw ucztą wyższego rzędu.

Opowieść o jęczmiennym kraju kusiła możliwością przemiany wszystkich dni na świąteczne, poświęcone jedzeniu, picciu i zabawie. Pod tym więc względem zbliżała się do ideału igrzysk ludowych, w których „wielkie żarcie” łączyło się ze światem na opak. Zdaniem Bachtina¹⁷ maskarady, uczty, wybór jednodniowego „króla karnawału”, wreszcie odwrócenie porządku społecznego, który istniał na co dzień — wszystko to wiązało się w koherentną całość. Tę samą myśl przewodnią znajdujemy zarówno w zabawach ludowych, jak i w wizji krainy pieczonych gołąbków. Wspólne było dążenie do sprawiedliwszego niż dotąd rozdziału żywności, wspólne też przekonania, że jego redystrybucja może nastąpić tylko na drodze radykalnej przebudowy istniejącej struktury społecznej. W tym świecie na opak również i drabina hierarchii społecznej musiała ulec odwróceniu tak, aby jej dolne szczeble znalazły się na samej górze. Obfitość jada była więc funkcją marzeń o przebudowie porządku społecznego. Pod tym względem utopia ludowa okazuje się niesłychanie konsekwentna: od czasów chiliizmu taboryckiego aż po współczesne świadectwa literackie¹⁸ — wszędzie znajdujemy ten sam pogląd, iż nowy

¹⁵ Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII—XVIII wieku*, Łódź 1975, s. 11.

¹⁶ Ponadto dla literata, a jeszcze bardziej malarza ukazanie pełni szczęścia w postaci obfitości jada było zawsze najłatwiejsze do przedstawienia.

¹⁷ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków 1975, s. 294 i n.

¹⁸ Por. J. Macek, *Ktoż jsú Boží bojovníci*, Praha 1951, s. 57—61, 266. W literackiej formie przedstawili to W. Wasilewska, *Ojczyzna*, Warszawa 1955, s. 144 oraz I. Newerly, *Pamiętka z celulozy*, Warszawa 1952, s. 240.

ustrój świata oznacza w pierwszym rzędzie dobrobyt, obficie dla wszystkich zastawione stoły. Wizja „wielkiego żarcia” kojarzyła się więc z programem budowy egalitarnego społeczeństwa. Nie miał przeto racji wybitny prawnik XVI w. Jan Ocieski pisząc w swej krytyce *Utopii* Morusa, że jej autor „powinien był znać trzodę ludzką, której często niedostatek chleba, ba, nawet czosnku, był czulszym jak wywrócenie ołtarza i odjęcie powszechnej swobody”¹⁹.

Ludowe marzenia o „nowym, wspaniałym świecie” wyrażały się oczywiście nie tylko w opowieściach na temat krainy pieczonych gołąbków. W jeszcze większym stopniu marzenia te znalazły swój wyraz w literaturze apokryficznej, noszącej charakter alegorycznych przypowieści. Klibanow w swej interesującej książce poświęconej rosyjskiej utopii ludowej zwraca słusznie uwagę na rolę, jaka przypadła tu kategoriom Krzywdy i Prawdy, tak często występującym w różnego typu przypowieściach. Zawarte w tej antynomii obrazy były łatwo przetłumaczalne na język konfliktów społecznych. Chodząca po ziemi Krzywda stanowiła ucieleśnienie istniejącego ucisku, Prawda natomiast, która przeniosła się do nieba — ideał sprawiedliwości społecznej. Jej powrót na ziemię oznaczałby zapanowanie królestwa bożego i braterstwa ludzi²⁰. Inną odmianę tejże samej utopii stanowiły wszelkiego rodzaju opowieści o dobrym władcy. W swej minimalnej wersji był to obraz cara otoczonego przez złych doradców, którzy korzystając z jego naiwności i nieświadomości ciemiężą lud. W maksymalnej — utopia przekształcała się w opowieść o szlachetnym carewiczu, cudownie ocalonym z rąk siepaczy. Na czele zbuntowanego ludu miał on obalić zły ustrój i zaprowadzić nowy, sprawiedliwy ład. Mit ten występuje w ideologii większości powstań chłopskich, jakie miały miejsce w Rosji²¹. Dzięki niemu też Aleksander Kostka-Napierski, mieniący się nieślubnym synem Władysława IV Wazy, zyskał taką popularność wśród górali.

Obrazy nowych społeczeństw znajdowano również w wizjach zwolenników radykalnej reformacji, w oparciu o *Biblię* dążących do tworzenia utopijnych wspólnot wyznaniowych. Rola mitów biblijnych w kulturze ludzkiej jest powszechnie znana: służyły one jako punkt wyjścia dla wielkich sporów ideologicznych i naukowych. Jozue, który zatrzymał ziemię, a poruszył słońce, przeciwstawiany Kopernikowi, zaginione plemiona Izraela jako domniemani protoplaści Indian, budowa wieży Babel źródłem różnic językowych — oto pierwsze z brzegu przykłady wskazujące na stałą obecność *Pisma św.* w kulturze XVI i XVII stulecia. Mitowi wieży Babel, gdzie dopiero miało nastąpić pomieszanie języków,

¹⁹ Cyt. wg T. Czacki, *O litewskich i polskich prawach*, t. 2, Kraków 1861, s. 297.

²⁰ Klibanow, *op. cit.*, s. 29.

²¹ *Ibidem*, s. 110 i n.

przeciwstawiano cud w Wieczerniku, rozumiany przez zwolenników reformacji jako najwyższa aprobata dla ich wielości w Kościele.

Źródłem marzeń o krainie powszechnej równości społecznej bywała księga *Genesis*, traktująca o szczęśliwym bytowaniu pierwszych rodziców w raju. Jak wiadomo, już w drugiej połowie XIV w. najpierw w Anglii, a potem i na kontynencie olbrzymią popularność zdobyło przypomnienie o ich zajęciach:

When Adam delved and Eve span
Who was then a gentleman?

To retoryczne pytanie stało się kolejno hasłem bojowym lollardów, zwolenników Johna Wycliffe'a, a następnie z Anglii przez Niderlandy dotarło do Niemiec, gdzie powtarzali je m.in. zbuntowani chłopci niemieccy. Ich wielka wojna z lat 1524—1525, kiedy często przypomniano:

Da Adam reutte und Eva span,
Wer was do ein edelman²²

rozślawiła to powiedzenie po całej Europie (istniały wersje duńskie i szwedzkie). Językowi polskiemu przyswoił je Wit Korczewski, który w 1553 r., tłumacząc odpowiedni zwrot łaciński, pisał:

Gdy, prawi, Jadam rąbał drwa,
A Jewa zaś kądziel przędła
I gdzież tam byli szlachcicy,
Gdyż obadwa robotnicy?

Dzieje tego powiedzenia w Polsce omówił Julian Krzyżanowski (w szkicu *Z przystów o Adamie*). Ustalił on, że zwrot:

Gdy pierwszy Adam z Ewą glinę kopał,
Proszę, kto komu na on czas chłopał?

występuje zarówno w zbiorze facecji *Có nowego* (1650), jak i — w nieco zmienionej postaci — we *Fraszkach* Wespazjana Kochowskiego²³. O plebejskich zajęciach pierwszych rodziców dość często przypomniano. Raz żartobliwie, jak dworzanin Zygmunta Augusta Piotr Smolik, który twierdził, że pierwszy człowiek nie był szlachcicem, ponieważ się o nim śpiewa: „Adamie, ty boży kmieciu”. Kiedy indziej na poważnie; kaznodzieje więc pisali: „Skąd poszła szlachta? Jakiego stanu stworzył Pan Bóg człowieka pierwszego? kmiecego. To wszystkim wiadomo”²⁴. W przypomnieniu o wspólnym pochodzeniu, zajęciach Adama i Ewy czy wresz-

²² A. Fischer, *Wątek nierównych dzieci Ewy*, „Lud”, t. 16: 1910, s. 363—364.

²³ Krzyżanowski, *Mądrej głowie...*, s. 25—27. Por. także O. Kolberg, *Krakowskie*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 8, cz. 4, Warszawa 1962, s. 276 („Gdy Ewa kądziel przędła, Adam ziemię kopał, kto tam był szlachcicem i kto komu chłopał”). W intermediach pokazywano kądziel „Ewy-matki” (J. S. Bystron, *Literatura ludowa*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. 3, Warszawa 1932, s. 430).

²⁴ M. J. Nowakowski, *Koleđa duchowna*, Kraków 1753, s. 58.

cie kmiecych plebejskich rodów królewskich (legenda o Piaście-kołodzieju) rzadko kiedy jednak był zawarty element protestu społecznego.

Klibanow przejawy utopii ludowej widzi może zbyt szeroko. Dostrzega je nie tylko w ideologii ruchów kacerskich wszelkiego typu, w hasłach antyfeudalnych powstań chłopskich, czy wreszcie w doktrynie Kosyja, który w drugiej połowie XVI w. działając na terenie szlacheckiej Rzeczypospolitej zwalczał wszelką hierarchię społeczną, domagał się wspólnoty dóbr materialnych, protestował przeciwko wojnie, nierówności stanowej, poddaństwu włościan. Klibanow „sarmackim miastem słońca” nazywa również radykalną gminę ariańską, jaka w latach 1569—1572 istniała na terenie Rakowa²⁵. Wszyscy mieszkańcy tej wspólnoty mieli się utrzymywać z pracy fizycznej (rolnictwa oraz rzemiosła). Debatowano także nad kwestią zaprowadzenia wspólnoty dóbr, do czego ostatecznie nie doszło.

W programie polskich arian możemy istotnie z łatwością odnaleźć wiele cech utopii społecznej. Postulat zrzeczenia się majątków i urzędów, nakaz utrzymywania się z własnej pracy, potępienie służby wojskowej — wszystko to były hasła składające się na wizję idealnego społeczeństwa. Przewidywały one budowę nowej formy stosunków międzyludzkich, opartej na braku jakichkolwiek różnic stanowych czy majątkowych oraz negującej potrzebę istnienia państwa. Choć kalwini określali Raków jako „Nowe Jeruzalem”, można jednak żywić wątpliwości, czy koncepcje te, zakładające dobrowolną rezygnację z przywilejów stanowych, stanowiły istotnie polską odmianę ludowej utopii, jak chce tego Klibanow.

Co więcej, nie wydaje się, aby utopijna i ogólnikowa forma nowego społeczeństwa była w stanie w ogóle odgrywać rolę stymulatora walki klasowej oraz zyskiwać sobie szerszą popularność wśród ludu. Zbuntowani poddani wysuwali najczęściej żądania, które z jednej strony nie szły tak daleko w postulatach przebudowy ustroju, jak wszelkiego rodzaju utopie, z drugiej — zawierały elementy bardzo konkretne, jak zmniejszenie ilości świadczeń czy dni pańszczyźnianych. I tu przypomina się frapująca uwaga Adama Kerstena, który w książce o Koscie Napierskim pisze, że jedną z przyczyn klęski tego kondotiera stanowił zbyt ogólnikowo sformułowany program. Były to bowiem, poza obietnicą łupów, tylko bardzo mgliście zarysowane hasła antyfeudalne, „zupełnie obce mentalności chłopskiej, ukształtowane przez szlacheckie, a nie chłopskie spojrzenie na konflikty klasowe”²⁶.

²⁵ Klibanow, *op. cit.*, s. 68—69.

²⁶ A. Kersten, *Na tropach Napierskiego. W kręgu mitów i faktów*, Warszawa 1970, s. 154 i n.

II

Przechodzę do drugiej części mego artykułu, którym jest problem krytyki egalitarnej wizji świata. Jak wiemy, również i zwolennicy nierówności społecznej powoływali się na *Pismo św.* mianowicie na *Pierwszą Księgę Mojżeszową* (9, 18—27). Czytamy tam, że potomkowie Chama — naśmiewającego się z ojca — zostali skazani na wieczną służbę u potomków jego braci: Sema oraz Jafeta (ci bowiem „przykryli nagość” Noego). Już św. Augustyn pisał, że niewolnictwo, choć niezgodne z naturą ludzką, jest usprawiedliwione, stanowi bowiem wynik klątwy rzuconej na Chama. Argumentację tę powtarzali wszyscy zwolennicy poddaństwa chłopów, a następnie niewolnictwa Murzynów²⁷. W znacznie rozbudowanej postaci trafiła ona do polskich kronik XVI w. Maciej Strykowski opisuje więc, jak Noe rozdzielił pomiędzy synów „urzędy trzy i powinowactwa”: Sem miał zostać kapłanem, Cham rolnikiem (powiedziano mu: „orz rolę i inszym gospodarstwom i rzemiosłom przystojne potrzeby odprawuj jako chłop”), Jafet wreszcie miał być królem i szlachcicem. „Łacińskim to językiem — pisze kronikarz — krócej mówimy: Tu, Sem, ora, Cham, labora, Japhet, rege et protege”²⁸. Podział ten przyjmuje w zasadzie również i Marcin Bielski, który pisze: „Tego czasu wszystkie narody ludzkie z wieszania Noego jest na trzy powagi rozdzielon, to jest kapłany, rycerze i chłopcy albo sługi, jako w tej figurze obaczysz. Ty, Sem, bądź nabożny jako kapłan, ty, Jafet, broń jako rycerz, ty, Chamie, rób jako chłop”. Kronikarz nie byłby jednak zwolennikiem reformacji, gdyby nie dodał zgrzytliwie, iż wdał się w to wszystko diabeł, który „o to ustawicznie pracuje, aby między narodem ludzkim wicherzył, a na złe przywiódł”. Szatan też nakazał: „ty, książę, cudzołóż, ty, rycerzu, drapieź, ty, kmieciu, wierz w czary, a bądź bałwochwalcą”²⁹.

O ile jednak Sem nie stał się synonimem księdza, to Cham wszedł na stałe do języka polskiego jako pogardliwe określenie chłopca. „Nie czyń się, chamie, Jafetem” — prawi Strykowski (w *Gońcu cnoty*)³⁰. Bartosz Paprocki zdobył się wprowadzić na krytyczny stosunek do twierdzenia,

²⁷ Por. S. Ossowski, *Z zagadnień struktury społecznej*, [w tegoż:] *Dziela*, t. 4, Warszawa 1968, s. 98. Jeszcze francuski anatom J. Cuvier (1769—1832) twierdził, iż potomkowie Jafeta dali początek białej rasie, Sema — żółtej, a Chama — czarnej.

²⁸ M. Strykowski, *Kronika*, t. 1, Warszawa 1846, s. 7—8.

²⁹ M. Bielski, *Kronika to jest historia świata*, Kraków 1564, fol. 6. Podobnie J. Przyłuski pisał, że niewolnictwo „nie było cechą wrodzoną natury ludzkiej, ale skazał na nie Bóg najpierw kobietę za grzech pierworodny, następnie pokarał nim Noe występki Chama” (cyt. wg *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 207—209).

³⁰ M. Strykowski, *Gońiec cnoty do prawych szlachciców*, Kraków 1574, fol. D₁.

iż naród szlachecki miał się począć w wyniku nagannego postępku Chama oraz chwalebne go zachowania się jego braci. Kronikarz stwierdził, że choć tak czytamy w *Genesis*, „ale to być nie może, bo tak wiele było u Chama dobrych i zacnych potomków, jako w Semowym i Jafetowym pokoleniu, co i tu niżej obaczysz, a czytając bibliją świętą snadnie się wszystkim dowodniej doczytasz”³¹. Sceptycyzm Paprockiego był jednak odosobniony, powszechnie wierzono w biblijną aprobatę podziałów stanowych. Nie tylko traktowani przez autorów z wyraźnym dystansem bohaterzy XIX-wiecznych powieści (Gerwazy, Onufry Zagłoba czy rezydent Horda-Drakiewicz w *Panu Jędrzeju Piszczalskim* Adolfa Dygasińskiego)³², ale i anonimowi twórcy folkloru odczytywali w *Biblii* wyrok skazujący ich na ciężki los pańszczyźnianego chłopca. Nie zawsze zresztą nawiązywano przy tym do synów Noego. Oskar Kolberg zapisał krążącą w ziemi krakowskiej legendę, z której wynika, że gdy Hain zabił Jabła, anioł nakazał bratobójcy, aby jego dzieci całe życie pracowały na potomstwo ofiary. Dlatego też od Jabła wywodzą się królowie i panowie, od Haina zaś pańszczyźniania chłopci. „Odtąd powstały zwierzchności wszelkie pomiędzy ludźmi i są do dziś dnia”³³. Jest to przekaz sięgający swymi korzeniami co najmniej XVI w., kiedy grywano sztukę Hansa Sachsa, w której Bóg karał Kaina wraz z jego całym potomstwem, a nagradzał dzieci Abla za ich pobożność.

Obok synów Noego również więc i dzieci oraz wnuki Ewy miały potwierdzać słusność istniejących na ziemi różnic społecznych. Do apokryfów biblijnych już u schyłku średniowiecza należała opowieść o odwiedzinach Pana Boga u Ewy, mających na celu udzielenie błogosławieństwa jej samej oraz potomstwu. Jak słusznie zauważył swego czasu Jakub Grimm, ma ona wyraźnie pogańskie korzenie, mówi bowiem o wędrownie bogów po ziemi, którzy udzielają śmiertelnikom swej łaski lub rzucają na nich klątwę. Dodajmy, że pogański jest także motyw możliwości oszustwa Boga, nie występujący w mitologii chrześcijańskiej. Opowieść ta pojawia się zarówno w mitologii północnofryzyjskiej, jak i islandzkiej. Chrystus (lub po prostu Bóg) wędrując po ziemi pobłogosławił pięcioro pięknych dzieci przedstawionych mu przez matkę, przeklął zaś pięcioro brudnych i odrażająco brzydkich. Z nich to wywodzą się ludzie żyjący w podziemiach, czy nawet małpy³⁴. W opowieści, znanej w niemieckiej literaturze pod tytułem *Die ungleichen Kinder Evas*,

³¹ B. Paprocki, *Kronika. Herby rycerstwa polskiego*, Kraków 1858, s. 48.

³² A. Dygasiński, *Pan Jędrzej Piszczalski*, Warszawa 1961, s. 185 i n.

³³ Kolberg, *Krakowskie*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 7, cz. 3, Warszawa 1962, s. 8.

³⁴ J. Grimm, *Die ungleichen Kinder Evas*, „Zeitschrift für Deutsches Alterthum”, t. 2, 1842, s. 275–277. Praca Winzera pod tym samym tytułem jest niestety niedostępna w Polsce. Por. także J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, t. 3, Berlin 1878, s. 163 oraz *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. 2, Berlin u. Leipzig 1929, s. 1085.

pramatka kąpie i starannie ubiera udanych synów, aby wypadli jak najgodniej, mniej udanych chowa z obawy, iż Bóg ją wydrwi. Wizyta przebiega początkowo pomyślnie: zaprezentowane dzieci zostają obdarzone dziedziczną godnością króla, księcia, rycerza, szlachcica, bogatego kupca, uczonego. Kiedy jednak Ewie zrobiło się żal ukrytych dzieci, te nieładne i brudne stworzenia otrzymały od boskiego Gościa same tylko stanowiska chłopca, rybaka, rzemieślnika, służącego, żeglarsza. Zdaniem Grimma sztuki osnute na tym apokryfie już w XV w. grano w miastach niemieckich, z Norymbergą i Fryburgiem na czele. Kościół tolerował takie opowieści na równi z dawną legendą o wędrówce św. Piotra przez świat.

W XVI w. przedstawiony wątek nabral szczególnego rozgłosu; pisał o nim Georgius Agricola (1558), obszernie omówił w jednym ze swoich listów (z 23 marca 1539 r.) Filip Melanchton, jak również znany teolog oraz polemista luterański David Ch. Chytraeus. Największą popularnością cieszyły się jednak utwory Hansa Sachsa, który wątek ten podejmował trzykrotnie (w sztuce *Wie der Herr Eve Kinder segnet*, w komedii *Die ungleichen Kinder Eve* oraz w sztuce *Von den ungleichen Kindern Eve*). Występuje w jego sztukach 8 synów Ewy przez Boga uprzywilejowanych i 8 skazanych na ciężką dożywotnią pracę (w jednym z dramatów w roli dziecka, które nie chce się umyć i stawić przed Panem, pojawia się Kain). Kiedy żona Adama sprzeciwia się ich dyskryminacji, Bóg tłumaczy jej, że gdyby wszyscy byli panami i księżętami, któż chciałby wtedy uprawiać rolę, młócić, wypiekać chleb, zajmować się tkactwem, kowalstwem, przędzeniem czy krawiectwem. Każdy winien być zadowolony ze stanu, w jakim się urodził, jeden drugiego utrzymywać i wspierać, jak członki tego samego ciała. Ostatecznie Ewa zgadza się z wolą bożą.

Wątek nierównych synów Ewy musiał występować również i w innych przekazach; tak np. Melanchton cytuje w swym liście nieznany nam wiersz łaciński, powstały przypuszczalnie w XV w.³⁵ Popularność tej opowieści nie ograniczała się wyłącznie do Niemiec. Już w XV w. przytacza ją renesansowy poeta włoski Baptysta Mantuanus (Giovanni Battista Spagnoli), który zamieścił ją w dziele *Bucolica* (VI Ecloga³⁶). Echa jej znajdujemy również w sztuce węgierskiego pisarza Wawrzyńca Szegedi *Theophanie* (Debreczen 1575), w której podtytułe czytamy, iż chodzi tu o boże zjawienie się na ziemi, czyli „von der Bestimmung oder den Stufen der menschlichen Ämter”. Ewa prezentuje Bogu najpierw grzeczne i dobrze umięjące pacierz oraz wymyte dzieci (m.in. Abla oraz Seta), następnie zaś Kaina, który nie umie bez błędów odmówić nawet

³⁵ F. Melanchton, *Opera*, t. 3, Halis Saxonum 1836, kol. 653—666 (list do Jana Wedy).

³⁶ M. Piszczkowski, *Wież w literaturze polskiego baroku*, Wrocław 1977, s. 13.

Ojczy nasz. Wówczas Stwórca go wyklina. Dalszy ciąg sztuki Szegedego niestety się nie dochował, wolno jednak sądzić, że jej zaginione zakończenie było utrzymane w duchu cytowanej już opowieści H. Sachsa³⁷.

Do Polski przywędrowała ona zapewne z Włoch lub Niemiec. W dramacie *Antitemiusz*, wystawionym około 1625 r. na deskach teatru ojców jezuitów w Poznaniu, po trzecim akcie następował słynny, wielokrotnie przedrukowywany *Lament chłopski*, w którym anonimowy autor (był nim — być może — znany jezuicki pisarz i polemista Mateusz Bem-bus) zawarł znaną nam również i z Sachsa opowieść o boskich odwiedzinach u synów Ewy. Od niemieckiego pierwowzoru różnią ją polskie realia: Pana przyjmuje Ewa, bo „za owcami posłała Jadama”. Bóg nadaje też jej wyróżnionym synom polskie godności:

Ty na stolice królewskiej usiądziesz,
Ty sekretarzem, ty hetmanem będziesz!
Ty bądź marszałkiem, ty bądź senatorem!
Insze także zaś podzielił tym wzorem
Na kasztelany, kanclerze, starosty,
Tylko co jeszcze lud zostawał prosty.

Bóg przeznacza lud głównie do zajęć rolniczych, jak też do rzemiosła (o żeglarzu nie ma tu mowy):

Wasza rzecz będzie — brony, radła, pługi;
Będziecie orać tak jeden, jak drugi [...]
A wy zaś drudzy te dary odnieście:
Rzemiosła macie pilnować przy mieście;
Z was kołodzieje, smolarze i krawcy,
Pocidymowie, garbarze, plugawcy.

Fragment o nierównych synach Ewy kończy się pełnym rezygnacji stwierdzeniem:

Próżno się tedy frasujem na pany,
Onym od Boga rząd na nas podany³⁸.

Polska Ewa nie sprzeciwiała się woli bożej; Stwórca nie musi się więc tłumaczyć, dlaczego podział ten chce „mieć wiecznie”, przeniesiony również na wszystkich potomków Adama. Wy tłumaczenie istniejących nierówności znajdowano u wielu publicystów religijnych i hagiografów, którzy nie tylko obowiązek pracy, ale i różnice społeczne wyjaśniali grzechem popełnionym przez pierwszych rodziców. Andrzej Radawiecki pisał, że gdyby nie ich przewinienie, „byłby był starszy, który by był rząd prowadził między wolnymi ludźmi, ale by było Pana nie było, ani sługi, ani poddanego”. Ks. Andrzej Gołdonowski zwracając się

³⁷ H. Kindermann, *Theatergeschichte Europas*, t. 2: *Das Theater der Renaissance*, Salzburg 1959, s. 379—380.

³⁸ *Antitemiusz. Jezuicki dramat szkolny*, wyd. J. Dürr-Durski, Warszawa 1957, s. 68—69.

do chłopów tłumaczył: „Nawet i w samym piekle i tam też bez starszego nie jest. A między ludźmi według rozmaitego panowania i rozkazowania przełożeni rozmaici są: [...] I tak chce Pan Bóg, aby różność była między stany, a nie wszyscy królami, pany, przełożonymi, czego nam też grzech jest przyczyną niemałą”³⁹. Znow więc genezę hierarchii społecznej wiązano z nagannym postępowaniem pierwszych rodziców (miała ona zresztą istnieć zarówno na ziemi, jak w niebie oraz piekle).

O ile opowieść o synach Ewy służyła do tłumaczenia różnic stanowych, to potomków Noego przedstawiano jako protoplastów rozmaitych ras i narodów. Rodzący się dopiero europocentryzm znajdował więc podbudowę w opowieści o pochodzeniu mieszkańców tej części świata od Jafeta. Jak twierdzili św. Hieronim, a po nim św. Ambroży, Jafetowi właśnie przypadła najlepsza część świata, podczas gdy Cham i Sem odziedziczyli po ojcu Afrykę oraz Azję. Przekonanie to legło u podłoża całej średniowiecznej geografii. Od Jafeta wyprowadzają Słowian zarówno Wincenty Kadłubek, jak i Jan Długosz, który w Lechu oraz Czechu dopatrywał się jego potomków. Część kronikarzy niemieckich natomiast wywodziła Słowian od Chama, co z góry zakładało ich podległość Niemcom jako potomkom Jafeta. Kronikarze słowiańscy, widzący w nim właśnie protoplastę swoich plemion, od Jafeta (a po nim Nemroda) rozpoczynali opowieść o pradziejach państw słowiańskich. Wpis w historię biblijną stanowił zarazem o włączeniu dziejów ojczyźnych w historię całego kontynentu, podobnie jak wiązanie naszych pradziejów z historią antycznego Rzymu było wpisem mitów narodowych w kulturę europejską. W XVI w. podobną genealogię znajdujemy u Macieja Miechowity i Marcina Bielskiego, który pisze, iż Jafet „ociec nasz krześcijański [...] w ten tu kraj północny przyszedł do Europy po potopie i rozmnożył potomstwo swoje według Pańskiej woli”⁴⁰. Tego samego zdania byli Marcin Kromer, Maciej Strykowski oraz Stanisław Sarnicki.

Krytyka ludowej utopii mogła dotyczyć nie tylko jej teoretycznych założeń, jako nie znajdujących uzasadnienia w *Biblii*. Do dziś dnia dyskusyjna jest sprawa tak zwanych redukcji paragwajskich, których wzorce jezuita zaczerpnęli w pewnym stopniu nie tylko z dawnej kultury Majów, ale i z dzieł wielkich utopistów XVI—XVII w. Otóż głosy oświeceniowej krytyki pod ich adresem stanowiły zarazem wypowiedź na temat praktycznej możliwości realizacji utopijnych zasad. Na dwieście lat jednak wcześniej kultura polska zrodziła jedną z pierwszych krytyk wspólnot opartych na takich właśnie założeniach. W zimie 1569/70 delegacja polskich antytrynitarzy odwiedziła wspólnotę osiadłych na Morawach anabaptystów niemieckich, a wyniki swych obserwacji spisała w

³⁹ Por. J. T a z b i r, *Společna funkce kultu Izydora-Oracza w Polsce XVII w.*, „Przegląd Historyczny”, t. 46: 1955, z. 3, s. 431.

⁴⁰ T. U l e w i c z, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.*, Kraków 1950, s. 87, *passim*.

uwagach zatytułowanych później przez wydawcę *Traktat przeciwko „komunistom” morawskim*. Anonimowy autor krytykował wszechwładzę hierarchiczną starszych gminy, ich dążność do gromadzenia olbrzymich sum pieniężnych, wreszcie wyzysk i przeciążanie pracą członków tej społeczności. Polskim arianom nie podobało się, iż „sumnienia ludowi robotą tak zawiązali”, że ten lepszy, „kto więcej zrobi, jakoby u Turków, kto więcej gaurów pobije”⁴¹.

Postulowaną przez Morusa, Bacona czy Campanellę wspólnotę dóbr nazywają polscy goście „wielkim gospodarstwem do gromadzenia pieniędzy”, całą zaś społeczność chrzczą złośliwym kalamburem „sekta komunistów albo radszej ekonomistów”. Jeśli zestawimy wrażenia polskich arian z późniejszym o niemal pół wieku traktatem Campanelli, to przekonamy się, jak opłakane rezultaty mogłaby przynieść realizacja wizji kalabryjskiego mnicha. Tak więc o mieście słońca czytamy: „odstawione od piersi dziecko powierza się opiece kierowniczek, jeśli jest płci żeńskiej, i kierowników, jeśli jest płci męskiej”. Podobnie postępowali i anabaptyści morawscy: „Dzieci, skoro matki od piersi odprawią, innym niewiastom zlecają, których dla nędznej żywności i głodu prawie siła umiera, tak iż drugiego, choć zdrowego, leda wiatr by powalił” — czytamy w ariańskiej relacji.

Utopiści dużą wagę przywiązywali do daleko idącej ingerencji państwa w życie prywatne obywateli oraz do stałej nad nimi kontroli, rozciągającej się nawet na życie seksualne. Nie było od tego daleko i na Morawach, skoro sypialnie posiadano tam wspólne („a gdzie z żonami legają, telko płótnem przecienili albo obsłonili”). Solariusze Campanelli nie mają żadnej gwarancji osobistego bezpieczeństwa i podstawowych wolności. Inwalidzi dostają tam lżejszą pracę oraz dobre utrzymanie, ale za to „pełnią obowiązki wywiadowców i donoszą państwu wszystko, co posłyszą”. Nad gośćmi zaś czuwają „specjalnie wyznaczeni ludzie”. Skutki takiego systemu odczuli polscy arianie, którzy na Morawach „wszędę przystawy by nad tatarskim posłem mieli”. Spostrzegli też, iż „drzwi, okienek w każdym kącie pełno”, przez które prowadzony jest stały nadzór członków wspólnoty, „aby na jawią takie ich obłudne sprawy nie wychodziły”. Zgodnie z zasadą izolacji, stanowiącą podstawę wszystkich utopii, również i kierownictwo gminy anabaptystycznej dbało o to, by członkowie wspólnoty nie stykali się z przybyszami, zwłaszcza zaś aby nie brali udziału w jakichkolwiek dysputacjach religijnych z braćmi polskimi.

„Gdzieś na szczycie »mędrcy doskonali«, beznamiętni i wszystko wiedzący menagerzy społeczeństwa [...]. Poniżej człowiek kółko, czy tylko

⁴¹ Cytaty z traktatu przytaczamy wg przedruku w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, s. 317—332. Cytaty z Campanelli wg tegoż *Miasto słońca*, oprac. R. Brandwajn, Wrocław 1955 (BN, II, 93).

jeden ząbek kółka, któremu jego miejsce w maszynie wyznaczył z nieubłaganą stanowczością i z nieodpartą, racjonalnie uzasadnioną słusznością mędrzec”⁴². Opinia współczesnego badacza pokrywa się częściowo z uwagami arian na temat stosunków panujących w morawskiej wspólnocie. W ich traktacie czytamy bowiem, iż realizacja zawartych w Ewangelii nakazów miłości bliźniego nie polega „w zamknięciu w jeden kąt wszystkich i w daniu dobra swego szafować inemu, który — co wiedzieć — będzili miał tak dobre sumnienie jako mnie Bóg dał”. Jeśli Campanella pisze, iż Metafizyk sprawuje u Solariuszy najwyższą władzę „zarówno świecką, jak i duchowną i we wszystkich sprawach i sporach on wydaje wyroki ostateczne”, to już na pół wieku wcześniej arianie spostrzegli, jakie skutki ma fakt, iż anabaptystami morawskimi rozkazują i rządzą zwierzchnicy, „a oprócz ich wolej żaden nic nie czyni, nie mówi w społeczności ani wychodzi, ani robi”. Oto bowiem przywódcy, „pracę i dobro innych ludzi pochłonawszy”, dorobili się na wspólnocie majątkowej. „A iż tam u jednego w miechu tysiąc albo sto które i stół tłusty, a u drugiego wszy i nędza, i woda na misie [...] miasto potrawy jakiej z chlebem”. Campanella pisze, że kierownicy (funkcjonariusze) miasta słońca „otrzymują porcje większe i lepsze”, z czego „użyczają trochę” pilniejszym w nauce dzieciom. Zwierzchnicy anabaptystów morawskich nie byli aż tak bardzo hojni; ludowi dawali tylko polewkę z wodą i wodę zamiast piwa, „a sami dostatnie rybami i mięsem brzuchy swe natykają i winem nalewają”. Tym więc kończyło się „umiłowanie wspólnoty”, o którym tak często wspomina Campanella; miało ono czynić „wszystkich bogatymi i biednymi zarazem”, w praktyce jednak przynosiło dobrobyt jedynie panującej grupie ludzi. I niewiele tu pomagała ich obieralność, istniejąca zarówno na Morawach, jak i w mieście słońca. Nic więc dziwnego, iż w konkluzji traktatu anonimowy kronikarz ariański umieścił znaczący dopisek o Morawianach: „Rechenschaft. liber communistarum. obłuda”⁴³.

Utopie były wielkimi mitami ludzkości, niezależnie od tego, gdzie leżał opiewany przez nie raj: w dawno minionym złotym wieku, współcześnie (gdzieś za siedmioma górami, na odległej wyspie), czy wreszcie w bliżej nie określonej przyszłości (chiliastyczne wizje królestwa bożego na ziemi). Podobnie jak baśnie opowiadają wyzbyci złudzeń dorośli dzieciom, tak i utopie ludowe tworzyli ludzie oświeceni, a zgorzkniali na użytek maluczkich, przyjmujących je jak najpoważniej. Dla kogoś sytego opowieść o „wielkim żarciu” mogła być tylko zabawną facecją, dla gło-

⁴² K. Grzybowski, *Ci sfrustrowani maniacy*, „Życie Literackie”, 1965, nr 22.

⁴³ *Rechenschaft* było to dzieło Piotra Riedemanna zawierające reguły, na których Morawianie oparli swą wspólnotę. Por. trafne uwagi S. Kota, *Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arianami*, Warszawa 1932, s. 26 i n. oraz tegoż *Polish Brethren and the Problem of Communism in the XVIIth Century*, „Transactions of the Unitarian Historical Society in London”, t. 11: 1956, nr 2.

domora stanowiła iluzję przynoszącą chwilowe odprężenie. Inaczej odbierano wizję kmiecia-Adama na pokojach królewskich, inaczej zaś w chatach chłopskich. Folklor mieszał się w tym wszystkim z mitologią, opowieści antyczne z *Pismem św.*, naiwny humor z niesłychanie poważnym podejściem do sprawy.

Utopia ludowa była więc budowana na zasadzie wielorakiej opozycji. Dotyczyło to nie tylko jej twórców i odbiorców czy przemiany „wielkiego szyderstwa” w wysnioną wizję świata. Antynomie występowały również i w zawartości treściowej tej utopii. W przeciwieństwie do elitarniej, przedstawiającej idealne miasto-państwo⁴⁴, utopia ludowa nosiła charakter raczej antyurbanistyczny. Równocześnie jednak ośrodkiem krainy obfitości bywał zazwyczaj rynek miejski; tam stał pieczony wół z nożem w grzbiecie oraz znajdowała się fontanna, z której tryskało wino. I wołu, i ową fontannę widywano zresztą podczas festynów urządzanych np. z okazji zaślubin panującego. Tak więc ludowa wizja świata nie-realnego pozostawała w znacznym stopniu funkcją rzeczywistości. Mimo to obfitowała w baśniowe elementy, nie mające żadnego odniesienia do realnego świata. Plebejskiemu czytelnikowi czy słuchaczowi trudno było sobie wyobrazić, aby ów raj nie leżał gdzieś w biblijnym Edenie lub nie oczekiwał człowieka dopiero po śmierci, aby mógł zapanować tu na ziemi jeszcze za życia; plebejska utopia była więc czymś w rodzaju pocieszczenielskiej wizji, nie zaś środkiem mobilizującym do walki o radykalną przebudowę świata.

Badania nad nią są utrudnione również i ze względu na specyficzny charakter przekazów źródłowych. Tylko w folklorze utopia ludowa występuje w swej wersji pozytywnej i w stanie niejako czystym, źródła literackie dają natomiast w znacznym stopniu jej karykaturalny obraz, widziany oczyma satyryków, moralistów i kaznodziejów. Dla ludu powszechny dobrobyt (wyrażający się w obfitości pożywienia) był funkcją radykalnego przewrotu. Pisarze związani z warstwami posiadającymi odwracali kolejność, twierdząc, iż masom w gruncie rzeczy chodzi tylko o powszechne obżarstwo i nieustanne pijaństwo. Chciałyby one żyć bez pracy i leżąc na ziemi oczekiwać na pieczone gołąbki, które same spadają do ust. Nie darmo cytowany przez nas Sachs pisał, że do Schlaraffenlandu mogą wejść tylko nieponie, kłamcy oraz próżniacy. Uczciwych wypędza się z tej krainy, największych łgarzy natomiast czeka — niczym w słynnej Rzeczypospolitej Babińskiej — korona. Intencje satyryczne były tu aż nadto widoczne⁴⁵. Najpełniejszy wyraz znalazły one w grafice czy malarstwie, gdzie jęczmienny kraj posiada wyłącznie funkcje sa-

⁴⁴ Przedstawiała ona zazwyczaj społeczeństwo statyczne, oparte na równowadze demograficznej, wspólnotę, w której żadne dalsze zmiany nie są już przewidziane.

⁴⁵ Przykłady z terenu włoskiego przytacza Cocchiara (*Il paese di Cuccagna...*, s. 168—171) w rozdziałiku zatytułowanym „II trionfo dei poltroni”.

tyryczno-dydaktyczne (*vide Kraina lenistwa* Breugla starszego). Nie znamy rycin przedstawiających krajinę pieczonych gołąbków z aprobatą i na poważnie.

Wizje Szlarafii, pod pewnymi względami zbliżone do satyr na leniwych chłopów, były również wyzyskiwane do krytyki pasożytniczego żywota mnichów (dowodem nakreślony przez Rabelais'go raj zakonny w opactwie Telemaka). Odwieczne marzenie ludu („po zwycięstwie rewolucji najemy się do syta!”) pod piórami literatów przekształcało się w satyrę o wielorakim ostrzu, godzącym nie tylko w warstwy plebejskie, lecz również we wszelkie środowiska pędzące próżniaczy tryb życia.

Trudno mówić o istnieniu na gruncie polskim rodzimych odmian utopii ludowej, we wszystkich swych przejawach stanowiła ona bowiem wynik recepcji obcych, przeważnie niemieckich lub włoskich wątków. Charakterystyczna dla kultury szlacheckiej była natomiast zupełna niepodatność na wszelkie odmiany utopii elitarnej. Na gruncie sarmackich zainteresowań wyłącznie dla losów własnego kraju i stanu nie mogło się rozwinąć zrozumienie dla żadnych zbiorowych wizji lepszego jutra całej ludzkości. Jako zbiorowość była ona punktem wyjścia dla wizji wielkich utopistów XVI i XVII w., których ojczyznę stanowiła Anglia. Urodzeni na wyspie mającej wyrzucić olbrzymi wpływ na losy całego świata, na takiej właśnie wyspie, izolowanej od wszelkich szkodliwych wpływów zewnętrznych, lokowali również swój ideał społeczeństwa.

Popularność utopii trudno powiązać z mapą wyznaniową Europy; protestanci i katolicy byli zarówno wśród twórców, jak i konsumentów wszelkiego typu opowieści o szczęśliwych państwach-miastach czy krajinach pieczonych gołąbków. Jeśli natomiast chodzi o realizację pewnych założeń utopijnych, występuje tu wyraźne uwarunkowanie wyznaniowe. Katolicy świeccy nigdy nie tworzyli rygorystycznych wspólnot, w których całe rodziny poddane żelaznej dyscyplinie kierownictwa wiodłyby ascetyczny i pracowity tryb życia (nie dotyczy to oczywiście zgromadzeń zakonnych). Podobnie przedstawia się sprawa z przedstawicielami panujących kościołów protestanckich. Izolowane od społeczeństwa komuny, oparte na wspólnocie dóbr, zakładali natomiast przedstawiciele małych sekt, skłóceni zarówno z Rzymem, jak z Genewą czy Wittenbergą. Anabaptyści morawscy, wspomniani w artykule, jak również hutterowcy czy menonici — oni właśnie fundowali parautopijne wspólnoty. Niektóre z nich doszły z czasem do znacznego dobrobytu. Mimo to nie doczekali się naśladowców, pozostając izolowanymi wyspami w morzu obojętnego na wszelkie utopie społeczeństwa.

L'utopie populaire en Pologne au XVI^e siècle

Cette utopie était construite d'après le principe d'une multiple opposition. Elle était créée en effet par des hommes éclairés, assez souvent dans l'esprit d'une „grande ironie”, et était le plus sérieusement du monde reçue par le peuple. Pour quelqu'un de rassasié, le récit sur „un grand gueuleton” pouvait n'être qu'une amusante facétie, alors que pour celui qui ne mangeait pas à sa faim, c'était une illusion apportant un soulagement momentané. Autrement était accueilli dans les salons royaux le mythe biblique d'Adam le laboureur et Ève filant la quenouille, et autrement dans les chaumières paysannes. Le folklore s'y fondait avec la mythologie, les récits antiques, avec la Sainte Écriture, l'humour naïf, avec une approche très sérieuse de la question.

Des antinomies intervenaient aussi dans le contenu même de l'utopie populaire. Au contraire de l'élitaire, représentant la cité-État idéale, la populaire portait un caractère antiurbain. En même temps, cependant, le pays de Cocagne était très souvent la place du marché de la ville; là se dressait le boeuf rôti avec un couteau enfoncé dans le dos, là aussi se trouvait la fontaine d'où giclait le vin. La vision populaire du monde rêvé restait en grande partie fonction de la réalité. Elle n'en abondait pas moins en éléments fabuleux. Il était difficile de s'imaginer au lecteur (ou auditeur) plébéen que ce paradis ne se trouvât pas quelque part dans l'Éden biblique ou n'attendit pas l'homme après sa mort. Qu'il puisse régner ici-bas, du vivant même de l'homme; aussi l'utopie plébéenne était une vision de consolation pour le peuple et non un stimulant poussant à une lutte active pour une transfiguration radicale du monde. C'est au rang de symboles que sont portés les personnages du tableau de Breughel (*Le pays de la paresse*): indifférents, plongés dans le sommeil, ils laissent passivement couler les heures de la vie. Les utopies étaient les grands mythes de l'humanité, où que fût situé le paradis qu'elles évoquaient: au siècle d'or de longue date révolu, dans les temps présents (dans une île lointaine) ou enfin dans un avenir vague.