

Bicie monet w poezji archaicznej. Uwagi o narodzinach greckiego pieniądza

Jan Skarbak-Kazanecki

—
Wydział Filologiczny Uniwersytetu Łódzkiego
ORCID: 0000-0002-4127-4070

W VI i V wieku przed naszą erą na terenach Grecji miał miejsce niespotykany wcześniej proces upowszechniania się bitej monety, który objął prawie cały obszar Hellady – co warto podkreślić, niejednolitej politycznie i różnorodnej kulturowo. W niespełna 100 lat różne miasta-państwa (l. poj. *polis*) zaczęły nie tylko wykorzystywać pieniądze, lecz także otwierać własne mennice i bić „waluty” funkcjonujące lokalnie; oprócz codziennych drobnych transakcji w obrębie danej wspólnoty, monety co silniejszych *poleis* stały się podstawą relacji handlowych między miastami – „wspólnym greckim pieniądzem”, mówiąc słowami Platona [“Νόμοι” 741e-742b].

Kilka cech greckiego handlu monetarnego – powszechność, zastosowanie monet w drobnych (codziennych) transakcjach detalicznych, ich konwencjonalna czy też nominalna wartość¹, ponadto związek z instytucjami państwowymi – sprawia, że wielu badaczy [Schaps 222-235; Seaford 318; Peacock 647-648] w Grecji epoki archaicznej widzi moment narodzin pieniądza (a zatem i początek dzisiejszego wyobrażenia o wymianie handlowej, funkcji tego środka płatniczego, wpływie przepływu gotówki na rozwój społeczeństw itp.). Powiązanie antycznej Hellady z tym mitycznym „początkiem” splota zaś na gruncie filozofii ekonomii przeszłość ze współczesnością: w perspektywie dawnej kultury greckiej (czy raczej wyobrażeń na jej temat) rodzą się pytania o genezę pieniędzy, okoliczności, które doprowadziły do ich powstania bądź umożliwiły ich powstanie, o ich źródłowe funkcje, a także funkcje „uboczne” (np. społeczne), w końcu o zmiany, jakim ten fenomen kulturowy podlegał na przestrzeni czasu.

Jednakże dawna Hellada z wielu powodów stanowi problematyczny punkt odniesienia dla badań

porównawczych, także na gruncie ekonomii. Przede wszystkim greckie początki bitej monety są pod wieloma względami niejasne i wieloznaczne: znane z fragmentów, niekompletnych źródeł i przekazów z drugiej ręki łatwo podlegają życzeniowym reinterpretacjom, zapośredniczonym przez arbitralnie narzucane kategorie i kryteria; na gruncie historii ekonomii Grecja bywa wręcz instrumentalizowana i wykorzystywana jako ilustracja anachronicznych hipotez i modeli wyjaśniających, a początek bitej monety po prostu obracany w mit: w skrajnej postaci, jak zobaczymy, bądź w opowieść o wyjściu przedmonetarne go zaścianka ku głębokim wodom procesów makroekonomicznych, bądź w legendę o „grzechu pierworodnym” – narodzinach zła obracającego uczciwe, przyjazne relacje długodystansowe w przygodne, napędzane chciwością „transakcje handlowe”.

W tekście nie zamierzam rozstrzygać wątpliwości dotyczącej natury „pieniądza in genere” – zamiast tego chciałbym skomplikować nieco popularne modele wyjaśniające i pokazać na wybranych przykładach, w jaki sposób Grecy czasów postępującej monetaryzacji własnych *poleis* opisywali narodziny bitej monety. W tym celu przeanalizuję wybrane źródła okresu owego przelomu i przyjrę się roli, jaką nadawano temu wynalazkowi w tekstach literackich, przede wszystkim tworzonej przez i dla arystokratów poezji bankietowej (sympozjalnej).

Między negatywnymi i pozytywnymi skutkami narodzin bitej monety

Na gruncie klasycznych teorii pieniądza pytanie o genezę ściśle splota się z wyobrażeniem o funkcjach tego medium wymiany: bite monety miały powstać jako „ułatwienie [przeprowadzania] transakcji kredytowych” [von Mises 35; Peacock 638-640], przede wszystkim poprzez ustanowienie jednolitego systemu miary – uniwersalnego punktu odniesienia przy określaniu wartości wszelakich dóbr i usług; miały narodzić się jako nieodzowna konsekwencja poprzedzającego je

1 Wydaje mi się, że w tym aspekcie, tzn. różnicy między wartością kruszców użytych do produkcji monet oraz ich wartości nominalnej ustalonej decyzją instytucji *polis*, można odróżnić monety używane przez Graków od wcześniejszych monet lidyjskich, co pozwoliło niektórym badaczom uznać, właśnie Grecję za miejsce narodzin współcześnie rozumianego pieniądza, zob. [Wallace 393; Mørkholm 3-5, 63-67].



handlu wymiennego, upraszczając go i umożliwiając dalszy rozwój ekonomiczny (a zatem i społeczny, klasowy, kulturowy etc.) danej społeczności.

To założenie do połowy lat 50. XX wieku przyświecało historykom ekonomii, którzy moment narodzin pieniądza w Grecji opisywali właśnie w kategoriach nieuniknionej ewolucji: monety miały stanowić naturalną konsekwencję wcześniejszego, niedoskonałego modelu i odpowiedź na oczywiste potrzeby wymuszone rozwojem handlu wymiennego. Jednocześnie wierzono (przynajmniej do końca drugiej wojny światowej), że antyczne relacje makro- i mikroekonomiczne wraz z wprowadzeniem monet zaczęły funkcjonować w sposób zbliżony do zasad rządzących dzisiejszym (kapitalistycznym) światem. Ostatnia teza ilustrowana jest często cytatem z rosyjskiego (choć od rewolucji październikowej zamieszkałego w USA i związanego z Uniwersytetem Yale'a) historyka i ekonomisty Michaiła Rostovtzeffa, który uważał, że „do epoki hellenistycznej gospodarka antyczna różniła się od gospodarki współczesnej nie jakościowo, lecz jedynie ilościowo” [334]².

Jeśli klasycy ekonomii się nie mylą, pieniądz już u swojego początku ujawniałby zatem jedną ze swoich podstawowych funkcji, jaką jest ułatwienie prowadzenia transakcji handlowych. Problem powyższego wyjaśnienia polega jednak na jego anachronizmie: niemalże mechanicznym przełożeniu dzisiejszych wyobrażeń o funkcji pieniądza – co więcej, także współczesnej „racjonalności” w posługiwaniu się nim – na dawne społeczności.

Co ciekawe, od upraszczającego uniwersalizmu w myśleniu o narodzinach pieniądza trudno uwolnić się nawet tym, którzy, odmiennie niż Rostovtzeff, postulują istnienie nieprzekraczalnych barier między społecznościami przedmonetarnymi a współczesnością. I dlatego, być może, bita moneta tak często jest przedstawiana jako „grzech pierworodny”, odrywający wspólnoty od porządku naturalnego: środek instytucjonalnej represji, monopolizacji procesu wymiany, przy okazji niszczący wszelkie naturalne stosunki społeczne i nieskażone dotąd aspektem ekonomicznym aktywności czy kompetencje. Jak pisze na przykład Charles Eisenstein, „tak różne zjawiska jak rozpad społeczeństw, osłabienie więzi przyjaźni, narodziny [konceptu] własności intelektualnej, zmniejszenie zdolności koncentracji uwagi, profesjonalizacja muzyki i sztuki czy zniszczenie środowiska czerpią swój wspólny początek w systemie monetarnym i systemie ochrony własności” [XXII]. Wynalezienie pieniądza miałoby stanowić kluczowy moment długiego i nieodwrotnego procesu separacji podmiotu od świata,

instrumentalizacji otoczenia poprzez jego depersonalizację i standaryzację³.

Wzajemność i redystrybucja, czyli o różnicach między wymianą prezentów a transakcją handlową

W tym samym czasie co Rostovtzeff inny uchodźca, Karl Polanyi (tym razem uciekający przed faszyzmem węgierskim), przedstawił zupełnie inną strategię badania przeszłości w wymiarze ekonomicznym. Inspirowany z jednej strony ówczesnymi badaniami antropologicznymi, z drugiej – rozwijającą się socjologią, skupił swoją uwagę na różnicach dzielących nas od odległych (także czasowo) społeczności. Przede wszystkim akcentował ścisły związek między postawą ekonomiczną oraz innymi sferami życia ludzkiego: w pracach Polanyiego wymiana towarów przestała być „bezosobowym przepływem kapitału” – stała się jedną z wielu relacji społecznych, zależną od złożonej sieci zależności przynależących do zupełnie innych porządków niż ekonomiczny.

Związany w różnych okresach z kilkoma uniwersytetami amerykańskimi Polanyi zgromadził wokół siebie dużą grupę studentów gotowych rozwijać zapoczątkowane przez niego badania. Wśród nich znalazł się Moses I. Finley, który, jak pisze Ian Morris we wstępie do wznowienia klasycznej dziś książki *The Ancient Economy*, w latach 70. stanie się centralną figurą badań historycznych zorientowanych na kwestie gospodarcze. To właśnie prace Finleya kojarzone są z radykalnym przewrotem w analizach „racjonalności ekonomicznej” czasów starożytnych: dostrzeżeniem odmienności w myśleniu o inwestycjach przez Greków i Rzymian, innej dynamiki ówczesnej wymiany handlowej, a także – nie bez wpływu Karola Marksa – napięć społecznych i ekonomicznych między klasami uprzywilejowanymi oraz zniewolonymi.

Doskonałą ilustracją powyższych założeń Finleya jest książka *The World of Odysseus* z 1954 roku, poświęcona rzeczywistości opisanej w eposach przypisywanych Homerowi, uważanych za najstarsze literackie świadectwa greckiej kultury. Na przekór wcześniejszym tendencjom uniwersalistycznym Finley podkreśla w niej odmiennność rzeczywistości ekonomicznej świata homeryckiego, wyrażającej się chociażby poprzez zupełny brak relacji handlowych: pieniądze w *Iliadzie* oraz *Odysei* w ogóle nie występują, a jeśli gdzieś narrator lub zabierający głos herosi

2 W tym duchu, jak pisze Dotan [Leshem], jeszcze w latach 50. laureaci nagrody Nobla Douglass North i Robert Fogel rekonstruowali codzienność dawnych epok przy użyciu parametrów statystycznych wypracowanych przez współczesnych im „ekonometrów”.

3 „Pieniądze są abstraktem nie tylko w odniesieniu do przedmiotów użytkowych, lecz także wobec ludzi. [...] Podczas gdy wielbłądy, dzbanki oliwy czy jakiegokolwiek materialne obiekty pozostają w indywidualnej relacji z własnym początkiem, pieniądze są całkowicie ogólne (*generic*), zatem i całkowicie anonimowe” [Eisenstein 175]. Tezy Eisensteina, jak zobaczymy, łączy wiele z narracją dotyczącą pieniędzy, jaką możemy odnaleźć w poezji środowisk arystokratycznych Grecji epoki postępującej popularyzacji bitych monet.

próbują określić wartość danego towaru, punktem odniesienia stają się na przykład stada krów⁴. Bohaterowie nie robią zakupów, nie sprzedają nic sobie wzajem, choć gromadzą dobra – łupy wojenne, będące zresztą zarzewiem wielu konfliktów (choćby otwierającego księgę *Iliady* sporu między Agamemnonem i Achillesem o „brankę” Bryzejdę). Jednocześnie nic nie wskazuje na to, aby kierowała nimi zachłanność lub chęć posiadania danej kosztowności samej w sobie: istotą sporów jest raczej symboliczny wymiar aktu ofiarowania, prestiż związany z posiadaniem wybranej kosztowności, otrzymanej decyzją dowódcy, dowodzącej męstwa i chwały jej właściciela. W *Iliadzie* wiele pięknych przedmiotów, na przykład uzbrojenie, staje się zresztą samodzielnymi *dramatis personae* – poznajemy ich historię, okoliczności narodzin, charakter i szczegóły ich wyglądu, jak ma to miejsce w przypadku dzidy Achillesa, którą Patroklos, przebierający się za swojego przyjaciela, musi pozostawić w namiocie:

[...] Patroklos w błyszczące zbroił się spiże.
Najpierw piękne nałożył na nogi nagolennice,
Spięte w kostkach srebrnymi sprzączkami,
a zasię z kolei
Piersi okrył pancerzem chyżego wnuka Ajaka,
Kutym misternie i błyski siejącym na gwiazd
podobieństwo.
[...]
Dzidy jedynie nie wziął świętego potomka
Ajaka,
Ciężkiej, olbrzymiej, potężnej, bo nikt nią
z Achajów nie zdzierzył
Władac; ze wszystkich tylko Achilles był zdolny
wywijać
Dzidą tą, którą Chejron z jesionu, co rósł na
wierzchołku
Pelionu, zrobił i ojcu ją dał milemu Achilla,
Aby niosła śmiertelną zagładę herosom-rycerzom
[XVI w. 130-145].

Z opisu poznajemy całą historię dzidy, wykonanej przez centaura Chejrona, ofiarowanej następnie Peleusowi, który ofiarował ją Achillesowi. Cyrkulacja owego „kapitału” jest tu zależna nie od porządku ekonomicznego, lecz społecznych relacji i panujących w świecie arystokracji archaicznej zasad współzycia, regulujących także porządek wymiany dóbr.

Nie bez powodu podkreślam tu „arystokratyzm” bohaterów *Iliady* i *Odysei* (zapewne także domyślnych adresatów tej tradycji): świat Homera jest światem ściśle zhierarchizowanym, w którym zarówno bohaterami, jak i „fokalizatorem” są *agathoi*, czyli „dobrzy”, czy też *aristoi*, „najlepsi” spośród ludzi. Jednocześnie

„szlachetność” czy „doskonałość” (*aretē*) wpisana w tożsamość klasy uprzywilejowanej nie wynika na gruncie greckim, jak to zresztą zwykle bywa, jedynie z „dobrego urodzenia”: wymaga ciągłego potwierdzania jej poprzez działanie, heroiczną postawę – czytelną podczas wojny, stwarzającej wiele okazji do wykazania się odwagą i skutecznością⁵, a bardziej subtelną w okresie pokoju. Jedną z symbolicznych manifestacji „doskonałości” w codziennych relacjach jest przestrzeganie „niepisanych praw”, regulujących kontakty z innymi (arystokratami), takich jak prawo gościnności (*ksenion thémis*) czy zasada wzajemności. Pierwsza z reguł wyraża się poprzez stosunek do przybyłych do domostwa (*oikos*) gości, zarówno tych oczekiwanych, jak i niezapowiedzianych⁶; druga dotyczy bezpośrednio zagadnienia wymiany (*amoibē*): zadośćuczynienia za to, czego doświadczyliśmy od innych, zarówno w wypadku zachowań pozytywnych (prezent za prezent, gościnność za gościnność etc.), jak i negatywnych (np. zemsta za zniewagę).

Powracamy tym sposobem do zagadnienia wymiany, daleko odbiegającej jednak od porządku współczesnej ekonomii: ważniejsze od zysku i odnoszenia wymiernej korzyści finansowej było dla arystokratów epoki archaicznej, jak przekonywał Finley, podtrzymanie bliskich i przyjacielskich relacji dzięki dobrowolnym gestom i prezentom⁷, dowodzącym przy okazji innych cnót – choćby wspomnianej wyżej gościnności⁸.

4 Co popychało niektórych do ryzykownego i dosyć egzotycznego założenia, że stada krów lub pojedyncze krowy służyły jako skonwencjonalizowany system miar w handlu wymiennym epoki archaicznej [Peacock 640-642].

5 Co ukazuje elegia Tyrtajosa (12W, w. 1-9), w której „chwala wojenna” stawiana jest ponad inne atrybuty arystokracji epoki archaicznej, takie jak bogactwo, piękno czy siła fizyczna.

6 Na temat „niepisanych praw” starożytnych Greków oraz norm gościnności zob. [Rybowska 413-426].

7 Zasada „wzajemności” stała się ważną kategorią dla antropologów zajmujących się także nie-greckimi społecznościami „tradycyjnymi”, zob. np. [Gouldner 170-175]. Jednocześnie w rozważaniach o wymianie dóbr niektórzy badacze są skłonni podkreślać bardziej od symbolicznego ekonomicznego wymiar tego rodzaju interakcji: bezpośrednią korzyść odnoszoną przez obie strony „transakcji”, niezależnie od tego, jak długotrwały byłby to proces. Zrównywanie *long term transactions* epoki archaicznej (czyli długotrwałej wymiany opartej na wzajemności) z natychmiastową wymianą handlową zapośredniczoną przez bezosobowy pieniądz, znaną z naszej własnej codzienności, postrzegam jako skrajny redukcjonizm i błąd, lekceważący chociażby dobrowolny charakter dawania prezentów; zob. [Seaford 13-14, 196].

8 Por. [Donlan 267-282], który na podstawie szeroko komentowanego fragmentu *Iliady* („Ale Kronida Dzeus pozbawił zmysłów Glaukosa, / Który złotą swą zbroję, na wołów sto szacowaną, / Na brązową zamienił wartości wołów dziewięciu” [Homer VI w. 234-236]) pokazuje, że na gruncie homeryckich zasad wymiany darów (*homeric gift-economy*) zysk wyrażalny w kategoriach finansowych jest celem drugorzędnym wobec innych korzyści symbolicznych, takich jak prestiż, manifestacja władzy i autorytetu, niekiedy nawet sprytu.

Dobro – zło, szlachetność – bogactwo: pieniądze w dyskursie arystokratycznym archaicznej Grecji

Bo – jak wieść niesie – nie bez racji kiedyś
Aristodamos tak powiedział w Sparcie:
„Człowiek to pieniądz, pieniądz, mój kochany.
Biedny szlachectwa ani czci nie zazna”.

Alkajos 101D (=360LP)

Dominująca w epoce archaicznej zasada wymiany długoterminowej, dobrowolnej, konstytuującej etos arystokraty, nie oznacza wcale, że Grecja archaiczna handlu nie znała: już w *Odysei* pojawia się określenie „kupca” czy podejmującego wyprawy morskie „handlarza” (*émporos*, zob. [Homer II w. 318-320, XXIV w. 299-301])⁹; jednocześnie ta profesja czy też model życia opisywane są niekiedy w sposób negatywny: na przykład w księdze VIII Odyseusz, który przybywa na wyspę Feaków, zostaje wzięty za kapitana statku przewożącego towary (w. 158-164), ta błędna identyfikacja staje się zaś zarzewiem konfliktu – sam narrator przedstawia ją jako celową znie wagę (*neikein*). Także w tradycji Hezjoda, drugiego legendarnego twórcy poematów epickich, zarabianie na handlu zamorskim (*nautliē*) przedstawiane jest „w sposób pogardliwy” [Clay 31] jako wyraz zachłanności i niepotrzebnego ryzyka [Hezjod w. 618-644]. Najwyraźniej handel był więc aktywnością związaną ze statusem społecznym [“Circolazione monetaria” 689-690], pożywaną jako niegodna arystokratycznego stanu¹⁰. (Prawdziwy arystokrata, „najlepszy”, nie musiał zresztą silić się na zarobek – w końcu, jak stwierdza Hezjod [w. 313], *aretē* „szlachetność” oraz *kúdos* „chwała” same przyciągają bogactwo).

Wraz z wprowadzeniem i wzrostem znaczenia pieniędzy także ich użycie stało się w Grecji kwestią uwiklaną w ówczesne napięcia społeczne. W końcu bicie monet osłabiało pozycję arystokratów, umożliwiając narodziny „klasy średniej”, a także nieoczekiwane awanse klasowe: teraz czyjaś pozycja i kapitał nie zależały już wyłącznie od urodzenia; cyrkulacja dóbr mogła odbywać się w poprzek hierarchii społecznej:

obok wymiany „długoterminowej”, sprzęgniętej z obyczajami klasy uprzywilejowanej, rozwijał się handel – i to nie tylko zamorski, podejmowany przez pojedynczych ryzykantów, lecz także drobny, detaliczny, w obrębie danej wspólnoty.

Obrazuje to tradycja poetycka łączona z Teognisem z Megary, zachowana w zbiorze nazywanym współcześnie *Corpus Theognideum*. Ta kolekcja budzi wiele pytań dotyczących jej formy i okoliczności powstania, które w tym tekście muszą przemilczeć – wspomnę tylko, że od czterdziestu lat zbiór jest dość zgodnie łączony z kulturą sympozjów, to jest z bankietami arystokratów, podczas których uczestnicy mieli okazję śpiewać zachowane w nim elegie¹¹. Tu odnajdujemy też stale powracające obawy przed zmianami w strukturze społeczno-ekonomicznej ówczesnych greckich *poleis*, przed mieszaniami się „dobrych” (arystokratów) i „złych” (*złe* urodzonych) ludzi, utratą władzy politycznej czy odziedziczonych (a w przekonaniu „ja poetyckiego” sprawiedliwie otrzymanych) majątków i dóbr:

Teraz zło wyrządzane *szlachetnym* staje się
dobrem
wśród złych ludzi, kierowanych pokretnymi
prawami.
I lęk przed ujmą doszczętnie zniszczonej: ze
sprawiedliwością
wygrała bezczelność i buta, przejmując całą tę
ziemię
[Teognis, w. 289-292]¹².

Nie wszyscy *zli*, jak wiesz, *zli* byli od urodzenia,
to poprzez przyjaźnię ze *złymi*, poprzez mieszanie się z nimi
nauczyli się tego, co *podłe*, słów obelżywych
i buty, pełni nadziei, że ci zawsze mówią prawdę
[w. 305-308].

W powyższych przekładach kursywą zaznaczyłem miejsca, gdzie pojawia się kluczowa opozycja „dobry” – „zły” (*agathós* – *kakós*). Jak pokazał to z całą wyrazistością Giovanni Cerri, kategorie dobra i zła w dyskursie arystokratycznym archaicznej Grecji wiążą się nie tylko z etyką, lecz także z porządkiem społecznym: „zły” oznacza zarazem „podły” moralnie, jak i „złe” urodzony, „dobry” to „szlachetny” z charakteru oraz „dobrze” urodzony (tj. urodzony w arystokratycznej rodzinie) [Cerri; Skarbek-Kazanecki]. Wokół tej dwuznaczności krąży cały szereg innych opozycji, takich jak „sprawiedliwy” – „niesprawiedliwy”, „sprawiedliwość” – „buta” [w. 291-292], a także „szlachetność” – „bogactwo”:

9 „W *Odysei* wyraz *emporos* [...] określa samotnego podróżnika (*an individual traveler*) [przemieszczającego się] statkiem raczej w celach biznesowych niż dla przyjemności” [Petropoulos].

10 Eposy przypisywane Hezjodowi, zwłaszcza *Prace i dnie*, były dawniej przeciwstawiane tradycji Homera jako głos niższych klas społecznych: Hezjod miał być prostym rolnikiem, w dodatku buntującym się przeciw uprzywilejowanym autorytetom politycznym (rządom „królów”, *basilees*). Od kilkunastu lat – co demonstrowają autorki i autorzy monografii *The Oxford Handbook of Hesiod* [Loney and Scully] – „ja poetyckie” w tej tradycji utożsamiane jest raczej z drobnym arystokratą, zarządzającym własnym majątkiem i zaangażowanym w skomplikowaną sieć zależności składających się na ówczesne *polis* (co wydają się potwierdzać badania nad kulturą materialną greckich „miast-państw” VII-wiecznej Beocji, ojczyzny tradycji poetyckiej Hezjoda).

11 Przy okazji zapewniając transmisję tejże tradycji, pewnego dnia, prawdopodobnie w okresie zaniku arystokratycznej kultury sympozjalnej, utrwalonej przez kogoś w formie pisemnej.

12 Tłumaczenia Teognisa, tu i niżej, pochodzą od autora tekstu (na podstawie wydania [Young]).

Wielu *złych* (źle urodzonych) bogaci się, kiedy
szlachetni
 cierpią z powodu biedy. My jednak nie
 wymieniamy
 bogactwa za [naszą] szlachetność (*aretē*).
 Ta pozostaje niezmienna, pieniądze co rusz ma
 ktoś inny.
 Opinia ludzi *szlachetnych*, Kyrnie, też jest
 niezmienna;
 nie tracą odwagi zarówno wśród *podłych*, jak
 i wśród *dobrych*.
 Gdy bóg zsyła *podlemu* (plebejuszowi) majątek
 i [szczęśliwe] życie,
 ten będąc głupcem nie umie ukryć [własnej]
podłości (złego urodzenia) [w. 315-322].

Szanując bogów chciej drobnym zarządzać
 majątkiem niż stać się
 zamożnym gromadząc pieniądze
 w niesprawiedliwy sposób [w. 145-146]¹³.

„Bogactwo” i „pieniądz” w *Corpus Theognideum* zostają wplecione w szereg fundamentalnych kategorii binarnych, usytuowane po stronie „zła” politycznego (rządy i dominacja *źle urodzonych*, tj. rodzącej się klasy średniej), zła metafizycznego, a nawet zła religijnego. Tam, gdzie pojawiają się *monety*, można też spotkać zachłanność, brak obyczajów, szacunku do bogów, niesprawiedliwość – również w wymiarze ekonomicznym w formie niesprawiedliwej redystrybucji dóbr. Chęć gromadzenia pieniędzy jest nie tylko wadą, ale i brakiem poszanowania dla boskich praw: w końcu jedynymi upoważnionymi do decydowania o losie i majątku ludzi są bogowie [w. 133-134]. Tym samym arystokraci utrzymujący przyjazne relacje ze sobą wzajem, oparte na zaufaniu, szacunku i gościnności wyrażającej się poprzez regułę wzajemności, zostają przeciwstawieni „źle urodzonym”, do których działań „nie można mieć najmniejszego zaufania – pokochali bowiem niewolnicze podstępny i chytry, tak że nie ma dla nich już żadnego ratunku” [w. 65-68].

Między *oikos* a *polis*: pieniądz a instytucje demokratyczne

Jak widzieliśmy, gościnność stanowiła istotny element „*ethosu* arystokratycznego” i narzędzie autoidentyfikacji klasowej, ściśle związane z gospodarką przedmonetarną. W świecie niezającym pieniędzy to symbole i gesty – przejawy szeroko rozumianej „gościnności” – legitymizowały stosunki władzy: wyrażone ofiarowanymi (bogom i ludziom) darami, organizacją uczt (sympozjów), a także odziedziczonymi (czy też otrzymanymi z woli bogów) dobrami. Jak pokazuje przykład poezji Teognisa, w okresie narodzin bitej monety ten model dystrybucji (dóbr,

także władzy) zaczął się poważnie rozmywać, tworząc przestrzeń dla nowych stosunków społeczno-ekonomiczno-politycznych.

Jak zauważa Hendrik Selle, to właśnie „wstrząs gospodarczy i społeczny, jaki towarzyszył powstaniu pieniądza” [244], tłumaczy, dlaczego w *Corpus Theognideum* tak duże znaczenie nadawane jest pojęciu „monet” i „bogactwa”. Elegie zachowane w tym utworze nie odnoszą się przy tym, jak wierzę, do żadnej konkretnej *polis*: kreują raczej uniwersalną wizję przemian społeczno-ekonomicznych, jakie miały miejsce w Grecji w VI-V wieku przed naszą erą¹⁴. W innych fragmentach zbioru „ja poetyckie”, Teognis z Megary, przedstawia siebie samego jako ofiarę tychże zmian: nowego „porządku” i „rządów kupieckich” [w. 675-679], gdzie szlachetnym mężom – w tym i jemu samemu – „gwałtem zabrano majątek” [w. 346]. Nie jest to jednak obraz rewolucji, lecz raczej stopniowego odwrócenia porządku społeczno-ekonomicznego: zubożały arystokrata zmuszony jest zasiadać z dawnym *plebsem* na tych samych ucztach, tolerować odwrócenie ról czy też redystrybucję dóbr i funkcji w *polis*.

Warto w tym miejscu zapytać o wpływ polityki na popularyzację monet¹⁵: o rozwój demokracji i instytucji publicznych (Descat stwierdza wręcz, że polityka w epoce klasycznej miała największy wpływ właśnie na gospodarkę), o podatki jako narzędzie monetaryzacji, a także o ideologiczne implikacje sukcesu bitej monety¹⁶.

Z całą pewnością niechęć do monet w *Corpus Theognideum* można interpretować jako przejaw wrogości nie tylko do rodzącej się klasy średniej, lecz także do instytucji życia demokratycznego – w końcu pieniądze powstawały w kontrolowanych przez *polis* mennicach i były podstawą polityki fiskalnej

14 Zważywszy na okoliczność wykonawczą, czyli sympozja tzw. *hetairei*, hermetycznych grup arystokratów, ponadto na wpół improwizowany charakter tej formy poetyckiej, performans elegijny stanowił okazję do przepracowania wspólnych doświadczeń, odnalezienia się w nowej sytuacji, podjęcia próby negocjacji nowej tożsamości wspólnoty, jaką była dawna arystokracja.

15 Co od lat 80. XX wieku wielu badaczy z powodzeniem czyni, zob. [Wallace; Seaford 7, 126; von Reden 177]. Zresztą już w latach 70. badacze zarzucali Finleyowi, że greckie monety interesowały go jedynie w wymiarze makroekonomicznym [Parise; *Elementi per una discussione*; von Reden 5] i że całkowicie lekceważył on wymiar polityczny pieniędzy.

16 Ten kierunek badań zbiega się z jeszcze jedną „modą” starożytnością, tym razem dotyczącą „obywatelskiego dyskursu” (*civic discourse*) w Grecji oraz napięć między różnymi warstwami społecznymi. Jak przekonywali Ian Morris i Leslie Kurke, ideologii antycznej Hellady nie da się zredukować do jednego, monolitycznego zbioru poglądów – zamiast tego, w „miastach-państwach” epoki archaicznej współistniały obok siebie dwie przeciwstawne tendencje czy zwalczające się światopoglądy, „ideologia *polis*” oraz „anty-*polis*”: pierwsza związana z ruchami demokratycznymi, druga ściśle spleciona z ekskluzywizmem dawnej arystokracji i wymierzona przeciwko nowym formom społecznej organizacji. Piszę o tym szerzej gdzie indziej, zob. [Skarbak-Kazanecki].

rozwijających się demokracji¹⁷. Za ich pomocą populiści godzili w dawne przywileje szlacheckie: arystokraci, zmuszeni płacić podatki, niedysponujący jednak bitymi przez demokratyczną *polis* pieniędzmi, musieli sprzedawać własne obligacje, tym zaś sposobem ziemię, kontrolowane dotąd przez hermetyczną grupę „dobrze urodzonych”, stopniowo trafiały w ręce „ludu” (tj. niższych grup społecznych, często otrzymujących pieniądze bezpośrednio od instytucji *polis* w formie żołdu¹⁸).

Ta *polis* jest brzemienna, Kyrnosie. Boję się, że
zrodzi
męża, który ukarze naszą *podłą* butę.
Mieszkańcy wciąż są rozważni, za to
przywódcy...
zwrócili miasto ku *podłości*.
Jeszcze nigdy, Kyrnie, *dobrzy* mężowie nie
zniszczyli miasta,
gdy jednak *podłych* raduje taka zuchwałość,
cieszy ich psucie ludu, sankcjonowanie
bezprawia
dla prywatnych zysków i władzy,
to nie licz, że ta *polis* wytrwa długi czas
w zgodzie,
choćby w tej chwili trwał spokój,
skoro *podłym* się stają bliskie wszelkie korzyści,
które płyną z *podłości* ludu [w. 39-50].

Stale powracający w *Corpus Theognideum* motyw „biedy” stanowi element szerszej wizji „kosmosu do góry nogami”: rzeczywistości, w której „sprawiedliwość” zastąpiła buta sympatyzujących z ludem nowych przywódców, gdzie *źle* urodzeni, dorobiwszy się na handlu, mieszają się z prawdziwie *szlachetnymi*; w tle wciąż wybrzmiewają *chremata*, „bite monety” – instrument *podłych* i *niesprawiedliwych*, którego posiadanie w tym odwróconym porządku najwyraźniej ujmuje dawnym arystokratom chwały i prestiżu.

Monety w *Corpus Theognideum* są nieustannym zagrożeniem zarówno dla jednostek, jak i całej wspólnoty, paradygmatycznym źródłem nieszczęścia i konfliktu na linii *ludzie-bogowie*; są niepewne, wydają się kaprysem losu, chwilowym szczęściem, które w każdej chwili może obrócić się wniwecz – w końcu jedynym uprawnionym do ich redystrybucji jest Dzeus; jednocześnie powiązane są ze światem „złych” (*źle* urodzonych oraz *źle* postępujących ludzi), którymi kieruje zachłanność i buta rozumiana jako deficyt poczucia sprawiedliwości: tam, gdzie w procesie wymiany dóbr pojawiają się *chremata*, ‘monety’, zanika przyjaźń wyrażana dotąd regułą wzajemności. Podsumowując, wiele wskazuje na to, że od swojego początku grecki pieniądz był sprzęgnięty ze strukturami demokratycznych „miast-państw”, wykorzystywany w konfliktach społecznych, stanowiąc instrument czy to represji (jak przedstawiają to elegie tradycji Teognisa), czy też stopniowej redystrybucji dóbr zagarniętych dotąd przez hermetyczną grupę uprzywilejowanych *aristoi*, ‘najlepszych’. I nawet jeśli poezja ówczesnych arystokratów nie odnosi się wprost do tych zjawisk, to przecież nadaje ona pieniądзом szczególną rolę: wprzęga je w dyskurs polityczno-ekonomiczny, łącząc je z wrogim i „niesprawiedliwym” porządkiem, burzącym wyznawane przez tę społeczność wartości. Sam fakt, że monety mają tak duże znaczenie symboliczne dla ideologii arystokratycznej (ideologii anty-*polis*), sugeruje, że ich funkcje w epoce archaicznej były dużo bardziej skomplikowane i wieloznaczne, niż większość dotychczasowych metateorii pieniądza na to wskazuje: między innymi przekształcały i legitymizowały relacje władzy, stając się przy tym nowym punktem odniesienia – konkurencyjnym wobec wcześniejszej arystokratycznej gościnności – dla organizacji społeczności i wyznaczania pozycji jej członków.

Lista prac cytowanych

- 17 Ścisłą kontrolę instytucji *polis* nad produkcją pieniędzy demonstruje prawo ateńskie dotyczące monet z początku IV wieku przed naszą erą. Zachowana inskrypcja (SEG 26.72, zob. [Stroud]) informuje o ustanowieniu procedur dotyczących m.in. posługiwania się fałszywymi pieniędzmi; jak czytamy, „prawodawcy” (*nomothétai*) przydzielili kompetencje specjalnemu urzędnikowi (*dokimastés*), którego zadaniem było rozstrzyganie o wartości monet pochodzących spoza Aten. Co więcej, w wypadku złamania prawa przez kogoś obywatel, który przyprowadził „złoczyńcę” przed sąd, mógł – zgodnie z dość powszechnym zwyczajem – otrzymać połowę sumy, którą tamten zobowiązany był zapłacić w formie kary.
- 18 To napięcie między klasami społecznymi w wypadku organizacji instytucji publicznych najlepiej demonstruje przykład Aten, gdzie egalitarny charakter procedur prawnych – jak w przypadku sądów (*dikastéria*), których jurorzy-sędziowie wyłaniali byli losowo – dopełniała praktyka płacenia obywatelom za każdy dzień „obywatelskiej usługi”; dla równowagi najbogatsi członkowie społeczności byli zobowiązani do pokrycia kosztów wybranych inicjatyw wspólnotowych (*leitourgiai*), np. (jako tzw. *chorégós*) do opłacenia produkcji spektaklu teatralnego. Zob. [Gagarin 17-18].

Cerri, Giovanni. “La terminologia sociopolitica di Teognide: I. L’opposizione semantica tra ἀγαθός ἐσθλός e κακός δειλός”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, no. 6, 1968, pp. 7-32.

Clay, Jenny Straus. “The Education of Perses: From »Mega Nepios« to »Dion Genos« and Back”. *Materiali e discussion per l’analisi dei testi classici*, vol. 31, 1993, pp. 23-33.

Danielewicz, Jerzy, editor. *Liryka starożytnej Grecji*. Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.

Descat, Raymond. “L’Économie antique et la cité grecque”. *Un modèle en question. Annales*, vol. 50, no. 5, 1995, pp. 961-989.

Donlan, Walter. *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*. Bolchazy-Carducci Publishers, Inc. 1999.

Eisenstein, Charles. *The Ascent of Humanity. Civilization and the Human Sense of Self*. Evolver Editions, 2013.

- Finley, Moses I. *The Ancient Economy*. Foreworded by Ian Morris. University of California Press, 1999.
- . *The World of Odysseus*. Viking Press, 1954.
- Gagarin, Michael. *Democratic Law in Classical Athens*. University of Texas Press, 2020.
- Gouldner, Alvin. "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement". *American Sociological Review*, vol. 25, no. 2, 1960, pp. 161-178, doi: 10.2307/2092623.
- Hezjod [Hesiod]. *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Translated by Jerzy Łanowski, Prószyński i S-ka, 2004.
- Homer. *Iliada*. Translated by Ignacy Wieniewski, Wydawnictwo Literackie, 1984.
- Kurke, Leslie. *Coins, Bodies, Games and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton University Press, 1999.
- Leshem, Dotan. "Oikonomia Redefined". *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 35, no. 1, 2013, pp. 43-61, doi: 10.1017/S1053837212000624.
- Lombardo, Mario. "Circolazione monetaria e attività commerciali tra VI e IV secolo". *I Greci. Storia Cultura Arte Società, II, 2*, edited by Salvatore Settis, Einaudi Editore, 1997, pp. 681-706.
- . "Elementi per una discussione sulle origini e funzioni della moneta coniatata". *Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica*, no. 27, 1979, pp. 75-121.
- Loney, Alexander C. and Stephen Scully, editors. *The Oxford Handbook of Hesiod*. Oxford University Press, 2018.
- von Mises, Ludwig. *The Theory of Money and Credit*. Translated by Harold E. Batson, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2009.
- Morris, Ian. *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*. Cambridge University Press 1987.
- Mørkholm, Otto. *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 BC)*. Cambridge University Press, 1991.
- Parise, Nicola. "Note per una discussione sulle origini della moneta". *Studi Miscellanei*, no. 15, 1970, pp. 5-12.
- Peacock, Mark S. "The Origins of Money in Ancient Greece: the Political Economy of Coinage and Exchange". *Cambridge Journal of Economics*, vol. 30, no. 4, 2006, pp. 637-650.
- Petropoulos, Elias K. "Emporos". *The Encyclopedia of Ancient History*, edited by Roger S. Bagnall, et al., Wiley-Blackwell 2012, pp. 2399-2400, doi: 10.1002/9781444338386.wbeah06121.
- Plato, "Νόμοι". *Platonis Opera*, edited by John Burnet, Oxford University Press, 1903.
- von Reden, Sitta. *Exchange in Ancient Greece*. Duckworth, 1995.
- Rostovtzeff, Mikhail I. J. "Hasebroek, Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte". *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 92, 1932, pp. 333-339.
- Rybowska, Joanna. *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Schaps, David M. *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*. University of Michigan Press, 2004.
- Seaford, Richard. *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge University Press, 2004.
- Selle, Hendrik. *Theognis und die Theognidea*. De Gruyter, 2008.
- Skarbak-Kazanecki, Jan. "Etyka i ideologia w Corpus Theognideum: uwagi o wieloznaczności pojęcia »dobry« w tradycji poetyckiej Teognisa z Megary". *Filozoficzne aspekty literatury. Studia i szkice*, edited by Agata Skala, Wydawnictwo Tygiel 2019, pp. 112-125.
- Stroud, Roland S. "An Athenian Law on Silver Coinage". *Hesperia*, vol. 43, 1974, pp. 157-88.
- Young, Douglas. *Theognis. Ps.-Pythagoras. Ps.-Phocylides. Chares. Anonymi Aulodia. Fragmentum teliambicum*. Teubner, 1961.
- Wallace, Robert W. "The Origin of Electrum Coinage". *American Journal of Archaeology*, vol. 91, no. 3, 1987, pp. 385-397, doi: 10.2307/505360.

 Abstract

Minting Coins and Ideology: The Birth of Money in Greek Archaic Poetry

Jan Skarbak-Kazanecki

The aim of this paper is to investigate the current debate on the origins of the monetization of ancient Greece, which is considered to be the birthplace of contemporary money, while setting out some of the key interpretations and controversies regarding the source functions of this medium of exchange. Next, selected explanatory models of particular importance are discussed and confronted with the aristocratic poetic tradition. As it is shown especially by the elegy, a genre which is particularly close to the aristocratic circles of archaic greek poleis, the emergence of minted

coins was connected with a series of socio-economic changes, which – contrary to classical theories – did not merely result from the simplification of functioning trade relations via the introduction of a new medium of exchange: as the author argues, change was driven by democratic institutions, which used money as a means of redistributing goods that previously had belonged to a privileged social class.

keywords: ancient economics, elegy, symposium, *Corpus Theognideum*, Theognis of Megara

