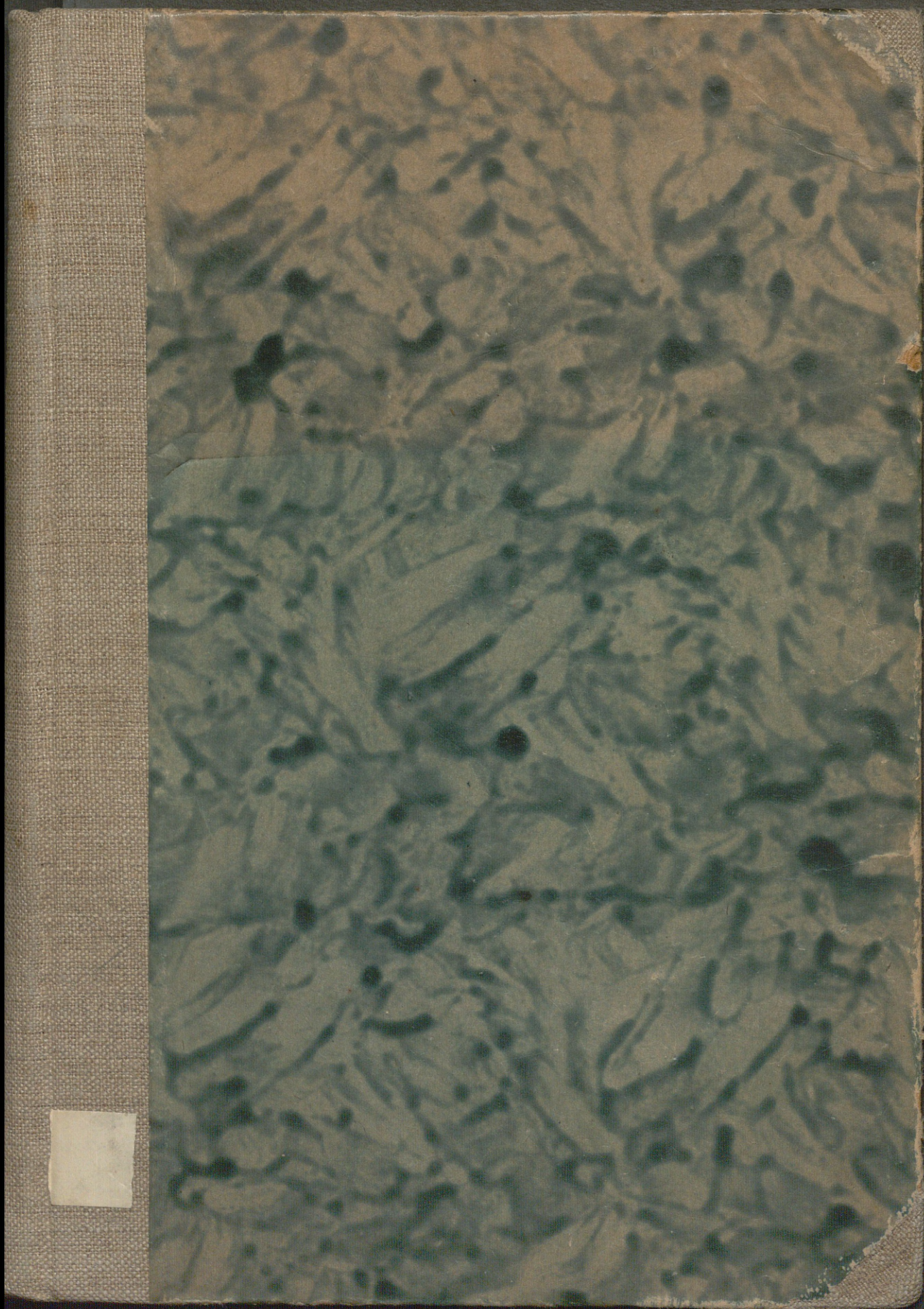
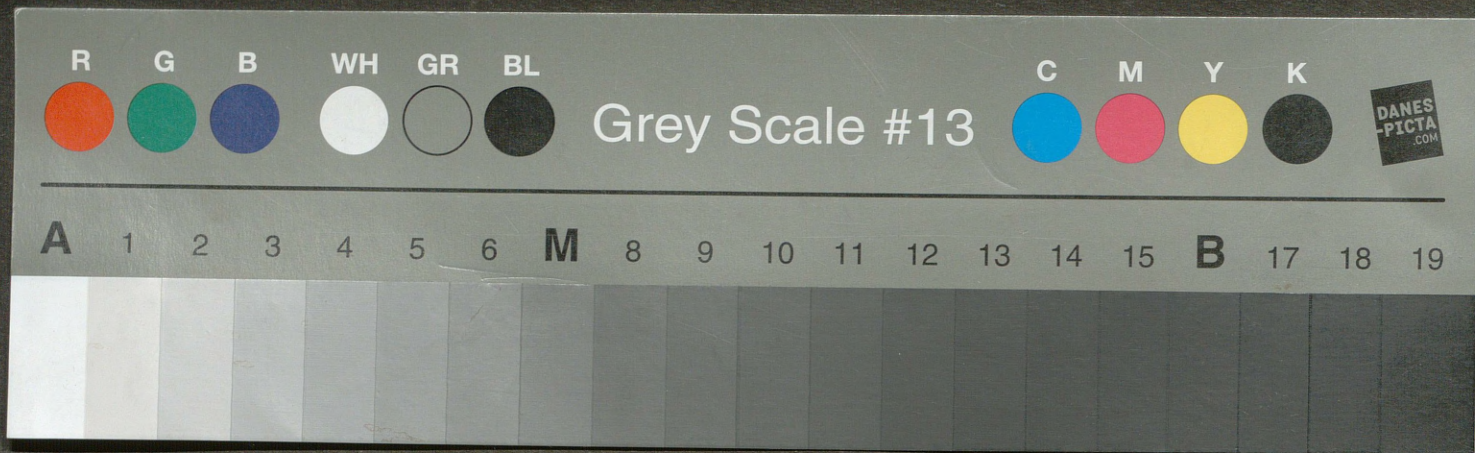






PRAWO, ZWYCZAJ, ZBRODNIA
W SPOŁECZNOŚCI DZIKICH

BIBLIOTEKA SOCJOLOGICZNA

POD REDAKCJĄ

J. ST. BYSTRONIA, J. CHAŁASIŃSKIEGO, J. OBRĘBSKIEGO,
ST. OSSOWSKIEGO, J. SZCZURKIEWICZA, F. ZNANIECKIEGO

TOM CZWARTY

REDAKTOR NACZELNY: JÓZEF OBRĘBSKI

BIBLIOTEKA SOCJOLOGICZNA

TOM CZWARTY

BRONISŁAW MALINOWSKI

PRAWO, ZWYCZAJ, ZBRODNIA
W SPOŁECZNOŚCI DZIKICH

z przedmową

CZESŁAWA ZNAMIEROWSKIEGO

BIBLIOTEKA

Wyższe Szkoły Polit. - Wych.

19

WARSZAWA — POZNAŃ

39

POLSKI INSTYTUT SOCJOLOGICZNY

DZIAŁ WYDAWNICTW: WARSZAWA, NOWY ŚWIAT 72

KONTO P. K. O. WARSZAWA, BIBLIOTEKA SOCJOLOGICZNA 22.480

34 : 93/100) P

Na powyższy tom składają się dwie prace Bronisława Malinowskiego:
Crime and Custom in Savage Society, London 1926 (stanowiąca drugą część obecnego tomu) oraz *Introduction*, pomieszczona w książce *H. I. Hogbina: Law and Order in Polynesia*, London 1934 (stanowiąca pierwszą część obecnego tomu).

Przekład Józefa Obrębskiego.

2144/3



BIBLIOTEKA

Wyższe! Szkoły Polit.-Wych.

l. inv. 3979.

Drukarnia P. Mitreği w Cieszynie.

SPIS TREŚCI

	Str.
PRAWO I ZWYCZAJ	1—52
Wprowadzenie	3
1. Współczesna etnologia jako studium funkcji i zmiany	5
2. Dawniejsze etnologiczne teorie prawa	7
3. Prawo jako reakcja społeczności przeciwko przestępcy	9
4. Dynamika zwyczaju jako główne zagadnienie	12
5. Funkcjonalna teoria skutecznego zwyczaju	16
6. Wiążąca siła prawa jako pochodna struktury instytucji	18
7. Treść biologiczna w regułach postępowania	21
8. <i>Noblesse oblige</i> — wzajemne obowiązki władzy i rangi	23
9. Władanie ziemią jako system prawa pierwotnego	26
10. Pierwsze teorie małżeństwa	27
11. Małżeństwo jako umowa prawna	29
12. Rodzicielstwo i pokrewieństwo jako system wiążących zobowiązań	33
13. Czarownictwo i prawo	39
14. Rzeczywistość prawa pierwotnego	42
15. Jakie korzyści może odnieść prawoznawstwo z badania prawa pierwotnego?	48
ZWYCZAJ I ZBRODNIA	53—128
Wprowadzenie	55—57
I. PRAWO PIERWOTNE I PORZĄDEK SPOŁECZNY	58—90
1. Automatyczne posłuszeństwo wobec zwyczaju a istota zagadnienia	58
2. Melanezyjska gospodarka i teoria pierwotnego komunizmu	63
3. Wiążąca siła zobowiązań gospodarczych	65
4. Wzajemność i organizacja dwuklasowa	66
5. Prawo, własny interes i ambicja społeczna	68
6. Reguły prawa w aktach religijnych	71
7. Prawo małżeńskie	72
8. Zasada <i>do ut des</i> przenikająca życie plemienne	74
9. Wzajemność jako podstawa struktury społecznej	78
10. Definicja i klasyfikacja reguł zwyczaju	80

	Str.
11. Etnologiczna definicja prawa	83
12. Specyficzne urządzenia prawne	85
13. Wnioski i perspektywy	87
II. PIERWOTNA ZBRODNIA I KARA	91—128
14. Złamanie prawa i przywrócenie porządku	91
15. Czarownictwo i samobójstwo oraz ich prawne znaczenie	100
16. Systemy prawa w konflikcie	109
17. Czynniki społecznej zwartości w plemienu pierwotnym	117

PRZEDMOWA

Rad jestem, że mi przypadło w udziale wprowadzić do literatury polskiej kilkoma słowami przedmowy piękne dzieło profesora Malinowskiego. Nie tylko cenię wysoko bardzo kulturę intelektualną autora, jego wiedzę głęboką i różnorodną, jego ogromny dorobek naukowy i jego talent pisarski; sympatyczna i bliska jest mi nadto jego ogólna postawa badawcza. Uczoność nie deformuje osobowości Bronisława Malinowskiego, nie przykrywa jej szarym, antykwarskim, kurzem schematów myślowych i teoryj, nie odgradza od rzeczywistości palisadą terminów technicznych, naładowanych niewidzialnie mocą magiczną. Mimo trzy dziesiątki lat intensywnej pracy naukowej, autor Argonautów pozostał człowiekiem życia. Z wczesnych podróży własnych powstało u niego upodobanie do egzotyki etnograficznej. I w swoich wyprawach badawczych nie przestał być, tak mi się wydaje, turystą, który nie jest kolekcjonerem okazów, lecz człowiekiem, wiecznie spragnionym bezpośredniej styczności z coraz to nowymi formami życia. Praktyk codziennego życia zamorskich tubylców nie ogląda z odległości, przez lunetę polową. Raczej staje się kompanem, *good fellow*, niemal współuczestnikiem perypetyj gromady na koralowych wyspach. Dlatego nie jak muzeolog patrzy na dalekich tubylców, na ich zwyczaje, instytucje i sprzęty, lecz szuka w nich wciąż i zawsze jednoczącego i prostego sensu życiowego. I dlatego w jego widzeniu i ujęciu pierwotna rzeczywistość społeczna traci te cechy schizoidalne makabrycznego widowiska, jakie ma nie tyle może w relacjach samych badaczy terenowych, ile w uczonych i przekonstruowanych koncepcjach socjologów. A, jak wiadomo, socjologowie, którzy się żywią egzotyką, lubią straszyć czytelnika ową „*mentalité primitive*“, co mniej podobna jest do zwykłej duszy, związanej z ciałem, niż fantastyczna maska obrzędowa do rzeczywistego oblicza, bynajmniej niestrasznego, ludzi pierwotnych.

Właśnie nader cenne jest w dziełach Malinowskiego, w całym jego ujęciu życia ludów pierwotnych, że zwraca niepodejrzliwego czytelnika

z nad granic łatwowierności, na które i poza które usiłują go wyprowadzić konstrukcyjniści. W człowieku pierwotnym ukazuje nam istotę, całkiem do nas podobną, z tym samym kapitałem zakładowym instynktów, uczuć i reakcyj ruchowych, tylko inaczej ukształtowanym przez wierzenia i instytucje społeczne. „Matrilinealny“ ojciec ma w jego ujęciu to samo, nawet czule, przywiązanie do swego syna, co głowa rodziny patrilinealnej; potężne prawo nawyku i kontaktu kształtuje uczuciowe więzy tak samo na wyspach z koralu, jak na solidnie osiadłym lądzie Europy. I tam, jak i tutaj, nie należy zakładać, by instytucje społeczne mogły wyrosnąć i umocnić się na mgłach irracjonalności. Wyrachowany mutualizm, trzeźwa zasada „do ut des“, spaja niemniej społeczeństwa pierwotne, niż kapitalistyczne. I człowiek pierwotny poddaje się normom społecznym postępowania z tych samych motywów różnorodnych, na jakich jest oparty posłuch na najwyższych poziomach kultury. A przy tym poddaje się im bynajmniej nie tak niezawodnie i automatycznie, jak sobie przedstawiają teoretycy, którzy z podziwem podkreślają konformizm pierwotny. Nawet najbardziej surowe zakazy endogamii nie znajdują bezwzględного posłuchu. Przed oczami bezpośredniego obserwatora staje tedy z całą wyrazistością fakt, że normy pierwotne wytyczają tylko idealną linię graniczną postępowania, poniżej której nierówną falą przepływa rzeczywisty nurt życia. Kto tego faktu nie dostrzega i to, co być powinno, za to, co jest, przyjmuje, ten niewątpliwie stwarza sobie sytuację nieco humorystyczną. Malinowski jest zdania, że w taką sytuację się stawia niejeden socjolog teoretyk i niejeden nieumiejętny badacz terenowy. Nie można powiedzieć, by autor „Zwyczaju i Zbrodni“ nie stwierdzał tego czasem z pewną uciechą. Ale trudno mu to brać za złe, zwłaszcza, że znajduje w tym łagodny, a rycerski, rewanż za ataki, których sam jest przedmiotem.

Jest to spór, że tak powiem, o jabłka. Prof. Malinowski twierdzi, powołując się na nie byle jaki autorytet Newtona, że wystarczy dostać jednym jabłkiem po głowie, by zbudować teorię grawitacji. Oczywiście, pod warunkiem, że głowa będzie należyta. Jego adwersarze twierdzą, że do tego trzeba dużej ilości jabłek, bez względu na to, jaka jest głowa. Nie jestem badaczem terenowym, nie mógłbym więc własną odpowiedzialnością żyrować obserwacji prof. Malinowskiego. Mam subiektywne przeświadczenie, niemal pewność, że autor obserwuje z głęboką przenikliwością i z najbardziej finezyjnie wysubtelnionym zdrowym

sensem. Dodaję poprawkę faktyczną, że Trobriandzi nie są zresztą jedynym jabłkiem Malinowskiego, bo stykał się bezpośrednio z afrykańskimi Masai i Dżagga, oraz z Indianami Ameryki Północnej. A w sumie ogólnej otrzymuję przeświadczenie, że metoda jednego jabłka: wnikliwe badanie jednego przypadku, jest bardziej wydajna, niż odważne, a nie-twórcze wystawianie głowy na krótki kontakt z dużą ilością jabłek. Stary to zresztą antagonizm metodologiczny między Le Play'owskim badaniem szczegółowego przypadku, a ekstensywnym, ankietowym kolekcjonerstwem. Gdy nasilenie badawcze w jakiejś epoce słabnie, zapełniają się muzea kolekcjami rzeczy podobnych; gdy się wzmacnia, na niewielu umiejętnie dobranych okazach wznosi się śmiało powiązanie faktów. Dziś, w czasach wielkiego kulturalnego odpływu, bezdusznie się mechanizuje na niejednym polu i badanie naukowe. Tym mocniej tedy i bardziej przekornie należy podkreślać kanon jednego jabłka.

Jakkolwiek prawo zaczyna się dla ortodoksalnego prawnika podobno dopiero Dwunastoma Tablicami — *passo romano* ma przyswileje w prawoznawstwie — to przecież „Zwyczaj i Zbrodnia“ winny bardzo zainteresować prawników. Szczególnie tych, którzy chcieliby sobie raz jeszcze postawić wszystkie subtelne i uciążliwe zagadnienia, dotyczące normy zwyczajowej. „Zwyczaj“ jest terminem niebezpiecznie wieloznacznym. I znów dobrze by było jak najdobitniej podkreślić dwa różne znaczenia, wydobyte trafnie przez autora. W jednym znaczeniu, czysto formalnym, norma zwyczajowa przeciwstawia się stanowionej po prostu sposobem swego powstania i obowiązywania. W drugim, zwyczaj przeciwstawia się prawu, jak przepis o innym zakresie treści. Zdaje się, że bardzo płodne może być to drugie rozróżnienie. Zwyczaj obejmowałby tu wszelkie normy o charakterze umownym i dotyczące czynności konwencjonalnych, ku którym nie prą nas z głębi życia wyrażające popędy. Prawo byłoby ogółem przepisów, które kładą pęta na przyrodzone siły pędne życia z pomocą nacisku społecznego.

Analiza tego nacisku na konkretnym przykładzie trobriandzkiego społeczeństwa będzie też wielce interesująca dla prawnika. Pokaże mu i przypomni, że obowiązywanie normy jest zawsze złożonym bardzo stanem równowagi społecznej, wypadkową różnorodnych akcyj i reakcyj, niemal jak ciśnienie gazu w modelu kinetycznej teorii. I może naprowadzić go na myśl, że pojęcie równowagi jest jednak dla socjologicznego ujęcia grupy prawnej nieodzownym narzędziem.

Wybaczy mi grono czytelników tej książki, oby jak najliczniej-
sze, że na zakończenie swych przedmowowych wywodów zatrzymałem
się na newralgicznych punktach prawoznawstwa. Mam na myśli, oczy-
wista, czytelników poważnych, którzy otworzą tę książkę dla pomnoże-
nia swej wiedzy. Nie myślę jednak, by w naszych czasach tytuł tego
dzieła nie znęcił innych czytelników, którzy, szukając rozwiązania
zagadnień ideologicznych i ustrojowych, będą mieli nadzieję, że tu
znajdą wskazania, jak zbrodnię uczynić uświęconym zwyczajem. Tych
gorzki tutaj czeka zawód: ewangelii przemocy nie pisano jeszcze dotych-
czas po angielsku.

CZESŁAW ZNAMIEROWSKI.

PRAWO I ZWYCZAJ

THOMAS J. SWANN

Wprowadzenie.

Czy dziki jest rzeczywiście dziki? W pytaniu tym zawiera się podstawowe zagadnienie współczesnej wiedzy o człowieku. To pytanie możnaby postawić, być może, w sposób mniej zawily i mniej paradoksalny; a mianowicie: czy prostsze kultury mają te same właściwości, co bardziej złożone? Czy umysł człowieka „prymitywnego“ zbudowany jest według innego wzoru, aniżeli umysł jego bardziej cywilizowanego krewniaka? Czy takie wszechludzkie instytucje, jak rodzina i państwo, własność i małżeństwo, mogły być w swych początkach przeciwieństwem tego, czym są dzisiaj, czy też były one zawsze zasadniczo takie same? Takie pytania dominują w obecnych dyskusjach czołowych kierunków etnologicznych.

Zgodnie z jednym z tych dwóch współczesnych rozbieżnych zapatrywań kultur w ogóle, a kultur pierwotnych w szczególności, nie można porównywać ze sobą. Trzeba je badać intuicyjnie i oceniać każdą indywidualnie. Według drugiego poglądu człowiek „dziki“, „prymitywny“, „pierwotny“ jest takim samym człowiekiem, jak każdy inny. Każda kultura zbudowana jest w zasadzie według takiego samego wzoru. Plemienny czy kulturalny „geniusz“ jest tylko metaforą. To zaś znaczy, że istnieje możliwość naukowego badania ludzkich kultur, zmierzającego do wykrycia powszechnych praw kultury za pomocą metody porównawczej. Według tego ostatniego poglądu, podzielanego również przez piszącego, dziki w rzeczywistości nie jest dziki, ani też nie jest bardziej dziki, aniżeli ktokolwiek z nas. Ludzkość jest jedna i nauka o kulturze jest możliwa.

Dawniejsza etnologia była zajęciem oderwanym i rozrywkowym. W dawnych dobrych, przedwojennych czasach kolekcja kuriozów w muzeum i ciekawostek w notatniku etnografa stanowiła przyjemną rozrywkę dla tych, którzy mogli sobie pozwolić na kolekcjonowanie, podróżowanie i czytanie do woli. W tym okresie etnologia zajmowała

się światem, którego niektóre zakątki były naprawdę egzotyczne. Komunikacja powietrzna, radio i film nie doprowadziły jeszcze wtedy do tej paradoksalnej wymiany, która dzisiaj — gdy przysłuchujemy się tubylczej z pozoru melodii w Afryce Środkowej — każe nam wątpić, czy jest ona miejscowego pochodzenia, czy też przywędrowała od jakiegoś odległego obcego plemienia, albo może przybyła tam na krótkiej fali *via* New York, Los Angeles lub Londyn z jakiejś starej afrykańskiej kolonii niewolników w Stanach Zjednoczonych.

Przedwojenna etnologia była również zajęciem arystokratycznym, jakim jest większość zajęć rozrywkowych. Zajmowała się genealogią człowieka, jego pochodzeniem i przodkami. Wierzyła święcie w ewolucję: we wznoszenie się człowieka z początkowych nizin do jego dzisiejszych wyżyn życiowych.

Okolo ćwierć wieku temu nastąpiła pierwsza zmiana w kierunku bardziej naukowego ujęcia przedmiotu. Uświadomiliśmy sobie wtedy, że etnologia, jako podstawa wiedzy o kulturze, ma ważne zadanie do spełnienia. Wyniki obserwacji etnologicznej stały najbliżej tego, co fizycy, chemicy i biologowie otrzymują drogą doświadczeń w dobrze wyposażonym laboratorium. Dla otrzymania naukowych praw korelacji konieczne było zrobienie przeglądu faktów w jak najszerszej skali odmian kulturalnych, a było to możliwe tylko na drodze pracy etnologa w terenie. Zamiast wznosić wielkie gmachy, oparte na rekonstrukcji czy to ewolucyjnej czy też dyfuzjonistycznej, wydawało się, że lepiej będzie zwrócić się na drogę analizy dzisiejszej rzeczywistości poszczególnych kultur. Wynikające stąd kalkulacje porównawcze doprowadziły nas do odkrycia praw rozwoju kulturalnego i do definicji zasadniczych pojęć, leżących u podstaw każdej rzeczywistości kulturalnej. Ten „funkcjonalny“ sposób badania był niczym innym, jak postulowaniem ściśle empirycznej inspiracji dla teorii, i odwrotnie — żądaniem, aby obserwacją kierowała znajomość praw i zasad kultury, pojmowanej jako rzeczywistość dynamiczna. Uczynić człowieka pierwotnego nawskroś ludzkim i ukazać elementy pierwotności w wyższych cywilizacjach — oto była zasadnicza tendencja tej szkoły. Funkcjonalna analiza zdążyła wreszcie do ustanowienia wspólnej miary dla wszystkich kultur, prostych i rozwiniętych, zachodnich i wschodnich, tropikalnych i podbiegunowych.

Dążenie do odkrycia ogólnych praw, rządzących procesami kulturalnymi i kształtujących rzeczywistość kultury, jest i pozostanie nauko-

wym zadaniem etnologii. Nie ulega wątpliwości, że gdy w pracy terenowej przechodzimy od jednej kultury do drugiej, mamy poczucie, iż jakiś nowy „geniusz plemienny“ lub „duch narodowy“ zaczyna nami władać. Ja sam wyznałem, że „tym, co interesuje mnie naprawdę, jest badanie krajowca, jego sposobu myślenia, jego światopoglądu, technienia życia i rzeczywistości, którym on oddycha i którym żyje. Każda kultura daje swoim członkom określony obraz świata, określony smak życia. W wędrówkach poprzez historię ludzkości i po powierzchnię ziemi właśnie możliwość przypatrywania się życiu i światu pod różnym kątem widzenia, właściwym każdej kulturze, zawsze najbardziej mnie nęciła i natchnęła mnie głębokim pragnieniem przeniknięcia innych kultur, zrozumienia innych sposobów życia“ (*Argonauts of the Western Pacific*, Londyn 1922, str. 517).

Ale „ukochanie ostatecznej syntezy, a bardziej jeszcze ukochanie różnorodności i niezależności różnych kultur“, stanowi osobiste i artystyczne natchnienie terenowca. Jego zadanie naukowe leży gdzie indziej. Polega ono na przetłumaczeniu tej różnorodności kultur na język naukowy, język, który musi być ogólnoludzki.

Tym celem kierowana etnologia współczesna coraz nieuchronniej zdąża ku zupełnemu przekształceniu swych dawnych zadań, metod i przedmiotu badań. Zamiast pogrążyć się w śmiałych lecz wątpliwych rekonstrukcjach przeszłości nauka ta koncentruje się obecnie na teraźniejszości i stawia sobie za cel zrozumienie mechanizmu ludzkiej kultury, związku między przebiegami psychicznymi jednostki a instytucjami społecznymi oraz biologicznymi podstawami ogólnoludzkiego zwyczaju i myśli. Metody, którymi się obecnie posługuje, polegają na intensywnych socjologicznych analizach terenowych i na starannie obmyślonych porównawczych studiach nad ogólnoludzkimi instytucjami w ich pełnym kontekście społecznym.

1. Współczesna etnologia jako studium funkcji i zmiany.

Współczesna etnologia koncentruje się przede wszystkim na tym, co zazwyczaj nazywane jest dzisiaj funkcją zwyczaju, wierzenia lub instytucji. Przez funkcję rozumiemy rolę odgrywaną przez jakikolwiek bądź składnik danej kultury w jej pełnym systemie. Przedmiot jej badań uległ również znacznemu przesunięciu. Zaniechaliśmy roz-
koszowania się wyjątkowymi, dziwacznymi i egzotycznymi anomaliami

ludzkiego zwyczaju. Coraz bardziej i coraz powszechniej współczesne badania etnologiczne zwracają się ku takim dziedzinom ludzkiej cywilizacji jak gospodarka, wychowanie, prawo, demografia, higiena i systemy odżywiania, dziedzinom pozornie oczywistym i zwykłym, nie mniej jednak podstawowym, Zwykle jak również i niezwykle przejawy pierwotnych wierzeń; zwyczaje związane z życiem seksualnym i małżeństwem, magią i czarownictwem; nawet tak egzotyczne praktyki jak kuwada: nie są już więcej kolekcjonowane jako zabawne przeżytki, w niewytłumaczalny sposób przetrwałe z jakiejś odległej epoki dzikości lub barbarzyństwa, lecz jeśli brane są obecnie pod uwagę, to ze względu na światło, jakie rzucają na podstawowe mechanizmy ludzkiej psychiki i ludzkiego społeczeństwa.

Ta zmiana frontu w badaniach etnologicznych wynika głównie stąd, że etnologia — podobnie jak każda inna nauka — musiała albo wykazać swoją użyteczność praktyczną, albo też została by zdyskwalifikowana jako bezcelowa rozrywka umysłowa. Administracja kolonialna, organizacje misyjne oraz placówki wychowawcze w krajach egzotycznych coraz bardziej uświadamiają sobie, że znajomość ludzkiego materiału, nad którym mają pracować, jest rzeczą niezbędną dla pomyślnego osiągnięcia zamierzonych przez nich celów. Dlatego współczesny etnolog w badaniach ludów Afryki, Azji, Nowego Świata i Wysp Mórż Południowych winien koncentrować się przede wszystkim na rzeczach podstawowych, a następnie zaś na przeobrażeniach dawnego porządku pod wpływem przystosowania się do Zachodniej Cywilizacji. Niezależnie od tego rozwój współczesnej etnologii dokonuje się także, i to nawet w większym stopniu, pod wpływem jej teoretycznej współpracy z innymi naukami społecznymi. Każdy specjalista zdaje sobie dziś sprawę z tego, że dla uzyskania podstawy dla dyscyplin, zajmujących się z różnego stanowiska takimi dziedzinami, jak prawo, wychowanie, organizacja gospodarcza czy religia, musi być stworzona ogólna teoria ludzkiej kultury i mechanizmu społeczeństwa ludzkiego. Czy naukę tę nazwiemy „teoretyczną socjologią“, czy też „etnologią ogólną“, jest tylko kwestią nazwy.

W praktyce badacz współczesny wysoko rozwiniętych społeczeństw za niezbędne uważa uzupełnienie swojego materiału ogólniejszym poglądem na różnorodne ludzkie kultury, poglądem, którego tylko etnograf dostarczyć mu może. Ekonomista zdaje sobie sprawę z tego, że jego ogólne teorie muszą być sprawdzone nie tylko na tym materiale,

który pochodzi z kapitalistycznych czy komunistycznych systemów współczesnej Europy i Ameryki. Teoretyk prawa pragnąłby sprawdzić swoje podstawowe pojęcia na jak najliczniejszych przykładach instytucji prawnych, dostępnych obserwacji. Zajmujący się kwestiami wychowawczymi uzyskuje cenne wejście w mechanizm psychiki dziecięcej dzięki badaniom nad dziećmi Afryki, Oceanii i Indonezji. Etnologia zaś wykoszławiłaby swoje metody i okryłaby śmiesznością wyniki swoich badań, gdyby miała zrezygnować z posługiwania się aparatem pojęć, wypracowanych w trakcie teoretycznych badań nad gospodarką, polityczną organizacją i życiem rodzinnym bardziej zróżnicowanych społeczeństw Wschodu i Zachodu.

2. Dawniejsze etnologiczne teorie prawa.

Pomimo obfitej literatury na temat etnologicznego prawoznawstwa (szczególnie w niemieckim języku) żadna z dziedzin kultury pierwotnej nie była chyba bardziej zaniedbana aniżeli prawo. Ażeby zrozumieć znaczenie nowszych współczesnych przyczynków do tego zagadnienia, najlepiej będzie dokonać retrospektywnego przeglądu historii teorii etnologicznych. Dawne poglądy na człowieka w stanie natury, poglądy, z którymi wiązały się wyobrażenia o szlachetnym dzikim, o prawie naturalnym i idylli Wieku Złotego, pełne były wewnętrznych sprzeczności. Równocześnie bowiem stan dzikości zdawał się być synonimem bezprawia lub co najmniej braku prawa i jakichkolwiek ograniczeń. W praktyce podejście Europejczyków przenikało na każdym kroku przekonanie, że dziki musi otrzymać prawdziwą religię, prawdziwe prawo i właściwą wiedzę; słowem, że trzeba go przekształcić w ludzką istotę, burząc jego własny sposób życia i ucząc go naśladować jego dobroczyńców. Ci dawni dobroczyńcy, którym udało się wytępić człowieka na wielu polaciach kuli ziemskiej, a na pozostałych zdegradować go do roli zdanego na łaskę filantropii, nie zdawali sobie sprawy z tego, że te dobrodziejstwa cywilizacji przyjmowały bardzo często formy niewolnictwa, wyzysku gospodarczego, politycznego ucisku i moralnego stępienia.

Gdy w koloniach pierwotne plemiona rozpędzano i członków ich porywano, zamieniano na niewolników i wywożono na rynki Nowego Świata, równocześnie u siebie w kraju filozofowie i humaniści pisali uczone idylle o niezaprzeczalnej naturze człowieka, żyjącego w warunkach

naturalnych. Z prac tego rodzaju wyłoniła się teoria, że w stanie natury człowiek może być posłuszny prawom, które nie krępują go, lecz wypływają z jego przyrodzonego rozumu oraz naturalnego poczucia dobra i zła.

Gdy etnologia rozpoczęła swoją karierę jako odrębna gałąź nauk społecznych, oba te stanowiska stały się niemożliwe do utrzymania. Teza o naturalnej dzikości tak zwanego dzikiego wkrótce została zarzucona. Uznano, że religia jego zawiera pierwiastki o wartości etycznej i o znaczeniu metafizycznym i że jego organizacja społeczna działa sprawnie i często wykazuje zwartą strukturę. Natomiast co do jego prawa okoliczności zdawały się być zagadkowe. Etnolog, przyzwyczajony do kojarzenia koncepcji prawa z rozwiniętymi instytucjami, ze skodyfikowanymi przepisami, z uregulowaną procedurą sądową i siłą wykonawczą, nie był w stanie dostrzec wielkiej różnorodności czy też powszechności urządzeń prawnych wśród większości plemion pierwotnych. W niektórych monarchiach afrykańskich, u wyżej zorganizowanych ludów Indonezji, instytucje prawne istniały być może jako atrybuty władzy politycznej. Lecz nawet tam prawo dotyczyło głównie interesu panującego albo też interesów nielicznej klasy zwierzchniej czy kilku uprzywilejowanych jednostek. Poza tym reguły postępowania w klanie, rodzinie lub wspólnocie wiejskiej zdawały się być pozbawione jakiegś określonej presji z zewnątrz, i w wielu plemionach, zwłaszcza tych, które nie miały wodzów lub zwierzchników, sprawujących władzę polityczną, odnosiło się wrażenie, że regułom postępowania nie towarzyszy w ogóle żaden przymus.

Dla wytłumaczenia tego stanu rzeczy została więc wypracowana lub raczej może wymyślona na prędkę szczególna teoria prawa pierwotnego. Zgodnie z tą teorią nie ma w ogóle żadnych specjalnych urządzeń lub składników kultury pierwotnej, które mogły by zasługiwać na naszą uwagę jako zjawiska prawne. Cały system reguł tworzy jedną olbrzymią niezróżnicowaną całość. Wszystkie bez wyjątku reguły są przestrzegane dzięki właściwemu dzikim posłuszeństwu wobec istniejących reguł, zwyczajów lub praktyk. Jedynymi sytuacjami, w których coś w rodzaju prawa pojawia się w życiu społeczeństw pierwotnych, są sytuacje otwartego pogwałcenia obowiązujących reguł postępowania, za co winny zostaje ukarany i poskromiony bezpośrednio zbiorową reakcją całego plemienia. Jedyną skryształizowaną formą prawa, na którą możemy natrafić w życiu ludów pierwotnych, jest prawo karne.

Pozwolę sobie zilustrować ten zarys dotychczasowych teorii prawa pierwotnego za pomocą paru cytat.

Niedawno zmarły Sidney Hartland, sumując i podtrzymując bieżące zapatrywania etnologów na to zagadnienie, mówi, że człowiek pierwotny „jest krępowany na każdym kroku przez zwyczaje swego plemienia, tkwi on w więzach odwiecznej tradycji... Więzy te przyjmuje on jako rzecz oczywistą i zerwać ich nie stara się nigdy“.¹

Inny znowu autorytet w dziedzinie etnologii, pisząc o tubylcach Mórza Południowych, w taki sposób uogólnia swoje poglądy na komunizm pierwotny i poczucie odpowiedzialności zbiorowej: „U takich ludów, jak Melanezyjczycy, istnieje zbiorowe poczucie, czyniące z jednej strony jakikolwiek aparat władzy wykonawczej rzeczą zbyteczną, z drugiej zaś — umożliwiające harmonijne funkcjonowanie wspólnoty własnościowej oraz zapewniające spokojny przebieg komunistycznym praktykom w dziedzinie życia seksualnego“.²

Czołowy socjolog angielski, profesor Hobhouse, twierdzi znowu, że „takie społeczeństwa mają oczywiście swoje zwyczaje, odczuwane bez wątpienia przez członków tych społeczeństw jako wiążące; jeśli jednak rozumiemy przez prawo całokształt reguł narzuconych przez jakiś autorytet, niezależny od osobistych więzów pokrewieństwa lub przyjaźni, to taka instytucja obca jest ich organizacji społecznej“.³

Mógłbym również wspomnieć tutaj niektóre wyjątki z najważniejszego dzieła Durkheima „O społecznym podziale pracy“, z którego dowiadujemy się, że „świadomość prymitywna jest prawie zupełnie zewnętrzna“, i gdzie zapewniają nas, że u społeczeństw pierwotnych „komunizm istnieje powszechnie zarówno w dziedzinie prawa, jak i w dziedzinie gospodarczej“.

3. Prawo jako reakcja całej społeczności przeciwko przestępcy.

Ten sposób podejścia po raz pierwszy próbowałem poddać krytyce w studium pt. *Crime and Custom*.⁴ Jednakże tezę o zbiorowym lub automatycznym przymusie prawnym dotychczas dzielają najlepsi znawcy i najcelniejsi teoretycy etnosocjologii. Profesor Radcliffe-

¹ E. Sidney Hartland: *Primitive Law*, Londyn 1924, str. 138.

² W. H. R. Rivers: *Social Organization*, str. 169.

³ L. T. Hobhouse: *Morals in Evolution*, str. 73.

⁴ Londyn 1926. Praca ta stanowi drugą część niniejszej książki pt. *Zwyczaj i zbrodnia*.

Brown w świetnym artykule pt. „Prawo pierwotne“ w *Encyclopaedia of the Social Sciences* wciąż jeszcze podziela stanowisko, zajęte przez Durkheima i podtrzymywane przez Riversa, Hartlanda, Hobhousa oraz wielu innych.

Przyjmując definicję prawa Roscoe Pound'a, według której prawo jest równoznaczne ze „społeczną kontrolą, wykonywaną za pomocą systematycznego stosowania siły przez politycznie zorganizowane społeczeństwo“, Radcliffe-Brown siłą rzeczy dochodzi do wniosku, że „niektóre pierwotne społeczeństwa nie mają prawa, jakkolwiek wszystkie mają zwyczaje, poparte sankcjami“. Proponuje on, by — w odniesieniu do pierwotnych społeczeństw — zamiast terminu „prawo cywilne i karne“ używać wyrażen „przestępstwa prywatne i publiczne“. Publiczne przestępstwo określa on jako akt, który wywołuje „zorganizowane i ustalone postępowanie całej społeczności lub też powołanych przedstawicieli władzy, co w rezultacie doprowadza do ustalenia odpowiedzialności osobistej członka tej społeczności i zadania osobie, uznanej za winną, jakiegoś cierpienia lub kary przez całą społeczność lub jej przedstawicieli“. Taki odwet społeczeństwa jest „w swojej podstawowej formie reakcją społeczności przeciwko takim czynom jej członków, które obrażają jakieś silne i określone poczucie moralne i wywołują wskutek tego stan społecznej dysfornii“. Dając wyraz zbiorowemu oburzeniu zorganizowana reakcja przywraca euforię. Ostateczną funkcją takiej reakcji jest utrzymywanie w należytej sile poczucia moralnego u jednostek, z których składa się społeczność.

Profesor Radcliffe-Brown podaje następnie całą listę czynów, które podlegają zorganizowanym w ten sposób sankcjom karnym społeczności. Lista ta zawiera kaziroddstwo, czarownictwo, świętokradztwo i „notoryczne przestępstwa przeciwko zwyczajowi plemiennemu“. Pragnąłbym z miejsca zaznaczyć tutaj, że ostatni punkt wydaje mi się zasadniczy: notoryczne przestępstwa przeciwko zwyczajowi plemiennemu podlegają nieuchronnej karze w ten lub inny sposób — i to niekoniecznie na drodze zorganizowanej akcji społeczeństwa. Przypominamy sobie, że autor tego artykułu przeprowadził zdecydowane rozróżnienie pomiędzy zwyczajem i prawem; definicję swoją oparł na założeniu, że prawo poparte jest sankcjami, a zwyczaj nie. Teraz zaś mówi nam, że notoryczne przestępstwa przeciwko zwyczajowi doprowadzają do usankcjonowania go karami, to znaczy przekształcają go w prawo. To by oznaczało oczywiście nic innego jak tylko to, że zwyczaj, jeśli dość często

łamany, staje się prawem: wniosek, który może wyglądać na *reductio ad absurdum* całego dowodzenia.

Osobiście nie polemizowałbym na temat terminologii. Niezależnie od tego, czy jakąś regułę postępowania nazywamy prawem czy zwyczajem, istotnie ważną rzeczą jest tutaj zbadanie, czy reguła ta rzeczywiście jest przestrzegana, w jakich warunkach nabiera ona mocy obowiązującej i jakie są te społeczne mechanizmy, które zmuszają do podporządkowania się jej. I tutaj dochodzę do przeświadczenia, że ujęcie profesora Radcliffe-Brown'a załamuje się na całej linii. Przede wszystkim czyni ono z antytezy między „euforią” i „dysforią” ostateczne kryterium wszystkich procesów prawnych. Muszę tu wyznać, że ze stanowiska badacza terenowego nigdy nie byłem w stanie zdać sobie jasno sprawy z tego, w jaki sposób możemy sprawdzić, zmierzyć lub oznaczyć tak mgliste *ens realissimum* jak euforia i dysforia. Wszakże jeszcześmy nawet nie wymyślili ani euforymetra ani też dysforyskopu. Kiedy zaś stan zadowolenia, co uważam za właściwe znaczenie wyrazu „euforia”, próbujemy przetłumaczyć na język przypadków konkretnych, wtedy spotykamy się nie ze zbiorowym stanem świadomości, lecz raczej z takimi czynnikami indywidualnymi, jak osobiste oburzenie, urażona ambicja, zazdrość, pretensje materialne itp. — i cała fikcja zbiorowej świadomości pryska. W każdym bądź razie, czy nie należałoby raczej zbadać te konkretne i szczegółowe przejawy oburzenia i zadowolenia, zamiast ukrywać je pod ogólnikami euforii i dysforii?

Jeśli chodzi o definicję dziekana Roscoe Pounda (definicję niewątpliwie doskonałą, jeśli chodzi o prawo społeczeństw cywilizowanych, do którego się ona odnosi), to w zastosowaniu do społeczności pierwotnych wymaga ona dalszego rozwinięcia. „Siły politycznie zorganizowanego społeczeństwa”, której działanie zmusza do postępowania zgodnie z prawem, społeczności te nie mają, tam zaś, gdzie ją znajdujemy, wpływ jej jest bardzo ograniczony. Prawdziwą trudnością w badaniu pierwotnych stosunków prawnych jest zagadnienie, jak wytłumaczyć podporządkowanie się zwyczajowi w tej dziedzinie ludzkiego postępowania, która jest zupełnie poza zasięgiem wpływów politycznych: w rodzinie, w społeczności wiejskiej, w posłuszeństwie wobec różnych klauzul umowy małżeńskiej, w wykonywaniu zobowiązań, ciążących z racji pokrewieństwa, lub we współdziałaniu gospodarczym. W tych wszystkich wypadkach społeczeństwo

jako całość ani nie działa, ani też działać nie może. Pierwotna rodzina, wieś i ród nie podlegają sądom prawnym, policjantom, kodeksom, sędziom lub prokuratorom. A mimo to prawa w większości wypadków są przestrzegane.

4. Dynamika zwyczaju jako główne zagadnienie.

I tutaj dochodzimy do ważnego momentu. Możemy zgodzić się z prof. Radcliffe-Brownem na to, by posługiwać się słowem „zwyczaj“, i przyznać, że „niektóre pierwotne społeczeństwa nie mają prawa“. Ale nawet wtedy musimy przeprowadzić zasadnicze rozróżnienie między tym, co można by nazwać obowiązującymi i usankcjonowanymi zwyczajami, zwyczajami, w stosunku do których występuje silna tendencja stron zainteresowanych do uchylania się od nich, łamania ich lub obchodzenia, a z drugiej strony — zwyczajami, które są naturalne albo obojętne. Wszakże zwyczajem jest, że główny posiłek spożywa się u jednego plemienia o zmierzchu, u innego o brzasku, a u jeszcze innego w południe. Zwyczajem jest, że na Ontong Java synowe obrzucają się obelgami podczas uroczystości plemiennych. Zwyczajem jednych jest mieszkać w chatach kwadratowych, innych zaś w budowlach okrągłych. Sposoby bycia i reguły, określające codzienną rutynę dnia lub sezonowe następstwo wydarzeń, są wszystkie zwyczajami, lecz nie nakładają na jednostkę trudnych i uciążliwych obowiązków, z których inna jednostka odnosi korzyść. Ani też zwyczaje te nie ograniczają, nie ujmują w karby i nie niweczą takich ludzkich popędów, jak płeć, chciwość, próżność, ambicja, dążenie do awansu w hierarchii społecznej.

Te reguły, reguły zwykłego lub naturalnego zwyczaju, nigdy nie są usankcjonowane w tym znaczeniu, że złamanie ich wywołuje niezadowolenie u każdego, a stąd reakcję indywidualną lub powszechną i stąd także zorganizowaną karę. Takie reguły nie są łamane, gdyż nikt nie pragnie ich łamać, i dlatego łamanie ich nie istnieje i nie może być karane.

Porównajmy natomiast z nimi reguły, hamujące namiętność seksualną: nakazy wstrzemięźliwości lub przykazania, wzbraniające człowiekowi pożądać żony bliźniego albo służebnicy jego. Cały aparat szczegółowych i dodatkowych zabezpieczeń wskazuje, jak wiele pokus

wiąże się z tymi regułami. Przyzwoitki, pasy cnoty, haremy i eunuchy, nadzór właściwy rzymsko-katolickim szkołom klasztornym, zwyczaj zalegający w Hiszpanii — wszystko to wskazuje na to, że mamy tutaj do czynienia z takim rodzajem reguł, na których straż stoi nie tylko konsekwencja kary w razie ich złamania, lecz także, że się tak wyrażę, zabezpieczenie od pokusy na każdym kroku. Skomplikowane urządzenia i stały nadzór zapobiegają nawet samej możliwości złamania ich.

Podobnie reguły prawne, wymierzone przeciwko naruszeniu prawa własności, są więcej aniżeli tylko „sankcjonowane“. Przyczyniły się one do powstania zamków i kluczy, przewencyjnych klątw i zapobiegawczych czarów, skarbców i kas pancernych, a także, jeśli chodzi o współczesne cywilizacje, rozbudowanego systemu nadzoru policyjnego. Mamy więc tutaj reguły o charakterze dynamicznym, w których nieodmiennie tkwi żądło pokusy i których sankcje polegają na technicznych urządzeniach, groźbach nadnaturalnych, moralnym potępieniu i, *last not least*, na prawie. Reguły te muszą być prawnie usankcjonowane, to znaczy zaopatrzone w jakiś mechanizm przymusu lub mocy nie tylko w formie kary za przekroczenie, ale także za pomocą silnych pozytywnych motywów do podporządkowania się im.

Wiele z tych reguł spełnianych jest rzeczywiście z taką gotowością i tak powszechnie, że stosowanie się do nich ma wszelkie pozory zapału i spontaniczności. A jednak im lepiej poznaje się etnograficzny materiał w danym rejonie, im ściślejsza jest nasza analiza, tym pewniej rozumiemy, jak silnie działają pokusy. Można wykazać, że we wszystkich istniejących rejonach etnograficznych reguły takie, jak np. reguły wymierzone przeciw kazirodztwu, zakaz małżeństwa w obrębie klanu, surowy nakaz wierności małżeńskiej, reguły moralności płciowej w ogóle, nie są przestrzegane tak przykładnie, niedwuznacznie i skrupulatnie, jak to się zazwyczaj przedstawia.

Prawdą jest, że konflikty i sprzeczności, w których przewaga jednej strony uzyskiwana jest kosztem drugiej, istnieją nie tylko pomiędzy różnymi interesami indywidualnymi, ale również pomiędzy elementarnymi zasadami prawa. W stosunku praw matki do praw ojca, współistniejących nieuniknienie w każdym społeczeństwie, w walce pomiędzy tajnymi związkami i wodzem, w prawach żony i jej krewnych, przeciwstawionych prawom męża i jego grupy rodowej: na każdym kroku przekonujemy się, że reguły postępowania i zasady prawa lub, jeśli

kto woli, zwyczaju nie mogą być sztywne, gdyż działają one jako elastyczne siły, których natężenie wzrasta lub maleje; nie mogą być arbitralne, gdyż zawsze zaopatrzone są w komentarze, kodycyłe i klauzule; nie mogą być automatyczne, gdyż niepoddanie się jednej zasadzie może być zazwyczaj usprawiedliwione inną zasadą prawa plemiennego.

Prócz tego w społeczeństwach pierwotnych „siła politycznie zorganizowanego społeczeństwa“ jest o wiele równomierniej rozdzielona pomiędzy głowę rodziny, zwierznika klanu, przywódcę związku tajnego lub rówieśniczego, głowę społeczności wiejskiej oraz wodza, aniżeli ma to miejsce w społeczeństwach na wysokim szczeblu rozwoju, gdzie prawo jest zdecydowanie wyrazem władzy państwowej. Nawet jeśli chodzi o warunki współczesne, wątpliwe jest, czy możemy mówić o jakiejś integralnej sile społeczeństwa i czy nie słuszniej byłoby przyjąć pogląd, że swoją realną siłę czerpie prawo z różnych zorganizowanych grup w państwie.

Jest jeden szczegół w powszechnie przyjętej teorii automatycznego posłuszeństwa prawu w społeczeństwach pierwotnych, który jak mi się zdaje, zasługuje na szczególnie uzasadnione *caveat*. Według tej teorii pierwotne normy postępowania różnią się głęboko od naszych własnych. Jeśli mamy przeczyć istnieniu prawa u wielu, być może u większości społeczeństw pierwotnych; jeśli mamy zrzec się naszej koncepcji prawa cywilnego i karnego i zastąpić ją tak specyficznymi terminami, jak „przestępstwa publiczne i prywatne“; jeśli przyjmujemy, że prawo pierwotne funkcjonuje dzięki mechanizmowi społecznemu całkowicie różnemu od naszego — tym samym twierdzimy nie co innego, jak tylko to, że pomiędzy funkcjonowaniem instytucji pierwotnych a funkcjonowaniem naszego systemu prawa nie ma z prawnego punktu widzenia w ogóle jakiegokolwiek ciągłości. Pogląd ten, który *implicite* zawiera się w poprzednio zanalizowanym artykule o prawie w *Encyclopaedia of the Social Sciences*, między innymi wyrażony został *explicite* przez Judicial Committee of the Privy Council, który jest najwyższym sądem odwoławczym Imperium Brytyjskiego.¹

¹ „Niektóre plemiona stoją na tak niskim stopniu pod względem społecznej organizacji, że ich praktyki i pojęcia praw i obowiązków nie mogą być uzgodnione z instytucjami lub pojęciami prawnymi społeczeństw cywilizowanych. Nad tym, co je dzieli, nie można przerzucić żadnego pomostu“. In re *Southern Rhodesia*, *Law Reports*, A. C. 1919.

A mimo to w obecnej praktyce kolonialnej biali administrator ciągle stosuje nowe prawa; wplata zwyczaj plemienny w ośnowę systemu administracji kolonialnej; musi rozbudowywać mechanizm wymiaru sprawiedliwości, by wykorzystać za jego pomocą pewne zła społeczne, lub tworzyć nowe instytucje na gruzach dawnych. Jeśli etnologia ma rozwinąć się od strony praktycznej, która by mogła mieć pewną wartość dla administratora, nie może ona po prostu wmawiać w niego, że prawo pierwotne i prawo społeczeństw cywilizowanych nie mają nic wspólnego ze sobą. Etnolog musi wykryć ich najwyższy współczynnik. Jest on w stanie dokonać tego. Te reguły, których działanie jest podstawowe dla utrzymania takich pierwotnych instytucji, jak rodzina, społeczność wiejska, różne formy zorganizowanego współdziałania gospodarczego, wodzostwo lub instytucje religijne, są całkowicie wspólne z naszymi regułami prawnymi. Są one rzeczywiście obowiązujące, są sankcjonowane, mogą być przyjęte przez nasze kodeksy kolonialne.

Przetłumaczenie zasad pierwotnego prawa zwyczajowego na nasze współczesne instytucje administracyjne jest nie tylko możliwe, lecz nawet zostało z powodzeniem dokonane zarówno w praktyce, jak i teorii. Badania nad prawem adetów, których pionierem był profesor Van Vollenhoven i które w dalszym ciągu rozwija jego szkoła w Lejdzie, prace Międzynarodowego Instytutu Badań nad Prawem Zwyczajowym (*International Institute for the Study of Customary Law*) z jego obydwojema centralami w Paryżu i Amsterdamie, mogą się poszczycić nie tyle jakimiś wynikami, niektórymi wprost o historycznej doniosłości. Prawo tubylcze, dotyczące władania ziemią, własności i jej obrony, obyczajowości i moralności seksualnej, prawo małżeńskie — wszystkie te prawa są ważne nie tylko jako temat akademickiej dysputy. Czy użyjemy słowa „prawo“, czy zastąpimy je jakimś innym wyrażeniem, jest rzeczą małej wagi. Nasze własne prawo jest niczym innym, jak zwyczajem o zasadniczej mocy obowiązującej, zwyczajem, który zabezpiecza sprawne funkcjonowanie naszych instytucji; zwyczajem, znajdującym posłuch nie tyle z bojaźni przed karami, lecz dla przyczyn o wiele głębszych, które socjolog wraz z psychologiem muszą wykryć. Sądzę, że pod tym względem nie ma zasadniczego braku ciągłości pomiędzy naszym własnym społeczeństwem, a społeczeństwem ludów pierwotnych.



5. Funkcjonalna teoria skutecznego zwyczaju.

Niezależnie od tego wszystkiego musimy jeszcze szerzej rozwinąć etnologiczną teorię prawa pierwotnego czy skutecznego zwyczaju, teorię, która by ściśle określiła miejsce prawa w ogólnym systemie ludzkiej cywilizacji, która by ujmowała prawo jako część ogólnego kodeksu reguł zachowania się, która by dała nam dokładne kryteria dla określenia mechanizmów, zmuszających ludzi do spełniania nakazów prawa. Tego rodzaju teoria pozwoliłaby nam znaleźć najwyższy współczynnik dla prawa pierwotnego i naszego własnego; dałaby nam lepszy wgląd w mechanizm naszego własnego społeczeństwa i umożliwiłaby nam postępować mądrzej w modyfikowaniu, reformowaniu lub podtrzymywaniu plemiennego prawa zwyczajowego, gdziekolwiek bądź mamy z nim do czynienia.

W tym krótkim wstępie nie zamierzam bynajmniej dać jakiegokolwiek bądź pretensjonalnej teorii prawnego aspektu kultury. Zrobić tego nie będę w stanie. Lecz postaram się naszkicować możliwe podejścia do tego zagadnienia, tak jak je dostrzegam. Funkcjonalna teoria etnologiczna pojmuje kulturę jako rzeczywistość instrumentalną. Rzeczą najważniejszą, jeśli chodzi o kulturę, jest to, że pozwala ona człowiekowi zaspokoić jego podstawowe potrzeby, to znaczy potrzeby pokarmu, bezpieczeństwa, ochrony przed pogodą i przed otaczającymi niebezpieczeństwami, a także potrzeby prokreatywne. Tylko dzięki kulturze człowiek zdolny jest wykorzystać swoje otoczenie naturalne, opanować przestrzeń, zabezpieczyć się od choroby z bez porównania lepszym skutkiem, aniżeli mógłby to uczynić jako istota zwierzęca. Najbardziej chyba uchwytym sprawdzianem postępu kulturalnego i najoczywistszym świadectwem zmiany, uczynionej przez kulturę w położeniu człowieka, są jego urządzenia materialne. Osłona, którą buduje on sobie, poczynawszy od szałas, a skończywszy na drapaczu chmur; komunikacja, którą zaprowadza — od zwykłego czółna i ledwie co wydeptanej ścieżki do samochodu, gigantycznego parowca lub samolotu; broń, którą się posługuje przeciwko ludzkim i zwierzęcym wrogom — od bumeranga do karabinu maszynowego i od drewnianej tarczy do opancerzonego tanka: wszystko to umożliwia mu przezwyciężyć trudności, czerpać egzystencję z ziemi, wody i powietrza, wzrastać w liczebność, fizyczny dobrobyt i techniczne opanowanie natury do rozmiarów, nieosiągalnych dla żadnej innej istoty zwierzęcej, i z wi-

dokami, dla których nie widzimy żadnych granic — w nadziei albo w lęku.

Najważniejszą rzeczą dla badacza, moim zdaniem, jest nie zapominać nigdy o żywym, pulsującym krwią organizmie człowieka, będącym zawsze najistotniejszym źródłem każdej instytucji. Drugą ważną rzeczą jest zrozumieć, że korzystanie z wtórnego materialnego wyposażenia, którym człowiek posługuje się jako przez kulturę udzieloną mu bronią przeciwko otoczeniu i losowi, zawiera szereg implikacji. Posługiwanie się narzędziami oznacza więc przede wszystkim technikę rękodzielniczą, to znaczy tradycję rękodzieł i rzemiosła. Ta zaś nieuchronnie wiąże się z pewną teoretyczną wiedzą, więcej nawet, opiera się na niej. Ciągłość techniki i tradycja teoretycznej wiedzy możliwe są oczywiście tylko dzięki tej szczególnej cesze człowieka, jaką jest mowa. Człowieka zdefiniowano słusznie jako zwierzę mówiące i posługujące się narzędziem. Równie jednak ważną jak mowa, wiedza i umiejętności techniczne jest także społeczna organizacja: w pojedynkę człowiek swego dziedzictwa tradycyjnego nigdy nie byłby w stanie ani wykorzystać, ani przekazać innym. Musi on współdziałać, a współdziałanie oznacza zawsze istnienie jakiegoś zespołu ludzi, zjednoczonych jakąś wspólną zasadniczą ustawą, to znaczy zespołem praw, regulujących ich zachowanie się względem siebie.

W krótkości możemy wszystko to wyrazić mówiąc, że poprzez określone, pośrednie zaspokajanie podstawowych potrzeb swoich człowiek do pewnego stopnia przekształca swoją czysto zwierzęcą naturę. Jego wyposażenie biologiczne o ograniczonej liczbie potrzeb fizjologicznych uzupełnione jest tym, co moglibyśmy nazwać potrzebami pochodnymi lub instrumentalnymi. Należą tu: wychowanie, porządek prawny, organizacja gospodarcza, pewne ugrupowanie społeczne. Potrzeby te muszą być zaspokojone równie nieodwołalnie, jak potrzeby biologiczne człowieka, jeśli ma on w ogóle przetrwać. Gdyby zdeorganizować zupełnie i do gruntu jakąś społeczność, w ten czy inny sposób ulegnie ona w walce o byt unicestwieniu. Gdyby zniszczyć całą wiedzę, zaprzestać nauczania, pociągnie to za sobą śmierć członków plemienia jak pod działaniem zabójczych bakterii. Lecz wizje takie są fikcyjne. Nie można wyobrazić sobie kultury, pozbawionej któregośkolwiek z jej podstawowych aspektów (czy to będzie prawo lub wychowanie, struktura społeczna lub język, czy wreszcie porządek gospodarczy), by nie zniekształcić nie do poznania całego systemu. Można dodać przy sposob-

ności, że z potrzeb instrumentalnych wyrastają potrzeby wyższe i nawet bardziej rozwinięte: potrzeba systematycznej wiedzy; potrzeba wywierania wpływu na losy ludzi za pomocą magii i religii, a wreszcie filozofii; potrzeba dostarczania artystycznych bodźców za pomocą sztuk pięknych, muzyki i tańca. Nie możemy jednak zajmować się dalej tą hierarchiczną skalą potrzeb lub analizować ją w sposób pełniejszy.¹

6. Wiążąca siła prawa jako pochodna struktury instytucji.

Nasza koncepcja prawa jako jednego z zasadniczych prerekwizytów wszystkich procesów kulturalnych wymaga jednak pełniejszej definicji. Kultura, pamiętajmy o tym, wciela się zawsze w szereg instytucji takich jak rodzina albo społeczność lokalna; wieś, gmina lub miasto; cech rękodzielniczy lub związek zawodowy albo fabryka; związek tajny, bractwo, loża masonska; plemię, naród lub państwo.

Instytucję można zdefiniować jako grupę ludzi, złączonych wspólnym zadaniem lub zadaniami, związaną z jakąś określoną częścią otoczenia, rozporządzającą wspólnymi urządzeniami technicznymi i rządzącą się jakimś zespołem reguł. Interesującym nas, z prawnego punktu widzenia, szczególnie jest oczywiście ten ostatni. Przykłady, które zanalizujemy, uzasadnią jednak wszystkie składowe części naszej definicji.

Z tego punktu widzenia, na którym należy obecnie skoncentrować naszą uwagę, instytucja jest niczym innym jak splotem, zwartym systemem reguł, które określają wzajemne postępowanie partnerów w małżeństwie, rodzinie, pokrewieństwie, rodzie, gospodarczym współdziałaniu itp. Obowiązek jednej osoby jest nieuchronnie przywilejem drugiej; wyświadczone usługi są zadośćuczynieniem żądań; dar i danin, złożonych przez jedną stronę, może domagać się druga. Przy bliższym zbadaniu przekonujemy się jednakże zazwyczaj, że w osta-

¹ Cokolwiek szczegółowszy zarys znajdzie czytelnik w moim artykule pt. „Culture“ w wydanej przez E. R. A. Seligmanna i Alvina Johnsona *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Czytelnik znajdzie tam także uzasadnienie niektórych pojęć, którymi posługuję się w dalszej analizie tematu, będącego przedmiotem obecnego artykułu. Przeglądając artykuł laik może się zdumieć nad faktem, jak mało jest zgody co do tego, w jaki sposób kultura winna być analizowana. Pojęcie instytucji, omawiane w następnych ustępach, nie jest w etnologii rzeczą powszechnie przyjętą, lecz cokolwiek kwestionowanym własnym poglądem autora.

tecznym rezultacie prawidłowe funkcjonowanie instytucji lub związku opiera się zawsze na określonej równowadze.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że ze stanowiska niewolnika, jeńca, ofiary krwawego rytuału lub kogoś, kto stanowi *pièce de resistance* ludożerczej uczt, równowaga ta okupiona jest ciężko ich kosztem. Ale nawet jeśli chodzi o niewolnictwo, gdziekolwiek instytucja ta prosperuje lub raszej prosperowała normalnie i skutecznie, zdumiewające jest, jak wiele pozytywnych uprawnień i przywilejów przysługiwało niewolnikowi. W sposób bardzo przekonujący przedstawione to jest w jednej z najbardziej przenikliwych analiz socjologicznych, jaką jest książka Dra Nieboera pt. *Slavery as an Industrial System*, standardowe dzieło socjologicznej szkoły S.R. Steinmetza. Jak wszędzie, tak samo i w socjologii zdarzają się krańcowe wypadki, gdzie stosunki ludzkie są zdecydowanie jednostronne, gdzie prawo sankcjonuje procesy pasożytnicze, pozbawiając jednostkę wolności, przywilejów obywatelstwa lub nawet życia na rzecz innych. Wypadki takie odnoszą się jednakże albo do ludzi, wyrzuconych poza obręb normalnych instytucji, jak np. przestępców, wariatów, trędowatych, ludzi izolowanych stale lub czasowo; lub też, jak to ma miejsce w wypadku jeńców wojennych, cudzoziemców lub importowanych niewolników, odnoszą się one do istot ludzkich, których nie uważa się za stuprocentowych członków społeczności.

Normalne stosunki między pełnoprawnymi członkami społeczności mają zupełnie inny charakter. Prawo małżeńskie sprowadza się ostatecznie do definicji długiego procesu uczciwego *do ut des*; szeregu wzajemnych zobowiązań, które zaczynają się od umowy małżeńskiej, a kończą na żałobnych obowiązkach małżonka, pozostającego przy życiu. Polityczny ustrój społeczności określa zarówno obowiązki panującego lub rządzącej klasy w stosunku do poddanych, jak i przywileje. Tutaj znowu natrafiamy na krańcowe formy absolutyzmu, które możnaby krytykować z punktu widzenia ich celowości lub wartości moralnej. Lecz ujmując rzecz z grubsza, absolutny despota, który poddanym swoim nie zapewnia bezpieczeństwa, sprawnej organizacji, politycznej przewagi nad sąsiadami w zamian za całkowite poddanie, którym muszą oni odpłacić mu się ze swej strony, prędzej lub później utraci swoje stanowisko lub będzie zmuszony zmienić ustrój. I oczywiście w działaniu gospodarczym sprawiedliwe *do ut des* jest jedyną podstawą opartego na zdrowych zasadach współdziałania.

Dlatego też badanie, czy i o ile stosunki społeczne polegają na wzajemnych zobowiązaniach, to znaczy badanie tych stosunków z punktu widzenia oddanych usług i żądanych przywilejów, ujawni nam reguły postępowania w ich funkcjonalnym działaniu. O stosunkach tych decyduje przede wszystkim pochodzenie, które w społeczeństwach pierwotnych jest głównym źródłem wszystkich więzi prawnych, gdyż u tych społeczeństw pokrewieństwo, to znaczy zespół obowiązków i przywilejów, wywodzących się z prokreacji, góruje nad wszystkimi innymi stosunkami prawnymi. Ale nawet w społecznościach pierwotnych mamy umowne akty, takie jak małżeństwo, adopcje, śluby pobratymstwa, inicjacja, transakcja handlowa lub wkupywanie się w szranki związku tajnego, grupy rówieśników lub klasy uprzywilejowanej. Wszystkie akty tego rodzaju stwarzają więź współdziałania, stan wzajemnej zależności, w którym reguły postępowania nabierają mocy obowiązującej nie tyle dzięki jakimś siłom zewnętrznym lub z zewnątrz nadporządkowanemu mechanizmowi, ile raczej dzięki temu, że wywiązywanie się ze zobowiązania stanowi samo przez się pozytywną stronę żądania usługi wymiennej.

Moim zdaniem, główna sfera działania zwyczaju pierwotnego w jego funkcjach instrumentalnych zasadza się na konstelacji czy też konfiguracji więzi społecznych w obrębie instytucji. Seryjne równoważenie usług, obustronne pokrywanie się żądań, będące treścią osobistego stosunku między mężem i żoną, wodzem i poddanym, a wreszcie współnikami w działaniu gospodarczym, wszystko to dostarcza rzeczywistego przymusu w przyczynianiu się u każdej ze stron do wspólnego dzieła lub imprezy.

Członek plemienia wywiązuje się ze swoich obowiązków względem sąsiada — niezależnie od tego, jak dokuczliwe i uciążliwe mogą być one — na podstawie długo-dystansowej oceny sytuacji. Przewiduje on i kalkuluje zarówno nagrody, jak i kary, zarówno aprobatę, jak i potępienie. Wizja harmonijnego stosunku i dobrej opinii u społeczeństwa działa równie silnie, jak strach i groźby nieuchronnych kar. Pełna miara w spełnieniu każdego obowiązku ugarniowana jest i przyprawiona bogatym systemem przyjemnych oczekiwań kompensacyjnych.

Pozytywna strona posłuchu względem zwyczaju pierwotnego, fakt, że posłuszeństwo wobec reguł prawa nęci premiami, że uzyskuje ono nagrodę w postaci usług wymiennych, jest — moim zdaniem — rzeczą równie ważną, jak zjawisko sankcji karnych. I te ostatnie polegają nie

tylę na karze, wymierzonej *ad hoc* i z pełną świadomością jej celu, ile raczej na naturalnym odwecie, wyrażającym się w cofnięciu usług wymiennych, krytycyzmie i niezadowoleniu w ramach stosunku społecznego i w obrębie instytucji. Każde uchylene się *mala fide* od dokładnego i całkowitego wywiązania się z obowiązków spotyka się z całą serią potępień i represji oraz odmową usług, co prowadzi siłą rzeczy do kompletnej dezorganizacji grupy współdziałającej, czy będzie nią rodzina, cech czy plemię.

Wzajemność jest więc jednym z najistotniejszych elementów w dynamicznym mechanizmie przymusu prawnego. Drugim takim elementem jest systematyczna współzależność zobowiązań prawnych. Przez systematyczną współzależność rozumiem fakt, że obowiązek utrzymania żony przez męża pociąga za sobą równoczesne zobowiązanie z jej strony gotowania i przyrządzania posiłków z żywności, którą przyniósł on do domu z łowów lub połowu, i służenia mu nimi; lub że przywilej wodza, polegający na pobieraniu daniny, prędzej lub później odwzajemniony jest przez obowiązek finansowania przez niego uroczystości plemiennych; lub wreszcie że dary, których domaga się oficjalny czarownik, stanowią zapłatę za wyświadczone przezeń usługi. Przykłady takie są proste, lecz dopiero gdy prześledzimy całą sieć usług żądanych i wyświadczonych w ramach gospodarstwa rodzinnego, w ramach grupy rodowej lub w trakcie wielkich plemiennych uroczystości, przekonamy się, że dopiero przez prześledzenie we wszystkich szczegółach dość skomplikowanego schematu *do ut des* uzyskujemy w końcu obraz zrównoważonego we właściwy sposób systemu wzajemności.

7. Treść biologiczna w regułach postępowania.

Jeszcze jeden punkt, który starałem się uwydatnić w moich pracach i który ze względu na wiele teoretycznych nieporozumień we współczesnej etnologii wymaga, jak sądzę, szczególnego podkreślenia, sprowadza się do faktu, że podczas gdy reguły postępowania zazwyczaj określają lub ograniczają, słowem kanalizują naturalne skłonności ludzkie, u podstaw większości norm zwyczajowych znajduje się zazwyczaj jakaś zasadnicza tendencja ludzkiego organizmu. Jednym z elementów, który u wszystkich ludów i we wszystkich kulturach występuje w małżeństwie powszechnie, jest wzajemne zaspokojenie potrzeb

seksualnych małżonków, W swej normatywnej formie obowiązki te nie ciążyłyby i w gruncie rzeczy nigdy nie ciążyą specjalnie na żadnej ze stron. Co jest bardziej uciążliwe, to raczej prohibicyjna czy negatywna strona tych obowiązków: nakaz małżeńskiej wierności, będący zarazem zakazem stosunków pozamałżeńskich. Dlatego też często zapominamy o fakcie, że pozytywne wywiązywanie się z obowiązków „małżeńskich“ jest równie ważnym elementem dobrego funkcjonowania małżeństwa, a tym samym równie ważnym czynnikiem jego stałości i nienaruszalności, jak wszelkie kary za cudzołóstwo.

Naturalne skłonności macierzyńskie lub ojcowskie są równie istotną treścią rodzicielstwa ze wszystkimi jego prawnymi karami i obowiązkami, jaką w miłości małżeńskiej jest życie płciowe. Wzajemna pomoc krewnych i członków klanu, łącznie z prawem vendetty i wieloma regułami, dotyczącymi obowiązków, które wynikają ze wspólnego władania zbiorową własnością, opierają się na uczuciach przyjaźni, na ambicjach i dumie rodowej, stanowiących psychologiczny rdzeń takich reguł. Reguły postępowania, określające obowiązki pomocy i wsparcia we wspólnym niebezpieczeństwie, czy to na wojnie lub wyprawach morskich, czy też w ryzykownych łowach albo innych niebezpiecznych zajęciach, mają oparcie swoje w tendencjach fizjologicznych, związanych zarówno z samozachowaniem, jak i z jasnym rozumieniem własnego interesu.

Gdy więc zapomina się o tym, że wiele bardzo spraw i zwyczajów jest sankcjonowanych fizjologicznie i psychologicznie, to znaczy za pomocą sił, pochodzących od jednostki, to równa się to pominięciu jednej z najważniejszych i najtrudniejszych dziedzin socjologicznej analizy prawa. Tendencja, reprezentowana w dużym stopniu przez socjologiczną szkołę Durkheima i jasno wyrażona w ujęciu prawa pierwotnego i innych zjawisk przez profesora Radcliffe-Browna, tendencja kompletnego ignorowania jednostki i eliminowania biologicznego elementu z funkcjonalnej analizy kultury, musi być, moim zdaniem, przezwyciężona. W gruncie rzeczy jest to jedyny punkt teoretycznej różnicy zdań między mną i profesorem Radcliffe-Brownem i jedyna dziedzina, w której Durkheimowska koncepcja społeczeństwa pierwotnego musi być uzupełniona, aby naprawdę mogła oddać usługi w badaniach terenowych, w studiach teoretycznych i w praktycznym zastosowaniu etnologii.

8. *Noblesse oblige* — wzajemne obowiązki władzy i rangi.

W dyskusji uwzględnić należy jeszcze parę przykładów prawnej analizy instytucyj, w szczególności zaś problem wodzostwa. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać nie tylko laikowi, który ma gotowe już poglądy, ale także przypadkowemu czytelnikowi etnograficznych opisów, że wczesne formy monarchii lub suwerenności cechuje despotyzm, nadużycia władzy ze strony wodza, po prostu tyrania zarówno polityczna, jak i gospodarcza.

W moich własnych badaniach wielkie wrażenie wywarła początkowo na mnie olbrzymia danina, wymagana przez wodza, rygorystyczna i dokuczliwa etykieta, obowiązująca poddanych, etykieta niemal że polinezyjska z całym jej bogactwem i ścisłymi przepisami fizycznej uniżoności, przestrzeganymi przez ludzi niższego stanu; wreszcie korzyści seksualne, osobiste i gospodarcze, przysługujące władcy z tytułu poligamii. Poglądy moje podzielali pierwsi administratorzy regionu, w których opinii najlepszą drogą, prowadzącą do polepszenia sytuacji zwykłych członków społeczeństwa, a więc do postępu społecznego, było obalenie władzy wodza. Głębsza znajomość stosunków przekonała mnie jednak, że byłem w błędzie. Olbrzymiej daniny, pobieranej w żywności, wódz nie konsumuje sam, ani też nie mógłby jej skonsumować. Zużytkowuje ją na ceremonialne rozdziały, na finansowanie wojny, zbiorowych przedsięwzięć i plemiennych uroczystości. Czyniąc to, oczywiście podnosi swój własny *prestige* i popisuje się swoją wodzowską władzą i dostojeństwem. Równocześnie zaś bez tej władzy organizacyjnej, przysługującej wodzowi, i bez możliwości gromadzenia a następnie rozdzielania wielkiej części plemiennego dochodu, zaofiarowanego mu przez ustrój plemienny, podwładni pozbawieni byłiby większości tego, co życiu ich nadaje wartość. Częściowy upadek zwyczaju plemiennego na wyspach Trobriandzkich zmniejszył „radość życia“ — wyrażenie, które pokrywa całą masę konkretnych faktów, jakie miałem sposobność zaobserwować i zanotować.¹

Przedstawione tu funkcje wodza nie są bynajmniej szczególną i wyjątkową właściwością Trobriandczyków. Ten sam charakter nosi instytucja wodzostwa również i u innych społeczeństw pierwotnych.

¹ Por. *Argonauts of the Western Pacific*, Rozdz. IX, ust. 1; *Zwyczaj i zbrodnia*, str. 104 i n.

Książka dra H. I. Hogbina, *Law and Order in Polynesia*, Londyn 1934, przynosząca funkcjonalny opis społecznej organizacji i instytucji prawa i analizę ich wzajemnego związku na Ontong Java i u innych ludów polinezyjskich, jest tego wymownym dowodem. Książka ta potwierdza nie tylko niektóre z moich wniosków, dotyczących się wzajemności stosunku między wodzem i poddanymi, lecz pozwala też tę szerzej rozwinąć. W szczególności fakty, odnoszące się do innych społeczeństw polinezyjskich, wykazują, że przywileje wodza wszędzie związane są ściśle z jego obowiązkami. Istotna podstawa wodzostwa polega w gruncie rzeczy na usługach, wyświadczanych przez wodza podwładnym: „Najlepsze zabezpieczenie ludzi leżało we własnym interesie ich panów, których bogactwo i potęgą była zależna głównie od ilości ich poddanych“. Czasami ludzie mogli nawet wszczynać wojnę przeciwko złym królom, „lecz poddani mogą być pewni porażki, jeśli król ma słuszość za sobą“. W wielu wypadkach król musiał rozdawać żywność, musiał utrzymywać ludzi podczas wojny i organizować uroczystości. „Zarówno on jak i królowa winni byli wydzielać żywność i mięso, a także *tapas* i *malos* szczodłą ręką. Usposobi to ludzi, że będą jak tarcza dla nich w dniu bitwy“. Tak pisze Hawajczyk o hawajskich królach. Byłbym skłonny podejrzewać go o lokalny patriotyzm i skłonności do idealizowania, gdyby nie to, że wzór hawajskiego wodzostwa zgadza się dokładnie z zasadami, które sam obserwowałem u Trobriandczyków, i z danymi, tak kompetentnie zgromadzonymi przez dra Hogbina na podstawie materiałów, zebranych na Samoa i Tonga.

We współdziałaniu gospodarczym wzajemność i łączność zobowiązań są tak głęboko zespolone z samą naturą tej organizacji, że mogą wydawać się rzeczą zupełnie oczywistą. Stają się oczywiste, skoro tylko zwróci się na nie uwagę. Dr Hogbin jest w stanie uzasadnić twierdzenie, że w pierwotnym posiadaniu, zarówno jak i w pierwotnym współdziałaniu, głównym motywem jest „określony system podziału funkcji i ustalony system wzajemnych zobowiązań, w którym poczucie obowiązku i świadomość potrzeby współdziałania idzie ręką w rękę ze zrozumieniem własnych interesów, przywilejów i korzyści“.¹

U Trobriandczyków stwierdziłem, że ludzie przestrzegają tego, co nakazuje im czynić zwyczaj albo raczej prawo, ponieważ wiedzą, że

¹ *Zwyczaj i zbrodnia*, str. 65.

w nie tak znów odległej przyszłości wyłoni się przed nimi okazja, w której — w imię tego samego prawa — będą uprawnieni domagać się odwzajemnienia usługi. Ten sam pod wieloma względami stan rzeczy znajdujemy również i gdzie indziej. W analizie systemów prawnych ludów Polinezji dr Hogbin w cytowanej już tutaj książce przynosi — szczególnie w danych dotyczących czynności gospodarczych, w opisie zespołu rybaczego i jego wzajemnych obowiązków i zobowiązań — potwierdzenie moich odkryć triobriandzkich, przynajmniej w odniesieniu do badanych przez niego osobiście plemion atolu Ontong Java. I tak samo rzecz się ma z gospodarką w innych częściach Polinezji. Ekonomiczna strona kultur pierwotnych nie była jeszcze badana równie szczegółowo, co organizacja społeczna lub ceremonial, ale ostatnie odkrycia, poczynione przez terenowców szkoły funkcjonalnej w różnych częściach Afryki, pozwalają mi przewidywać, że te same mechanizmy obowiązującej mocy prawnej odnajdą się wszędzie, gdziekolwiek czynności gospodarcze w obrębie grup pokrewieństwa lub społeczności lokalnych poddane zostaną szczegółowym badaniom. Wykazała to w szczególności dr Audrey Richards w swoim studium czynności nutrytywnych w ramach gospodarstwa rodzinnego i społeczności wiejskiej u południowo-wschodnich Bantu.¹

Książka dra Hogbina skutecznie również obala najbardziej, być może, prowadzący na manowce fałsz etnologiczny, mianowicie fałsz „pierwotnego komunizmu“. Tutaj znowu zachodzące na siebie łączne pretensje i zobowiązania, które odnajdujemy w korzystaniu i tytułach do przedmiotów takich, jak czółno, dom klubowy, urządzenia użyteczności publicznej, takie jak studnia, kanały nawigacyjne lub miejsca zabaw, nie mają nic wspólnego z tak nieokreślonym i promiskuitywnym prawem, które możnaby porównywać jedynie z tym systemem własności zbiorowej, jaki z perspektywy współczesności przedstawiałby się nam jako ideał komunizmu. Narzędzia rybolówcze, prawo korzystania z czółna, mienie wielkiej rodziny, posiadanie palm kokosowych: wszystko to pokazuje, że istnieje tu skomplikowany system pretensji i użytkowania, których związek i działanie należy badać szczegółowo, a nie zbywać teorią pierwotnego komunizmu.

¹ Por. jej monografię *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Londyn 1932.

9. Władanie ziemią jako system prawa pierwotnego.

Jednym z tematów, który chciałbym polecić uwadze przyszłych terenowców jako, być może, najważniejszy aspekt własności we wczesnych cywilizacjach, jest władanie ziemią. Moje własne badania nad systemami władania ziemią w kilku regionach Nowej Gwinei przekonały mnie, że z reguły bardzo skomplikowany stan rzeczy czyni badania te równie trudnymi, jak ważnymi są one. Czysto formalne podejście prawne ujawnia długą listę roszczeń i tytułów prawnych do ziemi. Roszczenia takie, wzięte zbiorowo, zdają się ujawniać zupełny komunizm, prawo każdego człowieka do każdego kawałka ziemi i każdego sposobu korzystania ze zbiorowego terytorium. Ale dopiero gdy badamy, w jaki sposób różne tytuły prawne wkraczają jako siły produktywne w procesy uprawy roli, zdajemy sobie sprawę z wysokiego zróżnicowania i specjalizacji roszczeń indywidualnych.

U Trobriandczyków, na przykład, wódz pretenduje do całej ziemi regionu jako do swojej własności. Pretensje te nie są głoślowne. Z jednej strony może on domagać się różnorakiej daniny z ziemi. Pewien procent zbioru, który mógłbym ocenić na czwartą albo piątą część całości, wędruje do jego śpichlerza. Daniny tej, jako to już wiemy, nie zagarnia on na swój wyłączny użytek, ani jej nie używa w sposób niewłaściwy, ani też nie roztrwania, lecz wykorzystuje ją na rzecz całej społeczności. Niezależnie od tego ma on jednakże jeszcze bardziej określone obowiązki w stosunku do ziemi. Winien on jest bronić jej przeciwko najściom wojowniczych sąsiadów, którzy w razie zwycięstwa niszczą to, co zostało zbudowane lub wyhodowane na tej ziemi. Także i w inny sposób przyczynia się on do organizacji czynności rolniczych.

Tytuły do ziemi przysługują również naczelnikom mniejszych ugrupowań terytorialnych, którzy znowu odgrywają bardzo istotną rolę i czerpią pewne korzyści z udziału we własności. Czarownik, tytularny właściciel pola lub działki, wreszcie ten, który ją już użytkuje faktycznie: wszyscy przyczyniają się do zbiorowej eksploatacji i ich czysto formalne lub prawne pretensje znajdują co do jednego odpowiednik w zsynchronizowanych czynnościach ogrodniczych. Byłoby równie błędne odrzucać ważność takich tytułów prawnych, jak brać je za to, za co się podają, i poprostu spisywać je w długą kolejną listę.

Funkcjonalna metoda wymaga, by reguły prawne były badane w ich istotnym wpływie na zachowanie się ludzkie.

Wydaje mi się, że moglibyśmy przyjąć z powodzeniem jako roboczą hipotezę, że władanie ziemią jest tematem etnologicznym, który badać można wszędzie. Wszędzie i zawsze człowiek otacza wierzeniami i wyobrażeniami matkę-ziemię: rolę, która go karmi, i otoczenie, które daje mu osłonę i ochronę. Wszędzie i zawsze otacza ją mityczną i historyczną tradycją i określa swój stosunek do ziemi za pomocą mniej lub bardziej dokładnych orzeczeń prawnych. Równocześnie ziemię tę wykorzystuje i przyswaja, rozdziela i spożywa jej produkty. Co stanowi istotę władania ziemią, to — moim zdaniem — związek między mitycznymi i prawnymi wyobrażeniami z jednej strony, a gospodarczymi czynnościami — z drugiej. Wszystko to mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka oczywiste i zbyteczne. Jeśli jednak pomyślimy, że poprostu dotąd jeszcze nie mamy żadnego wyczerpującego i w pełni godnego zaufania opisu władania ziemią z jakiegokolwiek bądź części świata, dobitne stwierdzenie, że jest to problem do opracowania, a także problem, który był lekceważony, nie jest chyba nieuzasadnione.¹

10. Pierwsze teorie małżeństwa.

Nigdzie może zasada symetrii struktury, wzajemności oraz systematycznej współzależności roszczeń i zobowiązań nie przyczynia się w takim stopniu do zrozumienia społeczeństwa pierwotnego, jak w dziedzinie pokrewieństwa. Co do mnie uważam, że punktem centralnym pokrewieństwa jest rodzina. Wysuwam to jako pogląd osobisty, gdyż jeszcze teraz istnieje szkoła etnologiczna, która przeczy społecznej rzeczywistości rodziny czy też grupy rodzicielskiej. Moim zdaniem, szkoła ta, która w przeszłości miała tak znakomitych przedstawicieli, jak Morgan i Mac-Lennan, Bachofen, Robertson-Smith i Lord Avebury, obecnie opiera się jedynie na drugorzędnych autorytetach — z jednym może godnym zaznaczenia wyjątkiem. Pierwsze przyczynki do teorii

¹ Pojawiające się obecnie prace autorów, posługujących się metodą funkcjonalną w badaniach terenowych, zaczynają wypełniać tę lukę. Por. np. niedawno wydaną książkę L. P. Mair: *An African People in the Twentieth Century*, Londyn 1934, oraz ostatnią moją książkę: *Coral Gardens and their Magic*, Londyn 1935.

pokrewieństwa związane były w wysokim stopniu z hipotezą pierwotnego promiskuizmu, małżeństwa grupowego oraz z teorią głoszącą, że zarówno małżeństwo jak i rodzicielstwo przeszły przez głębokie przeobrażenia ewolucyjne. Na początku małżeństwa w ogóle nie było; istniało co najwyżej jego zupełne zaprzeczenie — zbiorowy promiskuizm. Dopiero później wyłoniło się pewne ograniczenie tego promiskuizmu; wciąż jednak kojarzenie się małżeństw, wychowywanie dzieci i stosunki pokrewieństwa miały miejsce nie między jednostkami, lecz między grupami. Dawniejsi autorzy, pionierzy w badaniach nad pokrewieństwem, dla wytłumaczenia szeregu ekscentrycznych cech pierwotnego pokrewieństwa i życia rodzinnego posługiwali się hipotezą dramatycznych i sensacyjnych okresów rozwojowych. Teorie te, moim zdaniem, są zupełnie błędne. Za to fakty, na które zwróciły one naszą uwagę, były pierwszorzędnej wagi. Bachofenowi zawdzięczamy odkrycie matriarchatu lub — jak byśmy to woleli nazwać dzisiaj — matrylinii, tj. zasady określania pokrewieństwa w linii matki. Morganowi zawdzięczamy odkrycie i analizę klasyfikacyjnej terminologii pokrewieństwa z tym wszystkim, co ona za sobą pociąga, a to w gruncie rzeczy stanowi bardzo rozległą dziedzinę socjologii społeczeństw pierwotnych. Mac-Lennanowi należy do zawdzięczenia analizę poliandrii i innych pierwotnych form małżeństwa, a także bardzo trzeźwą i przenikliwą krytyczną interpretację nazw klasyfikacyjnych. Robertsonowi-Smithowi przypada zaszczyt ukazania po raz pierwszy jasno i wyraźnie niektórych ważnych stron systemu klanowego i socjologii wierzeń religijnych.

Dalszy rozwój etnologii pokazał, że podczas gdy większość faktów, sygnalizowanych i analizowanych przez tych autorów, jest pierwszorzędnej wagi, ich ogólny schemat teoretyczny musi być niemal zupełnie odrzucony. Przede wszystkim więc dzieła Westermarcka, ale także prace Franza Boasa, Ernesta Crawley'a, E. Grossego, Ojca Wilhelma Schmidta i Ojca Wilhelma Koppersa, a ostatnio Kroebera, Lowiego, Radcliffe-Browna i Goldenweisera, ostatecznie obaliły teorię małżeństwa grupowego. Mimo to jednak nawet teraz wpływ Durkheima i jego szkoły, w równym stopniu jak i cieszące się uznaniem poglądy Sir Jamesa Frazera, jednego z największych autorytetów etnologii brytyjskiej, usprawiedliwiają w zupełności moje wahanie, czy sprawę tę należy uznać za ostatecznie już przesądzoną. To, że autorzy tego pokroju, co Lord Raglan i pan Robert Briffault lub spółka pokrewnych duchów

Calverton i Schmalhausen, prowadzą zacieklą wojnę podjazdową przeciwko rodzinie, małżeństwu i takim ich staromodnym wiktoriańskim rzecznikom, jak profesor Westermarck i piszący te słowa, czyni tylko polemikę żywą i interesującą.

Co do mnie, jestem jednakże głęboko przekonany, że teoria małżeństwa grupowego jest rzeczą, która właściwie należy już tylko do historii enologii. Co pozostaje jeszcze do zrobienia, to rozwinięcie teoretycznych podstaw i metod, nadających się zarówno dla porównawczej analizy, jak i dla badań terenowych. Pozwoli to nam dać wyjaśnienie niektórych zjawisk, takich jak: matriarchat, patriarchat, i konflikt między nimi; klasyfikacyjna terminologia pokrewieństwa; awunkulat jako przeciwstawienie *patria potestas*; wreszcie różne „formy małżeństwa“, jak np. małżeństwo przez kupno, małżeństwo przez porwanie, małżeństwo matriarchalne, a także zajmujący zwyczaj kuwady.

11. Małżeństwo jako umowa prawna.

Wszystkie te zjawiska reprezentują różne strony skomplikowanej i wybitnie wyodrębniającej się instytucji, którą moglibyśmy określić ogólnie jako ugrupowanie rodowe lub też jako prokreacyjna instytucja ludzkości. Na poszczególne jej części składają się: małżeństwo, rodzicielstwo, szersze pokrewieństwo i system klanowy.

Zaczynając od małżeństwa, określić je możemy jako instytucję wybitnie symetryczną. Jest to stosunek, który zasadniczo wymaga dwojga partnerów. Nawet M. de la Palisse zdaje sobie z tego sprawę. Oczywiście, jeśli by teoria małżeństwa grupowego miała być prawdziwa, każdy partner musiałby być grupą, a nie jednostką. Symetria struktury, wzajemność zobowiązań i obopólność świadczeń według zasady *do ut des*: mogłyby istnieć bądź w grupie, bądź też w małżeństwie indywidualnym. Ale podejście samo, które chciałbym tutaj zaproponować, mianowicie dezyderat badania małżeństwa jako umowy, tzn. zanalizowania aktu wejścia w związek małżeński jako prawnego zawiązania trwałego stosunku społecznego między dwoma zawierającymi umowę stronami, ujawnia nam jedną ważną prawdę: nigdzie na świecie nie znajdujemy ani jakichkolwiek aktów grupowych, ani grupowych umów. W żadnej społeczności małżeństwo nie jest nigdy niczym innym,

jak indywidualną osobistą umową, wiążącą jednego mężczyznę i jedną kobietę. Zbiorowych umów małżeńskich nie ma. Nawet tam, skąd sygnalizowano „ślady małżeństwa grupowego“, jak np. w Środkowej Australii lub u Czukczów, takie hipotetyczne małżeństwo grupowe jest zawsze kumulatywnym rezultatem kilku umów indywidualnych. Oczywiście, na dłuższą metę można jasno wykazać, że tylko jedna z tych wszystkich umów stanowi o istotnym małżeństwie. Pozostałe — to tylko akty prawne, będące źródłem zarówno rzadkich i warunkowych, jako też i przejściowych związków seksualnych. W ten sposób „małżeństwo grupowe“ nie jest ani małżeństwem, ani też sprawą grupową.

Usuwać jednak na stronę wszystkie sporne punkty i podchodząc do całego zagadnienia małżeństwa od strony prawnej, chciałbym tu położyć nacisk na to, że akt, który ustanawia stosunek małżeński, był zniekształcany w dwojaki sposób. Po pierwsze więc, na małżeństwo patrzono zazwyczaj w sposób jednostronny, zwykle z punktu widzenia mężczyzny. Tak więc, w odniesieniu do pojęć takich, jak kupno lub porwanie, nigdy nie zastanawiano się nad tym, kto był kupującym a kto sprzedającym; przyjmowano za rzecz samo przez się zrozumiałą, że żona była ruchomością lub przedmiotem łupu. Z drugiej zaś strony pozycja kobiety była nieraz wyolbrzymiana aż do rozmiarów, które widzimy skarykaturowane w trzech tomach dzieła p. Briffault, *The Mothers*.

Po drugiej zaś, zamiast by traktować akt małżeństwa jako transakcję prawną, której określenie powinno być zawarte w jej prawnych konsekwencjach, odrywano go zawsze od jego kontekstu i rozpatrywano jego treść obrzędową i symboliczną, dopatrując się w niej wcielenia jakiegoś prastarego sposobu myślenia lub nawyku społecznego wyszłego już z użycia w czasach, w których obrzęd utrzymuje się wciąż jeszcze. W „małżeństwie przez porwanie“ mimiczny lub symboliczny akt przenosin panny młodej nie był więc brany za transakcję publiczną, która — cokolwiek mogłaby symbolizować w mimikrze — prawdziwe swoje znaczenie wywodzi z faktu, że ustanawia dozgonny stosunek, określony przez wzajemne przywileje, obowiązki i powinności. W „małżeństwie przez kupno“ podarki, składane przez pana młodego, były określane z reguły jako w dosłownym znaczeniu „cena za pannę młodą“ i aktowi temu nadawano ściśle gospodarcze znaczenie kupna panny młodej. To — w połączeniu z tendencją do przejawiania przez wielu autorów

gospodarczej strony małżeństwa¹ na korzyść jego natury biologicznej i prawnej — stało się punktem wyjścia dla zupełnie zniekształconej i fałszywej analizy samego aktu małżeństwa i jego charakteru.

Wyrażając się lapidarnie powiedziałbym, że symboliczne, reprezentatywne czy obrzędowe elementy małżeństwa mają dla etnologa podrzędne znaczenie. Upieranie się przy zdaniu, że w obrzędowym akcie tkwią jak zaklęte całe okresy historii, skondensowane i zakonserwowane wspomnienia minionych czasów, jest po prostu szczególnym przypadkiem antykwarycznego opętania. „Porwanie“ ma to do siebie, że nadaje się do wytłumaczenia w terminach ubiegłych stadiów rozwoju; tak samo rzecz się ma z „kupnem“. Bicie z okazji małżeństwa jajek lub glinianych naczyń, wystawianie kija lub różdżki albo drzewka, nadaje się znów bardziej dla interpretacji psychoanalitycznej.

Szkoła, która by przyjęła ginekologiczną interpretację początków małżeństwa, mogłaby debatować nad rzucaniem ziarenek ryżu i wszelką inną symboliką płodności; interpretacja gastronomiczna pierwotnego małżeństwa mogłaby znowu zająć się aktami wspólnego spożywania jajek, ryby, sera lub kaszy (*confarreatio*). Interpretacja symboliczna pokrywa absolutnie każdy aspekt małżeństwa: zawsze i niewątpliwie życie płciowe, prokreację łącznie z płodnością, potencją małżeńską i wzajemnym zadowoleniem; pragnienie męskiego czy też, jak się zdarza, żeńskiego potomka; gotowanie, wspólne jedzenie, szczegóły ubioru itp. itp.² (Etnografia jak dotychczas nie odkryła jeszcze żadnego rytuału małżeńskiego, symbolizującego cerowanie skarpetek.)

Ale izolowanie jednej z tych odmian symboliki jako wyolbrzymionego odbicia całej minionej historii małżeństwa nie jest i nie może być uzasadnione. Małżeństwo w przeszłości nie polegało tylko na wspólnym jedzeniu ryby albo jajek na twardo, ani na obrzucaniu się ryżem, ani też na wymachiwaniu różdżką albo zielonym drzewkiem. Dlatego też nie ma najmniejszego powodu przypuszczać, że ponieważ u niektórych plemion zawarcie małżeństwa polega na mimicznym porwaniu, rzeczywiste porwanie było genezą małżeństwa; lub też że ponieważ u innych ple-

¹ Por. R. Briffault, *The Mothers*, t. II, str. 1. „Początki małżeństwa indywidualnego, podobnie jak jego biologiczne podstawy, są zasadniczo natury gospodarczej... Małżeństwo indywidualne ma swoje podstawy w stosunkach gospodarczych“.

² Por. obfity materiał, podany w książce Westermarcka: *History of Human Marriage*, rozdz. 23—26.

mion w obrzędzie dominuje transakcja gospodarcza, pierwotnie żony kupowano. Istotą aktu zawarcia małżeństwa jest to, że drogą bardzo prostego lub wielce skomplikowanego obrzędu daje on publiczny i podlegający plemiennej aprobacie wyraz tego faktu, że dwie jednostki wchodzi w związek małżeński. Związek ten w każdym społeczeństwie, pierwotnym czy też wysoko zróżnicowanym, określony jest całym zespołem reguł, które mogą być nazwane prawem małżeńskim.

W tym wybitnie osobistym stosunku, który z jednej strony wypływa z jednej z najbardziej podstawowych fizjologicznych czynności rodzaju ludzkiego, a z drugiej wznosi się do najsztudniejszych odcieni zależności uczuciowej i duchowego współdziałania; któremu musi nieodwołalnie towarzyszyć komunizm gospodarczy tak zupełny, jaki tylko jest możliwy w stosunkach ludzkich --- w tym związku, lepiej aniżeli gdziekolwiek indziej, badać możemy miejsce prawa i jego łączność z innymi normami postępowania. Małżeństwo we wszystkich społeczeństwach staje się urządzeniem prawie niezdolnym do funkcjonowania, o ile specyficzny rodzaj uczuciowych postaw nie rozwija się między obojgiem partnerów. Prawo jest tutaj na ogół zupełnie bezsilne. Nie można poddać sankcji prawnej ani oddania wzajemnego, ani lojalności, ani wierności w głębszym tego słowa znaczeniu, ani też obustronnego uznania wartości osobistej i wyrastających stąd wzajemnych obowiązków. Wyrażenie „niezgodność charakterów“, figurujące w niektórych współczesnych systemach prawnych jako przyczyna rozwodu, pokrywa to właśnie, co chcę wyrazić tutaj. Zawiera ono myśl, że prawo nie jest w mocy sankcjonować tego, co sankcję swoją może znaleźć tylko w pełnej harmonii charakterów, organizmów i inteligencji.

Czy może ponownie skomplikowaliśmy tylko problem ponad miarę i zostawiliśmy go w stanie chaosu? Nie sądzę. Wywód ten prowadzi nas tylko do uświadomienia sobie, że równorzędnie z klauzulami prawnymi, zawierającymi się w akcie małżeństwa, pod uwagę musi być wzięty także cały zespół innych zjawisk. Przede wszystkim więc fizjologiczna czy seksualna strona związku: ten instynktowny rdzeń związków matrymonialnych, nad którym zatrzymaliśmy się dłużej poprzednio. Nie znaczy to bynajmniej, że wprowadziliśmy wyraz „fizjologia“ i zaprosiliśmy innego specjalistę do naszych obrad. Znaczy to tylko, że badanie małżeństwa w jakimkolwiek bądź społeczeństwie musi być połączone z badaniem norm, regulujących życie przedmałżeńskie. Niezależnie od tego, czy załoty polegają na związkach

próbnych; czy też dokonywują się przy pośrednictwie rodziców czy swatów; czy wreszcie związek sam przez się implikuje dziewictwo panny młodej: wszystko to są fakty, które muszą być wzięte pod uwagę w związku z seksualną stroną małżeństwa.

Innymi słowy, cały zespół moralnych i religijnych pojęć, dotyczących płci; wpływ sankcji nadnaturalnych i sposób, w jaki w danym społeczeństwie pewne typowe wartości seksualne, takie jak czystość, wierność, zależność honoru męża od prowadzenia się żony, wchodzi do definicji wzajemności seksualnych między mężem i żoną — wszystko to w ujęciu socjologa wchodzi w „fizjologię“ płci i „fizjologię“ stosunku małżeńskiego. Podobnie kształtowania charakteru ludzkiego przez wychowanie nie można odłączać od problemów prawa małżeńskiego. Ani też nie możemy zajmować się kwestią wzajemności seksualnych niezależnie od wymiany usług gospodarczych; od wartości, jaką partnerzy mają dla siebie w przekazywaniu stanowiska plemiennego; i od ważności, jaką biologiczne konsekwencje małżeństwa, to znaczy dzieci, mają dla męża czy też dla żony.

12. Rodzicielstwo i pokrewieństwo jako system wiążących zobowiązań.

Jakkolwiek obszernie opisywalibyśmy wzajemne prawa i obowiązki oraz systematyczną współzależność zobowiązań między dwoma partnerami małżeństwa, opis pozostaje niepełny i definicja małżeństwa błędna, o ile nie uwzględnimy dwóch rodzajów stosunków społecznych, wiążących się z małżeństwem. Po pierwsze: związku między parą małżeńską i ich dziećmi; po drugie: stosunków między parą małżeńską i innymi grupami społecznymi.

Rodzicielstwo, jeśli mamy zacząć wpierw od tego stosunku pokrewieństwa, jest znowu faktem biologicznym. Oznacza to, że niezależnie od jakichkolwiek bądź wpływów kulturalnych lub nakazów tradycji, w każdym społeczeństwie przeciętna normalna kobieta pragnie mieć dzieci, jak również i każdy przeciętny mężczyzna. To, mam wrażenie, przy dzisiejszym stanie wiedzy jest raczej hipotezą roboczą, aniżeli faktem. Lecz jest to również ważnym, chociaż dość nieokreślonym problemem, wymagającym badań zarówno ze strony etnologa, jak i socjologa. Ważność tego problemu musi być zrozumiana, a nieokreślo-

ność jego przewyciężona. Z lektury i własnych obserwacji wyniosłem silne przeświadczenie, że pragnienie macierzyństwa i jego odpowiednika, ojcostwa, jest powszechną cechą psychologiczną, i że w każdym społeczeństwie znajduje ono swój wyraz w instytucjach, wierzeniach i wartościach społecznych. Sięgnijmy do rozległego obszaru kultur semickich: kobieta bezpłodna, nawet kobieta bez potomka męskiego, nigdy nie osiąga pełnego społecznego stanowiska lub dostojęństwa matrony. Pogarda, okazywana jej, wcielona jest w przekleństwach i zwrotach obraźliwych, w folklorze, a nawet w niektórych wierzeniach religijnych. Matka męskiego potomka otrzymuje imię po swym pierworodnym. Znane jest pragnienie potomka, zwłaszcza męskiego, u Chińczyków, różnych ras Indii i łatyńskich ludów Europy. Dane, dotyczące społeczeństw pierwotnych, nie są wystarczające, by pozwoliły nam mówić o tym z równą pewnością. Lecz w szeregu kultur, takich jak kultura afrykańskich Bantu, Polinezyjczyków, zachodnio-afrykańskich Murzynów, znajdujemy bardzo bogate dane, świadczące pośrednio o pragnieniu potomstwa u kobiet i o wartości, przypisywanej macierzyństwu.¹

Obowiązki macierzyńskie w dużym stopniu wynikają z naturalnej skłonności. Lecz ta naturalna skłonność wyraża się w systemie tradycji, wartości, norm i przepisów, określających co kobieta winna czynić dla swojego dziecka, aby wywiązać się ze zobowiązań prawnych i moralnych względem potomstwa, męża, własnych krewnych i wreszcie społeczeństwa w ogóle. Jestem przekonany, że stanowisko ojca ma również silną podstawę psychologiczną. A przez to rozumiem, że mężczyzna w odniesieniu do kobiety, która go pociąga i którą kocha, pożąda nie tylko jej cielesnego posiadania, ale także ojcostwa dzięki niej. W społeczeństwie takim jak Triobriandczycy, gdzie ojcostwa fizjologicznego nie uznaje się, istnieje cały zespół wyobrażeń sugerujących, że mężczyzna przez stałe obcowanie kształtuje wygląd zewnętrzny i charakter swego dziecka. Odważę się nawet wypowiedzieć zdanie, że we wszystkich kulturach znajdzie się tę czy inną formę wyobrażeń i wartości, dających wyraz wewnętrznemu pragnieniu mężczyzny, by stać się ojcem.

W ojcostwie, bardziej aniżeli nawet w macierzyństwie, treść instynktowna jest zdecydowanie przekształcona przez tradycję kultu-

¹ Doskonale studium, dotyczące tego zagadnienia, stanowi artykuł dra I. Schapera'a'y: „Pre-Marital Pregnancy and Native Opinion. A Note on Social Change”, *Africa*, t. VI, Styczeń 1933.

ralną. Począwszy od zwyczaju kuwady, zmuszającego ojca do naśladowania aktu urodzin, a skończywszy na niemal powszechnych tabu i zakazach, obowiązujących go podczas ciąży żony, porodu i karmienia, postępowanie jego jest wynikiem kulturalnych wymagań na rzecz jego potomka. Jeśli, jak się to często zdarza, jest on odseparowany od styczności z żoną i dzieckiem bezpośrednio po porodzie i w jakiś czas po tym, niebawem łączy się z żoną w początkowych troskach nad dzieckiem. Nie możemy tutaj wchodzić szczegółowo w różne obowiązki, które zmuszają męża i żonę do opiekowania się dziećmi podczas niemowlęstwa, dostarczania im pożywienia w okresie dzieciństwa, kierowania ich pierwszymi krokami dosłownie i w przenośni, a później zajęcia się ich wykształceniem, słowem kształtowania ich na pożytecznych obywateli.

Nasza zasada wzajemności, obupólnej i systematycznej współzależności obowiązków wchodzi w skład rodzicielstwa, tak jak weszła w skład małżeństwa, dzięki temu, że we wszystkich społeczeństwach dorosłe dzieci mają obowiązek opiekowania się swoimi starymi rodzicami. Tu znowu dane, dostarczone nam przez etnografię, nie są tak bogate, jak mogły być, gdyby wszystkie te stosunki były badane nie w oderwaniu, ale w ich integralnych zależnościach, i gdyby etnologia nie zaniedbywała zwykłych codziennych stron ludzkiego życia dla wspólnych, uroczystych i egzotycznych. W rezultacie łatwiej jest wykazać na podstawie zebranych i opublikowanych danych, że dzieci są obecne na obrzędach pogrzebowych swych rodziców, podczas których spełniają bardzo ważne funkcje; łatwiej wykazać, że pierwotnemu Bantu, Chińczykowi czy Australijczykowi potrzebny jest syn dla odprawienia obrzędów, związanych z „kultem przodków”: aniżeli udowodnić, że dorosłe dzieci mają ekonomiczne zobowiązania względem starych rodziców.

Ale — niezależnie od moich własnych badań etnograficznych — wierzę, że gdziekolwiek w literaturze istnieją jakiekolwiek dane, dotyczące się tego przedmiotu, można na ich podstawie wykazać, że dzieci rodzicom — za opiekę, którą otaczali ich w dzieciństwie — odpłacają się w sposób, który można określić formą ubezpieczenia na starość. Oczywiście, wobec konieczności streszczania się, konieczne jest uproszczenie sprawy. W wielu społeczeństwach dzieci przedstawiają dla swych rodziców wartość, a nawet ekonomiczną wartość, już od bardzo wczesnego wieku. Tak więc, u wielu ludów pasterskich mali chłopcy

czy dziewczęta przydają się przy pasieniu bydła; u większości społeczeństw starsze dziewczęta opiekują się małymi dziećmi. Zadowolenie z wzajemnie i obupólnie oddanych usług nie może być brane w zbyt prosty i surowy sposób, lecz z uwzględnieniem rozmaitych korzyści duchowych, uczuciowych i osobistych, obok gospodarczych, prawnych i politycznych. Przez to ostatnie słowo rozumiem pomoc, jaką liczna rodzina daje swoim członkom w waśniach międzyplemiennych, kłótniach oraz we wszystkich formach bezpośredniego załatwiania spraw i dociekania swych praw.

Fakt, że w małżeństwie stosunek obydwu partnerów jest nie tylko ich osobistą sprawą, ani też sprawą wyczerpująco określoną przez ich stosunek do własnego potomstwa, ale że ten stosunek ma znaczenie również i dla innych grup, pozwala nam na wykazanie raz jeszcze doniosłości naszej metody, która polega na rozpatrywaniu ludzkich stosunków i ugrupowań, opierając się na zasadzie równowagi usług i korzyści. Ponieważ akt małżeństwa zazwyczaj gromadzi liczniejsze kręgi, łowcy przeżytków często zaprzeczali temu, iż kontrakt małżeński ma charakter indywidualny i osobisty. Lecz jeśli, zamiast używać takich mglistych terminów jak „zbiorowość“ lub „społeczeństwo“ lub „grupa“, przyjrzymy się bliżej faktom, zobaczymy, że szersze wpływy społeczne nie pochodzą od nieokreślonych zbiorowości, ale od wyraźnie wyszczególnionych krewnych: mężczyzn i kobiet.

Weźmy stronę gospodarczą małżeństwa, tak jak ona jest wyrażona w transakcji małżeńskiej. Niezależnie od tego czy podarunek będzie ofiarowany żonie przez męża, czy też mężowi przez żonę, jest to niezmiennie sprawa dotycząca szerszej grupy, związanej z jedną czy drugą stroną. Jeśli stroną ciągnącą korzyści jest mąż, nigdy żona sama nie jest tą wyłączną stroną, która finansuje osobiście dar. Czasami jej ojciec, czasami brat jej matki i jego krewni dostarczają na ten cel plonów, bydła lub innych przedmiotów. Mąż, który otrzymuje te dary, zatrzymuje je albo rozdaje pomiędzy swoich krewnych. Tak długo jak związek małżeński trwa, krewni żony i krewni męża nie są biernymi jego świadkami, ale w większym lub mniejszym stopniu czynnymi uczestnikami. Istnieje pomiędzy tymi dwoma grupami ciągła wymiana usług, roszczeń i darów.

Weźmy typowy przykład, który można znaleźć wszędzie: patrylokalne małżeństwo w systemie matrylinealnego pokrewieństwa. Żona

i jej dzieci żyją w domu męża i w jego społeczności. Poprzez więzy krwi oraz wszystkie więzy społeczne należą oni do grupy, której głową jest brat żony. Istnieje wyraźny dualizm w samej strukturze tego ugrupowania. Mamy bowiem dwie grupy: dom i gospodarstwo, oraz pokrewieństwo. Mamy dwie głowy: męża oraz brata żony. Ta mała grupka ludzi: żona i jej potomstwo, ma dwojakie zobowiązania lojalności. Równowaga pomiędzy tymi dwiema zasadami lojalności uznana jest obecnie w etnologii za jeden z najbardziej interesujących, najważniejszych, lecz również i najtrudniejszych problemów pokrewieństwa i ustroju społecznego w każdym społeczeństwie pierwotnym.

To, co powiedziałem o małżeństwie patrylokalnym w systemie matrylinealnym, stosuje się *mutatis mutandis* do wszystkich innych kombinacji różnych form pokrewieństwa z różnymi typami rezydencji małżeńskiej. Dochodzimy dziś do wniosku, że tego rodzaju rzecz, jak *Vaterrecht* czy *Mutterrecht* w ogóle nie istnieje. Pokażna literatura niemiecka, która wypełniała tomy wydawnictwa, ukazującego się pod nazwą „etnologicznego prawoznawstwa“, i która zajmowała się głównie rozmieszczaniem społeczeństw na szczeblach drabiny ewolucyjnej na zasadzie wskaźników ich postępu od matriarchatu do patriarchatu; która przymieszkę jednego z tych składników kazała przyjmować za zjawisko przejściowe; która tłumaczyła cechy matriarchalne w jednym społeczeństwie jako pozostałości poprzedniej fazy rozwoju, w innych zaś społeczeństwach w zwyczajach patriarchalnych dopatrywała się zapowiedzi następnej fazy rozwojowej: ta szkoła wspólnie z innymi, które dotąd cieszą się powodzeniem, w rzeczywistości zupełnie pomija najważniejszą stronę pierwotnego pokrewieństwa, a mianowicie fakt, że mamy tu do czynienia nie z „czystymi elementami“, które dojrzewają podczas kolejnych faz ewolucyjnych, wyrastając jeden z drugiego, ale raczej z dwoma wpływami, biorącymi swój początek w fizjologii, obydwoima dynamicznymi, obydwoima ciągle walczącymi o supremację, obydwoima zrównoważonymi przez dopasowany wprowadzie, ale nigdy zdecydowanie statyczny, system prawny.

Sądzę, że czytelnik przekona się dzięki temu nieco oderwanemu i szkicowo potraktowanemu opisowi, iż zasada wzajemności nie jest tylko truizmem, nie jest jedynie powtórzeniem dobrze znanej maksymy „oko za oko, ząb za ząb“, ale wyraźnym wezwaniem do innego podejścia w empirycznym studium pokrewieństwa z prawnego punktu widzenia. Starałem się podkreślić, że małą korzyść przynosi badanie reguł

postępowania, popartych sankcjami lub przymusem, w oderwaniu od tych reguł, których przestrzega się pod wpływem popędu fizjologicznego, a to w dużym stopniu dlatego, że obydwa te rodzaje reguł są ze sobą ściśle związane. Na przykład, jeśli chodzi o płć, to niektórych z najważniejszych wymogów prawa nie można ujrć we właściwej perspektywie, ani uświadomić sobie ich ważności i stopnia, w jakim są przestrzegane, jeśli nie weźmie się również pod uwagę natury pokusy, przeciwko której są one wymierzone, oraz tych ogólnych wychowawczych wpływów, jakim poddane jest życie płciowe w danym społeczeństwie. Również nie można zrozumieć, jak funkcjonuje prawo w takich podstawowych stosunkach, jak małżeństwo i rodzicielstwo, o ile się nie zna zasad moralnych, obyczajów i wyobrażeń o własnym interesie jednostki u danego społeczeństwa. Lecz wysuwając dezyderat integralności badań, nie musimy bynajmniej komplikować ich w nieskończoność. W gruncie rzeczy nigdy też tego nie czynimy. Prawdziwa sztuka pracy terenowej polega, oczywiście, na umiejętności wprowadzenia za pomocą konkretnych empirycznych danych porządku i prostoty, jak również określenia sił i czynników, które z pierwszego wejrzenia wydają się nieuchwytnie. Również i ten fakt, że w każdym społeczeństwie instytucje, jakkolwiek złożonymi mogłyby się wydawać, nie mogą w skomplikowaniu swym przekraczać pewnej określonej miary i granicy, gdyż wówczas przestałyby funkcjonować, czyni zarazem nasz program mniej odstrasający, niżby się to mogło wydawać.

Wracając raz jeszcze do terenu moich własnych badań, zwrócę uwagę na to, że ci, którzy czytali „Życie seksualne dzikich“, rozumieją, że prawo rodzinne nie jest tak skomplikowane, na jakie wygląda. Zaloty, mające charakter małżeństw na próbę, sprawdzają się do prostego wzoru, a mianowicie do wzoru stopniowo przedłużających się związków, prowadzących siłą rzeczy do małżeństwa. Moment osobisty, a mianowicie wzajemne poważanie i przywiązanie, wynika bezpośrednio z charakteru zalotów. Traktowanie płci w małżeństwie wiąże się także ściśle z tym, co możnaby wyrazić powiedzeniem: „młodość musi się wyszumieć“. Podobnie stronę gospodarczą, w której teoretycznie zawiera się rozrastająca się bez końca niemal sieć obupólnej wymiany darów, upraszcza ta okoliczność, że zobowiązania te tym słabiej się uwydatniają, im bardziej odległych osób dotyczą, tak że w rzeczywistości możemy

mówić o wymianie wzajemnych zobowiązań pomiędzy mężem i bratem żony, z których każdy może otrzymywać pomoc od dwóch lub trzech grup krewnych.

13. Czarownictwo i prawo.

Istnieje parę tematów, które bym bardzo chętnie omówił obszerniej, gdyby na to pozwoliło miejsce. Jednym z nich jest zagadnienie czarownictwa i prawa. W studium: *Crime and Custom*, które już wymieniałem,¹ pozornie wystawiłem się na zarzut, iż starałem się wybielić czarną magię. W związku z tym utrzymywano również, że „Malinowski twierdzi, iż ludy pierwotne nie przeprowadzają żadnego wyraźnego rozróżnienia moralnego pomiędzy legalnym i kryminalnym stosowaniem czarów“, podczas gdy podstawowym „głównym zarzutem przeciwko tej książce jest to, że autor formułując teorię, stosującą się do wszystkich dzikich plemion, dopuścił się uogólnienia, opierając się na ograniczonej ilości danych, zebranych u jednej społeczności“.²

Jeśli wolno mi powiedzieć słów kilka *pro domo sua*, chciałbym stwierdzić, że jestem „niewinny“ zbrodni pochoptnej generalizacji, podczas kiedy całkowicie się przyznaję do tendencji stawania po stronie czarodzieja — i stanowisko swoje postaram się obronić. Co się tyczy niedozwolonych uogólnień na podstawie jednego przykładu, wskazałem w przedmowie do tej książki, że:

„Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że współczesny etnolog nie może oprzeć się pokusie, aby do opisu jakiegoś określonego faktu nie dodać wyników swego szerszego, nieco rozproszonego i nieuchwytnego doświadczenia; by nie przedstawić szczegółów zwyczaju, wierzenia i organizacji na tle jakiejś ogólnej teorii kultury pierwotnej. Ta niewielka książka jest wynikiem tego, że jako terenowiec uległem właśnie takiej pokusie. Dla zmazania tej winy — o ile to jest wina — chciałbym wskazać na palącą potrzebę teorii, szczególnie w dziedzinie etnologicznego prawoznawstwa, i to teorii powstałej z bezpośredniego kontaktu z dzikimi. Chciałbym również podkreślić, że w pracy tej uogólnienia są wyraźnie

¹ Por. drugą część niniejszej książki pt. *Zwyczaj i zbrodnia*.

² Przytaczam te zdania z artykułu Dr E. E. Evans-Pitchard'a „Sorcery and Native Opinion“, zamieszczonym w *Africa*, tom IV, Nr 1, Styczeń 1931. Zarzut, że uogólniam, opierając się na jednym przykładzie, był zrobiony przez tak wielki autorytet, jak profesor Franz Boas z Columbia w *Forum*, Wrzesień 1926, jak również przez Dr I. Schapera'ę w *Man*, Lipiec 1927, i przez dwóch lub trzech wybitnych amerykańskich etnologów, między innymi Dr Leslie Spier'a.

oddzielone od ustępów opisowych. Wreszcie chciałbym zaznaczyć, że moja teoria nie składa się z domysłów lub hipotetycznych rekonstrukcji, lecz jest po prostu usiłowaniem sformułowania problemu i wprowadzenia dokładnych koncepcji i jasnych definicji do przedmiotu¹.

Określiwszy w ten sposób swoje stanowisko, dość jasno wykazałem, że całkowicie zdaję sobie sprawę z tego, iż wszelkie wnioski ogólne mają tu co najwyżej charakter tez, mających być punktem wyjścia dla dalszej dysputy.²

Tym niemniej jestem głęboko przekonany, że teoria etnologii, specjalnie jeśli chodzi o metody pracy terenowej, powinna być zreformowana, i to zreformowana bardzo szybko. Jedną z najbardziej palących potrzeb jest wypracowanie szeregu zasad teoretycznych, dotyczących mechanizmu prawa pierwotnego, gospodarki i wychowania: teoryj, które by raczej ześrodkowały zainteresowanie i uwagę terenowca na rzeczywistym funkcjonowaniu społecznych i kulturalnych instytucji u badanych przez niego tubylców, aniżeli miały go natchnąć retrospektywną chęcią formułowania na podstawie zebranego materiału kuszących lecz często urojonych wizji minionych czasów i wydarzeń. Jak każdy badacz, posługujący się metodą empiryczną, w faktach, które obserwowałem, musiałem widzieć przede wszystkim to, co wydawało mi się ogólne i powszechne. W pracy *Zwyczaj i zbrodnia* usiłowałem ukazać ogólne i powszechne zasady, odnoszące się do problemów prawa pierwotnego. Ostateczna decyzja co do ważności tych zasad w odniesieniu do całkowitego zakresu zjawisk społecznych może być tylko powzięta po sprawdzeniu tych wniosków we wszystkich obszarach etnograficznych, które stoją jeszcze otworem dla obserwacji. Powstrzymanie się od stwierdzenia moich ogólnych poglądów jasno i bezpośrednio nie byłoby słuszną przezornością, lecz intelektualnym

¹ Str. X przedmowy do *Crime and Custom*.

² Oprócz tego bardzo wyraźnego oświadczenia co do prowizorycznego, spornego i problematycznego charakteru wniosków, które wysnuwam z mojego materiału, znajduję po pobieżnym przejrzeniu co najmniej siedem dodatkowych ustępów, w których dokładnie ograniczam zakres ważności tych wniosków. Wskazuję, iż usiłuję „ustalić dla jednego etnograficznego obszaru” pewne konkluzje; że nie zgadzam się z pretendującymi do powszechności uogólnieniami Riversa z terenu jego badań. Wreszcie „ryzykuję twierdzenie, że niektóre z moich wniosków mogą być potwierdzone”, równocześnie zachęcając do sprawdzenia ich itd. itd. Na samym końcu raz jeszcze podkreślam, że wnioski, do których doszedłem, mają z natury rzeczy zasięg ograniczony (*Zwyczaj i zbrodnia*, str. 62, 67, 87, 90, 100).

tchórzostwem. Różnica pomiędzy Newtonem i jego przyjacielem wieśniakiem, któremu jabłko również spadło na nos, polegało na tym, że Newton miał intelektualną odwagę uogólniania.

Czy uogólnienia moje, wypływające z samego charakteru metody badawczej, były tylko wyrazem nieoględności lub odwagi intelektualnej autora, czy też wyrażały także pewną powszechną i obiektywną prawdę naukową, o tym zdecydować mogą przede wszystkim fakty, pochodzące z innych regionów etnograficznych. Dlatego też cieszę się, że dla poparcia mojej tezy, powołać się mogę ponownie na wspomnianą już tutaj książkę dra Hogbina. Zawarte w niej dane o czarownictwie na Ontong Java nie tylko poddają moje teorie surowej próbie, ale stanowią jeszcze jeden dowód, potwierdzający bezpośrednio to, co zdołałem wywnioskować na podstawie materiału, zebranego na wyspach Trobriandzkich. Ponieważ znowu i w tym wypadku moje poglądy zostały źle zrozumiane, niech mi będzie wolno jeszcze raz odnieść się do mojej rozprawy *Zwyczaj i zbrodnia* i wytłumaczyć może jeszcze wyraźniej, co w niej powiedziałem. Gdy jeden z moich krytyków, streszczając moje poglądy, wnioskuje, że „na wyspach Trobriandzkich — jak twierdzi Malinowski — czarownictwo nie jest uważane za czynność zbrodniczą, ale raczej za arystokratyczną prerogatywę” — nie jest to całkiem słuszne. Zajmowałem się tym zagadnieniem tylko pobieżnie, poświęcając mu dokładnie dziewięć stron, i niewątpliwie kładę nacisk na to, że czarownictwa nie można uważać za jedną z głównych zbrodni (str. 100). Natomiast podkreślam fakt, że „czarownictwo nie jest ani wyłącznie metodą wymierzania sprawiedliwości, ani też wyłącznie rodzajem zbrodniczej praktyki. Służy ono równie dobrze obu tym celom...”. Doskonały materiał, dostarczony przez dra Hogbina, wskazuje na to, że w pewnej liczbie przypadków, przez niego zanotowanych, czarownictwo było faktycznie narzędziem wymiaru sprawiedliwości. Podaje on wypadki kradzieży, cudzołóstwa i niedozwolonego obcowania płciowego z córką człowieka, który pomścił zniewagę za pomocą czarnej magii. Z drugiej strony podaje też szereg przykładów, gdzie czarownictwo jest środkiem nadużyć i niesprawiedliwości zupełnie tak samo, jak na wyspach Trobriandzkich, gdzie są wypadki „istotnego ucisku i krzyczącej niesprawiedliwości”, popełnionych za pomocą czarownictwa¹, albo, jak zaznaczam w innym miejscu, wypadki quasi-przestępczego zastosowania czarownictwa².

¹ *Zwyczaj i zbrodnia*, str. 105.

² *Zwyczaj i zbrodnia*, str. 106.

Dr Hogbin daje doskonałą charakterystykę obydwu tych stron czarnej magii. W jednym rodzaju wypadków, bardziej licznych, „czarna magia była po prostu narzędziem usprawiedliwionej zemsty i można ją porównać do sztyletu, jakim mąż zabił człowieka, który go znieważył. Obydwie te formy samosądu miały swoją sankcję w biernym uznaniu społeczeństwa“. Co do bezprawnego stosowania czarownictwa, dr Hogbin, podawszy przykłady, wykazuje jak w kilku wypadkach nadużycie czarownictwa spotkało się z karą śmierci. „Te przykłady wykazują, że nawet czarownik, jeśli używa swojej mocy dla anty-społecznych celów, może być trzymany w szachu“. Słowem czarownictwo jest bronią, środkiem sprawowania mocy, tak samo w Polinezji, jak i w tych częściach Melanezji, gdzie tę sprawę badałem. Gdy służy do celów kryminalnych, staje się przestępstwem. Użyte w poparciu ustalonego porządku społecznego jest mechanizmem, w którym prawo znajduje swoją sankcję.¹

14. Rzeczywistość prawa pierwotnego.

Gdy zastanawiam się nad obecnym stanem teorii prawnych w etnologii, stwierdzam raz jeszcze, jak ważne są przyczynki wniesione przez metodę funkcjonalną. Zagadnienie prawa pierwotnego, tak fascynujące pod względem teoretycznym i tak podstawowe w praktycznym zastosowaniu etnologii, było zaniedbane w stopniu, który laikowi wydawać by się mógł nieprawdopodobny, a z którego specjalista z przerażeniem zdaje sobie sprawę. Można by dowodzić oczywiście, że istnieją setki, być może nawet tysiące tomów, poświęconych temu zagadnieniu. Oprócz siedemdziesięciu kilku tomów publikacji *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, istnieje cała litania takich nazwisk jak Post, Kohler, Bernhoeft, Cunow, Kowalewsky i Dargun — że wymienimy tylko nazwiska pierwszej wielkości, związane z *Vergleichende Rechtswissenschaft* oraz *Ethnologische Jurisprudenz*.

Byłbym pierwszym, który by głosił wysoką wartość ich przyczynków we wszystkich dziedzinach — oprócz dziedziny prawa pierwotnego.

¹ Po bliższą informację o czarownictwie polinezyjskim może czytelnik sięgnąć do omawianej tu książki I. Hogbina. *Law and Order in Polynesia*, Londyn 1934, Rozdz. VI, paragr. 4—6.

Zawarte są w nich znakomite etnologiczne teorie, wprowadzie będące w większości wypadków rozwinięciem poglądów Morgana, Mac Lennana i Bachofena, lecz często doprowadzone do jeszcze wyższego stopnia doskonałości. Są w nich poważne archeologiczne rekonstrukcje ustroju społecznego ludów germańskich oraz zasad prawnych i społecznej organizacji ludów indoeuropejskich. Są wśród nich przede wszystkim wysoce wartościowe kompendia porównawczej wiedzy etnologicznej. Całemu temu materiałowi brakuje jednak jednej rzeczy, a mianowicie podstawowej koncepcji co do tego, gdzie w społeczeństwach pierwotnych rezyduje prawo czy dynamizm zwyczaju. Proste wyliczenie reguł postępowania nie tylko że się nie pokrywa z problemem prawa pierwotnego, ale nawet nie dotyczy jego krawędzi. Istotnie, jak długo całą tę literaturę przenikała koncepcja biernego, oczywistego, automatycznego posłuchu wobec prawa, w większym stopniu głosiła ona herezję, aniżeli wyjaśniała prawdziwe zasady wiedzy.

Na podstawie ostatnich badań funkcjonalnych nad prawem pierwotnym (pamiętajmy, że są to jedne z pierwszych przyczynków terenowców w tej nowej dziedzinie) możemy potwierdzić nasze przekonanie, że istnieje u społeczeństw dzikich problem prawa, że istnieje szeroki zakres zjawisk, które uznać należy za prawne lub wynikające z obowiązującej mocy reguł, i że wreszcie istnieje specjalna technika badania tych zjawisk oraz cały zasób zasad, zdolnych kierować tym badaniem i kontrolować je. Wszelkie prawa opierają się na pewnych motywacjach i mechanizmach, nakłaniających ludzi do podporządkowywania się im. Różne źródła mocy obowiązującej lub sankcyj nie są jednakże tego samego rodzaju. Ponieważ nauka musi uporządkować fakty, a więc poklasyfikować je, pierwszym obowiązkiem terenowca jest przełamać pogląd, że „dla człowieka pierwotnego władza plemienia jest jedna i niepodzielna“. W imieniu Boga ogłasza on „kodeks, gdzie rytualne, moralne, rolnicze i medyczne przepisy mieszają się z przepisami, które uważamy za ściśle prawne... Członkowie społeczeństwa nie przeprowadzają żadnych różnic“ pomiędzy takimi regułami.¹

Przeciwnie, jestem głęboko przekonany, że istnieje pewna odmiana reguł, które od wszystkich innych reguł postępowania różnią się rodzajem, sankcjami, ich związkiem z ludzkimi instynktami i ich

¹ Sidney Hartland, *l. c.* str. 213, 214.

związkiem ze strukturą społeczną. Są to te reguły, które ujmują w ryzy ludzkie skłonności, namietności lub instynktowne popędy; reguły, które biorą w obronę prawa jednego obywatela przeciwko pożądlivości, chciwości lub złym zamiarom innego; reguły, które zazwyczaj tyczą się spraw płci, własności i bezpieczeństwa. Takie reguły nie są sztywne. Łamane są one — czasami; obchodzone lub omijane — zawsze; przestrzegane niezmiernie surowo i dokładnie — od czasu do czasu. W tym samym społeczeństwie, niezależnie od tego, czy głosi ono rygorystyczny ideał czystości, czy też pobłaża ludzkim skłonnościom, zawsze spotkamy obok siebie i ascetę i rozpustnika: człowieka, który wyraża siebie w naginaniu i selekcji seksualnych impulsów, oraz człowieka, który uważa, że łatwiej i korzystniej obejść nawet tych kilka reguł, które istnieją.

W społeczeństwach na wyższym szczeblu rozwoju reguły, które mają lub mogą mieć za sobą sankcję przymusu, są zazwyczaj odróżniane od innej grupy przepisów i zakazów za pomocą bardzo wyraźnego mechanizmu. Są one włączone w specjalny kodeks prawa; przez kodeks rozumiem oczywiście każde spisane prawo i każdy zwyczaj i precedens, który byłby uważany za obowiązujący w sądzie. W społeczeństwach zróżnicowanych istnieje zawsze to, co możnaby nazwać wielkimi instytucjami prawnymi. Należą tu: formy czy mechanizmy ustawodawstwa, sposoby określania i konsolidowania zwyczaju; sądy lub inne organy orzeczeń i ustalania dowodów oraz określania winy i kary w każdym indywidualnym przypadku; ramię sprawiedliwości, czy to będzie policja, czy tajne stowarzyszenie lub najęci zabójcy, którzy wykonują orzeczenie prawa.

U społeczeństw pierwotnych albo nie znajdujemy wcale wszystkich tych instytucji, albo tam, gdzie je znajdujemy, jak w niektórych afrykańskich monarchiach, wyraźnie nie pokrywają one w całej rozciągłości reguł, odnoszących się do bezpieczeństwa, własności i płci.

Dla tych społeczeństw nie wyjaśniają też one zjawiska posłuchu wobec prawa w tych najliczniejszych sytuacjach, gdzie zinstytucjonalizowany przymus prawny nie dociera. Osobiście wierzę, że w takich prymitywnych społeczeństwach prawo powinno być zdefiniowane przez funkcję, a nie formę, że powinniśmy zbadać wpierw, jakie są urządzenia, jaka jest socjologiczna rzeczywistość i jaki kulturalny mechanizm, za pomocą którego przymus prawny urzeczywistnia się. Co się tyczy

prawa cywilnego, to znaczy reguł, dotyczących się głównie usług ekonomicznych, kwestii własności i sposobu wywiązywania się z osobistych zobowiązań, doszedłem osobiście do wniosku, nie tylko na podstawie mojej własnej pracy w terenie, ale i na podstawie wszelkich dostępnych danych, że siła prawa zasadza się na systematycznej współzależności reguł, która jest rdzeniem instytucji społecznych. Głównym polem etnologicznego prawoznawstwa jest zatem analiza wszelkich stosunków społecznych: męża i żony, rodziców i dzieci, wodza i poddanych, członka klanu z członkiem klanu, współplemieńca ze współplemieńcem; ustalenie korelacji takich wzajemnych stosunków w szerszym zakresie i w ich nieraz niezmiernie skomplikowanych konstelacjach wzajemności i obupólności wewnątrz jakiejś instytucji; wreszcie analiza stosunków, wiążących jedną instytucję z drugą.

Laikowi lub komuś, kto nie pracował w terenie, wydawać się to może nieco formalną i niedość konkretną radą. W rzeczywistości stanowi to bardzo pozytywny i konkretny program pracy. Mam wrażenie, że wystąpiwszy z tym projektem i wykazawszy na swoim własnym terenie badań, jak może on być wykonany empirycznie, a wreszcie dzięki temu, że skierowałem na tę drogę studiów takich badaczy, jak dr Hogbin i dr Lucy Mair, dr Raymond Firth i dr Audrey Richards, dr Evans-Pritchard i dr Schapera, ukazałem także, jak abstrakcyjną formułę można przetłumaczyć na język konkretnej rzeczywistości. Istotną sprawą jest to, że teoria etnologicznego prawoznawstwa postuluje w połączeniu z metodą funkcjonalną wiele nowych dziedzin badawczych. Wychodząc z zasady, że moc obowiązująca prawa jest bardzo często określona przez konstelację lub konfigurację reguł, zawierających się w jakiejś instytucji, zachęcamy terenowców do korelacji faktów w terenie w sposób dokładnie określony, konkretny i szczegółowy. Czym innym jest, rzecz oczywista, badanie obrzędów weselnych, darów ślubnych, obowiązków szwagra, tabu teściowej i terminologii teścia, że się tak wyrażę, metodą szufladkową i wyciąganie z izolowanych faktów niepowiązanych ze sobą wniosków, a całkiem czymś innym zbadanie, czy wszystkie te różne zjawiska pozostają ze sobą w dynamicznym związku, oraz wykrycie i przekonywujące przedstawienie ich wzajemnej zależności.

Drugim punktem, co do którego funkcjonalne prawoznawstwo otwiera nowe pole badań, jest dobitne stwierdzenie faktu, że posłuch wobec prawa nie jest czymś oczywistym. O ile odchylenie od reguły

wywołuje wewnętrzne sprzeczki w łonie instytucji, droga, na której odchylenie to miało miejsce, i sposób, w jaki budzi ono siły reakcji, jest znowu przedmiotem dla empirycznych badań. W najprostszej formie ten elementarny sprzeciw wyraża się w stosowaniu zasady: jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie. Roczne daniny małżeńskie składane są, na przykład, bardzo skąpo: strona poszkodowana reaguje i albo odpowiednio zmienia swój stosunek do partnera w małżeństwie, albo też okazuje podobne skąpstwo w odpłacaniu się darami. Obydwie zaś strony ściągają na siebie krytykę opinii publicznej, ponieważ transakcja odbywa się publicznie i wszyscy o niej wiedzą. Ta nagana nie jest nieuchwytną „presją opinii publicznej“; wyraża się ona w ogólnym braku zaufania do tego, który nie wypełnił swego zobowiązania, i w rezultacie odbija się na każdej handlowej transakcji, w której bierze on udział. Dlatego zadaniem terenowca jest nie tylko studiowanie sztywnych reguł, lecz również badanie, jak reguły te funkcjonują, jak uchybienie im rodzi różne konsekwencje, jak te konsekwencje jednoczą się z kolei w całe szeregi niezliczonych i nieskończenie drobnych reakcji przeciwko winnemu.

Trzecie zagadnienie, któremu funkcjonalna teoria prawa pierwotnego nadaje znaczenie, zachowałem na sam ostatek, ponieważ sądzę, że jest ono najważniejsze. Jest to również zagadnienie, w którym etnologia może mieć znaczny wpływ na prawoznawstwo ogólne. Mam tu na myśli oczywistą konsekwencję, wynikającą z całej teorii. Jeśli reguły są elastyczne, naciągnąć je można nie tylko w jednym kierunku, w kierunku nieprzestrzegania ich. Prężność ich może iść w kierunku wprost przeciwnym, a mianowicie w kierunku ochotnego spełniania ich. Wyrażając to w prosty sposób, można powiedzieć, że na straży reguł postępowania stoją nie tylko kary. Wszelkie reguły postępowania są niezmiennie zaopatrzone w swoje przynęty. Być może, że tę stronę mojej teorii nie dość jasno wyraziłem w pracy *Zwyczaj i zbrodnia*. Dodanie świadectwa dr Hogbina do mojego własnego ośmieliło mnie do przeprowadzenia uogólnień i przekonało mnie, że jest to prawdopodobnie najważniejsza część całej teorii. Pozostaje to w ścisłym związku z faktem, że większość praw jest wyrazem jakiejś zdrowej biologicznej rzeczywistości, jakiejś ważnej i funkcjonalnie ugruntowanej tendencji rozwojowej kultury.

Weźmy na przykład parę podstawowych praw rodziny. Po pierwsze: zakaz i wstręt przed kazirodztwem; po drugie: kary za cudzołóstwo;

wreszcie zespół reguł, które określają stosunek pomiędzy rodzicami i dziećmi. Jeśli chodzi o kazirodztwo, oczywiście nigdy nie mamy do czynienia li tylko z zewnętrzną presją. Wszystkie siły uczuciowe buntują się przeciwko samej myśli o kazirodztwie. Nie wierzę wprawdzie, abyśmy mieli tu do czynienia ze zgrozą instynktowną, natomiast sędzę, że — jak to starałem się wykazać na innym miejscu¹ — istotną rolę odgrywa tu fakt, iż inklinacje seksualne są zupełnie niewspółmierne z tymi emocjami, które są treścią postaw, łączących rodziców i dzieci, i uczuć, rozwijających się naturalnie pomiędzy braćmi i siostrami.

Prawo i mechanizm sił psychologicznych zmierzają w tym samym kierunku i idą ręką w rękę. Które z nich jest skuteczniejsze? Nie mam najmniejszej wątpliwości, że siły ludzkiego charakteru, to znaczy siły moralnego przekonania, są nieskończenie potężniejsze, aniżeli strach przed karą. Wyrażam się tak patetycznie, że czytelnik może podejrzewać, iż nie zdaję sobie sprawy z tego, że to co mówię jest truizmem. Zazwyczaj jednak lekceważenie truizmu jest właśnie podatną glebą dla idących daleko fałszów naukowych. Prawoznawstwo, odosabiając demonstracyjnie, skrupulatnie i z namaszczeniem dziedzinę prawa od dziedziny innych reguł postępowania, jest winne właśnie takiego naukowego fałszu. Nie tylko wypaczyło to teorie prawne, ale również przyczyniło się do tego, iż wpływ prawoznawstwa na socjologię był żaden. Powracając do innej reguły, o której była mowa, twierdzą stanowczo, że żadne kary przeciwko cudzołóstwu nie obronią instytucji monogamii tak pewnie, jak pozytywne przekształcenie małżeństwa w związek, który byłby atrakcyjny dla ludzi. Takim atrakcyjnym związkiem może ono stać się nie tyle dzięki przepisom eugenicznym, a tym mniej dzięki prawom, lecz raczej przez danie wolnego pola działaniu tych wpływów, które skłaniają jednostkę do swobodnego wyrażania namiętności erotycznej w ramach związku, i przez odrzucenie zbytecznego balastu prawa kanonicznego z jego przesadami przeciwko rozwodowi. Tak samo poprawa w stosunkach pomiędzy rodzicami i dziećmi, której świadkami są dziś żyjące pokolenia, dokonała się nie za sprawą przepisów prawa, lecz dzięki przeobrażeniu stosunków rodzinnych na takie, w jakich swobodna wymiana wzajemnych korzyści może się lepiej rozwijać.

¹ Por. moją książkę: *Sex and Repression in Savage Society*, Londyn 1928.

15. Jakie korzyści może odnieść prawoznawstwo z badania prawa pierwotnego?

Jeżeli etnolog może wywrzeć wpływ na prawoznawstwo do tego stopnia, iż uzna ono pozytywną stronę prawa i przyzna również, że prawo jest tylko nierozdzieloną częścią szerszego systemu norm, będzie to z korzyścią dla wszystkich nauk społecznych. Nie ma nic nadzwyczajnego w wyłącznym zainteresowaniu sędziego, prokuratora lub adwokata wypadkami złamania prawa i zadośćuczynienia prawu, skodyfikowanymi regułami i tym wszystkim, co prawem jest tylko w najwęższym technicznym znaczeniu. Jakaś sprawa może być uczciwa, sprawiedliwa i zasługująca na zajęcie się nią, jednakże żaden adwokat nie tknie się jej, o ile nie opiera się ona na wystarczających dowodach; albo jeśli wznieci jakieś uprzedzenie u przysięgłych; albo jeśli technicznie jest nieuzasadniona z jakiegokolwiek formalnej przyczyny. Żaden adwokat, najbardziej nawet moralny i prostolinijny, nie odmówiłby przyjęcia sprawy, która — chociaż społecznie niezdrowa i etycznie wstrętne — ma całą siłę prawa za sobą. W materialnym interesie adwokata leży branie udziału w istniejącym dziś systemie wymierzania sprawiedliwości.

Ponieważ większa część literatury prawoznawczej została napisana przez prawników, niewątpliwie nagięta ona została do mentalności prawniczej. I przyjęła całkowicie wypaczoną i zawieszoną w próżni postawę wobec zagadnień prawa. W medycynie wszystkie nauki, zajmujące się sztuką leczenia, musiały wyzwolić się z handlowej kazuistyki zawodu, zanim racjonalna biologia i naukowa patologia mogły wytworzyć higienę i medycynę zapobiegawczą. Tak samo i w dziedzinie prawa prawoznawca musi przede wszystkim wyzwolić się z więzów i przeszkód oportunistycznego i wtedy dopiero będzie on zapewne w stanie stworzyć skuteczną technikę ochrony praw przed łamaniem ich i podniet dla spełniania ich.

Łatwo by było wykazać na podstawie historii paru ostatnich dzieścioleci, że problem ten przestał być problemem, nie wykraczającym poza granice teorii. Ustawodawstwo Stanów Zjednoczonych, na przykład, było fabryką, z której wyszły głupie prawa, prawa niemożliwe do zrealizowania, niepotrzebne i nadające się tylko i wyłącznie do kary-

katury.¹ Uchwalenie i obalenie 18. Amendment jest wypadkiem kulminacyjnym. To prawo było zasadniczo niezdrowe i uchwalono je tylko dlatego, że najbardziej potężne i wpływowe osobistości naszego zachodniego świata były do głębi przekonane, iż prawo ma jakąś czarodziejską moc samo w sobie. Moglibyśmy nawet wyrazić się, że o automatycznym posłuszeństwie wobec prawa byli oni przekonani tym razem nie w odniesieniu do dzikich, ale w odniesieniu do obywateli najbardziej postępowego społeczeństwa naszego świata współczesnego.

18. Amendment i Volstead Act nie mogłyby być uchwalone ani nawet sformułowane przez nikogo, kto uczciwie chciałby zwalczać alkoholizm w jego złych skutkach i jednocześnie jasno zdawał sobie sprawę z tego, czym jest prawo, w jaki sposób działa ono i jakie są jego konsekwencje. Byłoby niesłuszne wątpić w powagę, dobrą wolę, szczerzy entuzjazm i uczciwy cel wszystkich tych, którzy opracowali prawo prohibicji, uchwalili je i wykonywali; tym silniej możemy jednak oskarżyć naszą współczesną socjologiczną postawę wobec prawa.

Dzisiaj nie tylko Ameryka pobłaża sobie w takiej zabawie: stworzyć prawo i przekonać się, w jaki sposób ono nie działa. Główną zasadą w obydwu dominujących politycznych tendencjach dzisiejszych, zarówno w komunizmie, jak i w faszyzmie, jest przytłaczająca wiara, że uchwalone prawo zdolne jest działać w życiu cudem jakimś, a o ile cud nie działa, to rycyną, pałą lub rewolwerem. Prawo grozi wtargnięciem do każdego zakamarka i zakątka życia prywatnego, osobistych przekonań, nawet czyjejs osobistej genealogii. Prawna odpowiedzialność za pigmentację włosów prababki lub za arystokratyczne przekonania pradziadka jest posunięta do takiego absurdu stopnia, iż nie uwierzonoby w to za czasów przytomnej cywilizacji przedwojennej. Być może nieuzasadnionym optymizmem jest wiara, że nauka i naukowe traktowanie problemów polityki, prawa lub socjologii może coś pomóc. Skoro jednak mamy tu do czynienia z fałszywymi teoriami, prowadzącymi do fałszywych postaw, które z kolei płodzą absurdu systemy polityczne, możemy z równym powodzeniem zacząć od atakowania samych teorii.

¹ Socjolog więcej się może nauczyć z przejrzania humorystycznej antologii Williama Seagla: *There Ought to be a Law* (New York: Macaulay Co., 1933), aniżeli z wielu tomów pedantycznej filozofii prawa.

Funkcjonalne badanie prawa w jego współczesnych przejawach nauczyłoby nas przede wszystkim, że istnieje taka rzecz, jak mechanizm prawa. Nie wszystkie prawa mogą być narzucone za pomocą ciężkiej, z góry działającej aparatury sądów i policji. Jeśli ktoś stara się, aby mechanizm ten dotarł tam, gdzie nie ma dlań miejsca, uczyni prawo nieskutecznym, albo o ile będzie usiłował uczynić je skutecznym, zburzy tę właśnie instytucję, którą stara się zbudować. Szkoła otwarta dla szpiegostwa, dom rodzinny otwarty dla policji, kościoły obstawione bandą zorganizowanych opryszków, i jak to ma miejsce dziś w Europie, sąd najwyższy zakrzyczany i sponiewierany przez kogoś, kto powinien być być stróżem jego świętości¹ — oto są rezultaty kompletnej dezorganizacji prawa w społeczeństwie współczesnym.

Socjologia musi żądać, aby cały problem prawa badany był nie tylko z wąskiego prawniczego punktu widzenia, ale tak, aby zrozumieć, jaki typ ustawodawstwa, jaka procedura sądowa i jakie formy policyjnego przymusu korzystne są dla zdrowego funkcjonowania społeczeństwa jako całości. Następujące zasady wysuwają się tutaj jako oczywiste. Ponieważ zinstytucjonalizowane prawo związane jest z bezpośrednią siłą fizyczną, ponieważ istnienie sędziego zawsze oznacza współistnienie policjanta, sędzia nie powinien wsadzać swego nosa w sprawy, co do których winien mieć poczucie, że policjant nie powinien użyć w nich swej pałki. Wszakże dla socjologa, który bierze dobro społeczeństwa jako całości, istnieją wyraźnie alternatywne metody, które świetnie dają się zastosować właśnie tam, gdzie prawo formalne zawodzi. Wychowanie, szczególnie w znaczeniu racjonalnego wychowania obywatelskiego, może wykazać, jak maksyma „uczciwość jest najlepszą polityką“ stosuje się dosłownie nawet do naukowej interpretacji procesów prawnych. Jeśli nie robię błędu zakładając, że zasada wzajemności, jawność transakcji i systematyczna współzależność wzajemnych usług stanowią podstawę mocy prawa u wszystkich społeczeństwach ludzkich, wtedy oczywiście jasne zrozumienie tego, w jaki sposób prawo działa, automatycznie pomogłoby w kształceniu dobrego obywatela.

¹ Ustęp ten pisany był w czasie słynnego procesu o spalenie Reichstagu. I jeśli dziś treść jego może się wydawać nieaktualna już i przebrzmiała, to chyba tylko dlatego, że wydarzenia lat następnych, które potem nastąpiły, przekroczyły to wszystko, cokolwiek w dziedzinie upadku prawa i praworządności mogliśmy sobie wówczas wyobrazić.

Dlaczego, następnie, zawsze we wszystkich naukach o prawie podkreślamy nadmiernie sankcje karne? Duchowy wpływ tego wyrażnie zmierza do stworzenia złego obywatela. Głębiej sięgająca wiedza uczy nas, że kładzenie nacisku na sankcje karne jest tylko częścią prawdy. Sankcje pozytywne są co najmniej równie ważne. Rzeczywiście, jeżeli zbierzemy nawet jakąś urojoną statystykę faktów życia codziennego, zobaczymy, że ta czy inna reguła postępowania jest przestrzegana tysiąc razy, a tylko raz może łamana. Działanie sankcji karnych nie wchodzi w rzeczywistości w rachubę, gdyż — co należy podkreślić — drobniejsze przekroczenia przepisu lub omijanie go nie wywołują i nie mogą wywołać sankcji karnych.

Rzeczywista moc obowiązująca całego systemu, w którym żyjemy, opiera się na naszym całkowitym uznaniu, że jest rzeczą konieczną poddać się jemu, i że poddając się jemu, odnosimy korzyść, a wreszcie i na tym, że poruszają nami takie uczucia, jak miłość rodzinna, przyjaźń, patriotyzm, lojalność wobec zawodu lub rodzinnego kraju.

Zdawałoby się, że wszystko to oddaliło nas niezmiernie od naszych Triobriandczyków i Polinezyjczyków i innych ludzi pierwotnych. W ogólności rzecz polega na tym, że niezależnie od tego, czy interesujemy się pierwotnym czy też współczesnym prawem, musimy badać przede wszystkim działanie a nie formę prawa. W praktycznym zastosowaniu etnologii do pierwotnych społeczeństw musimy doradzać administratorowi, aby był bardzo ostrożny z wprowadzaniem zmian do tubylczych zwyczajów i praw i w zastępowaniu ich regulacjami wyższej cywilizacji. Gdyż jakkolwiek dobra może być norma postępowania, jest bardziej niż bezużyteczna, o ile w ogóle nie działa. Wreszcie we współczesnym prawoznawstwie musimy żądać od teoretyka szerszego poglądu, poglądu, który da mu możliwość przyjscia nam z praktyczną pomocą. Prawo dzisiaj bywa traktowane jak jakieś lekarstwo na wszystko. W polityce panuje zamęt. Każda rzecz musi być ustalana przez jakąś wielką radę lub komitet komisarzy. Na tym właśnie zasadza się prawdziwa dzikość, taka jakiej nie znajdujemy w społeczeństwach pierwotnych. Takie sztuczne reguły albo nie działają, albo jeśli działają, to podstawowe instytucje ludzkości, takie jak: rodzina, wspólnota religijna, szkoła i związki zabawowe, sportowe i rekreacyjne płacą za to taką cenę, że cała treść życia społecznego i kultury zostaje zniszczona. Z praktycznego punktu widzenia prawodawstwo i realizacja prawa powinny być spowodowane na ich właściwe

miejsce, gdyż inaczej cywilizacji grozi zagłada. Z teoretycznego punktu widzenia funkcjonalny sposób podejścia do zagadnień prawa musi władać zarówno prawoznawstwem społeczeństw pierwotnych, jak i współczesnych. Dlatego, że nie rozumiemy jak prawo działa, popełnialiśmy niezliczone teoretyczne i praktyczne błędy. Jednakże rozwój prawa, oparty na zrozumieniu ludzkich instytucji, teraz jeszcze nawet może wskazać nam drogę do zdrowszej organizacji naszej przyszłej wspólnoty wszechświatowej i umożliwić znowu rozwój prawdziwej kultury.

ZWYCZAJ I ZBRODNIA

ALCOHOLIC LIQUORS

WPROWADZENIE.

Dla większości laików i dla wielu specjalistów etnologia wciąż jeszcze jest głównie przedmiotem zainteresowań antykwarycznych. Świat dzikich wciąż jeszcze jest jednoznaczny z absurdalnymi, okrutnymi i ekscentrycznymi zwyczajami, dziwacznymi zabobonami i oburzającymi praktykami. Rozwiązłość, dzieciobójstwo, poławiaćstwo głów, kuwada, ludożerstwo itp. uczyniły z etnologii dla jednych pociągającą lekturę, dla innych przedmiot ciekawości raczej, aniżeli poważnych studiów. Istnieją jednak pewne dziedziny etnologii, które mają charakter prawdziwie naukowy dlatego, że nie prowadzą nas poza fakty empiryczne w świat niesprawdzalnej hipotezy, i dlatego, że pogłębiają naszą znajomość natury ludzkiej i mogą mieć bezpośrednie praktyczne zastosowanie. Mam na myśli taki przedmiot na przykład, jak ekonomia społeczeństw pierwotnych, ważna dla poznania gospodarczej dyspozycji człowieka i mająca znaczenie dla tych, którzy pragną wyzyskać zasoby krajów tropikalnych, zatrudnić tubylczą siłę roboczą i rozwinąć handel z krajowcami, albo znów taki przedmiot, jak porównawcze studia nad procesami psychicznymi u dzikich, studia, które okazały się już płodne dla psychologii i mogłyby się stać pożyteczne dla tych, którzy pracują nad wychowaniem i moralnym podniesieniem krajowca. Wreszcie nie należy zapominać o tym, że istnieje zagadnienie prawa pierwotnego, badanie różnych sił, które przyczyniają się do porządku, jedności i spójności plemienia dzikiego. Znajomość tych sił powinnyby stanowić podstawę etnologicznych teorii pierwotnej organizacji społecznej i powinnyby dostarczyć wytycznych dla prawodawstwa i administracji kolonialnej. Głębsza znajomość tak zwanych „dzikich“ ujawniła, że „*Ye beastly devices of Ye heathen*“ są bardziej wytworem skryształizowanego prawa i rygorystycznej tradycji, wytworem, wywodzącym się z biologicznych, duchowych i społecznych potrzeb natury ludzkiej,

aniżeli produktem nieskrępowanej namiętności i nieokiełznanych wybryków. Prawo i porządek przenikają zwyczaje plemienne ludów pierwotnych; rządzą one chaotycznym biegiem codziennego bytowania w tym samym stopniu, co najważniejszymi wydarzeniami życia publicznego — niezależnie od tego, czy są one dziwaczne i sensacyjne, czy też ważne i dostojne. A jednak przedmiot prawa pierwotnego ze wszystkich dyscyplin etnologii traktowany był w ostatnich czasach najbardziej dorywczo i w sposób najmniej zadawalający.

Nie zawsze jednak etnologia odnosiła się do zagadnienia sprawiedliwości u dzikich i sposobów jej wymierzania tak obojętnie jak dzisiaj. Jakies pół wieku temu panowała istna epidemia badań nad prawem pierwotnym, szczególnie na kontynencie europejskim, a zwłaszcza w Niemczech. Wystarczy wymienić nazwiska Bachofena, Posta, Bernhöfta, Kohlera i innych autorów, grupujących się przy wydawnictwie *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, aby przypomnieć socjologowi o zakresie, rozpiętości i jakości pracy, dokonanej przez nich. Praca ta jednakże odbywała się w trudnych warunkach. Autorzy ci musieli polegać na danych ówczesnych amatorskich etnografów — nie było wówczas jeszcze nowoczesnych badań terenowych wyszkolonego specjalisty, prowadzonych metodycznie, celowo i ze znajomością problematyki. W dziedzinie tak abstrakcyjnej i skomplikowanej, jaką jest prawo pierwotne, amatorskie obserwacje są na ogół całkowicie bezużyteczne.

Prócz tego nad wszystkimi niemal dawniejszymi niemieckimi badaczami prawa pierwotnego zaciążyła hipoteza „pierwotnego promiskuizmu“ i „małżeństwa grupowego“, podczas gdy współczesnemu im brytyjskiemu uczonemu, Sir Henry Maine'owi, pracę utrudniało ciasne ograniczenie się do schematu patriarchalnego. Większość tych kontynentalnych prób w zakresie etnologicznego prawoznawstwa skierowana była — a w istocie rzeczy zmarnowana — na udowodnienie słuszności teorii Morgana. Mit „grupowego małżeństwa“ rzucał cień na wszystkie wywody i opisy ówczesnych badaczy i mącił ich konstrukcje prawne spokrewnionymi ze sobą koncepcjami „odpowiedzialności grupowej“, „grupowej własności“ i „komunizmu“, po prostu dogmatem braku indywidualnych praw i zobowiązań u dzikich.

U podstaw wszystkich tych koncepcji leżało założenie, że w społeczeństwach pierwotnych jednostka jest całkowicie podporządkowana grupie — hordzie, klanowi czy plemieniu; że poddaje się ona nakazom

społeczeństwa, jego tradycjom, jego opinii publicznej i jego ustawom, z niewolniczym, bezwolnym i biernym posłuszeństwem. Założenie to, które nadaje dominujący ton niektórym współczesnym dyskusjom nad psychiką i społeczną naturą dzikich, dotychczas jeszcze pokutuje we francuskiej szkole durkheimowskiej, w większości dzieł amerykańskich i niemieckich oraz w niektórych opracowaniach angielskich.

Tak więc — obarczona niedostatkiem materiałów i bezpodstawnością założeń — dawna etnologiczna szkoła prawoznawstwa znalazła się w impasie sztucznych i bezpłodnych konstrukcji. W rezultacie okazała się ona niezdolna do dalszego rozwoju i pierwsze zainteresowanie gwałtownie zmalało, w rzeczywistości prawie całkowicie zanikło po początkowym krótkotrwałym rozkwicie. Wprawdzie ukazało się parę ważnych książek, jak np. studia nad genezą kary Steinmetza, albo analiza pierwotnego prawa karnego i cywilnego Durkheima, ale na ogół pierwszy impet okazał się tak ubogi w inspiracje, że większość współczesnych etnologów — zarówno w rozważaniach teoretycznych, jak i badaniach terenowych — ignoruje wprost jego istnienie. Tak więc np. w *Notes and Queries on Anthropology*, tym najbardziej rozpowszechnionym *vade mecum* etnografów w terenie, „prawo“ nie pojawia się ani w indeksie, ani w spisie rzeczy, a kilka doskonałych wprawdzie wierszy, poświęconych mu pod nagłówkiem „Government: Politics“, żadną miarą nie odpowiada ważności przedmiotu. W książce niedawno zmarłego Dra Riversa, *Social Organization*, problem prawa pierwotnego poruszony jest jedynie ubożnie i, jak zobaczymy, w krótkiej wzmiance autora raczej usunięty poza nawias socjologii ludów pierwotnych, aniżeli włączony do niej.

Te luki powstają we współczesnej etnologii nie na skutek przecenienia znaczenia prawa u ludów pierwotnych, lecz przeciwnie — z powodu zbytniego jego wyolbrzymienia. Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, prawdą jest jednak, że dzisiejsza etnologia pomija prawo pierwotne dlatego, że ma przesadne i, dodam natychmiast, błędne wyobrażenie o jego doskonałości.

I.

PRAWO PIERWOTNE I PORZĄDEK SPOŁECZNY.

1. Automatyczne posłuszeństwo wobec zwyczaju a istota zagadnienia.

Gdy zaczynamy zastanawiać się nad tym, dlaczego reguły postępowania, chociaż przykre, uciążliwe lub niemile widziane, są spełniane; co sprawia, że życie prywatne, współdziałanie gospodarcze i wydarzenia publiczne odbywają się składnie; z czego jednym słowem składają się siły prawa i ładu społecznego u dzikich — odpowiedź nie przychodzi łatwo, a to, co w tej sprawie miała do powiedzenia etnologia, dalekie jest od tego, by mogło być uznane za zadawalające. Dopóki było można utrzymywać, że „dziki“ jest rzeczywiście dziki, że kierując się tą odrobiną prawa, jakie ma, czyni to w sposób przypadkowy i kapryśny, zagadnienia w ogóle nie było. Gdy problem stał się aktualny, to znaczy, gdy stało się jasne, że cechą życia pierwotnego jest raczej hipertrofia prawa, niż bezprawie, w opinii uczonych dokonał się całkowity zwrot we wręcz przeciwnym kierunku: z dzikiego zrobiono nie tylko wzór posłusznego prawu obywatela, ale również przyjęto za pewnik, że w podporządkowaniu się wszelkim plemiennym przepisom i rygorom idzie on naturalną drogą spontanicznych impulsów; że w ten sposób porusza się, że się tak wyrażę, po linii najmniejszego oporu.

Dziki — tak brzmi dzisiaj werdykt kompetentnych autorytetów etnologicznych — ma głębokie poszanowanie dla tradycji i zwyczaju i nakazom ich poddaje się automatycznie. Słucha ich „niewolniczo“, „bezrefleksyjnie“, „spontanicznie“, „dzięki inercji umysłowej“, połączonej z obawą przed opinią publiczną i karą nadprzyrodzoną; lub też „dzięki przenikającemu go poczuciu grupowemu czy nawet instynktowi grupy“. Tak więc czytamy w jednym z ostatnich dzieł: „dziki daleki

jest od tej wolnej i nieskrępowanej istoty, wyimaginowanej przez Rousseau'a. Przeciwnie, jest on krępowany na każdym kroku przez zwyczaj swego plemienia, tkwi on w więzach odwiecznej tradycji nie tylko w dziedzinie stosunków społecznych, ale także w religii, medycynie, rzemiośle i sztuce: jednym słowem w każdej dziedzinie życia". (E. Sidney Hartland, *Primitive Law*, str. 138). Można by się zgodzić z tym wszystkim, gdyby nie to, że wątpliwe się wydaje, czy „więzy tradycji” są identyczne lub chociażby tylko podobne w sztuce i stosunkach społecznych, w rzemiośle i religii. Lecz gdy zaraz po tym słyszymy, że „więzy te przyjmuje on (dziki) jako rzecz oczywistą i zerwać ich nie stara się nigdy” — musimy zaprotestować. Czyż godzenie się na wszelki przymus jako na rzecz oczywistą nie jest przeciwnie naturze ludzkiej? Czyż człowiek, cywilizowany lub dziki, wypełnia kiedykolwiek nieprzyjemne, uciążliwe, okrutne przepisy i zakazy, gdy nie jest do tego zmuszony? I to zmuszony przez jakąś siłę lub motyw, którym oprzeć się nie jest w stanie?

A jednak ta automatyczna akceptacja, to instynktowne poddanie się prawom plemienia przez każdego z jego członków, jest podstawowym pewnikiem, przyjętym za punkt wyjścia w badaniach nad pierwotnym porządkiem społecznym i ładem prawnym. Oto jeden jeszcze znakomity autorytet w tej dziedzinie, a mianowicie dr Rivers, mówi we wspomnianym już dziele o „bezrefleksyjnym i intuitywnym sposobie regulowania życia społecznego”, który wedle niego „ściśle łączy się z pierwotnym komunizmem”. I w dalszym ciągu powiada: „U takich ludów, jak Melanezyjczycy, istnieje poczucie grupowe, czyniące z jednej strony jakikolwiek aparat władzy wykonawczej rzeczą zbyteczną, z drugiej zaś umożliwiające funkcjonowanie wspólnoty własnościowej oraz zapewniające spokojny przebieg komunistycznym praktykom w dziedzinie życia seksualnego”. (*Social Organization*, str. 169).

Tak więc i tutaj znowu zapewniają nas, że „bezrefleksyjne” czy „intuitywne metody”, „instynktowne poddanie się” i jakieś tajemnicze „poczucie grupowe” dają nam za jednym zamachem wytłumaczenie prawa, porządku społecznego, komunizmu i promiskuitu płciowego. Wygląda to wszystko razem na jakiś raj bolszewicki, lecz z pewnością nie jest słuszne w odniesieniu do tych społeczeństw melanezyjskich, które znam z własnej obserwacji.

Podobny pogląd wypowiada trzeci autor, socjolog, który — z punktu widzenia ewolucji psychicznej i społecznej — przyczynił się do zrozumienia przez nas organizacji społecznej dzikich bardziej niż, być może, którykolwiek bądź z innych żyjących etnologów. Prof. Hobhouse, mówiąc o plemionach na bardzo niskim stopniu kultury, utrzymuje, że: „takie społeczeństwa mają oczywiście swoje zwyczaje, odczuwane niewątpliwie przez członków tych społeczeństw jako wiążące; jeśli jednak rozumiemy przez prawo całokształt reguł, narzuconych przez jakiś autorytet, niezależny od osobistych więzów pokrewieństwa lub przyjaźni, to taka instytucja obca jest ich organizacji społecznej“ (*Morals in Evolution*, 1915, str. 73). Tutaj musimy zakwestionować wyrażenie „odczuwane jako wiążące“ i zapytać, czy nie ukrywa i nie zasłania ono istotnego problemu, zamiast dać jego rozwiązanie. Czyż nie ma — przynajmniej w odniesieniu do niektórych reguł — takiego wiążącego mechanizmu, który, chociaż być może nie narzucony przez żaden autorytet nadrzędny, oparcie swoje znajduje w konkretnych motywach, interesach i złożonych postawach uczuciowych? Czy surowym zakazom, ciężkim obowiązkom, bardzo uciążliwym i przykrym zobowiązaniom jest w stanie nadać moc wiążącą samo tylko „odczucie“? Chcielibyśmy dowiedzieć się czegoś więcej o tej bezcennej postawie psychicznej, lecz autor przyjmuje ją po prostu za rzecz oczywistą. Następnie zaś najogólniejsza definicja prawa, jako „całokształtu reguł narzuconych przez jakiś autorytet, niezależny od osobistych więzów“, wydaje mi się zbyt wąska i nie uwytatniająca w należyty sposób momentów istotnych. Wśród licznych norm postępowania u społeczeństw dzikich istnieją pewne reguły, uważane za przymusowe zobowiązania jednostki albo grupy wobec innej jednostki albo innej grupy. Wypełnienie takich zobowiązań jest zazwyczaj nagradzane w stopniu proporcjonalnym do tego, w jaki się z nich wywiązano, podczas gdy niewywiązanie się z nich pociąga analogiczne traktowanie strony, lekceważącej swoje obowiązki. Biorąc za punkt wyjścia ogólny pogląd na prawo i badając istotę sił, które czynią je obowiązującym, będziemy mogli osiągnąć bez porównania bardziej zadawalające wyniki, aniżeli gdybyśmy poprzestali na roztrząsaniu zagadnień autorytetu, władzy i kary.

Weźmy pod uwagę inną reprezentatywną opinię, pochodzącą od jednego z najpoważniejszych autorytetów etnologicznych w Stanach Zjednoczonych, a mianowicie dra Lowie'go, a spotkamy się z bardzo

podobnym poglądem: „ujmując rzecz ogólnie można powiedzieć, że niepisane prawa zwyczajowe znajdują o wiele chętniejszy posłuch niż nasze spisane kodeksy, lub raczej, że posłuch ten jest spontaniczny“.¹ Ale porównywanie „chęci“ w posłuszeństwie wobec prawa u australijskiego dzikusa i nowojorczyka, lub też melanezyjczyka i szkockiego nonkonformisty z Glasgow, jest zgubną procedurą i rezultaty jej muszą być rzeczywiście „ujmowane bardzo ogólnie“, tak ogólnie, że tracą one w ogóle wszelkie znaczenie. Prawdą jest, że żadne społeczeństwo nie może funkcjonować prawidłowo, o ile prawa nie są spełniane „chętnie“ i „spontanicznie“. Groźba przymusu i obawa kary nie dotyczą przeciętnego człowieka, mniejsza o to „dzikiego“ czy „cywilizowanego“; z drugiej natomiast strony w każdym społeczeństwie są one nieodzowne w stosunku do niektórych buntowniczych i przestępczych elementów. Poza tym w każdej kulturze ludzkiej istnieje szereg praw, zakazów i obowiązków, które ciążyą na każdej jednostce, wymagają od niej wielkich poświęceń i spełniane są dla wielu względów natury moralnej i uczuciowej lub też po prostu siłą rzeczy, ale bez żadnej „spontaniczności“.

Łatwo byłoby pomnożyć te przykłady i wykazać, że dogmat automatycznego posłuszeństwa wobec zwyczaju panuje w badaniach nad prawem pierwotnym powszechnie. Trzeba jednakże z całym obiektywizmem podkreślić, że wszystkie braki w teorii i w obserwacjach wynikają z istotnych trudności i pułapek, których przedmiot ten jest pełny.

Wyjątkowa trudność problemu polega, jak sądzę, na bardzo skomplikowanym i nieuchwytnym charakterze sił, które składają się na prawo pierwotne. Przyzwyczajeni z natury rzeczy do szukania określonego aparatu ustanawiania, wykonywania i stosowania pod przymusem prawa, oglądamy się za czymś analogicznym w społeczeństwie dzikich i, nie znajdując tam żadnych podobnych urządzeń, wnioskujemy, że wszelkie nakazy prawa słuchane są dzięki tej tajemniczej skłonności dzikiego do słuchania ich.

Etnologia zdaje się tutaj natrafiać na podobną trudność, jak ta, którą pokonał Tylor w swej ogólnej definicji religii. Definiując siły prawa w kategoriach władzy centralnej, kodeksów, sądów i policji, siłą

¹ *Primitive Society*, rozdz. pt. „Justice“, str. 387, wyd. ang.

rzeczy musimy dojść do wniosku, że prawo w społeczeństwie pierwotnym obywateli się bez przymusu i opiera się na spontanicznym posłuchu. To, że dziki czasami, chociaż rzadko i sporadycznie, łamie prawo, zanotowane było przez obserwatorów i wzięte pod uwagę przez twórców teorii etnologicznych, którzy utrzymywali zawsze, że prawo karne jest jedynym prawem dzikich. Lecz że przestrzeganie przez dzikiego reguł prawa w normalnych warunkach, gdy poddaje się on prawu i przeciwko niemu nie występuje, jest w najlepszym razie częściowe, warunkowe i niewolne od uchylania się, że przymusem prawnym kieruje nie jeden uniwersalny motyw, taki jak strach przed karą lub uległość wobec wszelkiej tradycji, lecz bardzo złożone psychiczne i społeczne pobudki — wszystko to składa się na ten istotny stan rzeczy, który dotychczasowa etnologia najzupełniej przeoczyła. W niniejszym studium postaram się przedstawić, na czym polega prawo pierwotne, na przykładzie jednego etnograficznego regionu, mianowicie północno-zachodniej Melanezji, i umotywuje, dlaczego obserwacje podobne do tych, jakie sam przeprowadziłem, powinny być rozszerzone na inne społeczeństwa, aby dać nam pewne wyobrażenie o ich stosunkach prawnych.

Do faktów podchodzić będziemy z bardzo elastyczną i szeroką koncepcją problemu, który stoi przed nami. Szukając „prawa“ i sił prawnych, spróbujemy jedynie odkryć i poddać analizie wszystkie reguły, pojmowane i traktowane jako wiążące zobowiązania, wykryć istotę tych sił wiążących i wreszcie dać klasyfikację tych reguł w zależności od sposobu, w jaki uzyskują one moc obowiązującą. Zobaczymy, że na drodze indukcyjnego zbadania faktów, przeprowadzonego bez żadnych z góry powziętych koncepcji czy gotowych definicji, będziemy mogli dojść do zadawalającej klasyfikacji norm i reguł społeczności pierwotnej, do wyraźnego wyodrębnienia prawa pierwotnego od innych form zwyczaju i do nowej dynamicznej koncepcji organizacji społecznej dzikich.

Ponieważ opisane w tej rozprawie fakty prawa pierwotnego pochodzą z Melanezji, klasycznego kraju „komunizmu“, „promiskuitizmu“, „poczucia grupowego“, „solidarności klanowej“ i „spontanicznego posłuszeństwa“, wnioski, które będziemy mogli wyciągnąć — i które uwolnią nas od tych słów i wszystkiego, co one oznaczają — mogą być szczególnie interesujące.

2. Melanezyjska gospodarka i teoria pierwotnego komunizmu.

Archipelag Trobriandzki, który zamieszkuje społeczność Melanezyjska, o jakiej była mowa, leży na północny wschód od Nowej Gwinei i składa się z grupy płaskich wysp koralowych, otaczających szeroką lagunę. Równiny lądowe pokryte są żyzną ziemią, a laguna roi się od ryb, obie zaś w obrębie archipelagu umożliwiają mieszkańcom dogodną komunikację. Dzięki temu na wyspach wyżyć może gęsto mieszkająca ludność, która trudni się głównie rolnictwem i rybołówstwem, lecz biegle jest także w różnych sztukach i rzemiosłach i chętnie zajmuje się handlem i wymianą.

Jak wszyscy mieszkańcy wysp koralowych, wypiarze triobriandzcy spędzają wiele czasu na głównej lagunie. W dzień pogodny pełno na niej członów, przewożących ludzi lub ładunki, albo biorących udział w jednym z licznych sposobów połowu ryb. Powierzchnowe zaznajomienie się z tymi czynnościami mogłoby wywołać wrażenie dowolności, nieładu, anarchii, zupełnego braku jakiegokolwiek systemu. Cierpliwa i mozolna obserwacja wkrótce jednak ujawniłaby nie tylko to, że krajowcy mają określone techniczne sposoby łowienia ryb i skomplikowane urządzenia gospodarcze, ale także i to, że ich robocze zespoły mają ścisłą organizację i określony podział funkcji społecznych.

Okazałoby się więc, że w każdym członie jest jeden człowiek, który jest jego prawym właścicielem, podczas gdy reszta spełnia funkcje załogi. Wszystkich tych ludzi, należących z zasady do tego samego podklanu, łączą ze sobą i z innymi mieszkańcami wsi wspólne zobowiązania; gdy cała wieś wyrusza na połów, właściciel nie może odmówić członowi. Musi sam wyruszyć na połów albo pozwolić komu innemu uczynić to w zastępstwie. Załoga również ma względem niego określone zobowiązania. Z powodów, które niebawem staną się jasne, każdy z jej członków musi zająć swoje miejsce i trwać przy swoim zadaniu. Każdy też przy podziale połowu otrzymuje należną mu część jako równoważnik usługi. Tak więc posiadanie i użytkowanie członka składa się z szeregu określonych zobowiązań i obowiązków, jednoczących grupę ludzi w zespół roboczy.

Sprawę czyni bardziej skomplikowaną to, że właściciele członów i członkowie załogi uprawnieni są do odstępowania swoich przywilejów komukolwiek bądź z krewnych lub przyjaciół. Praktykuje się to często, ale zawsze za wynagrodzeniem, za zapłatą. Dla

obserwatora, który nie uchwyci wszystkich szczegółów i nie prześledzi wszystkich zawiłości transakcji, ten stan rzeczy wygląda na coś w rodzaju komunizmu: czółno zdaje się być wspólną własnością grupy, wspólnie używaną przez całą wieś.

I istotnie dr Rivers mówi nam, że „jednym z wytworów kultury melanezyjskiej, który zazwyczaj, jeśli nie zawsze, jest przedmiotem wspólnej własności, jest czółno“; a dalej — w związku z tym twierdzeniem — mówi, „w jak wielkim stopniu uczucia komunistyczne, dotyczące własności, panują u ludu Melanezji“ (*Social Organization*, str. 106 i 107). W innym dziele ten sam autor mówi znowu o „socjalistycznym czy nawet komunistycznym zachowaniu się takich społeczeństw, jak melanezyjskie“ (*Psychology and Politics*, str. 86 i 87). Nie ma nic błędniejszego nad takie uogólnienia. Jest bowiem u tego społeczeństwa ściśle rozróżnienie i określenie praw każdej poszczególnej jednostki, a z tego wynika, że własność może tu być wszystkim — z wyjątkiem komunizmu. W Melanezji istnieje złożony i skomplikowany system korzystania z tytułu własności, który w żadnym wypadku nie przybiera charakteru „socjalizmu“ czy „komunizmu“. Z równym powodzeniem „imprezą komunistyczną“ możnaby nazwać współczesną spółkę akcyjną. W gruncie rzeczy wszelkie opisy instytucji społeczeństw pierwotnych w terminach „komunizmu“, „kapitalizmu“ czy „spółki akcyjnej“, a więc w terminach, zapożyczonych ze współczesnych stosunków gospodarczych lub sporów politycznych, prowadzą tylko na fałszywe tory.

Jedynie właściwą drogą jest opis prawnego stanu rzeczy w terminach faktów konkretnych. Tak więc prawo własności do triobriandzkiego czółna rybackiego określone jest w sposób, w jaki przedmiot ten został zrobiony i jest używany, i przez stosunek do niego ludzi, którzy go zrobili i korzystają z jego posiadania. Władca czółna, występujący równocześnie w roli wodza zespołu rybackiego i kapłana magii rybołówczej, musi przede wszystkim finansować budowę nowego czółna, gdy stare niezdatne już jest do użytku, a następnie musi utrzymywać je w dobrym stanie, przy pomocy reszty załogi. Na wszystkich nich ciąży wzajemne zobowiązanie stawienia się na swoim posterunku, przy czym każde czółno winno wyruszyć, gdy przychodzi czas wspólnego połowu.

Każdy ze współwłaścicieli w korzystaniu z czółna ma prawo do określonego w nim miejsca i w związku z tym do pewnych obowiązków,

przywilejów i korzyści. Ma on w czółnie swoje stanowisko, ma swoje zadanie do spełnienia i nosi odpowiedni tytuł bądź „władcy“, bądź sternika, bądź „dzierżącego sieć“ albo „wypatrywacza ryb“. Jego stanowisko i tytuł zależne są od łącznych wpływów rangi społecznej, wieku i osobistych zdolności. Każde czółno ma także swoje miejsce we flocie i swoje zadanie do spełnienia w akcji połowów zbiorowych. Tak więc przy bliższym wniknięciu odkrywamy w tych czynnościach określony system podziału funkcji i ustalony system wzajemnych zobowiązań, w którym poczucie obowiązku i świadomość potrzeby współdziałania idzie ręką w rękę ze zrozumieniem własnych interesów, przywilejów i korzyści. Własność nie może zatem być zdefiniowana ani przez takie słowa jak „komunizm“ albo „indywidualizm“, ani przez zestawienie z systemem „spółki akcyjnej“ lub „inicjatywą prywatną“, ale przez konkretne fakty i warunki użytkowania. Jest ona wypadkową obowiązków, przywilejów i wzajemnych świadczeń, które wiąże współwłaścicieli z przedmiotem posiadania i między sobą.

Tak więc w związku z pierwszym przedmiotem, który zwrócił naszą uwagę, a mianowicie z „tubylczym czółnem“, zetknęliśmy się z prawem, porządkiem, określonymi przywilejami i wysoko rozwiniętym systemem zobowiązań.

3. Wiążąca siła zobowiązań gospodarczych.

Ażeby głębiej wniknąć w charakter tych wiążących zobowiązań, udajmy się za rybakami na wybrzeże. Zobaczymy, jak się przedstawia podział połowu. W większości wypadków tylko mała część jego pozostaje u mieszkańców wsi. Z reguły zastaniemy czekających na wybrzeżu ludzi z jakiejś wsi, położonej w głębi wyspy. Dostają oni od rybaków wiązki ryb i niosą je do siebie, często na odległość kilku mil, biegnąc po drodze, ażeby przybyć, gdy ryba jest jeszcze świeża.

Tutaj ponownie spotykamy się z systemem wzajemnych usług i zobowiązań, opartym na stałym układzie stosunków między dwoma społecznościami wiejskimi. Śródlądowa wieś dostarcza rybakom jarzyn; wieś nadbrzeżna odplaca się rybą. Układ ten jest zasadniczo gospodarczy. Ma on także swoją stronę ceremonialną, gdyż wymiana winna się dokonywać zgodnie z rozbudowanym rytuałem. Zawiera on jednak także i stronę prawną: jest nią system wzajemnych zobowiązań, który

zmusza rybaka odplacić się za każdym razem, gdy otrzymuje dar od swego lądowego partnera — i *vice versa*. Żadna ze stron nie może odmówić zwrotnego daru, ani też w odwzajemnieniu się skąpić lub zwlekać.

Jakie motywy podtrzymują te zobowiązania i stanowią o ich sile? Przybrzeżne i śródlądowe wsi w dostawie żywności muszą wzajemnie polegać na sobie. Krajowcy wybrzeża nigdy nie mają dość żywności roślinnej, podczas gdy ludzie z głębi wyspy odczuwają zawsze brak ryby. Co więcej, zwyczaj wymaga, aby na wybrzeżu wszystkie urozyste pokazy i rozdziały żywności, które stanowią bardzo ważną stronę publicznego życia krajowców, odbywały się przy obfitości wielkich i szczególnie pięknych odmian jarzyn, rosnących tylko na żyznych równinach w głębi wyspy. Tam zaś, na odwrót, artykułem właściwym dla rozdziału i uczt jest ryba. Tak więc do wszelkich innych naturalnych przyczyn wartości, jaką ma względnie rzadsza żywność, dołącza się tutaj sztuczna, gdyż kulturalnie uwarunkowana, wzajemna zależność dwóch regionów od siebie. Stąd też każdej wsi zależy bardzo na jej partnerach. Jeśli kiedykolwiek zawinili oni niedbałością, wiedzą, że spotka ich w ten czy inny sposób surowa kara. Każda wieś ma więc zatem broń, zmuszającą do respektowania jej praw: jest nią wzajemność.

Nie ogranicza się to do wymiany ryby za jarzyny. Z reguły dwie wsi polegają na sobie, jeśli chodzi o wymianę również i w innych dziedzinach, zarówno jak i w innych usługach. Tak więc każde ogniwko wzajemności staje się tym bardziej wiążące, że jest ono częścią i fragmentem całego systemu wzajemnych świadczeń.

4. Wzajemność i organizacja dwuklasowa.

Znam tylko jednego autora, który w pełni docenia znaczenie wzajemności w pierwotnej organizacji społecznej. Czołowy etnolog niemiecki, profesor Thurnwald z Berlina, jasno podkreśla wagę *Symmetrie des Gesellschaftsbaus* i odpowiadającej jej *Symmetrie von Handlungen*.¹ W monografii swojej, która jest chyba najlepszym istnieją-

¹ „Die Symmetrie von Handlungen aber nennen wir das Prinzip der Vergeltung. Dieses liegt tief verwurzelt im menschlichen Empfinden — als adequate Reaktion — und ihm kam von jeher die grösste Bedeutung im sozialen Leben zu“ (*Die Gemeinde der Banaro*, Stuttgart 1921, str. 10).

cym opisem społecznej organizacji plemienia dzikich, prof. Thurnwald ukazuje, jak symetria struktury społecznej i społecznych czynności przenika życie krajowców. Nigdzie jednak autor nie stwierdza wyraźnie znaczenia tej symetrii jako wiążącej formy prawnej, zdając się być bardziej świadomym jej psychologicznej podstawy „w uczuciach ludzkich“, aniżeli funkcji społecznej w zabezpieczaniu ciągłości i odpowiedniości wzajemnych usług.

Dawne teorie plemiennych dychotomii, dyskusje na temat genezy „fratrii“ czy „moieties“ lub dualizmu w wewnętrznym podziale plemienia, nigdy nie wniknęły w wewnętrzne czy różnicujące podstawy zewnętrznego zjawiska dwudziału. Ostatnie badania nad „organizacją dualistyczną“, podjęte przez Riversa i jego szkołę, cierpią fatalnie z racji oglądania się za zawiłymi przyczynami tego zjawiska, przy zupełnym pominięciu jego analizy. Zasada dualistyczna nie jest bynajmniej rezultatem „skrzyżowania się“ lub „rozszczenia“ czy też innego katalizmu socjologicznego. Jest ona integralnym rezultatem wewnętrznej symetrii wszelkich transakcji społecznych, symetrii wzajemności usług, bez której żadna pierwotna społeczność nie mogłaby istnieć. Organizacja dwudziałowa może ukazywać się wyraźnie w formie podziału plemienia na dwie „moieties“, albo być pozbawiona niemal zupełnie wszelkich wyraźniejszych form. Mimo to zaryzykuję twierdzenie, że gdziekolwiek by przeprowadzono dokładne badania, symetria struktury odnalazła by się jako nieodzowna podstawa wzajemnych zobowiązań w każdym pierwotnym społeczeństwie.

Sposób, w jaki stosunki wzajemności układają się w ramach struktury społecznej, przyczynia się jeszcze bardziej do ich precyzyjności. Wymiana między dwoma wsiami nie dokonuje się na chybił trafił, na drodze przypadkowej transakcji między dwoma jednostkami. Przeciwnie, każdy mężczyzna ma swego partnera wymiany i obaj współnicy muszą w transakcjach stale pozostawać ze sobą. Często są to powinowaci lub oddani przyjaciele albo współnicy w ważnym systemie uroczystej wymiany, zwanej *Kula*. W obrębie każdej wsi indywidualni partnerzy uszeregowani są znowu w totemiczne podklany. Tak więc wymiana ustanawia system więzi społecznych o charakterze gospodarczym, które często występują w połączeniu z innymi więziami między jednostką i jednostką, grupą rodową i grupą rodową, wsią i wsią, okolicą i okolicą.

Przyglądając się stosunkom i transakcjom, opisanym poprzednio, łatwo jest spostrzec, że ta sama zasada wzajemności dostarcza sankcji dla każdej reguły, zawiera się w każdym akcie. W każdym akcie występuje społeczny dualizm: dwie strony, wymieniające usługi i funkcje i obie pilnujące właściwej miary w wywiązywaniu się i rzetelności w postępowaniu strony przeciwnej. Właściciel czołna, którego interesy i ambicje związane są z łodzią, pilnuje porządku w wewnętrznych transakcjach między członkami załogi i reprezentuje ją na zewnątrz. Z nim związany jest każdy członek w czasie budowy czołna, a potem zawsze, gdy konieczne jest współdziałanie. Ze swojej strony właściciel czołna winien odwzajemnić się każdemu z członków załogi ceremonialną zapłatą podczas uczty, urządzanej w związku z budową łodzi; nie może on nikomu z nich odmówić miejsca w łodzi i winien baczyć, aby każdy otrzymał należną mu część połowu. Pod tym względem, podobnie jak we wszystkich różnorodnych czynnościach o charakterze gospodarczym, społeczne zachowanie się krajowców opiera się na ściśle wymierzonym *do ut des*, zawsze skrupulatnie notowanym w pamięci i — na dłuższą metę — zrównoważonym. Nie ma tu żadnego hurto-wego spełnienia obowiązków lub uznania przywilejów; żadnego komunistycznego lekceważenia miary i wagi. Swoboda i łatwość, z jaką dokonywują się wszystkie transakcje, dobre pod każdym względem maniery, przenikające wszędzie i pokrywające wszelkie zahamowania i dysonanse, przeszkadzają powierzchownemu obserwatorowi w dostrzeżeniu motywów własnego interesu i bacznego wyrachowania, towarzyszącego transakcji na każdym kroku. Dla tego zaś, kto dobrze zna tubylców, nie ma nic bardziej oczywistego. Ta sama władza, którą właściciel roztacza nad czołnem, przysługuje w obrębie społeczności wiejskiej wodzowi, który z reguły jest także dziedzicznym czarownikiem.

5. Prawo, własny interes i ambicja społeczna.

Nie trzeba chyba dodawać, że poza przymusem wzajemnych zobowiązań istnieją również inne bodźce psychiczne, skłaniające rybaków do wywiązywania się ze swoich zadań. Praktyczna użyteczność zajęcia, pragnienie świeżego i wyborowego pokarmu, przede wszystkim zaś urok samego połowu, który jest dla krajowców głęboko fascynującym sportem — wszystko to kieruje nimi w sposób oczywisty, a na-

wet bardziej świadomy i skuteczniejszy, aniżeli to, co określiliśmy jako zobowiązanie prawne. Ale przymus społeczny, względ na faktyczne prawa i roszczenia innych, zawsze uwypatnia się zarówno w świadomości krajowców, jak i w ich zachowaniu się, jeśli się je tylko właściwie rozumie. Przymus ten jest także nieodzowny dla zapewnienia ich instytucjom sprawnego funkcjonowania. Gdyż — niezależnie od wszelkich bodźców i atrakcji — zawsze znajdzie się kilka jednostek źle usposobionych, kapryśnych, przejętych jakimś innym celem, bardzo często intrygą — jednostek, które wołałyby się uchylić od swoich zobowiązań, jeśli by tylko mogły. Każdy kto tylko wie, jak niesłychanie trudną, jeśli w ogóle możliwą rzeczą jest zorganizowanie Melanezyjczyków nawet dla krótkiego i interesującego zajęcia, które wymaga zgranego działania, i jak sprawnie i chętnie zabierają się oni do dzieła w swoich zwyczajowych przedsięwzięciach, zrozumie rolę wewnętrznego przymusu, wynikającego z przeświadczenia krajowca, że ktoś inny ma prawo do jego pracy.

Jest jeszcze jednak inna siła, która zobowiązanie czyni jeszcze bardziej wiążącym. Wspomniałem już o ceremonialnej stronie transakcji. W opisanym powyżej systemie wymiany należy dary żywności ofiarować z zachowaniem wszelkich formalności, w specjalnie zrobionych drewnianych miarach, niesionych i przekazanych w przepisany sposób, w uroczystej procesji i z dęciem w konchy. Nic zaś nie wywiera większego wpływu na psychikę Melanezyjczyka nad ambicję i próżność, związaną z pokazem żywności i bogactwa. W rozdawaniu darów, w rozdziale nadwyżki widzi on wyraz mocy i własnego wywyższenia. Triobriandczyk przechowuje zapasy swoje w budynkach, zrobionych lepiej i cenniejszymi ozdobionych, aniżeli chaty mieszkalne. Hojność jest dla niego najwyższą cnotą, a bogactwo podstawowym składnikiem znaczenia i rangi społecznej. Połączenie transakcji półkomercyjnych z określonymi uroczystościami publicznymi dostarcza w spełnianiu zobowiązań innej jeszcze siły wiążącej, której źródłem jest specjalny mechanizm psychiczny: chęć popisania się, ambicja okazania się hojnym, najwyższy szacunek dla bogactwa i zapasów żywności.

Zyskaliśmy w ten sposób pewien wgląd w naturę tych sił psychicznych i społecznych, jakie niektórym regułom postępowania nadają charakter wiążącego prawa. Ta wiążąca siła nie jest bynajmniej czymś zbyt cennym. Ilekroć krajowiec może swoje zobowiązania zignorować bez utraty prestiżu albo bez utraty przewidywanych zysków,

postępuje zupełnie tak samo, jak postąpiłby cywilizowany *business-man*. Gdy dokładniej bada się tę tak często przypisywaną Melanezyjczykom „automatyczną harmonię“ w spełnianiu zobowiązań, widzi się jasno, że w transakcjach pełno jest nieustannych tarć, że jest w nich wiele sarkania i wzajemnych inwektyw i rzadko jest się w zupełności zadowolonym ze swojego partnera. Na ogół jednak pozostaje się z nim nadal w transakcjach i zazwyczaj każdy stara się wywiązać ze swoich zobowiązań, gdyż zmusza go do tego częściowo świadomość własnego interesu, częściowo zaś posłuszeństwo wobec własnych ambicji i uczuć społecznych. Weźcie prawdziwego dzikiego, chętnie unikającego spełniania swoich obowiązków, pysznącego się i chępiącego, gdy się z nich wywiązał, i porównajcie go z kukłą etnologa, idącą niewolniczo za zwyczajem i automatycznie podporządkowującą się każdemu zarządzeniu. Między pouczeniami etnologii na ten temat i rzeczywistym życiem dzikich brak jest jakiegokolwiek podobieństwa.

Stąd też widzimy, że dogmat mechanicznego posłuszeństwa wobec prawa przeszkodziłby tylko badaczowi terenowemu w dostrzeżeniu istotnie ważnych faktów pierwotnej organizacji prawnej. Zaczynamy także rozumieć, że reguły prawne, reguły, zawierające określone wiążące zobowiązania, wyodrębniają się od tych, które są tylko regułami zwyczaju. Możemy też zdać sobie sprawę z tego, że prawo cywilne, składające się z pozytywnych zarządzeń, jest znacznie bardziej rozwinięte, aniżeli całokształt zakazów, i że badanie tylko samego prawa karnego u dzikich pomija najważniejsze zjawiska ich życia prawnego.

Jest również rzeczą oczywistą, że reguły tego typu, któryśmy omawiali, chociaż są niewątpliwie regułami wiążącego prawa, pod żadnym względem nie mają charakteru przykazań religijnych, ustanowionych bezwzględnie i słuchanych bezwarunkowo i integralnie. Opisywane tutaj reguły są zasadniczo elastyczne i zdolne do przystosowań; wykazują one znaczną rozpiętość, w obrębie której spełnienie ich uważane jest za wystarczające. Wiązki ryb, miary jamu lub pęki taro tylko z grubsza dadzą się otaksować i naturalnie ilość, podlegająca wymianie, zmienia się w zależności od tego, jak obfity jest sezon rybacki lub bogate są zbiory. Wszystko to brane jest pod uwagę i tylko umyślne skąpstwo, lekceważenie lub lenistwo uważane jest za złamanie umowy. Ponieważ zaś szczodrość jest kwestią honoru i chwały, przeciętny Triobriandczyk będzie się starał z całych sił być szczodrym w granicach

swoich możliwości. Tymbardziej, iż wie, że każda nadwyżka gorliwości i hojności prędzej czy później musi być wynagrodzona.

Widzimy więc teraz, że wąskie i arbitralne ujmowanie zagadnienia — definicja „prawa“ jako mechanizmu wymiaru sprawiedliwości w wypadkach przestępstwa — pozostawiłoby na uboczu wszystkie te zjawiska, o których była mowa. We wszystkich tych faktach czynnik czy moment prawa, to znaczy skutecznego przymusu społecznego, polega na skomplikowanych urządzeniach, przyczyniających się do tego, że ludzie dotrzymują swoich zobowiązań. Najważniejszym z nich jest sposób, w jaki różne transakcje wiążą się w łańcuch wzajemnych usług, z których każda musi być wynagrodzona w jakimś późniejszym terminie. Jawność i ceremonialność, towarzysząca przeprowadzaniu tych transakcji, wzmacnia — w połączeniu z wielką ambicją i próżnością Melanezyjczyków — siły prawa.

6. Reguły prawa w aktach religijnych.

Mówiłem dotychczas głównie o stosunkach gospodarczych, gdyż prawo cywilne — u dzikich tak samo, jak i u nas — dotyczy głównie własności i bogactwa. Ale także w każdej innej dziedzinie życia plemiennego możemy odnaleźć jej stronę prawną. Weźmy na przykład najcharakterystyczniejsze akty życia ceremonialnego — obrzęd żałoby i oplakiwanie zmarłych. Najpierw dostrzegamy w nich, oczywiście, ich religijny charakter: są to akty pietyzmu wobec zmarłego, wywołane przez strach albo miłość albo troskę o duszę nieboszczyka. Jako obrzędowy i publiczny wyraz uczucia stanowią one również składową część ceremonialnego życia zbiorowego.

Ktoby jednak podejrzewał, że takie czynności religijne mają także swoją stronę prawną? A jednak u Trobriandczyków nie ma ani jednego obrzędu pogrzebowego, ani jednej ceremonii, której by nie uważano za obowiązek wykonawcy w stosunku do kogoś z pozostałych przy życiu krewnych. Wdowa płacze i zawodzi w rytualnej żałobie, religijnym pietyzmie i strachu — ale także i dlatego, że siła jej bólesci przynosi bezpośrednią satysfakcję braciom i matrylinealnym krewnym zmarłego. Zgodnie z tubylczą teorią pokrewieństwa i żałoby najbardziej dotknięci stratą są matrylinealni krewni zmarłego. Żona, chociaż żyła z mężem, chociaż obowiązuje ją rozpacz z powodu jego śmierci,

choć czasami rozpacz jej jest szczerą i prawdziwą, zgodnie z zasadami matrylinealnego pokrewieństwa pozostaje zawsze obcą. Okazywać rozpacz, zachowywać przez długi czas żałobę i nosić szcękę męża przez kilka lat po jego śmierci jest — zgodnie z tym — obowiązkiem jej względem pozostałych przy życiu członków męzowskiego klanu. Obowiązek ten bynajmniej nie pozostaje bez wzajemności. Podczas pierwszego wielkiego uroczystego rozdziału darów, w jakieś trzy dni po śmierci męża, otrzymuje ona od krewnych jego dość sówitą zapłatę obrzędową za lzy; a przy późniejszych uroczystych ucztach czekają ją następne jeszcze nagrody za dalsze usługi żałobne. Trzeba również pamiętać o tym, że dla krajowców żałoba jest tylko jednym z ogniw wciągającym się przez całe życie łańcuchu wzajemności między mężem i żoną, a także między ich rodzinami.

7. Prawo małżeńskie.

To prowadzi nas do sprawy małżeństwa, niesłuchanie ważnej dla zrozumienia tubylczego prawa. Małżeństwo nie tylko stwarza więź między mężem i żoną, ale także ustanawia trwały związek wzajemności między mężczyzną i rodziną żony, w szczególności zaś jej bratem. Siostra i brat związani są ze sobą charakterystycznymi i bardzo ważnymi węzłami pokrewieństwa. W rodzinie triobriandzkiej kobieta musi zawsze pozostawać pod specjalną opieką jednego mężczyzny — jednego z braci swoich lub, jeśli ich nie ma, najbliższego krewnego w linii matki. Musi go ona słuchać i spełniać szereg obowiązków, podczas gdy on troszczy się o jej byt i zaopatruje ją gospodarczo — nawet po jej zamążpójściu.

Brat staje się naturalnym opiekunem dzieci, które przeto muszą uważać jego, a nie swojego ojca, za prawną głowę rodziny. Ze swej strony musi on opiekować się nimi i w sporej ilości dostarczać rodzinie siostry potrzebnej na jej gospodarstwie żywności. Jest to tym większym ciężarem, że — z racji patrylokalnego małżeństwa — dziewczyna przenosi się do wsi męża, tak że zawsze podczas zbiorów w całej okolicy odbywa się powszechne gospodarcze *chassé-croisé*.

Po zebraniu plonów bulwy jamu segreguje się i najlepszy zbiór z każdego ogrodu układa się w stożkowaty kopiec. Główny kopiec na każdej działce ogrodowej przeznaczony jest zawsze na gospodarstwo

siostry. Jedyńm motywem, dla którego tyle pracy i umiejętności wkłada się w ten pokaz żywności, jest zaspokojenie ambicji ogrodnika. Cała wieś, a nawet cała okolica zobaczy zbiór, będzie mówić o nim, krytykować go lub chwalić. Wielki kopiec obwieszcza, że zacytuję słowa mojego informatora: „Patrz, co zrobiłem dla mojej siostry i jej rodziny. Jestem dobrym ogrodnikiem i moi najbliżsi krewni, moja siostra i jej dzieci, nigdy nie doznają braku żywności.“ Po kilku dniach kopiec rozbiera się. bulwy jamu niesie się w koszykach do wsi siostry, gdzie — przed frontową ścianą śpichrza, należącego do męża siostry — znowu usypuje się je w kopiec o tym samym kształcie. Tutaj znowu mieszkańcy wsi zobaczą kopiec i będą go podziwiać. Cała ceremonialna strona transakcji zawiera w sobie wiążącą siłę, którą już znamy. Pokaz, porównywanie, publiczna ocena otaczają ofiarodawcę atmosferą psychicznego przymusu — dają mu satysfakcję i nagradzają go, gdy powodzenie w pracy umożliwia ofiarowanie szczodrego daru, oraz piętnują i poniżają za nierzetelność, skąpstwo lub niepowodzenie.

Jak wszędzie gdzie indziej w transakcji tej poza ambicją przeważa zasada wzajemności; czasami rzeczywiście depcze ona wprost po piętach aktu spełnienia. Przede wszystkim mąż musi odwzajemnić każdą doroczną daninę szeregiem periodycznych darów. Następnie, gdy dzieci podrastają, przechodzą one bezpośrednio pod władzę wuja; chłopcy mają mu pomagać, współdziałać z nim we wszystkim i przyczyniać się w określonym rozmiarze do wszystkich danin, które przypadają na niego. Córki siostry niewiele co robią dlań bezpośrednio, ale pośrednio, w społeczeństwie matrylinealnym, dostarczają mu potomków i spadkobierców najmłodszego pokolenia.

W ten sposób, umieszczając dary żniwne w ich społecznym kontekście i patrząc na związek małżeński z odpowiednio rozległej perspektywy, widzimy, że każda z transakcji, zawartych w ramach lub z racji tego związku, uzasadniona jest jako jedno z ogniw w łańcuchu wzajemności. Wzięta natomiast w izolacji, wyrwana ze swego podłoża, każda transakcja wydaje się bezsensowna, nieznosnie uciążliwa i społecznie bez znaczenia, choć równocześnie niewątpliwie „komunistyczna“! Czyż możliwy jest większy gospodarczy absurd nad ten okreśny rozdział płodów ogrodowych, gdzie każdy mężczyzna pracuje na swoją siostrę i z kolei musi liczyć na brata żony, gdzie bezsprzecznie więcej czasu i energii marnuje się na pokaz, widowisko i przenoszenie dóbr, aniżeli na prawdziwą pracę? A jednak bliższa analiza wykazuje, że

niektóre z tych pozornie zbytecznych czynności dostarczają silnych bodźców gospodarczych, inne znowu są źródłem wiążącej siły prawa, podczas gdy jeszcze inne są bezpośrednim wynikiem tubylczych koncepcji pokrewieństwa. Jasnym jest także, że prawną stroną takich stosunków zrozumieć możemy tylko wówczas, gdy ogarniamy ich całość kształt bez nadmiernego wyolbrzymiania znaczenia jednego tylko z ogniw w tym łańcuchu wzajemnych obowiązków.

8. Zasada *do ut des* przenikająca życie plemienne.

W poprzednich ustępach ujrzelśmy życie krajowców w szeregu obrazów, które zilustrowały nam prawną stronę związku małżeńskiego, współdziałania w zespole rybackim, wymiany żywności między przybrzeżnymi i śródlądowymi wsiami i, wreszcie, niektórych obowiązków rytuału żałoby. W opisie starałem się zachować szczegóły w tym celu, ażeby na konkretnych przykładach ukazać wyraźnie w działaniu to, co według mego zdania stanowi istotny mechanizm prawa, a mianowicie: społeczny i psychiczny przymus, rzeczywiste siły, cele i motywy, za których sprawą ludzie dotrzymują swoich zobowiązań. Gdyby miejsce pozwoliło, łatwo byłoby ułożyć te izolowane przykłady w pełny obraz i ukazać, że zupełnie ten sam mechanizm prawny, nadający wiążącym zobowiązaniom charakter specjalnej kategorii i wyodrębniający je od innych typów reguł zwyczajowych, wykryć można we wszystkich stosunkach społecznych i we wszystkich innych dziedzinach życia plemiennego. Wystarczyć jednak będzie musiał przegląd krótki, lecz ogarniający całość kształt zagadnienia.

Weźmy więc wpierrw pod uwagę transakcje gospodarcze. Wymiana dóbr i usług prowadzona jest najczęściej w trwałej spółce, bądź też związana jest z określonymi węzłami społecznymi albo połączona z wzajemnością w sprawach innych niż gospodarcze. Jeśli nie wszystkie, to większość aktów gospodarczych należy, jak się okazuje, do jakiegoś łańcucha wzajemnych darów i darów zwrotnych, które na dłuższą metę równoważą się, obu stronom przynosząc równą korzyść.

Opis stosunków gospodarczych w północno-wschodniej Melanezji dałem już w artykule „The Primitive Economics of the Trobriand Islanders“ (*Economic Journal*, 1921) i w książce *Argonauts of the Western Pacific*, 1923. Rozdział VI tej książki dotyczy spraw, oma-

wianych obecnie, tj. form wymiany gospodarczej. Moje koncepcje prawa pierwotnego nie były jeszcze wówczas dojrzałe i fakty są tam przedstawione niezależnie od obecnego ujęcia. Dlatego też świadectwo ich jest tym bardziej wymowne. Kiedy jednak pewną kategorię prezentów opisuję tam jako „czyste dary“ i pod ten nagłówek podciągam dary męża dla żony i ojca dla dzieci, popełniam oczywistą omyłkę. W istocie rzeczy wpadłem tu w poprzednio wytknięty błąd, polegający na wyrwaniu pojedynczego aktu z jego kontekstu i na braku dostatecznie rozległej perspektywy, ogarniającej całość łańcucha transakcji. W tym samym ustępie podałem jednak mimowolne sprostowanie tej pomyłki, stwierdzając, że „dar dany przez ojca synowi ma być (według krajowców) zapłatą za jego stosunek z matką“ (str. 179). Podkreśliłem tam także, że „wolne dary“ dla żony oparte są również na tej samej koncepcji. Ale naprawdę poprawny opis stosunków gospodarczych — poprawny zarówno z prawnego, jak i z ekonomicznego punktu widzenia — musiałby obejmować cały system darów, obowiązków i wzajemnych korzyści, wymienianych między mężem z jednej strony, a żoną, dziećmi i bratem żony z drugiej. Okazałoby się wówczas, że — zgodnie z pojęciami krajowców — cały system opiera się na bardzo skomplikowanym *do ut des* i że na dłuższą metę wzajemne usługi równoważą się.¹

Istotną przyczyną, dla której normalnie wszystkich tych gospodarczych zobowiązań dotrzymuje się, i to dotrzymuje bardzo skrupulatnie, leży w tym, że niewywiązanie się z nich stawia człowieka w sytuacji nie do zniesienia, a opieszałość w wypełnieniu tych zobowiązań okrywa go hańbą. Człowiek, który w transakcjach gospodarczych uporczywie wykraczałby przeciwko regułom prawa, znalazłby się wkrótce całkowicie poza społecznym i gospodarczym porządkiem — i świetnie zdaje sobie z tego sprawę. Sprawdzianem tego są losy dzisiejszych

¹ Porównaj także słuszną krytykę mojego wyrażenia „czysty dar“ i wszystkiego, co ono oznacza, przez M. Marcela Maussa w *L'Année Sociologique*, Nouvelle Série, vol. I, str. 171 i n. Ustęp ten napisałem przed zapoznaniem się z uwagami Maussa, zgadzającymi się pod każdym względem z moimi własnymi. Terenowcowi przynosi to prawdziwą satysfakcję, gdy dowiaduje się, że obserwacje jego podane są tak dobrze, iż pozwalają na odrzucenie jego wniosków przez innych na podstawie jego własnego materiału. Jeszcze przyjemniejsze jest dla mnie stwierdzenie, że mój dojrzały sąd doprowadził mnie zupełnie niezależnie do wyników identycznych z tymi, jakie uzyskał mój znakomity kolega M. Mauss.

niektórych krajowców, którzy poszedłszy — skutkiem lenistwa i ekscentryczności — po linii lekceważenia zobowiązań, związanych z ich stanowiskiem, automatycznie stali się w swoim społeczeństwie wyrzutkami, pasożytującymi na jakimś Europejczyku lub kimś innym.

Szanujący się obywatel musi wykonywać swoje obowiązki, chociaż uległość jego nie wynika z jakiegoś instynktu lub intuitywnego impulsu ani też z „poczucia grupowego“, lecz źródło swoje ma w precyzyjnym i skomplikowanym działaniu systemu, w którym każdy akt ma swoje własne miejsce i musi być niezawodnie wykonany. Chociaż najinteligentniejszy nawet krajowiec nie umie sformułować tego stanu rzeczy w ogólny abstrakcyjny sposób lub przedstawić go jako teorię socjologiczną, to jednakże każdy dobrze zdaje sobie sprawę z istnienia jego i w każdym konkretnym wypadku potrafi przewidzieć wszelkie jego konsekwencje.

W obrzędach magicznych i religijnych każdy prawie akt, niezależnie od jego zasadniczych celów i skutków, uważany jest także za zobowiązanie między grupami lub jednostkami; i tutaj również, prędzej czy później, dochodzi do równoważnej zapłaty lub zwrotnej usługi, zawarowanej przez zwyczaj. Magia w swoich najważniejszych formach jest instytucją publiczną, a wiejski kapłan-czarownik, który z reguły sprawuje swój urząd dziedzicznie, związane z nim funkcje celebrytuje na rzecz całej grupy. Tak jest z magią ogrodową, rybołówczą, wojny, pogody i budowy czołna. Gdy więc zachodzi potrzeba, w odpowiednim sezonie lub też w określonych okolicznościach ciąży na nim obowiązek wykonania magii i przestrzegania związanych z nią tabu; a czasami również kierowania całym przedsięwzięciem. Jego zapłatą za te czynności są niewielkie prezenty, ofiarowane bezpośrednio i często włączone w sam przebieg obrzęd. Ale istotne jego wynagrodzenie polega na prestiżu, władzy i przywilejach, które przynosi mu jego stanowisko.¹

Jeśli chodzi o magię mniej ważną lub przygodną, taką np. jak magia miłosna, obrzędy lecznicze, czarna magia, magia odwracająca ból zęba lub magia pomyślności świń, gdy wykonana jest na rzecz

¹ Dla dalszej informacji o społecznym i prawnym położeniu dziedzicznego kapłana-czarownika, por. poświęcony magii rozdz. XVII książki *Argonauts of the Western Pacific*, a także opisy i rozproszone wzmianki o magii czołna i magii żeglarskiej oraz magii piękności, k a l o m a. Porównaj także krótki opis magii ogrodowej w „Primitive Economics“, *Economic Journal*, 1921; magii wojny w *Man*, 1920, nr art. 5; magii rybackiej: *Man*, 1918, nr art. 53.

kogoś innego, musi być zapłacona i to sownie, a stosunek między klientem i fachowcem oparty jest na umowie, określonej przez zwyczaj. Z punktu widzenia naszego obecnego zagadnienia trzeba podkreślić fakt, że spełnienie wszystkich aktów wiejskiej magii jest dla wykonawcy obowiązkowe i że obowiązek wykonywania ich związany jest ze stanowiskiem wiejskiego kapłana-czarownika, stanowiskiem, zazwyczaj dziedzicznym i zawsze dającym władzę i przywileje. Jednostka może rzec się swojej pozycji i przekazać ją najbliższemu z następców; ten jednak, gdy obejmie to stanowisko, musi wypełniać pracę z nim związaną; społeczeństwo zaś musi dać mu w zamian wszystko, co mu się należy.

Jeśli chodzi o czynności, które zazwyczaj uważa się za religijne raczej, aniżeli magiczne — ceremonie przy urodzeniu lub w związku z małżeństwem; obrzędy, związane ze śmiercią lub żałobą; cześć, oddawana zjawom, duchom lub postaciom mitologicznym — czynności te mają również swoją stronę prawną, której przykładem są opisane ceremonie pogrzebowe. Każdy ważki akt o religijnym charakterze pojmowany jest jako obowiązek moralny w stosunku do otaczających kultem sił, duchów, zjaw lub przedmiotów; zaspakaja on również pewne emocjonalne pragnienia wierzącego. Lecz oprócz tego wszystkiego ma on także swoje miejsce w jakiejś społecznej płaszczyźnie i uważany jest przez osobę lub osoby trzecie jako im należny, bacznie śledzony przez nie, a następnie wynagrodzony lub odwzajemniony zgodnie ze swoją naturą. Kiedy, na przykład, podczas dorocznego powrotu duchów zmarłych do wsi składa się ofiarę duchowi zmarłego krewnego, czyni się zadość jego uczuciom i bez wątpienia zaspakaja również jego duchowy apetyt, który syci się duchową substancją pokarmu. Wyraża się tym również swoje własne uczucie w stosunku do ukochanego zmarłego. Ale wchodzi tu w grę również pewne zobowiązanie społeczne: gdy danie było wystawione przez jakiś czas i duch nasycił się już nim duchowo, resztę, choć po tym duchowym spożyciu może ona wydawać się gorsza dla zwykłej konsumpcji, daje się przyjacielowi lub żyjącemu powinowatemu, który później odplaca się kiedyś podobnym podarunkiem.¹ Nie mogą sobie przypomnieć ani

¹ Por. opis uroczystości *Milamala*, święta dorocznego powrotu duchów zmarłych, w artykule: „*Baloma: The spirits of the dead in the Trobriand Islands*” (*Journal of the Anthropological Institute*, 1916). Ofiary pokarmu, o które tu chodzi, opisane są na str. 378.

jednego aktu natury religijnej, który by ubocznie nie miał również takiej społecznej strony, w mniejszym lub większym stopniu związanej z główną religijną funkcją obrzędu. Główne jej znaczenie polega na tym, że akt ten, będący obowiązkiem religijnym, czyni ona zobowiązaniem również społecznym.

Mógłbym dalej ciągnąć ten przegląd różnych faz życia plemiennego i omawiać szerzej prawną stronę stosunków rodzinnych, powyżej już zobrazowanych; mógłbym także zająć się kwestią wzajemności w przedsięwzięciach na większą skalę itd. Lecz i obecnie stało się już chyba jasne, że szczegółowe przykłady, poprzednio przytoczone, nie są czymś wyjątkowym i odosobnionym, lecz przykładami reprezentatywnymi dla tego, co występuje w każdej dziedzinie życia tubylców.

9. Wzajemność jako podstawa struktury społecznej.

Zmieńmy teraz całą naszą dotychczasową perspektywę i spójrzmy na sprawę z innego socjologicznego punktu widzenia. Jeśli — zamiast dokonywać przeglądu różnych rodzajów czynności — weźmiemy pod uwagę kolejno poszczególne cechy ustroju plemiennego, łatwo będzie wykazać, że cała struktura społeczeństwa triobriandzkiego opiera się na zasadzie stanu prawnego. Przez to rozumiem, że roszczenia wodza w stosunku do poddanych, męża w stosunku do żony, rodziców względem dzieci, i *vice versa*, są egzekwowane nie dowolnie i jednostronnie, lecz zgodnie z określonymi regułami i że uszeregowane są one w łańcuch wzajemnych usług.

Nawet wódz, którego stanowisko jest dziedziczne, oparte na wysoce zaszczytnych tradycjach mitologicznych, otoczone półreligijną czcią, wyniesione ponad inne iście książęcym rytuałem dystansu, uniżenia i surowych tabu; wódz, który skupia wiele władzy, bogactwa i możliwości wykonawczych: musi stosować się do określonych norm i krępowany jest więzami prawa. Gdy chce ogłosić wojnę, zorganizować ekspedycję lub urządzić świąteczną uroczystość, musi wystąpić z formalnym wezwaniem, publicznie ogłosić swoją wolę, naradzić się ze starszyzną, przyjąć zgodnie z ceremoniałem daninę, usługi i pomoc swoich poddanych i wreszcie wynagrodzić je zgodnie z określoną

taksą.¹ Wystarczy poza tym przypomnieć tu też to, co powiedziane było poprzednio o wzajemnych prawach i obowiązkach, wynikających z małżeństwa, stosunków między mężem i żoną i między powinowatymi.² Całemu podziałowi na totemiczne klany, lokalne podklany i społeczności wiejskie właściwy jest system wzajemnych usług i obowiązków, w ramach którego między grupami tymi rozgrywa się nieustanne *do ut des*.

Jeśli chodzi o prawny charakter stosunków społecznych, to najbardziej godne uwagi jest być może to, że wzajemność, zasada *do ut des*, panuje niepodzielnie także w obrębie klanu, a nawet w grupie najbliższych krewnych. Jakeśmy to już widzieli, związki między wujem i siostrzeńcami, między rodzonymi braćmi, a nawet najmniej egoistyczny ze wszystkich stosunek między bratem i siostrą — wszystkie te stosunki co do jednego oparte są na wzajemności i odpłacie za usługi. Jest to ta grupa właśnie, którą oskarżano zawsze o „pierwotny komunizm“. W etnologicznym prawoznawstwie klan opisują często jako jedyną osobę prawną, jedno ciało i jeden duch. „Podstawową komórką jest nie jednostka, lecz ród. Jednostka jest tylko częścią rodu“ — brzmią słowa Sidney'a Hartlanda. Jest to niewątpliwie prawdą, jeśli bierze się pod uwagę tę część życia społecznego, w której wymiana wzajemności rozgrywa się między odpowiadającymi sobie grupami rodowymi jak klan totemiczny, *fratria*, *moiety* lub klasa. Ale jak przedstawia się ta doskonała jedność wewnątrz klanu? Tu znowu dają nam uniwersalne rozwiązania w „przenikającym wszystko poczuciu grupowym, jeśli nie w instynkcie grupowym“, który podobno ma być szczególnie wybujały w tej części świata, którą właśnie się zajmujemy, zamieszkaną przez „lud o takim poczuciu grupowym, jakie ożywia każdego Melanezyjczyka“ (Rivers). Jest to, jak wiemy, pogląd zupełnie

¹ Dla szczegółowszej informacji, dotyczącej różnych stron wodzostwa, por. art. cyt. „Primitive Economics“, I. c., *op. cit.* (*Argonauts*) i artykuły o wojnie i duchach, o których już była wzmianka.

² Muszę tu raz jeszcze powołać się na inne prace, gdzie kwestie te były opracowane szczegółowo, chociaż pod innym kątem widzenia. Porównaj trzy artykuły, opublikowane w *Psyche*, October, 1923: „The Psychology of Sex in Primitive Societies“; April, 1924: „Psycho-Analysis and Anthropology“; i January 1925: „Complex and Myth in Mother-Right“, gdzie opisane zostały różne strony psychologii płci oraz podstawowe koncepcje i zwyczaje, dotyczące pokrewieństwa i powinowactwa. Dwa ostatnie artykuły ukazały się równocześnie z angielskim wydaniem nieniejszej pracy w książce pt. *Sex and Repression in Savage Society* (1926).

błądny. W grupie najbliższych krewnych rywalizacja, niezgoda i zaciekły egotyzm kwitną w najlepsze i przesądzą o charakterze istniejących między nimi stosunków. Do tej kwestii będę musiał wkrótce powrócić jeszcze, gdyż musimy mieć znacznie więcej faktów, i to faktów bardziej wymownych, by ostatecznie rozbić ten mit komunizmu rodzinnego i idealnej solidarności grupy związanej wspólnotą pochodzenia, mit wskrzeszony niedawno przez dra Riversa, a tym samym grożący niebezpieczeństwem rozpowszechnienia się.

Ukazawszy więc zakres faktów, do których stosują się nasze wywody, ukazawszy w gruncie rzeczy, że prawo pokrywa całą kulturę i cały ustrój plemienny krajowców, postaramy się sformułować nasze wnioski w sposób bardziej systematyczny.

10. Definicja i klasyfikacja reguł zwyczaju.

Na początku pierwszego rozdziału podane były przykłady dzisiejszych poglądów, przypisujących człowiekowi pierwotnemu automatyczne posłuszeństwo wobec prawa. Z założeniem tym związane są pewne bardziej specjalne tezy, będące dziś w etnologii w powszechnym obiegu i wciąż jeszcze ciężące fatalnie nad badaniami nad prawem pierwotnym.

Przedewszystkim więc, jeśli dziki posłuszny jest regułom zwyczaju tylko dlatego, że jest niezdolny do łamania ich, zatem nie może być mowy o żadnej definicji prawa, o żadnym przeprowadzeniu rozgraniczenia między regułami prawa, moralności, etykiety i różnych innych praktyk zwyczajowych. Gdyż jedyny sposób, w jaki możemy poklasyfikować reguły postępowania, polega na odniesieniu tych reguł do motywów i sankcji, które zmuszają do podporządkowania się im. Stąd więc, przyjąwszy założenie automatycznego posłuszeństwa wobec wszelkiego zwyczaju, etnologia musi zrezygnować z wszelkich prób uporządkowania i poklasyfikowania faktów, a więc tego, co jest pierwszym zadaniem nauki.

Jakśmy to już widzieli, Sidney Hartland uważa, że u wszystkich ludów dzikich reguły sztuki, medycyny, społecznej organizacji, rzemiosła itp. są beznadziejnie przemieszane i zupełnie nieodróżniane, i to zarówno we własnym rozumieniu dzikich, jak i w rzeczywistości ich życia społecznego. Pogląd ten nieraz wypowiada on dobitnie:

„...Sposób w jaki dziki dostrzega podobieństwo, różni się bardzo znacznie od naszego. Widzi on podobieństwo między przedmiotami, które w naszych oczach nie mają ze sobą nic wspólnego“ (l. c. str. 139). „Dla dzikiego... polityka plemienia jest jedna i niepodzielna... Nie widzą w tym oni (dzicy) niczego groteskowego czy niekonsekwentnego, gdy ogłaszają w imię Boga kodeks, łączący przepisy rytualne, moralne, rolnicze i medyczne z tymi, które my rozumiemy jako ściśle prawne... My oddzielamy religię od magii i magię od medycyny; członkowie społeczeństw pierwotnych nie przeprowadzają żadnych takich rozróżnień“ (str. 213, 214).

We wszystkim tym p. Sidney Hartland daje jasny i umiarkowany wyraz współczesnych poglądów na temat „pierwotnej prelogicznej mentalności“ dzikich, ich „chaotycznych kategorii“ i ogólnej bezkształtności pierwotnej kultury. Poglądy te ukazują jednak tylko jedną stronę medalu, wyrażają tylko pół prawdy — jeśli chodzi o prawo, zacytowane tu poglądy nie są słuszne. Dzicy mają pewną klasę reguł obowiązujących, wolnych od wszelkiego mistycznego charakteru, nie ustanowionych „w imię Boga“, nie popartych żadnymi sankcjami nadnaturalnymi, ale za to wyposażonych w czysto społeczną moc wiążącą.

Jeśli określimy całokształt reguł, konwencji i wzorów zachowania się jako korpus zwyczajów, nie ulega najmniejszej wątpliwości, że krajowiec odczuwa dla nich wszystkich wiele szacunku, skłonny jest robić to, co inni robią i co każdy aprobuje, i jeśli pożądanego jego lub interesy nie pociągają go i nie zwracają w przeciwnym kierunku, pójdzie raczej za nakazami zwyczaju, aniżeli jakąkolwiek inną drogą. Siła nawyku, cześć dla nakazów tradycji i sentyment dla nich, chęć zadośćuczynienia żądaniom opinii publicznej — wszystko to łącznie sprawia, że zwyczajowi jest się posłusznym po prostu dlatego, że jest on zwyczajem. Pod tym względem „dzicy“ nie różnią się od członków jakiegokolwiek bądź zamkniętej w sobie społeczności o ciasnym horyzoncie, takiej na przykład jak wschodnio-europejskie getto, jakieś kolegium oxfordzkie lub gmina fundamentalistów z Dzikiego Zachodu. Ale ukochanie tradycji, konformizm i hipnoza zwyczaju częściowo tylko tłumaczą posłuszeństwo wobec reguł u belfrów, dzikich, chłopów czy junkrów.

Ograniczmy się jeszcze raz wyłącznie do dzikich. U Triobriandczyków istnieje pewna ilość tradycyjnych reguł, pouczających rzemieślnika, jak ma wykonywać swój zawód. Bierność i bezkrytyczność.

z jaką reguły te są przestrzegane, wynika z ogólnego „konformizmu dzikich“, jakbyśmy to mogli nazwać. Na ogół jednak reguł tych trzymają się oni głównie dlatego, że ich użyteczność praktyczna uznana jest przez rozsądek i potwierdzona przez doświadczenie. Innych znowu wskazań o tym, jak zachowywać się w stosunkach z przyjaciółmi, krewnymi, przełożonymi i równymi sobie itd., słucha się, gdyż zbaczanie od nich sprawia, że człowiek czuje się i wygląda w oczach innych jako śmieszny, niezręczny i nieokrzesany. Są to przepisy dobrego tonu, bardzo rozwinięte w Melanezji i przestrzegane jak najskrupulatniej. Prócz tego są również reguły, ustalające sposób postępowania w grach, sportach, zabawach i uroczystościach, reguły, które są duszą i ciałem rozrywki lub imprezy i których każdy przestrzega dlatego, że czuje i zdaje sobie sprawę z tego, iż wszelkie uchybienia w grze psują ją — oczywiście wtedy, kiedy gra jest rzeczywiście grą. We wszystkim tym, jak można zauważyć, nie ma żadnych psychicznych sił czy to osobistych skłonności, czy też egoizmu, czy nawet inercji, któreby kolidowały z jakąkolwiek regułą i wypełnienie jej czyniły ciężarem. Przestrzegać regułę jest równie łatwo, jak jej nie przestrzegać, i jeśli ktoś oddaje się jakiejś sportowej imprezie czy zabawie, przyjemność znaleźć w niej może tylko wówczas, jeśli przestrzega wszelkich jej reguł, niezależnie od tego czy są to reguły rzemiosła, dobrego tonu czy też gry.

Są także normy, odnoszące się do rzeczy świętych i ważnych, reguły obrzędu magicznego, uroczystości pogrzebowej i tym podobne. Z natury rzeczy opierają się one na sankcjach nadnaturalnych i silnym poczuciu, że w sprawach świętych nie należy igrać. Dzięki równie mocnej sile moralnej respektowane są niektóre reguły osobistego prowadzenia się w stosunku do bliskich krewnych, domowników i innych, względem których odczuwa się silne uczucia przyjaźni, lojalności lub oddania, wzmacniające nakazy kodeksu społecznego.

Ten krótki katalog nie jest bynajmniej próbą klasyfikacji. Zadaniem jego jest zaznaczyć wyraźnie, że poza regułami prawa jest jeszcze kilka innych rodzajów norm i nakazów tradycji, opierających się na motywach i siłach głównie natury psychologicznej, w każdym zaś razie zasadniczo różnych od tych, które u społeczeństwa tego charakterystyczne są dla prawa. Tak więc, chociaż siłą rzeczy w przeglądzie tym uwaga moja ześrodkowywała się na mechanizmie prawa, nie zamierzałem bynajmniej dowieść, że wszystkie społeczne reguły są

regułami prawa, lecz wprost przeciwnie chciałem wykazać, że reguły prawa tworzą tylko jedną ściśle określoną kategorię w obrębie całości zwyczaju.

11. Etnologiczna definicja prawa.

Reguły prawa wyodrębniają się od reszty reguł pod tym względem, że odczuwa się je i uważa za zobowiązania jednej osoby oraz uprawnione roszczenia innej. Reguły te znajdują swoją sankcję nie tylko w motywach natury psychologicznej, ale także w określonym społecznym mechanizmie wiążącej siły, opartym, jak to już wiemy, na wzajemnej zależności i wyrażającym się w równoważącym się szeregu wzajemnych usług, a także w połączeniu takich roszczeń w spłoty wielostronnego stosunku. Uroczysty sposób, w jaki większość transakcji jest wykonywana i który pociąga za sobą publiczną kontrolę i możliwość jawnej krytyki, jeszcze bardziej wzmacnia ich siłę wiążącą.

Możemy więc raz na zawsze odrzucić pogląd, że „poczucie grupowe” lub „zbiorowa odpowiedzialność” jest jedyną czy choćby główną siłą, która zapewnia respektowanie zwyczaju i czyni go wiążącym lub prawnym. *Esprit de corps*, solidarność, duma grupowa czy klanowa istnieją niewątpliwie wśród Melanezyjczyków — żaden porządek społeczny nie da się bez nich utrzymać w jakiegokolwiek bądź kulturze, wysokiej czy niskiej. Pragnę tylko przestrzec przed tak przesadzonymi poglądami, jak poglądy Riversa, Sidney’a Hartlanda, Durkheima i innych, skłonnych z tej altruistycznej, bezosobistej i nieograniczonej lojalności grupowej uczynić kamień węgielny całego porządku społecznego w kulturach pierwotnych. Dziki nie jest ani skrajnym „kolektywistą”, ani też bezkompromisowym „indywidualistą”. Jest on — jak wszyscy ludzie — połączeniem obu.

Z opisu podanego tutaj wynika również, że prawo pierwotne nie składa się bynajmniej z nakazów wyłącznie czy choćby tylko głównie negatywnych i że pierwotne prawo nie jest bynajmniej w całości tylko prawem kryminalnym. A mimo to twierdzi się powszechnie, że opis zbrodni i kary wyczerpuje — jeśli chodzi o społeczność dzikich — przedmiot prawoznawstwa. W gruncie rzeczy dogmat automatycznego posłuszeństwa, to znaczy bezwzględnej sztywności reguł zwyczaju, pociąga za sobą wyolbrzymienie znaczenia prawa kryminalnego u społeczeństw pierwotnych i prowadzi do zaprzeczenia samej nawet możliwo-

ści prawa cywilnego. Bezwzględnie sztywnych reguł nie można nagiąć lub przystosowywać do życia; nie wymagają one sankcji, lecz mogą być łamane. To przyznać muszą nawet wyznawcy pierwotnej superlegalności. Stąd — w myśl tego poglądu — zbrodnia jest jedynym prawnym problemem, który można badać w społeczeństwach pierwotnych; nie ma natomiast żadnego prawa cywilnego u dzikich i żadnego cywilnego prawoznawstwa, które winno byłoby stać się przedmiotem opracowań etnologicznych. Pogląd ten ciążył nad porównawczymi studiami nad prawem od Sir Henry Maine'a do współczesnych autorytetów w tej dziedzinie, takich jak prof. Hobhouse, dr Lowie i p. Sidney Hartland. Tak więc czytamy w książce p. Hartlanda, że u społeczeństw pierwotnych „rdzeniem prawoznawstwa są zakazy“ i że „wszystkie prawie kodeksy składają się z zakazów“ (*Primitive Law*, str. 214). Albo znowu: „powszechna wiara w nieuchronność kary nadnaturalnej i utraty sympatii swego otoczenia rodzi atmosferę strachu, wystarczającą w zupełności, by zapobiec łamaniu zwyczaju plemiennego...“ (str. 8 — spacja moja). Takiej „atmosfery strachu“ — poza kilkoma bardzo wyjątkowymi i świętymi regułami rytuału i religii — nie ma chyba w ogóle, a z drugiej strony łamaniu zwyczajów plemiennych zapobiega specjalny mechanizm, którego badanie jest właśnie właściwym polem etnologicznego prawoznawstwa.

Pod tym względem p. Hartland znowu nie jest odosobniony. Steinmetz w swojej uczonej i kompetentnej analizie pierwotnej kary kładzie nacisk na kryminalny charakter pierwotnego prawa; na mechaniczną, rygorystyczną, niemal bezwiedną i bezintencjonalną naturę kar wymierzanych i na ich religijne podłoże. Poglądy te dzielą w całości wielcy francuscy socjologowie Durkheim i Mauss, którzy pozatem jeszcze dodają jeden warunek: że odpowiedzialność, pomsta i w gruncie rzeczy wszystkie prawne reakcje mają swoją podstawę w psychologii grupy, a nie jednostki.¹ Nawet tak przenikliwi i obznajomieni z przedmiotem socjologowie jak profesor Hobhouse i dr Lowie, z których ostatni zna dzikich z bezpośredniej obserwacji, zdają się być pod wpływem tej powszechnej tendencji w swoich doskonałych skądinąd rozdziałach o sprawiedliwości w społeczeństwach pierwotnych.

¹ S. R. Steinmetz: *Etnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, 1894; Durkheim w *l'Année Sociologique*, tom I, str. 353 in.; Mauss w *Revue de l'Histoire des Religions*, 1897.

W naszym własnym regionie zetknęliśmy się jak dotąd tylko z pozytywnymi nakazami, których łamanie jest potępiane, ale nie karane, i których mechanizm — nawet przy zastosowaniu najbardziej prokrustowych metod — nie da się przeciągnąć na drugą stronę linii, odgradzającej prawo cywilne od karnego. Jeśli reguły, opisane w poprzednich rozdziałach, mielibyśmy zaopatrzyć w jakąś współczesną a stąd z konieczności nieodpowiednią etykietę, mielibyśmy je nazwać kodeksem „prawa cywilnego“ wyspiarzy Triobriandzkich.

„Prawo cywilne“, prawo pozytywne, rządzące wszelkimi stronami życia plemiennego, składa się więc z zespołu wiążących zobowiązań, uważanych za przywilej przez jedną stronę i uznanych za obowiązek przez drugą, utrzymywanych w mocy przez specyficzny mechanizm wzajemności i jawności, właściwy strukturze społeczeństwa pierwotnego. Reguły tego prawa cywilnego są elastyczne i wykazują pewną rozciągłość. Przynoszą one nie tylko kary za uchybienia, ale także nagrody za gorliwość w wypełnianiu ich. Skrupulatność w wypełnianiu ich znajduje swoje uzasadnienie w realnej ocenie przyczyn i skutków — ocenie, z którą łączy się u krajowców szereg społecznych i osobistych uczuć, takich jak ambicja, próżność, duma, pragnienie wyróżnienia się przez pokaz, a także takich jak przywiązanie, przyjaźń, oddanie i lojalność względem rodziny i krewnych.

Nie trzeba chyba dodawać, że „prawo“ i „zjawiska prawne“, tak jakżeśmy je odkryli, opisali i określili w badanej przez nas części Melanezji, nie wyrażają się w jakichś niezależnych instytucjach. Prawo znajduje swój wyraz raczej w pewnym aspekcie życia plemiennego krajowców, w jednej stronie ich struktury społecznej, aniżeli w jakichś niezależnych, autonomicznych urządzeniach. Prawo nie polega na jakimś specjalnym systemie ustaw, przewidujących i określających możliwe formy niewypełnienia jego reguł oraz dostarczających odpowiednich przeszkód i środków zaradczych. Prawo jest specyficznym wynikiem konfiguracji zobowiązań, czyniącej dla krajowca rzeczą niemożliwą zrzucić z siebie odpowiedzialność bez odcierpienia tego w przyszłości.

12. Specyficzne urządzenia prawne.

Rzadkie klótnie, które zdarzają się od czasu do czasu, mają charakter publicznej wymiany zarzutów (*yakala*), dla której strony schodzą się w asyście przyjaciół i krewnych, przemawiają do siebie i nawza-

jem rzucają sobie oskarżenia. Tego rodzaju spór prawny pozwala ludziom dać upust uczuciom i ujawnia, na czyją stronę przechyla się publiczna opinia. Dzięki też temu może on być pomocny przy rozstrzygnięciu zatargu. Czasami jednak zdaje się on wiodących spór czynić jeszcze tylko bardziej zatwardziałymi. Nigdy wszakże spór taki nie prowadzi do wydania określonego wyroku przez stronę trzecią i porozumienie rzadko bywa osiągnięte tą drogą. *Yakala* jest więc urządzeniem prawnym specjalnym, lecz podrzędnego znaczenia, w gruncie rzeczy mającym mało co wspólnego z istotą przymusu prawnego.

Można tu także wspomnieć o innych jeszcze specyficznych mechanizmach prawnych. Jednym z nich jest *kaytapaku*, magiczna ochrona własności za pomocą klątw warunkowych. Jeśli kto ma palmy kokosowe lub drzewa areki w miejscach odległych, gdzie nie może ich pilnować, przywiązuje liść palmy do pnia drzewa na znak, że nad drzewem tym wypowiedziano formułę magiczną, która automatycznie spowodzi chorobę na złodzieja. Inną instytucją, która ma swoją stronę prawną, jest *kaytabutabu*, rodzaj magii, wykonanej nad wszystkimi palmami kokosowymi wsi dla wywołania ich plenności. Magię tą stosuje się z reguły w związku z nadchodzącym świętem. Pociąga to za sobą ścisły zakaz zbierania a także spożywania orzechów kokosowych, i to nawet jeśli sprowadzone są one skądinąd. Podobną instytucją jest *gwara*.¹ Wznosi się słup na rafie, co ustanawia tabu na eksport niektórych wartościowych przedmiotów, podlegających uroczystej wymianie w *kula*, podczas gdy na odwrót import ich jest mile widziany. Jest to coś w rodzaju moratorium, wstrzymującego wszelkie wypłaty, lecz nie dotykającego zupełnie ich odbioru z zewnątrz, a mającego także na celu nagromadzenie przedmiotów wartościowych przed ich wielkim ceremonialnym rozdziałem. Inne ważne urządzenie prawne, noszące nazwę *kayasa*,² jest czymś w rodzaju ceremonialnej umowy. Przywódca wyprawy, mistrz ceremonii wydający ucztę lub *entrepreneur* imprezy przemysłowej urządza wielki, uroczysty rozdział. Ci, którzy biorą w tym udział i odnoszą korzyść z jego hojności, przyjmują

¹ Porównaj opis tej instytucji w *Argonauts of the Western Pacific*, odnośniki w indeksie s. v. *Gwara*. Także opisy w książce prof. Seligmana pt. *Melanesians*, oraz w książce autora *The Natives of Mailu* (Trans. R. Soc. of S. Australia, vol. 39), dotyczące instytucji *gola* lub *gora* u zachodnich Papuo-Melanezyjczyków.

² *Argonauts*. Zobacz w indeksie s. v. *Kayasa*.

na siebie zobowiązanie pomagać przywódcy przez cały czas przedsięwzięcia.

Wszystkie te instytucje, *kayasa*, *kaytapaku* i *kaytabutabu*, pociągają za sobą specjalne wiążące więzy. Ale nawet i te instytucje nie są wyłącznie prawne. Byłoby to wielkim błędem ograniczać przedmiot prawa do prostego wyliczenia tych kilku urządzeń, z których każde służy specjalnemu celowi i spełnia funkcję bardzo ograniczoną. Główną dziedziną prawa pierwotnego jest mechanizm społeczny, który odnaleźć można u podłoża wszystkich rzeczywistych zobowiązań i który ze zwyczajem pokrywa się w znacznej części, chociaż nigdy, jak to już wiemy, całkowicie.

13. Wnioski i perspektywy.

Ograniczyłem się w tej książce tylko do jednego regionu Melanezji i wnioski, do których ześmy doszli, z natury rzeczy mają zakres ograniczony. Wnioski te jednak opierają się na faktach, zaobserwowanych według nowej metody i oglądanych z nowego punktu widzenia; mogą one więc zachęcić obserwatorów do pójścia po linii podobnych badań w innych częściach świata.

Weźmy pod uwagę kontrast, jaki zaznacza się między panującymi dzisiaj poglądami na tę sprawę i faktami, przedstawionymi tutaj. We współczesnym etnologicznym prawoznawstwie przyjmuje się powszechnie, że dla dzikiego wszelki zwyczaj jest prawem i że nie ma on innego prawa, jak zwyczaj. Wszelkiego zwyczaju słucha się znowu automatycznie i bezwzględnie, po prostu na drodze inercji. Prawa cywilnego lub jakiegoś odpowiednika nie ma u społeczeństw dzikich w ogóle. Istotnie ważnych faktów prawnych dostarczają jedynie zdarzające się od czasu do czasu wypadki złamania zwyczaju — zbrodnie. Poza karą za jawną zbrodnię pierwotnym regułom postępowania brak jest w ogóle jakiegoś mechanizmu sankcyj. Dlatego też współczesna etnologia ignoruje, a czasem nawet otwarcie zaprzecza istnienia jakichkolwiek społecznych urządzeń lub jakichkolwiek psychologicznych motywów, skłaniających człowieka pierwotnego do słuchania pewnej klasy zwyczaju dla czysto społecznych względów. Według p. Hartlanda i wszystkich innych autorytetów — sankcje religijne, kary nadnaturalne, odpowiedzialność i solidarność grupowa, tabu i magia są głównymi elementami prawa u dzikich.

Wszystkie te dowodzenia są, jak to już zaznaczyłem, albo bezpośrednio mylne, albo też częściowo tylko zgodne z prawdą. A w każdym bądź razie można im zarzucić to, że rzeczywistość życia krajowców ukazują one w zupełnie fałszywej perspektywie. Być może zbyt wiele byłoby dowodzić, że żaden człowiek, choćby nie wiem jak „dziki“ czy „pierwotny“, nie będzie instynktownie działać przeciwko swoim instynktom lub bezrefleksyjnie słuchać reguły, którą skłonny jest chytrze ominąć lub świadomie i celowo złamać; lub też że nie będzie on działać spontanicznie, gdy jest to sprzeczne ze wszystkimi jego inklinacjami i pożądaniami. Zasadniczą funkcją prawa jest brać w ryzyko pewne naturalne skłonności ludzkie, hamować i kontrolować ludzkie instynkty i narzucać niespontaniczne przymusowe zachowanie się — innymi słowy, zapewniać taki rodzaj współdziałania, który opiera się na wzajemnych ustępstwach i poświęceniach dla wspólnego celu. Dla wykonania tego zadania istnieć musi siła inna aniżeli wrodzone spontaniczne wyposażenie psychiczne.

Aby naszą negatywną krytykę uczynić przekonującą, poparliśmy ją pozytywnym świadectwem faktów konkretnych, przedstawiając zjawiska prawa pierwotnego takimi, jakimi są one w rzeczywistości, i ukazując, na czym polega przymusowy charakter pierwotnych reguł prawnych.

Melanezyjczyk regionu, którym się tutaj zajmujemy, bezsprzecznie odczuwa jak największy szacunek dla swego plemiennego zwyczaju i dla tradycji jako takiej. Jeśli więc chodzi o niego, to z góry można się odnieść z wielką ustepliwością do dawnych poglądów. Do wszelkich reguł plemienia, ważnych czy pospolitych, przyjemnych czy przykrych, moralnych czy utylitarnych, odnosi się on z uczuciem szacunku i uważa je za obowiązujące. Ale siła zwyczaju, gloria tradycji, wzięte same przez się, nie wystarczyłyby, by przeciwdziałać pokusom żądy czy pożądania albo wskazaniom własnego interesu. Sankcje tradycji — konformizm i konserwatyzm „dzikiego“ — działają często i działają jako jedyny czynnik w narzucaniu dobrych manier, zwyczajowych praktyk, wzorów prywatnego i publicznego zachowania się w tych wszystkich sytuacjach, w których konieczne są pewne reguły dla ustanowienia mechanizmu współżycia i współdziałania oraz dla zapewnienia porządku w czynnościach, ale gdzie równocześnie nie ma żadnej potrzeby bądź to naruszania czyjegoś interesu lub czyjegoś bezwładu,

bądź to pobudzania do niemiłych czynności, bądź też ujarzmiania wrodzonych skłonności.

Są inne reguły, wskazania i nakazy, które — poza glorią tradycji — mają i muszą mieć sankcję specjalnego rodzaju. Krajowcy w opisaney części Melanezji muszą stosować się, na przykład, do bardzo wymagającego, szczególnie przy pogrzebie i w żałobie, typu rytuału religijnego. Są u nich następnie określone nakazy zachowania się między krewnymi. Istnieje wreszcie sankcja kary plemiennej, wywołanej reakcją gniewu i oburzenia całej społeczności. Przez tę sankcję chronione jest w społeczności melanezyjskiej życie ludzkie, własność i, *last but not least*, honor osobisty, zarówno jak i takie instytucje, jak wodzostwo, egzogamia, ranga i małżeństwo, odgrywające olbrzymią rolę w ustroju plemiennym tych wyspiarzy.

Każda kategoria reguł, wyliczonych przed chwilą, daje się wyodrębnić od pozostałych na zasadzie właściwych jej sankcji i związku ze społeczną organizacją plemienia i jego kulturą. Nie tworzą one tej bezkształtnej skorupy zwyczaju plemiennego czy „zlepka zwyczajowego“ („cake of custom“), o których słyszymy zawsze. Ostatnia kategoria: podstawowe reguły, chroniące życie, własność i osobę człowieka, tworzy klasę, którą można określić jako „prawo karne“ — bardzo często wyolbrzymiane przez etnologów i błędnie łączone z problemem „rządu“ i „władzy centralnej“, a przy tym stale wyrwane z jego właściwego kontekstu innych reguł prawnych. Gdyż — i tutaj dochodzimy wreszcie do najważniejszego punktu — istnieje także kategoria wiążących reguł, które rządzą większością stron życia plemiennego; które regulują osobiste stosunki między członkami rodu, klanu i plemienia i rozstrzygają w stosunkach gospodarczych, w sprawowaniu władzy i wykonywaniu magii i które wreszcie określają wzajemną pozycję męża i żony i ich rodzin. To są te reguły społeczności melanezyjskiej, które odpowiadają naszemu prawu cywilnemu.

Reguły te nie mają żadnej sankcji religijnej; nie sankcjonuje ich żaden strach, przesądny czy mający jakąś racjonalną przyczynę. Złamanie ich nie pociąga za sobą żadnej plemiennej kary, nawet stygmatu opinii publicznej czy moralnego potępienia. Gdy siły, które czynią te reguły wiążącymi, ujawniamy, okazuje się, że wprawdzie nie są one proste, lecz mimo to można je jasno określić; i że choć nie dadzą się zdefiniować jednym słowem czy pojęciem, niemniej przeto są całkowicie realne. Wiążące siły melanezyjskiego prawa cywilnego znajdują

się w powiązaniu zobowiązań, w fakcie, że zobowiązania te są uszeregowane w łańcuchy wzajemnych usług, w nieprzerwane *do ut des*, rozciągające się na długi okres czasu i pokrywające wszechstronnie różne interesy i czynności. Trzeba tu dodać także wystawny i ceremonialny sposób, w jaki zobowiązania prawne muszą być w większości wypadków realizowane. Wiąże to ludzi przez odwołanie się do ich próżności i zarozumiałości, do ich pasji wyróżnienia się przez pokaz. W ten sposób wiążąca moc tych reguł wynika z naturalnych sprężyn psychicznych egoizmu, ambicji i próżności, puszczonych w ruch przez specjalny mechanizm społeczny, w który wplecione są obowiązkowe czynności.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że przy tej szerszej i bardziej elastycznej ogólnej definicji prawa odkryją się nam nowe zjawiska prawne — tego samego rodzaju, co wykryte w północno-zachodniej Melanezji. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że zwyczaj nie opiera się tylko na jakiejś powszechnej, nieodróżnicowanej i wszechobecnej sile, jakiejś inercji psychicznej, choć istnieje ona bezsprzecznie i przyczynia się w pewnej mierze do przymusu innego rodzaju. We wszystkich społeczeństwach istnieć musi kategoria reguł zbyt praktycznych, by wymagały one poparcia sankcji religijnych, zbyt uciążliwych, by mogły być pozostawione tylko dobrej woli, zbyt osobiście żywotnych dla jednostek, by sankcjonowane miały być przez jakąś abstrakcyjną instancję. To jest właśnie dziedzina reguł prawnych — i zaryzykuję twierdzenie, że wzajemność, systematyczna współzależność, jawność i ambicja okażą się głównymi czynnikami w wiążącym mechanizmie prawa pierwotnego.

II.

PIERWOTNA ZBRODNIA I KARA.

1. Złamanie prawa i przywrócenie porządku.

Leży to w naturze zainteresowań naukowych, które są niczym innym, jak wysublimowaną ciekawością, że zwracają się one chętniej ku rzeczom nadzwyczajnym i sensacyjnym, aniżeli ku temu, co jest normalne i oczywiste. Z początku, w nowej dziedzinie badań lub w początkującej jeszcze gałęzi nauki, wyjątek, pozorne złamanie prawa naturalnego, jest tym, co przyciąga uwagę i stopniowo prowadzi do odkrycia nowych powszechnych regularności. Gdyż — i w tym tkwi paradoks pasji badawczej — systematyczne badanie zajmuje się cudownym tylko w tym celu, żeby przekształcić je w naturalne. Nauka — na dłuższą metę — buduje świat idealnie uporządkowany, oparty na powszechnie obowiązujących prawach, poruszany przez przenikające go określone siły, rządzony przez kilka podstawowych zasad.

Nie znaczy to jednak, by cudowność, romantyka niezwykłości i tajemnicy, miały być przez naukę wygnane z rzeczywistości. Umysł filozoficzny kieruje się zawsze w swych poszukiwaniach pragnieniem nowych światów i nowych doświadczeń i metafizyka pociąga nas obietnicą wizji, wykraczającej poza najdalszy kres horyzontu. Ale charakter ciekawości, ocena tego, co jest istotnie niezwykle, zmieniły się w międzyczasie pod wpływem dyscypliny badawczej. Kontemplacja wielkich konturów świata, tajemnica danych bezpośrednich i celów ostatecznych, bezsensowny impet „ewolucji twórczej“ — wszystko to czyni rzeczywistość dostatecznie tragiczną, tajemniczą i zagadkową dla przyrodnika i dla badacza kultury, jeśli zacznie on zastanawiać się nad ogólną sumą naszej wiedzy i rozmyślać o jej granicach. Ale dojrzałego umysłu naukowego w badaniu rzeczywistości nie czekają

już więcej żadne wzruszenia z powodu nieoczekiwanego zdarzenia, żadne poszczególne doznania nowych niepowiązanych ze sobą obrazów. Każde nowe odkrycie jest tylko dalszym krokiem na tej samej drodze, każda nowa zasada rozszerza tylko lub przesuwą nasz dawny widnokrąg.

Etnologia, nauka jeszcze młoda, wyzwała się dzisiaj zwolna spod władzy przednaukowych zainteresowań, chociaż niektóre ostatnie próby dostarczenia niezwykle prostych a równocześnie sensacyjnych rozwiązań dla wszelkich zagadek kultury są wciąż jeszcze pod dominującym wpływem ciekawości niewysublimowanej. W badaniach nad prawem pierwotnym dostrzec możemy tę zdrową tendencję w stopniowym ale zdecydowanym uświadomieniu sobie tej prawdy, że w świecie ludzi dzikich panują nie nastroje, namiętności i przypadki, lecz tradycja i porządek. I tu nawet coś z dawnego, goniącego za sensacją zainteresowania pozostaje w wyolbrzymianiu znaczenia prawa karnego, w uwadze, poświęconej wypadkom łamania prawa i karzącej sprawiedliwości. Prawo we współczesnej etnologii wciąż niemal jeszcze badane jest wyłącznie w jego niezwykłych i sensacyjnych przejawach, w wypadkach zbrodni, ścinającej krew w żyłach i pociągającej za sobą plemienną pomstę krwawą, w opisach zbrodniczego czarownictwa, grożącego odwetem, kazirodztwa, cudzołóstwa, złamania tabu lub morderstwa. We wszystkim tym, poza dramatyczną pikanterią zdarzeń, etnolog może, a przynajmniej tak mu się to wydaje, wysledzić pewne nieoczekiwane, zdumiewające cechy prawa pierwotnego: nadrzędną solidarność grupy rodowej, wyłączającą wszelkie poczucie własnego interesu; prawny i gospodarczy komunizm; podporządkowanie się bezwzględnemu i nieodróżnicowanemu prawu plemiennemu.¹

W reakcji przeciwko metodom i zasadom przed chwilą omówionym starałem się do faktów prawa pierwotnego u Triobriandczyków

¹ Tak więc Rivers mówi o „poczuciu grupowym systemu klanowego z towarzyszącymi mu komunistycznymi praktykami“, który to system ma istnieć w Melanezji, i dodaje, że dla tych krajowców „zasada »każdy człowiek sam za siebie« jest zupełnie niezrozumiała“. (*Social Organization*, str. 170). Sidney Hartland wyobraża sobie, że u dzikich „ten sam kodeks w tym samym boskim imieniu i z tą samą autorytatywnością ustanawia reguły postępowania w transakcjach handlowych i w najintymniejszych stosunkach małżeńskich, podobnie jak i w skomplikowanym i wspaniałym ceremoniale kultu religijnego“ (*Primitive Law*, str. 214). Oba te twierdzenia są błędne. Por. także cytaty w cz. I, rozdz. 1 i 10.

podejść z innej strony. Rozpocząłem opisem tego, co jest powszechne, a nie wyjątkowe; prawa słuchanego a nie łamanego; stałych prądów i fal w ich życiu społecznym, a nie jego przygodnych zaburzeń. Na podstawie podanego opisu mogłem wyciągnąć wniosek, że — w przeciwieństwie do najbardziej rozpowszechnionych poglądów — prawo cywilne (albo jego lokalny odpowiednik) jest u Trobriandczyków wysoko rozwinięte i że panuje ono we wszystkich dziedzinach ich społecznej organizacji. Okazało się również, że wyodrębnia się ono wyraźnie i wyodrębniane jest przez krajowców od innych rodzajów norm, czy to moralności i etykiety, czy też reguł rzemiosła lub przykazań religijnych. Reguły ich prawa, które bynajmniej nie są sztywne, bezwzględne lub wydane w imię Boga, utrzymują się dzięki siłom społecznym; rozumiane są jako racjonalne i konieczne; a wreszcie wykazują elastyczność i zdolność do przystosowywania się. Bynajmniej nie będąc również wyłącznie sprawą grupową, prawa i obowiązki są przede wszystkim przedmiotem zainteresowań jednostki, która doskonale umie zabiegać o swoje interesy i rozumie, że musi wywiązywać się ze swoich zobowiązań. Przekonaliśmy się dalej, że postawa dzikiego wobec obowiązku i przywileju jest na ogół taka sama, jaka właściwa jest ludziom cywilizowanym — tak identyczna, w gruncie rzeczy, że nie tylko podobnie naciąga on prawo, ale je czasami również łamie. I to zagadnienie, dotychczas nieomówione, wymaga uwzględnienia obecnie. Byłby to w gruncie rzeczy bardzo jednostronny obraz prawa u Trobriandczyków, jeślibyśmy się ograniczyli do ukazania reguł w stanie niezakłóconego ładu prawnego, a opis dotyczył wyłącznie systemu w równowadze. Prawo w działaniu swym jest dalekie od doskonałości, doznaje ono wielu zahamowań i załamania się. Zwróciłem wprawdzie na to uwagę tu i ówdzie, ale niemniej przeto konieczny jest jeszcze pełny opis kryminalnych i dramatycznych w swych konsekwencjach wypadków, choć — jak to już powiedziałem — nie powinno się go niepotrzebnie wyolbrzymiać.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego musimy wejrzeć głębiej w życie tubylców w stanie zakłóconego porządku prawnego. Przekonaliśmy się, że stosunkami społecznymi rządzi u Trobriandczyków szereg zasad prawnych. Najważniejszą z nich jest prawo matrylinii, które ustanawia, że dziecko jest cielesnie spokrewnione i moralnie związane pokrewieństwem tylko i wyłącznie z matką. Zasada ta rządzi prawem, określającym dziedziczenie stanowiska, władzy i godności,

a także dziedziczeniem własności, prawami do ziemi oraz do współobywatelstwa w społeczności wiejskiej i współczłonkostwa w totemicznym klanie. Związek między bratem i siostrą, stosunki między płciami i większość wzajemnych stosunków prywatnych i publicznych określone są regułami, które stanowią część prawa matriarchalnego. Obowiązki gospodarcze mężczyzny na rzecz zamężnej siostry i jej domu stanowią szczególną i ważną cechę tego prawa. Cały ten system opiera się na mitologii, na tubylczej teorii prokreacji oraz na pewnych wierzeniach magiczno-religijnych, i przenika wszystkie instytucje i zwyczaje plemienia.

Ale obok tego systemu matriarchatu, w jego — że się tak wyrażę — cieniu, istnieją inne jeszcze podrzędne systemy reguł prawnych. Prawo małżeńskie, określające wzajemny stosunek małżonków, z jego patrylokalnymi urządzeniami, z jego ograniczonym lecz zdecydowanym wyposażeniem mężczyzny w autorytet w niektórych sprawach i w funkcje opiekuńcze nad żoną i dziećmi, opiera się na prawnych zasadach, niezależnych od matriarchatu, chociaż pod pewnymi względami splecionych z nim i dopasowanych do niego. Ustrój społeczności wiejskiej, stanowisko naczelnika we wsi i wodza w okolicy, przywileje i obowiązki kapłana-czarownika — wszystko to są niezależne systemy prawne.

Ponieważ zaś wiemy, że prawo pierwotne nie jest doskonałe, wyłania się zagadnienie: jak taki złożony zespół tych systemów funkcjonuje pod naciskiem okoliczności? Czy każdy z tych systemów jest w swoim własnym zakresie całością zharmonizowaną? Czy system taki utrzymuje się w ramach swoich własnych granic, czy też wykazuje tendencje wkraczania na obcy grunt? Czy zatem systemy te wchodzi w konflikt i jaki jest charakter takiego konfliktu? Tutaj jeszcze raz musimy się odnieść do przestępczych, buntowniczych, nielojalnych elementów społeczności, aby uzyskać materiał, na podstawie którego będziemy mogli odpowiedzieć na te pytania.

W tych częściach opisu, do których przejdziemy obecnie i które będą zawierały konkretne i dość szczegółowe dane, wciąż jeszcze mamy przed sobą nierozwiązane główne problemy: charakter czynów przestępczych i procedury karnej i ich stosunek do prawa cywilnego; główne czynniki przyczyniające się do przywrócenia zburzonej równowagi; związki i możliwe konflikty między kilkoma systemami tubylczego prawa.

Podczas badań terenowych na wyspach Trobriandzkich miałem zwyczaj przebywać zawsze wśród krajowców, rozbijając swój namiot we wsi i w ten sposób mimo woli stając się świadkiem wszystkiego, co się działo — wszelkich zdarzeń, trywialnych i uroczystych, monotonych i dramatycznych. Wypadek, który opiszę teraz, zdarzył się podczas mojej pierwszej wizyty na wyspach Trobriandzkich, zaledwie w kilka miesięcy po rozpoczęciu badań terenowych na archipelagu.

Któregoś dnia wybuch zawodzenia i nagły tumult dały mi znać, że gdzieś w sąsiedztwie ktoś umarł. Poinformowano mnie, że Kima'i, wyrostek lat około szesnastu, którego znałem osobiście, spadł z palmy kokosowej i zabił się.

Pośpieszyłem do sąsiedniej wsi, gdzie to się zdarzyło, by przybyć tam na odbywające się już uroczystości pogrzebowe. Był to dla mnie pierwszy wypadek śmierci, żałoby i pogrzebu, tak że w zainteresowaniu etnograficzną stroną ceremoniału zapomniałem o okolicznościach, towarzyszących tragedii, mimo że parę faktów, które zdarzyły się w tym samym czasie we wsi, powinno było wzbudzić we mnie podejrzenia. Okazało się, że dzięki jakiejś tajemniczej koincydencji równocześnie został poważnie poraniony jakiś inny młodzieniec. A podczas pogrzebu między wsią, gdzie chłopak umarł, i tą, do której przeniesiono jego zwłoki dla pogrzebu, przejawiała się zdecydowana wrogość.

Dopiero znacznie później udało mi się odkryć istotne znaczenie tych wypadków: chłopak popełnił samobójstwo. Wyszło na jaw, że złamał on reguły egzogamii, przy czym współtowarzyszką jego zbrodni była najbliższa krewna matrylinealna, córka siostry jego matki. Fakt ten znany był wszystkim i przez wszystkich był potępiany. Nie miał on jednak żadnych dalszych następstw, dopóki inicjatywy nie wziął w swoje ręce odpalony konkurent dziewczyny, który chciał się z nią ożenić i osobiście czuł się pokrzywdzony. Rywal groził wpięciem czarnej magii przeciwko winnemu młodzieńcowi, ale to nie poskutkowało wiele. Wtedy któregoś wieczora zwymyślał on winowajcę publicznie, oskarżając go na głos wobec wsi o kazirodztwo i rzucając pod jego adresem pewne wyrażenia, których żaden krajowiec nie zniesie.

Jedna tylko była na to rada; jedno tylko wyjście zostało dla nieszczęśliwego młodzieńca. Następnego ranka przywdział on świąteczny strój i ozdoby, wspiał się na palmę kokosową i zwrócił się do mieszkańców wsi, przemawiając spośród liści palmowych i żegnając

się z nimi. Wyjaśnił powody swojego desperackiego kroku, a równocześnie rzucił zamaskowane oskarżenie przeciwko temu, kto był przyczyną jego śmierci, której pomszczenie stało się obowiązkiem jego krewnych. Następnie, po głośnym żałobnym lamencie, jak to jest we zwyczaju, skoczył z palmy wysokiej jakich sześćdziesiąt stóp i zabił się na miejscu. Potem wynikła bójka we wsi, w której zraniony został jego rywal; i kłótnia powtórzyła się raz jeszcze podczas pogrzebu.

Wypadek ten odsłonił szereg ważnych perspektyw badawczych. Stałem tu wobec niewątpliwej zbrodni: złamania egzogamii klanu totemicznego. Egzogamiczny zakaz jest jednym z kamieni węgielnych totemizmu, matriarchatu i klasyfikacyjnego systemu pokrewieństwa. Wszystkie kobiety własnego klanu zwane są przez mężczyznę siostrami i jako takie zakazane dlań. Jest to pewnikiem etnologicznym, że nie wzbudza większej grozy, aniżeli złamanie tego zakazu, i że oprócz silnej reakcji opinii publicznej zbrodnia ta pociąga za sobą również kary nadnaturalne. Pewnik ten nie jest bynajmniej pozbawiony podstaw faktycznych. Jeśli by ktoś zechciał zbadać tę sprawę u Trobriandczyków, przekonałby się, że wszystkie wypowiedzi potwierdzają tylko ten pewnik, iż u tubylców sama myśl pogwałcenia reguł egzogamii wywołuje zgrozę i że wierzą oni, iż następstwem kazirodztwa klanowego mogą być ropiejące rany, choroba, a nawet i śmierć. Taki jest przynajmniej ideał prawa tubylczego, a w kwestiach dotyczących moralności łatwo jest i przyjemnie — jak długo osądza się postępowanie innych lub wyraża się opinię o postępowaniu w ogóle — trwać niezłomnie przy ideale.

Gdy jednak chodzi o rzeczywiste zastosowanie moralności i ideałów w życiu, sprawy przybierają inny obrót. W wypadku opisanym fakty, rzecz oczywista, były zupełnie niewspółmierne z ideałem postępowania. Opinia publiczna nie była ani trochę wzburzona wieścią o zbrodni, ani też nie reagowała bezpośrednio. Musiało ją dopiero poruszyć publiczne stwierdzenie zbrodni i obelgi, rzucane na winowajcę przez stronę zainteresowaną. Nawet i wtedy musiał jednak winowajca sam sobie wymierzyć karę. „Reakcja grupowa“ i „sankcja nadnaturalna“ nie były więc czynnikami aktywnymi. Zagłębiając się dalej w tę sprawę, przekonałem się, że złamanie egzogamii — jeśli chodzi nie o małżeństwo, ale o stosunek — nie jest bynajmniej wypadkiem rzadkim i że opinia publiczna jest pod tym względem pobłażliwa, chociaż cechuje ją niewątpliwa hipokryzja. Jeśli sprawa dokonuje się *sub rosa*

i z zachowaniem koniecznego *decorum* i jeśli w szczególności nikt nie wyciąga jej na wierzch — „opinia publiczna“ będzie wprawdzie plotkowała, ale nie będzie się zupełnie domagała surowej kary. Jeśli zaś na odwrót wybucha skandal — każdy zwraca się przeciwko winnej parze i oboje mogą być bojkotem lub obelgami doprowadzeni do samobójstwa.

Jeśli chodzi o sankcje nadnaturalne, opisany wypadek doprowadził mnie znowu do interesującego i ważnego odkrycia. Dowiedziałem się, że istnieje powszechnie uznawany środek przeciwko wszelkim patologicznym następstwom złamania egzogamii, środek, uważany za niezawodny w praktyce, jeśli tylko zastosowany we właściwy sposób. Innymi słowy, tubylcom znany jest rodzaj magii, na którą składają się zamówienia i obrzędy nad wodą, ziołami i kamykami i która — jeśli wykonana we właściwy sposób — ma być bezwzględnie skuteczna w odwróceniu złych następstw kazirodu klanowego.

Po raz pierwszy w mojej pracy terenowej natrafiłem wówczas na powszechnie przyjęty system omijania prawa i to w odniesieniu do jednego z najbardziej podstawowych praw plemienia. Później odkryłem, że takie pasożytnicze narośla na głównych gałęziach porządku plemiennego istnieją — poza przeciwdziałaniem skutkom kazirodu — również w kilku innych wypadkach. Znaczenie tego faktu jest oczywiste; wskazuje on jasno na to, że sankcje nadnaturalne nie potrzebują chronić reguł postępowania przy pomocy skutków automatycznych. Przeciwko magicznym wpływom może działać magia odwracająca. I choć bezwątpienia lepiej jest nie ryzykować — magia odwracająca może być wyuczona źle i wykonana błędnie — to jednak ryzyko nie jest wielkie. Nadnaturalna sankcja — w połączeniu z odpowiednim antydotum — wykazuje więc znaczną elastyczność.

To metodycznie stosowane antydotum uczy nas jeszcze czego innego. W społeczeństwie, gdzie prawa są nie tylko łamane od czasu do czasu, ale także systematycznie omijane na drodze znanych i wypróbowanych metod, nie może być w ogóle mowy o „spontanycznym“ posłuszeństwie wobec prawa, o niewolniczym przestrzeganiu tradycji. Gdyż właśnie tradycja ta uczy podstępnie człowieka, jak omijać niektóre z jej surowszych nakazów — a nie można być „spontanicznie“ pobudzonym i odstręczanym równocześnie.

Magia, zapobiegająca następstwom kazirodu klanowego, jest zapewne najcharakterystyczniejszym przykładem metodycznego omija-

nia prawa, ale prócz niej są inne jeszcze wypadki. Tak więc inna magia, powodująca oziębienie uczuć kobiety względem męża i skłaniająca ją do popełniania cudzołóstwa, jest tradycyjnym sposobem obchodzenia instytucji małżeństwa i zakazu cudzołóstwa. Do cokolwiek zapewne odrębnej kategorii należą różne formy niszczycielskiej i złośliwej magii, której celem jest: zniszczenie plonów, udaremnienie polowu, zapędzenie świń do dżungli, sprowadzenie zarazy na banany, orzechy kokosowe lub palmy arekowe, zakłócenie uczty lub wyprawy *Kula*. Taka magia, skierowana przeciw ustalonym instytucjom lub ważnym przedsięwzięciom, jest w istocie rzeczy narzędziem zbrodni, dostarczoną przez tradycję. Jako taka jest ona częścią tradycji, działającą przeciwko prawu i bezpośrednio pozostającą z nim w konflikcie, gdyż prawo w różnych swych przejawach stoi na straży tych przedsięwzięć i instytucji. Czarownictwo, będące specjalną i bardzo ważną formą czarnej magii, omówione będzie obecnie, podobnie jak pewne niemagiczne systemy obchodzenia prawa plemiennego.

Prawo egzogamii, zakaz małżeństwa i stosunków seksualnych w obrębie klanu, cytowane jest często jako jedno z najbardziej rygorystycznych i uniwersalnych przykazań prawa pierwotnego, gdyż z tą samą surowością zabrania ono stosunków seksualnych w obrębie klanu, niezależnie od stopnia pokrewieństwa między wszystkimi objętymi zakazem osobami. Jedność klanu i rzeczywistość „klasyfikacyjnego systemu pokrewieństwa“ są — jak się twierdzi — najpełniej udowodnione przez tabu kazirodu klanowego. Tabu to traktuje *en bloc* wszystkich mężczyzn i wszystkie kobiety klanu jako „braci“ i „siostry“ względem siebie i bezwzględnie zakazuje im wszelkiego zbliżenia natury seksualnej. Dokładna analiza istotnie ważnych faktów pogląd ten odrzuca, jeśli chodzi o Trobriandczyków, w zupełności. Jest to znowu jedna z tych fikcji tubylczej tradycji, wziętych za dobrą monetę przez etnologię i w całości włączonych w jej dogmaty.¹

¹ Dalbym tu przykład, w którym role dzikiego i cywilizowanego, etnografa i informatora, uległy pod tym względem odwróceniu. Wielu z moich melanezyjskich przyjaciół, biorąc za dobrą monetę doktrynę „miłości bliźniego“, głoszoną przez chrześcijańskich misjonarzy, i zakaz wojny i zabijania, głoszony i wpajany przez urzędników administracji kolonialnej, nie było w stanie pogodzić z tym opowiadań o wielkiej wojnie, docierających — za pośrednictwem plantatorów, kupców, nadzorców i robotników na plantacjach — do najbardziej odległej wsi papuaskiej czy melanezyjskiej. Byli oni naprawdę zdezorientowani, gdy słyszeli, że w jednym dniu

U Trobriandczyków złamanie egzogamii traktowane jest różnie, zależnie od tego, czy winna para jest bliżej spokrewniona, czy też jedynym łączącym ją węzłem jest przynależność do jednego klanu. Kazirodztwo z rodzoną siostrą jest dla tubylców zbrodnią, o której się nie mówi, o której się nawet myśleć nie powinno — co znowu nie znaczy, że się jej nigdy nie popełnia. Złamanie zakazu egzogamii na pierwszym stopniu pokrewieństwa w linii matki (t. zn. z ciotecznią siostrą lub bratem) jest przestępstwem bardzo poważnym i może mieć — jakśmy to widzieli — tragiczne następstwa. W miarę jednak jak pokrewieństwo się oddala, zmniejsza się surowość prawa, i gdy popełnione z kimś, kto zaledwie należy do tego samego klanu, złamanie egzogamii jest przestępstwem powszednim i łatwo wybaczalnym. Tak więc, jeśli chodzi o ten zakaz, dla mężczyzny kobiety jego klanu nie są jedną zwartą grupą, nierozdzielny, jednorodny „klanem“, ale dobrze zróżnicowanym zespołem jednostek, z których każda pozostaje względem niego w specjalnym związku, zależnie od miejsca, jakie zajmuje w jego genealogii.

Z punktu widzenia tubylczego libertyna *suvasova* (złamanie egzogamii) jest w gruncie rzeczy szczególnie interesującą i pikantną formą doświadczenia erotycznego. Większość moich informatorów nie tylko by się przyznała, ale nawet chętnie się popełnieniem czy to tego przestępstwa, czy też cudzołóstwa (*kaylasi*). I wiele konkretnych w pełni poświadczonych wypadków takich jest mi znanych.

Jak dotąd mówiłem wciąż o stosunku płciowym. Małżeństwo w tym samym klanie jest sprawą nierównie poważniejszą. Nawet dzisiaj — przy ogólnym rozluźnieniu rygoru tradycyjnego prawa — istnieje obecnie tylko parę wypadków małżeństwa w obrębie tego samego klanu; najbardziej z nich osławionym jest małżeństwo Modulabu, wodza dużej wsi Obweria, z Ipwayganą, znaną czarownicą, którą podejrzewa się także o stosunek z *tauva'u*, nadnaturalnymi złymi duchami, przynoszącymi chorobę. Oboje małżonkowie należą do klanu Malasi. Godne uwagi jest, że klan ten tradycyjnie związany jest z kazirodztwem. Według jednego z mitów źródłem magii miłosnej

biali ludzie zmiatali z powierzchni ziemi tylu własnych współbraci, że ilość ich przewyższyłaby liczebność kilku największych plemion Melanezji. Dochodzili też siłą rzeczy do wniosku, że Białe Człowiek jest strasznym kłamcą, chociaż nie byli pewni, w czym właściwie tkwi to kłamstwo — w moralnej hipokryzji czy przechwałkach z wyczynów wojennych.

miał być stosunek kazirodczy między bratem i siostrą — i zdarzenie to miało mieć miejsce w klanie Malasi. Najbardziej rozslawiony w ostatnich czasach wypadek kazirodczego związku brata z siostrą zdarzył się również w tym klanie.¹

Jak więc widzimy, odzwierciedlający się w tradycyjnej moralności i prawie stosunek prawdy życia do ideału okazuje się bardzo pouczający.

2. Czarownictwo i samobójstwo oraz ich prawne znaczenie.

W poprzednim rozdziale opisałem przykład złamania prawa plemiennego i omówiłem charakter zarówno tendencji przestępczych jak i tych sił, które mobilizują się, by przywrócić porządek społeczny i równowagę plemienną, z chwilą gdy została ona zachwiana.

W opisie tym poruszyliśmy pobieżnie dwie kwestie: sprawę czarownictwa, stosowanego jako środek wymuszenia, i kwestię samobójstwa, praktykowanego dla ekspiacji i równoczesnego przeciwoskarżenia. Tym dwom sprawom poświęcić należy omówienie bardziej szczegółowe. Czarną magię uprawia na wyspach Trobriandzkich ograniczona ilość specjalistów — są to na ogół mężczyźni o wybitnej inteligencji i indywidualności, którzy umiejętność tę zdobywają, ucząc się szeregu zamówień i podporządkowując się określonym warunkom. Moc swoją wykorzystują oni na swój własny użytek, a także zawodowo za opłatą. Ponieważ wiara w czarownictwo zakorzeniona jest bardzo głęboko i każdą poważną chorobę lub śmierć przypisuje się czarnej magii, czarownika otacza atmosfera strachu i na pierwszy rzut oka zdawałoby się, że sytuacja, w jakiej się on znajduje, prowadzi nieuchronnie do nadużycia i szantażu. Często też w gruncie rzeczy utrzymywano, że czarownictwo — zarówno w Melanezji, jak i gdzie indziej — jest głównym czynnikiem zbrodni. Jeśli mowa o regionie, który znam z własnego doświadczenia, tzn. północno-zachodniej Melanezji, to pogląd ten ukazuje tylko jedną stronę obrazu. Czarownictwo daje człowiekowi władzę, bogactwo i znaczenie; wykorzystuje je też

¹ Dla pełniejszego zaznajomienia się z tym zagadnieniem por. artykuł autora pt. „Complex and Myth in Motherright“, *Psyche*, t. V, nr 3, Jan., 1925; przedrukowany w *op. cit.*, *Sex and Repression in Savage Society*, 1926.

czarownik dla swoich własnych celów, ale sam fakt, że przez jaskrawe nadużycia ma on wiele do stracenia i mało do zyskania, czyni go z reguły bardzo umiarkowanym. Wódz, starszyzna i inni czarownicy obserwują go pilnie; co więcej, często, jak się wierzy, jeden czarownik uśmierca innego na rzecz wodza i z jego rozkazu.

Jeśli chodzi o jego usługi sprzedawane zawodowo, pierwszeństwo do nich mają ci, co są przy władzy: wodzowie, ludzie mający znaczenie i bogactwo. Wezwany przez ludzi mniejszego znaczenia czarownik nie dałby się nakłonić do żądań niesprawiedliwych lub fantastycznych. Jest on zbyt wielki i bogaty, by uczynić coś wbrew prawu, i stać go na to, by być uczciwym i sprawiedliwym. Kiedy zaś z drugiej strony chodzi o ukaranie jakiejś istotnej niesprawiedliwości lub aktu bezprawia, czarownik czuje za sobą poparcie opinii publicznej, a wtedy gotów jest stanąć w szrankach słusznej sprawy i otrzymać pełną zapłatę. W takich wypadkach ofiara, dowiedziawszy się, że czarownik działa przeciwko niemu, może także cofnąć się, wynagrodzić szkodę lub polubownie załatwić sprawę. Tak więc czarna magia działa zazwyczaj jako prawdziwa siła prawna, gdyż stosowana jest w wykonywaniu reguł prawa plemiennego, zapobiega użyciu gwałtu i przywraca równowagę.

Interesującego *dénouement*, ilustrującego prawną stronę czarownictwa, dostarcza zwyczaj wykrywania przyczyn, z racji których zadana zostaje człowiekowi śmierć za pomocą czarnej magii. Dokonuje się tego przez odpowiednią interpretację pewnych znaków i symptomów, które widzieć się dają na ciele ekshumowanego. W jakieś 12 do 24 godzin po wstępnym pogrzebaniu, o pierwszym następującym po nim zachodzie słońca, grób otwiera się, ciało zaś obmywa się, maści i poddaje oględzinom. Z nakazu władz zwyczaj ten został zabroniony — jest on ohydny dla białego, który zresztą nie ma ani sposobności ani potrzeby być przy nim obecnym — ale wciąż jeszcze w bardziej odległych wsiach jest praktykowany w ukryciu. Przy ekshumacji obecny byłem kilka razy i raz, gdy przypadła ona na wcześniejszą nieco porę, udało mi się — zanim słońce zaszło — uzyskać fotografie. W przebiegu swoim zwyczaj ten obfituje w momenty wysoce dramatyczne. Tłum ciśnie się dokoła grobu, kilka osób przy wtórze głośniego zawodzenia szybko usuwa ziemię, inni intonują magiczne formuły przeciwko *mulukwausi* (latającym czarownicom, które pożerają trupy i uśmiercają ludzi) i opluwają wszystkich obecnych żutym imbirem.

Im bliżej są zgrzebnych mat, spowijających zwłoki, tym głośniejsze i głośniejsze zawodzą i pieją, aż wśród wybuchów krzyku ciało zostanie obnażone i tłum zakolysze się i ściśnie bliżej. Wszyscy się przepychają, by zobaczyć trupa, stojącym najbliżej podaje się drewniane miski z mlekiem kokosowym dla obmycia ciała, ozdoby z trupa zdejmują się, myje się go szybko, spowija ponownie i grzebie. Znaki mają być rozpoznane, gdy ciało jest obnażone. Nie jest to sprawa formalna i często występuje różnica zdań. Często brak jest wyraźnych znaków i jeszcze częściej ludzie nie mogą się zgodzić w ich ocenie.

Są jednak znaki (*kala wabu*), co do których nie może być żadnych wątpliwości; znaki te niedwuznacznie wskazują, jaki nawyk, skłonność lub cecha zmarłego były przyczyną niechęci ku niemu i spowodowały jego śmierć przy pomocy czarownika. Jeśli na ciele zmarłego, szczególnie na ramieniu, są zadrapania, podobne do *kimali*, erotycznych zadrapań, zadanych podczas igraszek miłosnych, oznacza to, że zmarły winny był cudzołóstwa lub że — ku znecierpliwieniu wodza lub czarownika — cieszył się zbyt dużym powodzeniem u kobiet. Ta częsta przyczyna śmierci przynosi również inne symptomy; trupa przy ekshumacji znajduje się z nogami rozłożonymi albo też ze ściśniętymi wargami, jakgdyby gotowymi do wydania cmoknięcia, jakim przywołuje się upragnioną osobę na tajemną schadzke. Albo też znowu znajduje się ciało rojące się od wszy, ponieważ wzajemne iskanie się jest ulubioną pieszczotą kochanków. Czasem niektóre symptomy występują jeszcze przed śmiercią. Któregoś dnia zauważono, jak umierający poruszał swoją ręką tu i tam, jakgdyby dawał komuś znaki, i oto — gdy trupa ekshumowano — na ramionach jego były znaki *kimali*. W innym jeszcze wypadku słyszano, jak umierający wydawał cmoknięcia, a później przy ekshumacji roił się od wszy. Wiadomo było powszechnie, że człowiek ten pozwolił się publicznie iskać przez którąś z żon Numakali, jednego z najwyższych ongiś wodzów Kiriwińskich — oczywiście ukarano go z rozkazu, który przyszedł z wysoka.

Jeśli odkryje się znaki, przypominające ozdoby, malowanie twarzy lub pewne ornamentacje taneczne, lub gdy ręka zmarłego trzęsie się tak jak ręka wodzireja, dzierżącego *kaydebu* (tarczę taneczną) albo *bisila* (wiązkę liści pandanusa) — motywem czarów, skierowanych przeciwko zmarłemu Don Juanowi, był jego osobisty czar lub sukcesy w zdobywaniu względów płci pięknej. Czerwone, czarne i białe pręgi na skórze, wzory przypominające rysunki na domu i śpichrzu kogoś

ze starszyny, opuchnięcia w kształcie belek ozdobnego śpichrza na jam — wszystko to oznacza, że nieboszczyk pozwalał sobie na zbyt wyzywające zdobienie chaty lub śpichrza i tym wywołał gniew wodza. Opuchnięcia w kształcie taro lub też nadmierne pragnienie tej jarzyny na krótko przed zgonem wskazuje na to, że nieboszczyk miał zbyt wspaniałe ogrody tarowe lub że z produktu tego nie złożył należnej wodzowi daniny.

Podobne w skutkach są — *mutatis mutandis* — banany, orzechy kokosowe, trzcina cukrowa, podczas gdy orzech betelu farbuję wargi i ciało na czerwono. Jeśli trupa znaleziono z pianą na ustach, oznacza to, że człowiek ten zbyt oddawał się obfitemu i ostentacyjnemu jedzeniu lub też że chępił się na temat pokarmu. Skóra, odpadająca i schodząca płatami, świadczy w szczególności o nadużyciu w jedzeniu wieprzowiny lub też o nieuczciwości w dysponowaniu świniami, które są wyłącznym monopolem wodza i ludziom o mniejszym znaczeniu oddawane są tylko pod opiekę. Wódz również czuje urazę, jeśli jakiś człowiek nie przestrzegał ceremoniału i nie skłonił się przed nim dość nisko; takiego człowieka znajdzie się zgiętego w grobie we dwoje. Materia, wypływająca strumieniami z nosa, oznacza w tym pośmiertnym kodeksie czarownictwa cenne naszyjniki z muszli, to znaczy zbytne powodzenie w wymianie *Kula*; podczas gdy opuchnięcia dookoła ramion mają takie samo znaczenie w odniesieniu do naramienników z muszli. Wreszcie człowiek, uśmiercony dla tego, że sam jest czarownikiem, wytwarza oprócz zwykłego ducha *baloma* również materialną zjawę *kousi*, która straszy wokół grobu i płata różne figle.¹ Ciało czarownika często znajduwane jest w grobie zniekształcone i w stanie rozpadu.

Spis ten otrzymałem, omawiając z krajowcami konkretne wypadki i notując symptomy rzeczywiście zarejestrowane. Bardzo ważną rzeczą jest, by zdać sobie sprawę, że często — powiedziałbym nawet w większości wypadków — nie znajduje się na ciele nieboszczyka żadnych znaków albo też, że zdania co do znaczenia ich są podzielone. Nie trzeba dodawać, że chory zawsze podejrzewa, a właściwie wydaje mu się, że wie, który czarownik winny jest jego cierpieniom, z czyjego

¹ Porównaj artykuł o „Baloma“ w *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1916, gdzie szczegółowo opisuję wiarę w dwie zasady życia pośmiertnego, nie wspominając, że *kousi* ma miejsce wyłącznie w wypadku czarownika. Odkryłem to podczas mojej trzeciej ekspedycji do Nowej Gwinei.

polecenia działa on i dla jakiego powodu. Tak, że „znalezienie” jakiegoś znaku ma wszystkie znamiona sprawdzenia *a posteriori* tego, co już jest znane. W tym świetle powyższy spis, zawierający „przyczyny śmierci”, o których mówi się swobodnie i których możliwość chętnie się dopuszcza, nabiera specjalnego znaczenia: pokazuje on nam, jakie przestępstwa nie są uważane wcale ani za hańbiące lub godne pogardy, ani też za zbyt dotkliwe dla pozostałych przy życiu. W gruncie rzeczy powodzenie w miłości, uroda, zręczność w tańcu, chęć bogactw i brak rozważliwosci w popisywaniu się dobrami doczesnymi i używaniu ich, nadmierne znaczenie, zdobyte dzięki czarownictwu: wszystko to są godne zazdrości słabości lub grzechy — niebezpieczne, gdyż wzbudzające zazdrość możnych, lecz równocześnie otaczające winowajcę aureolą chwały. Z drugiej strony, ponieważ niemal wszystkie te przestępstwa wzbudzają gniew okolicznego wodza, i to w dodatku gniew zupełnie słuszny, i ukarane są w zgodzie z prawem, pozostający przy życiu krewni zwolnieni są od uciążliwego obowiązku vendetty.

Prawdziwie ważkim momentem w naszych wywodach jest jednakże to, że wszystkie te stereotypowe znaki ukazują nam, jak wiele zawiści budzi wszelka wybitność, wszelki nadmiar zalet lub bogactwa, nieusprawiedliwiony stanowiskiem społecznym, wszelki wyróżniający się czyn osobisty lub cnota, nie związana z rangą lub władzą. Wszystko to jest karalne i wódz właśnie jest tym, który stoi na straży cudzej mierności, którego zasadniczym przywilejem i obowiązkiem względem tradycji jest zmuszanie innych do przestrzegania złotego środka. Wódz nie może jednakże uciekać się w tych sprawach bezpośrednio do przemocy fizycznej, gdy przeciwko delikwentowi przemawia tylko podejrzenie lub cień wątpliwości lub też skłonności jego. Właściwą dlań drogą prawną jest uciec się do czarownictwa, i należy pamiętać, że musi on zapłacić za to ze swojej własnej kieszeni. Wolno mu było użyć siły (to znaczy, zanim „prawa” białego człowieka wmieszały się w życie plemienne), by z miejsca ukarać każde złamanie etykiety lub ceremonialu i każde z takich oczywistych przestępstw, jak cudzołóstwo z którąś z jego żon, kradzież jego prywatnej własności lub wszelką obrazę osobistą. Człowiek, który by się odważył wynieść się ponad głowę wodza, dotknąć tabuowanych miejsc na jego karku i ramionach, używać w jego obecności nieprzystwoitych wyrażen, lub który by się dopuścił złamania etykiety przez czynienie seksualnych aluzji do jego siostry, byłby na miejscu przeszyty włócznią przez kogoś z uzbrojonego orszaku wodza.

W całej rozciągłości odnosi się to oczywiście tylko do najwyższego wodza Kiriwiny. Znane są wypadki, że ludzie przypadkowo obrazili wodza i musieli uchodzić z życiem. Jeden z ostatnich miał miejsce w trakcie działań wojennych, gdy publicznej zniewagi dopuścił się ktoś z przeciwnego obozu. Człowiek ten został zabity, gdy zawarto już pokój; śmierć jego uważano za sprawiedliwą zapłatę za obrazę, której się dopuścił, i nie pociągnęła ona za sobą żadnej vendetty.

Widzimy więc, że w wielu, w gruncie rzeczy w większości wypadków, czarną magię uważa się za główne narzędzie przymusu, którym wódz posługuje się w obronie jemu tylko przysługujących przywilejów i prerogatyw. Wypadki takie przechodzą oczywiście niepostrzeżenie w istotny ucisk i krzyczącą niesprawiedliwość, co do której także mógłbym podać pewną ilość konkretnych przykładów. Nawet i wtedy jednak czarownictwo, ponieważ niezmiennie staje ono po stronie silnych, bogatych i wpływowych, pozostaje podporą uznanych praw; a stąd na dłuższą metę — ładu prawnego i społecznego porządku. Jest ono zawsze siłą konserwatywną i rzeczywiście dostarcza głównego źródła zbawiennej obawy przed karą i zemstą, nieodzownej w każdym rządym społeczeństwie. Wśród wielu sposobów europejskiego mieszaniasię do spraw ludzi dzikich nie ma też chyba niczego bardziej zgubnego, aniżeli zaciekle wrogość, z jaką misjonarz na równi z plantatorem i urzędnikiem prześladowa czarownika.¹ Pośpieszne, przypadkowe i nienaukowe stosowanie naszej moralności, praw i zwyczajów do społeczeństw pierwotnych i niszczenie prawa tubylczego, quasi-prawnego aparatu i narzędzi władzy prowadzi tylko do anarchii i atrofii moralnej, a na dłuższą metę do wygaśnięcia kultury i rasy.

Czarownictwo nie jest ani wyłącznie metodą wymierzania sprawiedliwości, ani też wyłącznie rodzajem zbrodniczej praktyki. Służy ono równie dobrze obu tym celom; ale nigdy nie praktykuje się go w otwartym przeciwstawieniu się prawu, chociaż często możnaby je wykorzystać na rzecz silniejszego i dla wyrządzenia krzywdy słabszemu. Niezależnie od tego, w jakim kierunku zwraca się jego działanie, czarownictwo jest zawsze sposobem zadokumentowania *status quo*, metodą wyrażania tradycyjnych nierówności i przeciwdziałania formowaniu

¹ Czarownik, który jest ostoją konserwatyzmu, dawnego porządku plemiennego, dawnych wierzeń i tradycyjnego podziału władzy, z natury rzeczy nienawidzi innowatorów i niszczycieli jego światopoglądu. Jest on siłą rzeczy naturalnym wrogiem białego, który dlatego nienawidzi go.

się nowych. Ponieważ konserwatyzm jest najważniejszym rysem pierwotnego społeczeństwa, czarownictwo jest na ogół czynnikiem dobroczynnym, o olbrzymiej wartości dla prymitywnej kultury.

Te rozważania ukazują jasno, jak trudno jest przeprowadzić granicę między quasi-prawnym i quasi-przestępczym zastosowaniem czarownictwa. „Kryminalna“ strona prawa w społeczności dzikich jest być może bardziej jeszcze nieokreślona aniżeli strona „cywilna“, idea „sprawiedliwości“ w naszym rozumieniu — trudna do zastosowania, i środki przywrócenia zburzonej równowagi plemiennej — powolne i oporne.

Zaznajomiwszy się nieco poprzez analizę czarownictwa z kryminologią trobriandzką, przejdźmy obecnie do samobójstwa. Samobójstwo, chociaż bynajmniej nie jest ono instytucją wymiaru sprawiedliwości, przypadkowo ma swoją stronę prawną. Popęlić je można za pomocą dwóch śmiertelnych metod. Są to: *lo'u* (skok z wierzchołka palmy) i zażycie śmiertelnej trucizny, pochodzącej z woreczka żółciowego ryby *soka*. Istnieje również i łagodniejszy sposób, polegający na zażyciu pewnej roślinnej trucizny *tuvu*; ten sposób stosowany jest w sprzeczkach między kochankami, kłótniach małżeńskich i w podobnych wypadkach, których wiele miało miejsce podczas mego pobytu na wyspach trobriandzkich, ale z których żaden nie zakończył się tragicznie.

Dwie śmiertelne formy samobójstwa służą jako sposób ucieczki z sytuacji bez wyjścia i ich podłoże psychiczne jest nieco złożone, gdyż składa się na nie pragnienie wymierzenia sobie samemu kary, żądza zemsty, chęć rehabilitacji i uczucie żalu. Pewna ilość konkretnych wypadków, zwięźle opisanych, najlepiej zilustruje psychologię samobójstwa.

Podobne nieco do opisanego już wypadku Kima'i było zdarzenie, dotyczące dziewczyny imieniem Bomawaku, która zakochała się w pewnym młodzieńcu z jej własnego klanu. Miała ona oficjalnego i pod każdym względem odpowiedniego starającego się, o którego nie dbała ani trochę. Bomawaku mieszkała w swojej *bukumatula* (sypialni niezamężnej młodzieży), wybudowanej dla niej przez ojca, i tam przyjmowała swego kochanka. Jej starający się odkrył to i zelżył ją publicznie, wobec czego przywdziała strój odświętny i żałośnie zawodząc skoczyła z wierzchołka palmy. Jest to stara historia, którą opowiedział mi naoczny świadek, nawiązując do wypadku Kima'i. Dziewczyna ta niewątpliwie szukała wyjścia z tego ślepego zaułka, w jaki wpędziła

ją namietność i tradycyjne zakazy. Lecz bezpośrednią i istotną przyczyną samobójstwa był moment zniewagi. Gdyby nie to, głębszy lecz mniej dotkliwy konflikt między miłością i tabu nigdy by nie doprowadził do tak porywczego kroku.

Mwakenuwa z Liluta, człowiek wysokiej rangi społecznej, wpływowy czarownik i wybitna indywidualność, o którym fama dotrwała poprzez parę pokoleń aż do naszych czasów, miał oprócz innych żon jedną imieniem Isowa'i, do której był bardzo przywiązany. Czasami kłócił się z nią i pewnego dnia w trakcie ostrej sprzeczki znieważył ją jedną z najgorszych obelg (*kwoy lumuta*), która — jeśli użyta przez męża w stosunku do żony — uważana jest za szczególnie hańbiącą.¹

Isowa'i, postępując według tradycyjnych pojęć o honorze, popełniła z miejsca samobójstwo przez *lo'u* (skacząc z wierzchołka palmy). Następnego dnia, gdy oplakiwano Isowa'i, Mwakenuwa poszedł w jej ślady i zwłoki jego umieszczono obok jej ciała, by oplakiwać ich razem. W tym wypadku w grę wchodziło bardziej uczucie aniżeli prawo. Lecz zdarzenie to dobrze ilustruje, jak mocno tradycyjne uczucia i poczucie honoru były przeciwne wszelkiemu nadużyciu, wszelkiemu przekroczeniu zrównoważonego, spokojnego tonu. Pokazuje również, jak bardzo pozostający przy życiu wzruszony był losem dobrowolnie wybranym przez osobę, która odebrała sobie życie.

Przed niejakim czasem zdarzył się wypadek, w którym mąż oskarżył żonę o cudzołóstwo, wskutek czego skoczyła ona z wierzchołka palmy. Innym wypadkiem, który miał miejsce stosunkowo niedawno, było samobójstwo przez zażycie trucizny, popełnione przez Isakapu z Sinaketa, oskarżoną przez swego męża o cudzołóstwo. Bogonela, jedna z żon wodza Koutauya z Sinaketa, popełniła samobójstwo z miejsca, gdy inna żona wodza odkryła, że zdradza ona męża, korzystając z jego nieobecności. Kilka lat temu pewien człowiek w Sinaketa, któremu żona dokuczała oskarżając go o cudzołóstwo i inne przewinienia, popełnił samobójstwo przez otrucie się.

Bolubesa, żona jednego z dawniejszych najważniejszych wodzów Kiriwiny, uciekła od męża do swojej własnej wsi i na skutek gróźb swoich własnych krewnych (wujka i braci), że odeślą ją z powrotem siłą, zabiła się, wykonując *lo'u*. Do mojej wiadomości doszedł cały

¹ Zestawienie i analiza obelg i nieprzyzwoitych wyrażen znajduje się w *op. cit.*: *Sex and Repression in Savage Society*, a także w artykule w *Psyche*, t. 3, 1925.

szereg wypadków, ilustrujących naprężone stosunki między mężem i żoną, między kochankami i między krewnymi.

W psychologii samobójstwa zanotować trzeba dwa motywy. Po pierwsze, jest tu zawsze jakiś grzech, zbrodnia albo wybuch namiętności, które stają się przedmiotem ekspiacji. Może to być złamanie reguł egzogamii, albo cudzołóstwo, albo krzywda wyrządzona komuś niewinnemu, albo wreszcie próba ominięcia własnych zobowiązań. Po drugie, jest to protest przeciwko tym, którzy wykroczenie to wydobyli na światło, obrazili publicznie winnego i zapędzili go w sytuację bez wyjścia. Jeden z tych motywów może czasami występować z większą siłą niż drugi, ale z reguły mieszanina obu pojawia się w równych proporcjach. Osoba publicznie oskarżona przyznaje się do winy, bierze na siebie wszystkie konsekwencje, wykonuje karę nad sobą samą; lecz równocześnie objawia, że została potraktowana źle, odwołuje się do uczuć tych, którzy doprowadzili ją do ostateczności — jeśli to są przyjaciele lub krewni, albo znów, jeśli to są jej wrogowie, odwołuje się do solidarności swoich współrodowców, domagając się od nich spełnienia zemsty (*lugwa*).

Samobójstwo z pewnością nie jest środkiem wymierzania sprawiedliwości, ale daje ono oskarżonemu lub prześladowanemu, czy jest on winny czy niewinny, możliwość wyjścia i rehabilitacji. To też ciąży ono nad psychologią tubylców, jest stałym tłumikiem wszelkiej gwałtowności w języku czy zachowaniu się, wszelkich zboczeń od zwyczajów i tradycji, mogących skrzywdzić lub obrazić innego. Tak więc samobójstwo, podobnie jak czarownictwo, jest narzędziem, które zmusza tubylców do skrupulatnego przestrzegania prawa, które powstrzymuje ludzi od krańcowych i nietypowych sposobów zachowania się. I czarownictwo i samobójstwo są na równi czynnikami wybitnie konserwatywnymi i jako takie stanowią silną podporę prawa i porządku.

Czegośmy się więc dowiedzieli z faktów zbrodni i kary, podanych w tym i poprzednich rozdziałach? Przekonałiśmy się, że zasady, na podstawie których zbrodnia podlega karze, są bardzo nieokreślone; że metody wymierzania sprawiedliwości są przypadkowe i że bardziej rządzi nimi przypadek i osobista namiętność, aniżeli jakiś system ustalonych instytucji. Najważniejsze z tych metod — to w gruncie rzeczy poboczny produkt innych nie-prawnych instytucji, zwyczajów, urządzeń i działań, takich jak: czarownictwo i samobójstwo, władza wodza, magia, nadnaturalne konsekwencje tabu i osobiste akty mściwości.

Te instytucje i praktyki zwyczajowe, bardzo luźno wiążące się z prawem w ich głównej funkcji, tylko częściowo i bardzo niedoskonale służą celowi utrzymywania i narzucania nakazów tradycji. Nie natrafiliśmy na żadne urządzenia lub zwyczaje, które można byłoby zaklasyfikować jako formy „wymiaru sprawiedliwości“ na podstawie kodeksu i za pomocą ustalonych metod. Wszystkie prawne w działaniu swoim instytucje, któreśmy poznali, są raczej sposobem przecięcia nieprawego i nieznośnego stanu rzeczy, przywrócenia równowagi w życiu społecznym i dania ujścia dla uczuć krzywdy i niesprawiedliwości, odczuwanych przez jednostki. Zbrodnia w społeczeństwie trobriandzkim może być określona tylko w najogólniejszych zarysach — czasem jest nią wybuch namiętności, czasem złamanie określonego tabu, czasem zamach na osobę lub własność (morderstwo, kradzież, napaść), czasem pobłażanie sobie w wygórowanych ambicjach lub bogactwie, niesankcjonowane przez tradycję i pozostające w konflikcie z prerogatywami wodza lub kogoś ze starszyzny. Stwierdziliśmy także, że najbardziej nawet określone zakazy są elastyczne, ponieważ istnieją metodyczne systemy omijania ich.

Przejdę teraz do omówienia przykładów, w których prawo nie zostaje wprawdzie złamane przez czyn o zdecydowanie bezprawnym charakterze, lecz gdzie napotyka ono na system zalegalizowanego zwyczaju, równie niemal silnego jak samo tradycyjne prawo.

3. Systemy prawa w konflikcie.

Prawo pierwotne nie jest jednorodnym, idealnie skompletowanym zespołem reguł, opartych na jednej zasadzie rozwiniętej w konsekwentny system. O tym wiemy już z naszego poprzedniego przeglądu faktów prawnych na wyspach Trobriadzkich. Wprost przeciwnie, prawo tych krajowców składa się z szeregu systemów, w mniejszym lub większym stopniu niezależnych i tylko częściowo dopasowanych do siebie. Każdy z nich — matriarchat, patriarchat, prawo małżeńskie, prerogatywy i obowiązki wodza i tak dalej — ma jakąś dziedzinę całkowicie własną, ale może także wykraczać poza swoje uprawnione granice. Rezultatem tego jest stan naprężonej równowagi, prowadzącej do przygodnych wybuchów. Badanie mechanizmu takich konfliktów między prawnymi zasadami, konfliktów otwartych lub

zamaskowanych, jest niesłuchanie pouczające i ujawnia nam istotną substancję życia społecznego w plemieniu pierwotnym. Teraz więc przejdę do opisu paru odpowiednich wydarzeń i następnie do ich analizy.

Wpierw opiszę dramatyczne zdarzenie, ilustrujące konflikt między główną zasadą prawa: matriarchatem, tzn. prawem matki, i jednym z najsilniejszych uczuć, miłością ojcowską, około której skupia się szereg praktyk, tolerowanych przez zwyczaj, choć w gruncie rzeczy działających przeciwko prawu.

Te dwie zasady: prawo matki i miłość ojcowska, przełamują się najostreż w stosunku mężczyzny do syna siostry z jednej strony, a do własnego syna z drugiej. Siostrzeniec jest dla mężczyzny najbliższym krewnym i najbliższym dziedzicem wszystkich jego zaszczytów i godności. Z drugiej zaś strony własnego swego syna nie uważa się za krewnego, prawnie nie jest on spokrewniony ze swoim ojcem, i jedynym społecznym węzłem jest związek małżeństwa, łączący ojca z matką.¹

Ale w rzeczywistości codziennego życia ojciec jest bez porównania bardziej przywiązany do swojego własnego syna, aniżeli do siostrzeńca. Między ojcem i synem wywiązuje się niezmiennie przyjaźń i osobiste przywiązanie; między wujem i siostrzeńcem nierzadko ideał doskonałej solidarności nadwyrężony zostaje przez rywalizację i podejrzenia, właściwe dla każdego stosunku, gdzie w grę wchodzi kwestia sukcesji i dziedziczenia.

Tak więc dominujący prawny system matriarchatu wiąże się z dość słabym uczuciem, podczas gdy miłość ojcowska, nierównie mniej ważna w prawie, poparta jest silnym osobistym sentymentem. W odniesieniu do wodza, którego władza jest znaczna, osobisty wpływ przeważa przepisy prawa i pozycja syna jest w tym wypadku równie mocna jak siostrzeńca.

Tak się przedstawiała sprawa w stołecznej wsi Omarakana, rezydencji głównego wodza, którego władza rozciąga się na cały region i którego wpływ sięga do wielu archipelagów a sława rozpościera się w całej wschodniej części Nowej Gwinei. Wkrótce odkryłem, że między jego synami i siostrzeńcami panuje nieustanna walka, walka, która

¹ Por. *The Father in Primitive Psychology*, 1926, pierwotnie opubl. w *Psyche*, t. IV, nr 2.

przybierała naprawdę ostrą formę w ciągle powracających kłótniach między jego ukochanym synem Namwana Guya'u i drugim z kolei siostrzeńcem Mitakata.

Do ostatecznego wybuchu doszło, gdy syn wodza wyrządził poważną krzywdę siostrzeńcowi w sporze, prowadzonym przed rządowym namiestnikiem regionu. Siostrzeniec Mitakata został w rezultacie zasądzony i zamknięty w więzieniu na miesiąc czy dwa. Gdy wieści o tym doszły do wsi, po krótkotrwałej radości wśród stronników Namwana Guya'u nastąpiła panika, gdyż każdy wyczuwał, że w sprawie tej nastąpił krytyczny moment. Wódz zamknął się w swojej chacie, pełen złych przeczuć co do konsekwencji, grożących jego ulubieńcowi, który według powszechnej opinii postąpił nierozważnie i dopuścił się pogwałcenia plemiennego prawa i solidarności plemiennej. Krewni uwięzionego młodszego pretendenta do godności wodza wrzeli tłumionym gniewem i oburzeniem. Gdy noc zapadła i wieś się uciszyła, każda rodzina zasiadła w milczeniu do wieczornego posiłku. Nikogo nie było na placu centralnym — Namwana Guya'u nie pokazywał się, wódz To'uluwa ukrył się w swojej chacie, większość jego żon i rodziny ich również pozostały w mieszkaniu. Nagle donośny głos rozbrzmiał wśród milczącej wsi. Bagido'u, prawowity następca wodza i najstarszy brat uwięzionego, stojąc przed swoją chatą przemówił, zwracając się do krzywdziciela swojej rodziny:

„Namwana Guya'u, jesteś sprawcą nieszczęścia. My, klan Tabalu z Omarakany, pozwoliliśmy ci zostać z nami i mieszkać wśród nas. Miałeś w Omarakanie żywności pod dostatkiem, jadłeś naszą żywność, korzystałeś ze świń, dostarczonych nam jako danina, i z naszej ryby, żeglowałeś w naszym czółnie. Zbudowałeś chatę na naszej ziemi. Teraz wyrządziłeś nam krzywdę. Nakłamałeś. Mitakata jest w więzieniu. Nie chcemy, byś został tutaj. To jest nasza wieś. Ty jesteś tutaj obcy. Idź precz. Wypędzamy ciebie. Wypędzamy ciebie precz z Omarakany.“

Słowa te wygłoszone były donośnym, przejmującym głosem, drżącym od silnego wzruszenia. Każde z tych krótkich zdań powiedziane było po pauzie i każde jak pojedynczy pocisk przelatywało poprzez pustą przestrzeń do chaty, gdzie siedział pogrążony w myślach Namwana Guya'u. Potem wystąpiła i przemówiła młodsza siostra Mitakaty, a później jakiś młodzieniec — jeden z siostrzeńców. Słowa ich były niemal takie same jak w pierwszej mowie, refrenem stale powracającym była formuła wygnania, *yoba*. Mowy te przyjęto w głębokim

milczeniu. Wieś trwała w bezruchu, lecz zanim noc minęła Namwana Guya'u opuścił Omarakanę na zawsze. Przeniósł się do swojej własnej wsi, Osapola, odległej o kilka mil, i osiadł tam, skąd pochodziła jego matka. Tygodniami całymi matka i siostra opłakiwały go głośnym lamentem zawodzeń żałobnych. Wódz przez trzy dni nie wychodził z chaty, a gdy wyszedł, widać było, że aż się postarzał złamany bólem. Wszystkie jego osobiste myśli i uczucia były naturalnie po stronie ukochanego syna. W niczym jednak nie mógł mu pomóc. Współrodowcy wodza działali w zgodzie z przysługującymi im prawami, to też zgodnie z prawem plemiennym musiał się on przyłączyć do nich. Żadna moc nie mogła zmienić decyzji wygnania. Gdy raz padły słowa „idź precz“ (*bukula*), „wypędzamy ciebie“ (*kayabaim*), człowiek ten musiał odejść. Słowa te, rzadko bardzo wygłaszane z pełnym poczuciem ich wagi, mają moc wiążącą i magiczną niemal władzę, gdy skierowane są przez obywateli wsi przeciwko obcemu rezydentowi. Człowiek, który by się odważył zignorować zawartą w nich straszną zniewagę i pozostać pomimo nich, zhańbiłby się na zawsze. W gruncie rzeczy jakiegokolwiek inne wyjście z tej sytuacji, aniżeli natychmiastowe poddanie się rytualnemu żądaniu, jest dla wyspiarza Trobriandzkiego zupełnie nie do pomyślenia.

Uraza wodza do współrodowców była głęboka i trwała. Z początku nie chciał on nawet mówić z nimi. Przez parę lat nie śmieli oni nawet prosić wodza, by ich wziął na wyprawy zamorskie, choć do tego przywileju mieli pełne prawo. W dwa lata później, gdy w roku 1917 powróciłem na wyspy Trobriandzkie, Namwana Guya'u wciąż był mieszkańcem innej wsi i trzymał się zdala od współrodowców swego ojca, choć często odwiedzał Omarakanę, by go wyręczać, szczególnie gdy To'uluwa wyjechał zagranicę. Matka jego zmarła w rok po wygnaniu. Jak krajowcy opowiadali, „zawodziła ona i zawodziła, przestała jeść aż zmarła“. Stosunki między dwoma głównymi wrogami uległy zupełnie zerwaniu i Mitakata, młody wódz, który siedział w więzieniu, odesłał z powrotem żonę swoją, gdyż należała do tego samego podklanu co Namwana Guya'u. W całym społecznym życiu Kiriwiny powstała głęboka wyrwa.

Wypadek ten był w ogóle jednym z najdramatyczniejszych wydarzeń, których świadkiem udało mi się być na wyspach trobriandzkich. Opisałem go szczegółowo, ponieważ daje on jasny obraz matriarchatu, siły prawa plemiennego i namiętności, działających wbrew niemu.

Wypadek ten — chociaż wyjątkowo dramatyczny i wymowny — bynajmniej nie jest czymś niezwykłym. W każdej wsi, w której jest wódz wysokiej rangi, wpływowy patrycjusz lub potężny czarownik, faworyzuje on swoich synów i nadaje im przywileje, które się im — ściśle rzecz biorąc — nie należą. Często nie wywołuje to żadnych antagonizmów w społeczności wiejskiej — gdy zarówno syn jak i siostrzeniec są umiarkowani i taktowni. Ka'yali, syn M'tabalu, niedawno zmarłego wodza najwyższej rangi we wsi Kasanai, wciąż mieszka we wsi swego ojca, wykonuje większość publicznych obrzędów magicznych i żyje w jak najlepszych stosunkach z następcą swego ojca. We wsi Sinaketa, gdzie rezyduje kilku wodzów wysokiej rangi, niektórzy z faworyzowanych synów są dobrymi przyjaciółmi prawych dziedziców, inni są ich otwartymi wrogami. W Kawatarii, wsi sąsiadującej z siedzibą misji i placówki rządowej, najmłodszy syn wodza, niejaki Dayboya, całkowicie wyparł prawych władców, podtrzymywany w tym przez wpływy europejskie, działające oczywiście na rzecz uroszczeń patrylinealnych. Ale konflikt ten, choć dzisiaj niewątpliwie jest on ostrzejszy i choć tendencje patrylinealne występują dziś w nim — zawdzięczając poparciu białego człowieka — z większą siłą, jest równie odwieczny, jak tradycje mitologiczne. Wyraża się on w zabawnych opowieściach *Kukwanebu*, w których *Latula Guyau*, syn wodza, występuje niezmiennie jako postać typowa: arogancka, nadęta, pretensjonalna, często ofiara złośliwych żartów. W poważnych mitach jest on czasem czarnym charakterem, czasem postacią heroiczną — ale przeciwstawność dwóch odmiennych zasad zaznacza się w nich zawsze wyraźnie. Najbardziej jednak przekonywującą rzeczą co do wieku i kulturalnych rozmiarów konfliktu jest fakt, że wrośnięty on jest w szereg instytucji, z którymi zaznajomimy się obecnie. Wśród ludzi niższej rangi przeciwieństwo między prawem matki i miłością ojcowską istnieje także i ukazuje się w dążeniu ojca, by kosztem siostrzeńca uczynić dla swego syna wszystko, co jest w jego mocy. Po śmierci ojca syn musi zwrócić prawowitym dziedzicom wszystkie korzyści i przedmioty posiadania, które otrzymał za jego życia. Siłą rzeczy prowadzi to do niezadowolenia, tarć i poszukiwania określonych dróg dla dojścia do zadawalającego ułożenia stosunków.

Raz jeszcze stajemy w obliczu niewspółmierności między ideałem prawa i jego realizacją, między ortodoksyjną wersją i codzienną praktyką życia. Spotkaliśmy się z tym już w egzogamii, w systemie magii

odwracającej, w związku między prawem i czarownictwem i w elastyczności, w ogóle wszystkich reguł prawa cywilnego. Tu jednak spotykamy się z wyzwaniem, rzuconym samym podstawom ustroju plemiennego, który jest w gruncie rzeczy systematycznie podważany przez tendencję, zupełnie z nim niewspółmierną. Matriarchat jest, jak wiemy, najważniejszą i najogólniejszą zasadą, leżącą u podstaw wszystkich zwyczajów i instytucji plemienia. Ustanawia on, że pokrewieństwo ma być określane tylko w linii kobiecej i że wszelkie przywileje społeczne przekazywane są w linii matki. Obala on wszelkie znaczenie prawne bezpośredniego związku cielesnego między ojcem i dzieckiem i wyłącza wszelką filiację z racji tego związku.¹

Niezależnie od tego wszystkiego ojciec kocha dziecko niezmiennie i uczucie to znajduje do pewnego stopnia uznanie prawa: mąż ma prawo i obowiązek występować jako opiekun dzieci swojej żony aż do ich dojrzałości. Jest to oczywiście jedyna droga, która otwarta jest dla prawa w kulturze o patrylokalnym małżeństwie. Ponieważ małych dzieci nie można odrywać od matki, ponieważ musi ona pozostawać ze swoim mężem, często w znacznej odległości od własnej rodziny, ponieważ matka i dzieci potrzebują męskiego opiekuna na miejscu — mąż z konieczności spełnia tę rolę i czyni to w zgodzie z rygorystycznym i ortodoksyjnym prawem. To samo jednak prawo nakazuje chłopcu — nie dziewczynie, która pozostaje z rodzicami aż do zamążpójścia — opuścić dom ojcowski w okresie dojrzewania, przenieść się do wsi matki i przejść pod opiekę wuja. Jest to na ogół sprzeczne z życzeniami ojca, syna i wuja — wszystkich trzech mężczyzn, któ-

¹ Krajowcy nie zdają sobie sprawy z faktu fizjologicznego ojcostwa i, jak ukazałem w *op. cit.*, *The Father in Primitive Psychology*, 1926, mają teorię, tłumaczącą w nadnaturalny sposób przyczynę urodzenia. Według tej teorii między mężczyzną i dziećmi jego żony nie ma żadnej fizycznej łączności. Mimo to ojciec od urodzenia kocha swoje dziecko — przynajmniej w tym stopniu, w jakim kocha je normalny Europejczyk. Ponieważ nie może to wynikać z poglądu, że są one splodzone przez niego, musi to wynikać z jakiejś wrodzonej tendencji ludzkiego gatunku, która u mężczyzny wyraża się w tym, że czuje on przywiązanie do dzieci, zrodzonych przez kobietę, z którą współżyje i przebywa stale i której doglądał podczas ciąży. To wydaje mi się być jedynie prawdopodobnym wytłumaczeniem „głosu krwi“, który przemawia zarówno w społeczeństwach, nieświadomych ojcostwa, jak i w zdecydowanie patriarchalnych, i który czyni, że ojciec kocha swoje fizjologiczne dziecko w tym samym stopniu, co zrodzone z cudzołóstwa — jak długo nie wie o tym. Tendencja ta ma dla gatunku ludzkiego znaczenie pierwszorzędne.

rych to prawo dotyczy; w rezultacie istnieje szereg praktyk zwyczajowych, zmierzających do przedłużenia władzy ojcowskiej i ustanowienia dodatkowej więzi między ojcem i synem. Formalnie prawo ustanawia, że syn jest obywatelem we wsi matki i że we wsi ojca jest on tylko obcym (*tomakava*) — zwyczaj pozwala mu w niej pozostać i korzystać z większości przywilejów obywatelskich. Dla celów obrzędowych, w rytuale pogrzebowym lub żałobnym, w uczcie i z reguły w walce stanie on ramię w ramię ze swoim wujem. W dziewięciu dziesiątych wszelkich codziennych zajęć i spraw życiowych związany jest on z ojcem.

Zwyczaj zatrzymywania syna po osiągnięciu przez niego dojrzałości, a często nawet i po ożenku, jest ustaloną instytucją. Istnieją związane z nim urządzenia i realizowany jest on zgodnie z określonymi regułami i określoną procedurą. Dzięki temu zwyczajowi tego bynajmniej nie uprawia się nieregularnie i w ukryciu. Istnieje więc po pierwsze powszechnie uznany pretekst, że syn pozostaje w domu ojca, by móc lepiej napęłnić jego śpichrz na jam, co czyni w imieniu brata matki i jako jego następcę. W wypadku wodza istnieją znowu pewne funkcje, co do których panuje mniemanie, że najwłaściwiej będą one sprawowane przez własnego syna wodza. Gdy ten żeni się, buduje sobie dom w dzielnicy ojcowskiej, w pobliżu domu ojca.

Syn oczywiście musi żyć i jeść, musi zatem uprawiać ogrody i wykonywać inne zajęcia. Ojciec daje mu kilka *baleko* (działek ogrodowych) ze swojej własnej ziemi, daje mu miejsce w swoim czólnie, udziela praw połowu ryb — łowiectwo jest na wyspach trobriandzkich bez znaczenia — zaopatruje go w narzędzia, sieci i inny sprzęt rybacki. Z reguły ojciec posuwa się w swej szczodrości jeszcze dalej. Udziela synowi pewnych przywilejów i ofiarowuje mu dary, które z prawa winien jest aż do czasu przekazania ich prawowitym spadkobiercom zatrzymać przy sobie. Prawda, że przywileje takie i prezenty przekazuje on swoim spadkobiercom w ciągu całego swego życia, gdy ci upominają się o nie za pomocą zapłaty, noszącej nazwę *pokala*. Od tej transakcji przytem nie wolno mu się uchylić. Ale wtedy jego młodszy brat albo siostrzeniec muszą słono zapłacić za ziemię, magię, prawa w wymianie *Kula*, dziedziczne ruchomości lub „mistrzostwo“ w tańcach i obrzędach, mimo że i tak odziedziczyliby je oni, gdyż wszystko to należy się im z prawa. Tymczasem przyjęty w praktyce

zwyczaj pozwala ofiarować takie wartościowe przedmioty czy przywileje synowi *z a d a r m o*. Tak że pod tym względem zwyczaj, przyjęty powszechnie, choć bynajmniej nie prawny, nie tylko pozwala sobie na wielką swobodę wobec prawa, lecz do krzywdy dodaje obrazę, przyznając uzurpatorowi znaczną przewagę w stosunku do prawowitego właściciela.

Najważniejszym urządzeniem, za pomocą którego w ustrój matriarchatu wślizguje się czasowa patrylinia, jest instytucja małżeństwa między kuzynami. Trobriandczyk, który ma syna i którego siostra wydaje na świat dziewczynkę, ma prawo zażądać, by dziecko to zaręczyć z jego synem. W ten sposób wnukowie jego będą należeli do jego rodu, a syn jego zostanie szwagrem jego prawowitego spadkobiercy i następcy. Ten ostatni będzie więc miał obowiązek, by zaopatrzyć gospodarstwo syna w żywność i by w ogóle być pomocnikiem szwagra i opiekunem rodziny siostry. Na tej drodze właśnie ten, którego interesom grozi uzurpacja ze strony syna, zabezpieczony zostaje od buntowania się przeciwko temu, a co więcej gotów jest nawet uznać to za swój własny przywilej. Małżeństwo między kuzynami jest u Trobriandczyków instytucją, za pomocą której mężczyzna — dzięki wyjątkowemu matrylokalnemu małżeństwu — może okreśną drogą zabezpieczyć synowi swojemu uzasadnione prawo do pozostania na całe życie we wsi ojcowskiej i do korzystania niemal ze wszystkich przywilejów pełnego obywatelstwa.

Tak więc wokół uczucia miłości ojcowskiej krystalizuje się szereg ustalonych zwyczajów, usankcjonowanych tradycją i uważanych przez społeczeństwo za rzecz najzupełniej naturalną. Mimo to pozostają one w sprzeczności z prawem w ścisłym tego słowa znaczeniu lub też zawierają wyjątkowe i nietypowe sposoby postępowania, takie jak małżeństwo matrylokalne. Jeśli ktoś oponuje i protestuje przeciwko zwyczajom tym w imię prawa, to muszą one ustąpić przed prawem. Znane są wypadki, kiedy syn, mimo że ożeniony z siostrzenicą ojca, musiał opuścić wieś. Nie rzadko też spadkobiercy kładą kres bezprawnej szczodrości wuja, domagając się za pomocą *pokala* tego, co zamierza on oddać synowi. Każde takie przeciwstawienie się jest jednak dla człowieka, sprawującego władzę, obrazą, wzbudza wrogie uczucia i wywołuje tarcia — to też zdarza się ono tylko w wyjątkowych wypadkach.

4. Czynniki społecznej zwartości w plemienu pierwotnym.

Analizując konflikt między prawem matki i miłością ojca, uwagę naszą zogniskowaliśmy na osobistych stosunkach między mężczyzną z jednej strony, a jego synem i siostrzeńcem z drugiej. Ale problem ten jest także problemem jedności klanu. Gdyż związek dwóch, który tworzy władca (wódz, ktoś ze starszyny, głowa wsi lub czarownik) i jego dziedzic, jest najistotniejszym rdzeniem matrylinealnego klanu. Jedność, jednorodność i solidarność klanu nigdzie nie może być większa, aniżeli w tym rdzeniu, i gdy odkrywamy, że rdzeń ten jest rozszczepiony, że normalnym zjawiskiem są tarcia i antagonizmy między tymi dwoma mężczyznami, tym samym musimy odrzucić pewnik, że klan jest grupą o idealnej spoistości. Ale dogmatowi jedności klanu (czy „sibu“, jeśli użyjemy trafnego terminu dra Lowiego) nie brak jest pewnych podstaw, i chociaż pokazaliśmy, że w samym swoim jądrze klan jest rozszczepiony i że bynajmniej nie jest on, jeśli chodzi o egzogamię, jednorodny, warto jeszcze będzie zbadać dokładnie, ile prawdy znajduje się właściwie w postulowaniu jedności klanu.

Można tutaj stwierdzić natychmiast, że pod tym względem etnologia wzięła znowu za dobrą monetę ortodoksyjną doktrynę tubylczą lub raczej jej prawną fikcję, i w ten sposób — biorąc ideał prawny za społeczną rzeczywistość życia plemiennego — dała się ponownie wyprowadzić w pole. Stanowisko prawa tubylczego jest pod tym względem jasne i konsekwentne. Przyjmując matrylinię za wyłączną zasadę pokrewieństwa w rzeczach prawa i stosując ją w jej najdalszych konsekwencjach, krajowiec dzieli wszelkie istoty ludzkie na tych, którzy związani są z nim przez węzeł matrylinealny i których nazywa on współrodowcami (*veyola*), i tych, którzy nie są z nim w ten sposób spokrewnieni i których nazywa obcymi (*tomakava*). Doktryna ta jest więc związana z „klasyfikacyjną zasadą pokrewieństwa“, która w całej rozciągłości rządzi tylko słownikiem, ale do pewnego stopnia wywiera wpływ także na stosunki prawne. Zarówno matriarchat, jak i klasyfikacyjna zasada pokrewieństwa, są w dalszym ciągu związane z systemem totemicznym, na zasadzie którego wszystkie ludzkie istoty dzielą się na cztery klany, podzielone dalej na nierówną ilość podklanów. Mężczyzna lub kobieta jest więc Malasi, Lukuba, Lukwasisiga lub Lukulabuta takiego i takiego podklanu, i ta tożsamość totemiczna jest tak ustalona i określona, jak płeć, kolor skóry lub rozmiary ciała.

Nie przemija ona ze śmiercią, gdyż duch nie przestaje być po śmierci tym, czym był człowiek za życia, i istnieje już przed urodzeniem, gdyż „dziecko-duch“ jest już także członkiem klanu i podklanu. Członkostwo w podklanie oznacza wspólną przodkinie, jedność pokrewieństwa, jedność obywatelstwa w społeczności wiejskiej, wspólne prawo do ziemi i współdziałanie w wielu gospodarczych i we wszystkich obrzędowych czynnościach. Prawnie pociąga to za sobą fakt wspólnego klanowego lub podklanowego imienia, wspólną odpowiedzialność w pomście krwi (lugwa), zasadę egzogamii i wreszcie fikcję przesadnego zainteresowania się swoim wzajemnym losem — tak że w razie czyjegoś zgonu w pierwszym rzędzie podklan, a do pewnego stopnia i klan, uważa się za najbardziej dotknięty i cały ceremonial żałobny jest dostrojony do tego tradycyjnego poglądu. Jedność klanu, a w większym jeszcze stopniu podklanu, jest jednakże jeszcze wydatniej podkreślona w uroczystych rozdziałach (*sagali*), w których grupy totemiczne biorą udział w ceremonialno-gospodarczej grze w *do ut des*. Tak więc istnieje różnora-ka i rzeczywista jedność interesów, czynności i siłą rzeczy niektórych uczuć, łączących członków podklanu i składowe podklany w jeden klan, i fakt ten zaznacza się bardzo dobitnie w wielu instytucjach, w mitologii, w słowniku oraz w potocznych powiedzeniach i tradycyjnych przysłowiach.

Obraz ten ma jeszcze jednak drugą stronę, co do której mieliśmy już dość wyraźne wskazówki, wymagające dokładniejszego sformułowania. Przede wszystkim, jakkolwiek wszystkie wyobrażenia o pokrewieństwie, podziale totemicznym, jedności substancji, obowiązkach społecznych etc. skłaniają się do uwypuklenia „dogmatu klanu“, nie wszystkie uczucia zmierzają w tym kierunku. Podczas gdy w każdym sporze o charakterze społecznym, politycznym lub obrzędowym jednostka, kierowana ambicją, dumą lub patriotyzmem, niezmiennie staje po stronie swych krewnych w linii matki, tkliwsze uczucia, serdeczna przyjaźń i przywiązanie często powodują, że w zwykłych sytuacjach życiowych zaniedbuje ona klan dla żony i przyjaciół. Lingwistycznie termin *veyogu* (mój krewny) posiada emocjonalne zabarwienie twardego obowiązku i dumy, podczas gdy termin *lubaygu* (mój przyjaciel i mój ukochany) ma wyraźnie cieplejszy, bardziej intymny ton. Również w wierzeniach dotyczących życia pozagrobowego — oczywiście w wierzeniach mniej ortodoksyjnych, ale zato bardziej osobi-

stych — więzy miłości, przywiązania małżeńskiego i przyjaźni trwają niezmiennie i po śmierci, na równi z tożsamością totemiczną.

Co się tyczy określonych obowiązków klanowych, przedstawiłem to szczegółowo na przykładzie egzogamii, jak wiele jest tutaj elastyczności, omijania i łamania prawa. W dziedzinie gospodarczej, jak to już wiemy, wyłączność współdziałania klanowego doznaje poważnego uszczerbku wskutek usiłowań ojca, starającego się przekazać synowi niektóre przedsięwzięcia klanowe i włączyć go do nich. *Lugwa* (vendetta) wykonywana jest rzadko: zapłata *lula* (cena pokoju) jest znowu tradycyjną formą kompensacji i, w rzeczywistości, uniknięcia poważniejszego obowiązku. Uczuciowo ojciec lub wdowa są bez porównania bardziej skorzy, by pomścić śmierć zamordowanego, aniżeli jego współrodowcy. We wszystkich sytuacjach, gdy klan podczas uroczystych rozdziałów występuje jako jedna ekonomiczna całość, pozostaje on jednolity tylko w stosunku do innych klanów. W obrębie klanu prowadzony jest dokładny rachunek między składającymi się nań podklanami, a w obrębie podklanu — między jednostkami. W ten sposób, choć jedność klanu zaznacza się wyraźnie z jednej strony, to z drugiej strony połączona jest ona z daleko idącym zróżnicowaniem, z bacznyim strzeżeniem poszczególnych interesów indywidualnych i, *last but not least*, z duchem całkowicie komercyjnym, niepozbawionym podejrzliwości, zazdrości i podstępów.

Jeśliby osobiste stosunki w obrębie podklanu poddać konkretnemu przeglądowi, okazałoby się wówczas, że naprężona i wyraźnie nieprzyjazna postawa między wujem i siostrzeńcem, jakieśmy to widzieli w Omarakanie, nie jest bynajmniej zjawiskiem rzadkim. Prawdziwa przyjaźń istnieje czasem między braćmi, jak to miało miejsce z Mitakata i jego braćmi lub z Namwana Guya'u. Z drugiej jednak strony, i tutaj zarówno w legendzie jak i w życiu, znane są wypadki głębokiej nienawiści i akty gwałtu i wrogości. Podam konkretny przykład fatalnej dysharmonii między tymi, którzy powinni być stanowić związek klanu, to znaczy w grupie braci.

We wsi, znajdującej się w pobliżu miejsca, w którym wówczas obozowałem, żyli trzech bracia, z których najstarszy, głowa klanu, był ślepy. Najmłodszy brat zwykł wykorzystywać tę ułomność, zbierając orzechy betelu z palm, nim jeszcze dojrzały one. Ślepy był więc w ten sposób pozbawiony należnej mu części. Raz więc, gdy odkrył znowu, że oszustwem pozbawiono go jego części, wpadł w furję, chwycił topór

i wszedłszy po ciemku do domu brata zdołał go zranić. Zraniony uciekł i schronił się w domu trzeciego brata. Ten, oburzony napaścią na najmłodszego brata, chwycił włócznię i zabił ślepcę. Tragedia miała zakończenie prozaiczne, gdyż morderca z decyzji sędziego osadzony został w więzieniu na przeciąg roku. W dawnych czasach — co do tego wszyscy moi informatorowie byli zgodni — popełniłby on samobójstwo.

W tym wypadku spotykamy się z połączeniem dwóch typowych czynów przestępczych, kradzieżą i morderstwem, i warto będzie poświęcić im krótką dygresję. Żadne z tych przestępstw nie gra znaczącej roli w życiu krajowców trobriandzkich. Kradzież podciągana jest pod dwa pojęcia: *kwapatu* (dosłownie „chwycić“), które to słowo stosowane jest do oznaczenia bezprawnego przywłaszczenia przedmiotów osobistego użytku, narzędzi i przedmiotów wartościowych; i *wayla'u*, specjalny termin, którym określa się kradzież żywności roślinnej bądź z ogrodów, bądź ze śpichrzów na jam, a używanym także, gdy chodzi o kradzież świń lub ptactwa. Podczas gdy kradzież przedmiotów osobistego użytku uważa się za większe zło, bardziej hańbiące dla sprawcy jest wykradanie żywności. Dla Trobriandczyka nie ma większej hańby, aniżeli nie mieć żywności, odczuwać jej brak lub prosić o nią; toteż zdradzenie czynem tego, że jest się w takiej sytuacji, iż musi się kraść, pociąga za sobą największe upokorzenie, jakie tylko można sobie wyobrazić. Następnie kradzież przedmiotów wartościowych jest prawie że niepodobieństwem, gdyż są one dobrze cechowane, podczas gdy kradzież przedmiotów osobistego użytku nie przynosi właścicielowi w gruncie rzeczy żadnej poważniejszej straty. W każdym z tych wypadków kara polega na wstydzie i śmieszności, które okrywają winnego — i istotnie, wszystkie wypadki kradzieży, które doszły mojej wiadomości, dokonane były przez ludzi niespełna rozumu, wyrzutków społeczeństwa lub nieletnich. Pozbawienie białego człowieka niepotrzebnych mu osobiście rzeczy, takich jak towary przeznaczone na handel, konserwy czy tytoń, które w swym skąpstwie trzyma on pod kluczem, nie używając ich, jest swoistą kategorią kradzieży i oczywiście nie jest uważane za złamanie prawa, moralności ani dobrych obyczajów.

Morderstwo jest wypadkiem niezmiernie rzadkim. W gruncie rzeczy w czasie mego pobytu jeden tylko przypadek morderstwa — poza opisanym przed chwilą — miał miejsce: przebicie włócznią w nocy nie-

popularnego czarownika, gdy skrycie zbliżał się do wsi. Było to zrobione w obronie chorego, ofiary czarownika, a sprawcą był ktoś z uzbrojonej straży, stojącej w takich wypadkach na warcie przez całą noc.

Poza tym opowiadają o kilku wypadkach zabójstwa tytułem kary za cudzołóstwo, przyłapanie *in flagranti*, lub za obrazę wysoko postawionych osób, a wreszcie w wyniku bójek lub pojedynków. I oczywiście także o zabijaniu podczas regularnych działań wojennych. We wszystkich wypadkach, gdy mężczyzna zabity jest przez członków innego podklanu, istnieje obowiązek odwetu. Odwet ten w teorii jest obowiązujący bezwzględnie, w praktyce zaś obowiązuje tylko, jeśli chodzi o dorosłego mężczyznę wysoko postawionego, a i wtedy nawet uważany jest za zbyt ciężki, jeśli zmarłego spotkał ten los z jego niewątpliwie własnej winy. W innych wypadkach, gdy vendetty domaga się wyrażnie honor podklanu, omija się ją zastępując okupem (*lula*). Okup taki był regularną instytucją przy zawieraniu pokoju po wojnie, gdy stronie przeciwnej dawało się odszkodowanie za każdego zabitego i rannego. Ale także przy zwykłym morderstwie czy zabójstwie *lula* uwolniłaby następców i krewnych zmarłego z obowiązku odwetu (*lugwa*).

I to prowadzi nas z powrotem do problemu jedności klanu. Wszystkie wymienione powyżej fakty ukazują, że jedność klanu nie jest bynajmniej ani baśnią, zmyśloną przez etnologię, ani też jedyną istotną zasadą pierwotnego prawa, kluczem do wszystkich jego zagadek i trudności. Istotny stan rzeczy, widziany w całej pełni i dokładnie rozumiany, jest bardzo skomplikowany, pełny pozornych i rzeczywistych sprzeczności i konfliktów, wywołanych grą Idealu z jego urzeczywistnieniem, niedoskonałym dostosowywaniem się spontanicznych ludzkich tendencji do rygorystycznego prawa. Jedność klanu jest prawną fikcją pod tym względem, że wymaga ona — w całej tubylczej doktrynie, to znaczy we wszystkich jej oświadczeniach, stwierdzeniach i maksymach, jawnych regułach i wzorach postępowania — absolutnego podporządkowania wszystkich innych interesów i więzi roszczeniom solidarności klanowej, podczas gdy w gruncie rzeczy przeciw solidarności tej niemal nieustannie się grzeszy i w zwykłym biegu codziennego życia jest ona w praktyce nieobecna. Z drugiej strony w pewnych okolicznościach, przede wszystkim zaś w dziedzinie ceremonialnego życia tubylców, jedność klanu dominuje ponad wszystkim i w wypadkach jawnego konfliktu i otwartego wyzwania przewy-

cięża osobiste względy i słabości ludzkie, które niewątpliwie w zwykłych warunkach przesądziłyby o postępowaniu jednostki. Sprawa ta ma więc dwie strony i większości zarówno ważnych wydarzeń życia tubylców, jak i ich instytucji, zwyczajów i postaw, nie można zrozumieć należycie bez zrozumienia obu tych stron i ich wzajemnego oddziaływania.

Nie trudno jest także zrozumieć, dlaczego etnologia ześrodkowywała się na jednej stronie tej sprawy, dlaczego przedstawiała rygorystyczną lecz fikcyjną doktrynę prawa tubylczego jako całą prawdę. Gdy doktryna ta przedstawia intelektualną, jawną, całkowicie skonwencjonalizowaną stronę postawy tubylczej, tę stronę, która ujęta została w jasne stwierdzenia, w określone formuły prawne. Kiedy krajowca zapytuje się, co zrobiłby on w takim i takim wypadku, odpowiada to, co powinien by zrobić; ustanawia on wzór możliwie najlepszego postępowania. Gdy występuje on jako informator badacza terenowego, nie go to nie kosztuje przedstawić ideał prawa. Swoje uczucia, skłonności, uprzedzenia, swoją pobłażliwość względem siebie samego, zarówno jak i tolerancję dla cudzych uchybień, zachowuje on dla swego rzeczywistego postępowania w życiu. I nawet wtedy, jakkolwiek postępuje on w ten sposób, niechętnie przyznałby się, nawet wobec siebie samego, że postępowanie jego nie odpowiada wymaganiom prawa. Druga strona, naturalny, impulsywny sposób postępowania, omijanie prawa, kompromisy i nieprawne praktyki zwyczajowe ujawniają się tylko temu terenowcowi, który obserwuje życie krajowców bezpośrednio, notuje konkretne fakty, współżyje tak blisko ze swoim „materiałem obserwacyjnym“, że rozumie nie tylko język krajowców i ich zeznania, ale również ukryte motywy postępowania i nigdy prawie nie formułowane ich spontaniczne zachowanie się. Etnologia „ankietowa“ narażona jest stale na niebezpieczeństwo ignorowania tej strony prawa pierwotnego, która stanowi jego *dessous*. Ta strona, można to powiedzieć bez przesady, tolerowana jest w swoim istnieniu dopóty, dopóki dokładnie nie zda się sobie z niej sprawy, nie wyrazi w słowach, dobitnie nie stwierdzi, a tym samym — nie zakwestionuje. To, być może, tłumaczy nam genezę dawnej teorii o „nieokiełznanym dzikim“, który nie ma żadnych zwyczajów, a obyczaje — zwierzęce. Uчени, którzy dali nam takie tłumaczenie, znali dobrze zawiłości i nieprawidłowości zachowania się krajowców, bynajmniej nie pokrywające się ściśle z przepisami prawa, ale nie zdawali sobie sprawy ze

struktury prawnej doktryny dzikich. Współczesny terenowiec konstruuje ją, nie zadając sobie wiele trudu, na podstawie zeznań swego terenowego informatora, ale nie zdaje sobie zupełnie sprawy ze zniekształceń, jakie w tym teoretycznym obrazie wywołują właściwości natury ludzkiej. Dlatego przekształcił on dzikiego we wzór praworządności. Prawda wynika dopiero z połączenia tych dwóch wersji i w jej świetle zarówno dawna, jak i nowa fikcja okazuje się zawodnym uproszczeniem bardzo skomplikowanego stanu rzeczy.

Ten zaś, jak wszystko w rzeczywistości kultury, nie jest bynajmniej konsekwentnym schematem logicznym, ale raczej kipiącą mieszaniną kłócących się ze sobą zasad. Śród nich najważniejszą prawdopodobnie rzeczą jest konflikt matrylinii z tendencjami ojcowskimi. Na drugim miejscu idzie niewspółmierność między z jednej strony solidarnością klanu totemicznego, a z drugiej — węzłami rodzinnymi i wskazaniami własnego interesu. Ważne jest również ścieranie się zasady dziedziczności rangi społecznej z wpływami osobistej wybitności, gospodarczego sukcesu i umiejętności magicznych. Na specjalne wyróżnienie zasługuje czarownictwo jako narzędzie wpływów osobistych i władzy, gdyż czarownik jest często zaciekłym rywalem wodza lub naczelnika wsi. Jeśliby miejsce pozwoliło na to, mógłbym dać przykłady innych konfliktów o charakterze bardziej konkretnym i przypadkowym. Jako przykład służyć może dająca się stwierdzić historycznie stopniowa ekspansja politycznej dominacji podklanu Tabalu (należącego do klanu Malasi), gdzie widzimy, jak zasada hierarchii społecznej gwałci w sposób, przekraczający dopuszczalne granice, prawo obywatelstwa w społeczności lokalnej, oparte na roszczeniach mitologicznych i matrylinealnych zasadach dziedziczenia. Albo też mógłbym opisać odwieczny konflikt między ostatnio wymienionym podklanem Tabalu i podklanem Toliwaga (należącym do klanu Lukwasisiga), konflikt, w którym pierwszy z tych dwóch podklanów ma za sobą rangę, prestige i przywileje władzy, a drugi — silniejszą organizację wojskową, wojenne zalety i większe sukcesy w walce.

Najważniejszym z naszego punktu widzenia faktem w tej walce jest to, że zmusza nas ona do kompletnej reorganizacji tradycyjnych koncepcji prawa i ładu prawnego w pierwotnym społeczeństwie. Musimy porzucić raz na zawsze ideę trwałej „skorupy“ czy niezmiennego „zlepka“ zwyczajów, wywierającego z zewnątrz trwały nacisk na całą powierzchnię życia plemiennego. Prawo i porządek wyrastają

z tych właśnie procesów, którymi rządzą. Lecz nie są one sztywne, ani też nie wynikają z żadnej inercji lub niezmienności form. Wręcz przeciwnie, są one wynikiem nie tylko nieustannego buntu ludzkich namiętności przeciwko prawu, ale także ścierania się jednych zasad prawnych z innymi. Ścieranie się to nie jest jednak wolną walką: podlega ono określonym warunkom, może mieć miejsce tylko w pewnych granicach i tylko pod tym warunkiem, że nie wpływa na powierzchnię życia publicznego. Gdy jednak dochodzi do otwartego wyzwania, ustanowione zostaje w rezultacie pierwszeństwo prawa formalnego przed zalegalizowanym zwyczajem prawnym czy też przed uzurpacją innej zasady prawnej i dominację uzyskuje prawowierna hierarchia systemów prawnych.

Gdyż, jak widzimy, konflikt ma miejsce pomiędzy prawem formalnym i zalegalizowanym zwyczajem i możliwy on jest tylko dlatego, że pierwsze ma za sobą bardziej zdecydowane poparcie tradycji, podczas gdy drugi czerpie swoją moc z osobistych skłonności ludzkich i rzeczywistego swojego znaczenia. Tak więc istnieją w pełnym systemie prawa nie tylko różne jego rodzaje, takie jak prawo quasi-cywilne i quasi-kryminalne lub też prawo normujące czynności gospodarcze, stosunki polityczne itp., lecz występują w nim także różnice co do stopnia prawowierności, bezwzględności i prawomocności, szeregujące poszczególne reguły według hierarchii, której najwyższymi szczeblami są matriarchat, totemizm i ranga społeczna, a najniższymi — potajemne obchodzenie prawa, tradycyjne sposoby łamania jego i tolerowania zbrodni.

Na tym kończy się nasza analiza prawa i instytucji prawnych na wyspach Trobriandzkich. W trakcie jej doszliśmy do szeregu wniosków: co do istnienia pozytywnych i elastycznych a jednak wiążących zobowiązań, które w społeczeństwach bardziej rozwiniętych odpowiadają prawu cywilnemu; co do znaczenia, jakie dla tych zobowiązań ma ich wzajemność, jawność wykonywania i systematyczna współzależność, dostarczająca im ich głównej mocy wiążącej; co do negatywnych reguł prawa, tabu i zakazów plemiennych, które — jak przekonaaliśmy się — są równie elastyczne i zdolne do przystosowania się, jak reguły pozytywne, chociaż spełniają inne funkcje. Mieliśmy również możliwość zaproponować nową klasyfikację reguł zwyczaju i tradycji; dać nową definicję prawa jako specjalnej klasy reguł zwyczajowych i naszkicować dalszy podział na poszczególne typy prawa w obrębie jego

pełnego systemu. W tej ostatniej sprawie doszliśmy do wniosku, że oprócz zasadniczego podziału na prawo quasi-cywilne i quasi-kryminalne należy przeprowadzić rozróżnienie pomiędzy różnymi stopniami prawa, dającymi się uszeregować w pewną hierarchię: poczynając od głównego prawowitego prawa, poprzez tolerowane przez to prawo zwyczaje, aż do omijania prawa i tradycyjnych metod łamania go. Musieliśmy również przeprowadzić rozróżnienie między szeregiem różnych systemów, które razem tworzą pełny system prawa plemiennego. Systemy te, takie jak np. prawo matki i miłość ojcowska, organizacja polityczna i wpływ czarownictwa, pozostają ze sobą niekiedy w konflikcie, lecz dochodzą także do kompromisów i przystosowują się wzajemnie. Dalsze zagłębianie się w szczegóły byłoby w tej sprawie zbyt trudne, gdyż wnioski nasze były zarówno poparte dowodami, jak i gruntownie omówione.

Lecz warto raz jeszcze zdać sobie sprawę z tego, że w analizie naszej istotny problem polegał nie na suchym wyliczeniu reguł prawa, lecz na określeniu dróg i sposobów, za pomocą których reguły te są wcielane w życie. Bardzo pouczające okazało się zbadanie tych sytuacji życiowych, w których dana reguła winna być zastosowana; sposobu, w jaki regułę tę realizują osoby zainteresowane; reakcji społeczeństwa w ogóle oraz skutków, jakie pociąga podporządkowanie się prawu lub też jego zlekceważenie. Wszystko to moglibyśmy nazwać kulturalnym kontekstem pierwotnego systemu prawa. Kontekst ten jest równie ważny, jeśli nie więcej, aniżeli wyrecytowanie fikcyjnego tubylczego *corpus iuris*, ułożonego w notesie etnografa w kodeks, zrodzony z pytań i odpowiedzi, uzyskanych w wyniku powierzchownych ankietowych metod w badaniach terenowych.

W wyniku tego domagamy się nowego rodzaju badań terenowych w etnologii: badania w bezpośredniej obserwacji reguł zwyczaju, tak jak funkcjonują one istotnie w życiu. Takie badanie ukazuje, że nakazy prawa i zwyczaju są zawsze organicznie związane i że nie istnieją one w izolacji; że istota ich polega na licznych rozgałęzieniach, które zapuszczają one w kontekst życia społecznego; że są one tylko jednym z ogniw w łańcuchu transakcji społecznych, które je powołują do życia. Jestem zdania, że to charakterystyczne *staccato*, jakie panuje w większości opisów etnograficznych, wynika z niedostatecznej informacji i że w istocie rzeczy jest ono niezgodne z ogólnym charakterem

życia ludzkiego i wymogami organizacji społecznej. Plemię tubylcze, złączone kodeksem organicznie niepowiązanych zwyczajów, rozpadłoby się w naszych oczach.

Możemy tylko domagać się szybkiego i całkowitego usunięcia z opisów terenowych urywkowych i niepowiązanych ze sobą informacji, zwyczajów, wierzeń i reguł postępowania, wiszących w powietrzu a raczej wiodących swój bezduszny żywot na papierze, gdyż brak im całkowicie trzeciego wymiaru: życia. Wówczas teoretyczna argumentacja etnologii będzie mogła się obejść bez sążnistych litanii powtarzających się informacji, w wyniku których etnolog czuje się głupio a dziki wygląda śmiesznie. Mam tu na myśli sążniste wyliczenia informacji tego rodzaju, jak np. „U Brobdingnagów panuje zwyczaj, że gdy mężczyzna spotka się ze swoją teściową, dochodzi do bójki i każde wychodzi z podbitym okiem“; „gdy Brodiąg spotyka polarnego niedźwiedzia, ucieka i czasami niedźwiedź go goni“; „w starej Kaledonii, gdy krajowiec przypadkowo znajdzie przy drodze butelkę whisky, wypija ją jednym łykiem, po czym natychmiast ogląda się za drugą“ — i tak dalej. (Przytaczam z pamięci, więc przytoczenia mogą nie być dość wierne, jakkolwiek brzmią one bardzo prawdopodobnie.)

Łatwo jest jednak wyśmiewać się z tej litanijnej metody, lecz odpowiedzialność za nią ponosi w gruncie rzeczy terenowiec. Nie ma chyba ani jednego opisu, w którym by stwierdzenia faktów dane były w tej kolejności, w jakiej fakty te występują w rzeczywistości, a nie w tej, w jakiej zdaniem etnografa powinny zachodzić lub w jakiej zdaje mu się, że zachodzą. Wiele z dawniejszych relacji pisanych było dla zadziwienia, zabawienia lub zrobienia dowcipu kosztem dzielnego, aż role się odwróciły i obecnie łatwiej jest być dowcipnym kosztem etnologa. Dla badacza starego typu znaczenie miała w gruncie rzeczy cudaczność zwyczaju, a nie jego rzeczywistość. Etnolog współczesny, pracując przy pośrednictwie tłumacza, za pomocą metody pytań i odpowiedzi, może uzyskać jedynie opinie, uogólnienia i nieistotne informacje. Nie ukazuje on nam żadnej rzeczywistości, gdyż sam jej nigdy nie oglądał. Odcień śmieszności, który zabarwia wszystkie prace etnologiczne, pochodzi ze sztuczności materiału, wyrwanego z jego naturalnego kontekstu. Istotny problem nie polega na badaniu, w jaki sposób życie ludzkie podporządkowuje się regułom — gdyż po prostu nie podporządkowuje się im ono; prawdziwe zagadnienie polega na wyjaśnieniu, w jaki sposób reguły te są stosowane w życiu.

Jeśli chodzi o wnioski teoretyczne, to analiza prawa Trobriandzkiego dała nam jasny wgląd w siły, przyczyniające się do zwartości społeczeństwa pierwotnego, które oparcie swoje znajduje zarówno w solidarności wewnątrz-grupowej, jak i w rozumieniu własnego interesu przez jednostkę. Przeciwwstawienie pierwotnego „poczucia grupowego“, „zbiorowej osobowości“ i „absorpcji klanowej“ cywilizowanemu indywidualizmowi i podążaniu za egoistycznymi celami wydaje się nam całkowicie sztuczne i chybione. Żadne społeczeństwo, czy to dzikie czy cywilizowane, nie może opierać się na fikcji lub na patologicznych przerostach natury ludzkiej.

Wyniki tego studium dają nam jeszcze jedną naukę. Jakkolwiek ograniczyłem się głównie do opisu i przedstawienia faktów, poprowadziło nas to siłą rzeczy do ogólniejszej analizy teoretycznej, która dostarczyła wyjaśnienia omawianych faktów. We wszystkim tym jednak ani razu nie zaszła potrzeba uciekania się do jakichkolwiek hipotez, do jakichkolwiek ewolucjonistycznych czy historycznych rekonstrukcji. Przytoczone tu wyjaśnienia polegały na analizie faktów, prowadzącej do wykrycia ich prostszych składników, i na wysłedzeniu związków, zachodzących pomiędzy tymi składnikami. Okazało się także możliwe zwrócić uwagę na związek, zachodzący pomiędzy poszczególnymi aspektami kultury, i wykazać, jaką funkcję wypełnia każdy z nich w ogólnym systemie. Związek pomiędzy matrylinią i zasadą ojcostwa i ich częściowy konflikt tłumaczy nam — jakeśmy to widzieli — genezę całego szeregu tworów kompromisowych, takich jak: małżeństwo pomiędzy kuzynami; różne rodzaje dziedziczenia i gospodarczych transakcji; typowa konstelacja złożona z ojca, syna i wuja; oraz pewne cechy systemu klanowego.¹ Wiele charakterystycznych rysów życia społecznego, łańcuch wzajemnych obowiązków, ceremonialny sposób wypełniania zobowiązań, zjednoczenie szeregu różnorodnych transakcji w jednym związku, wytłumaczone zostały przez funkcję, którą wypełniają one, dostarczając sił przymusu prawnego. Związek między dziedzicznym prestige, mocą czarownictwa i znaczeniem osobistych dokonań, tak jak obserwujemy to na wyspach Trobriandzkich, wytłumaczenie swoje znajduje w kulturalnej roli, jaką odgrywa każda z tych zasad. Pozostając na ściśle empirycz-

¹ Związek pomiędzy prawem matki i miłością ojcowską omówiony jest szczegółowiej w op. cit.: *Sex and Repression in Savage Society*.

nym gruncie, mogliśmy dać wytłumaczenie wszystkich tych faktów i zjawisk, pokazać, w jakich warunkach występują one i jakim celom służą, i w ten sposób wyjaśnić je naukowo. Interpretacja tego rodzaju nie wyklucza bynajmniej dalszych badań co do ewolucyjnego szczebla tych zwyczajów czy też ich historycznego pochodzenia. Jest więc miejsce i dla zainteresowań antykwarskich i dla naukowych, lecz pierwsze nie powinny się domagać wyłącznego ani nawet przeważającego wpływu na etnologię. Czas już najwyższy, aby również badacz Człowieka miał prawo powiedzieć: *hypotheses non fingo*.

lin. 3979.
BIBLIOTEKA

Wyższe! Szkoły Polit. - Wych.





2144/

13.