

RUTH BENEDICT

WZORY KULTURY

Przełożył Jerzy Prokopiuk

**Comp.ver. by Yth.
2001**

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	2
Nauka o zwyczajach.....	4
Różnorodność kultur.....	11
Integracja kultury.....	20
Indianie Pueblo z Nowego Meksyku.....	24
Dobu.....	52
Północno-zachodnie wybrzeże Ameryki. 68	
Istota społeczeństwa.....	85
Jednostka i wzór kultury.....	95

WSTĘP

W ciągu naszego stulecia pojawiło się i rozwinęło wiele nowych sposobów podejścia do problemów antropologii społecznej. Stara metoda konstruowania dziejów kultury ludzkiej na podstawie cząstkowych danych doświadczalnych, wyrwanych ze swych naturalnych związków i pochodzących z wszystkich epok i wszystkich części świata, straciła wiele na znaczeniu. Potem nastąpił okres gorliwych prób rekonstruowania historycznych powiązań opartych na studiach nad występowaniem szczególnych cech kultury, uzupełnionych danymi archeologicznymi. Coraz to więcej obszarów badano pod tym kątem widzenia. Próbowano ustalić trwale związki między różnymi cechami kulturowymi i korzystano z tego przy próbach uchwycenia szerszych powiązań historycznych. Zaprzeczono możliwości niezależnego rozwoju analogicznych cech kulturowych, co zawsze było postulatem ogólnej historii kultury, a w najlepszym razie możliwości tej przyznano mało istotną rolę. Zarówno metoda ewolucyjna, jak i analiza niezależnych kultur lokalnych były nastawione na odkrycie następujących po sobie kolejno form kulturowych. Podczas gdy z pomocą pierwszej spodziewano się skonstruować jednolity obraz historii kultury i cywilizacji, zwolennicy drugiej, a przynajmniej najbardziej konserwatywni spośród nich, rozpatrywali każdą kulturę jako odrębną jednostkę i jako indywidualny problem historyczny.

Intensywna analiza kultur dostarczyła silnego impulsu w kierunku nieodzownej kolekcji faktów odnoszących się do różnych form kulturowych. Zbierany w ten sposób materiał stwarzał obraz życia społecznego, które miało się jakoby składać ze ściśle wyodrębnionych kategorii, jak życie gospodarcze, technologia, sztuka, organizacja społeczna, religia itp., natomiast trudno było znaleźć łączącą je więź. Postawa antropologa przypominała postawę wyśmianą już przez Goethego:

Gdy poznać i opisać chce się coś żywego,

To naprzód trzeba ducha wygnać z niego,

A wnet się części w rękę trzyma,

Tylko, niestety, spójni ducha nie ma.

Zajęcie się kulturami żywymi wzbudziło silniejsze zainteresowanie całością kultury. Coraz jaśniej zdajemy sobie sprawę, że nie można zrozumieć żadnej cechy kulturowej, jeżeli wyrwie się ją z jej ogólnego kontekstu. Próba zrozumienia kultury jako całości kierowanej przez jednorodny zespół warunków nie daje rozwiązania tego problemu. Czysto antropogeograficzne, ekonomiczne czy jakiegokolwiek inne formalistyczne podejście daje zniekształcony obraz rzeczywistości.

Pragnienie uchwycenia znaczenia jakiejś kultury jako całości zmusza nas do potraktowania opisów znormalizowanego zachowania jedynie jako odskoczni prowadzącej do innych problemów. Musimy pojmować jednostkę jako żyjącą w swej kulturze, kulturę zaś jako przeżywaną przez jednostkę. Zainteresowanie tymi socjopsychologicznymi problemami absolutnie nie jest sprzeczne z podejściem historycznym. Przeciwnie, odstania procesy dynamiczne wpływające na zmiany kulturowe i pozwala nam właściwie ocenić dane uzyskane ze szczegółowego porównania związanych ze sobą kultur.

Ze względu na charakter materiału problem życia kulturowego okazuje się często problemem wzajemnych związków między różnymi aspektami kultury. W pewnych przypadkach badanie tych związków prowadzi do lepszej oceny spójności lub braku integracji danej kultury. Wydobywa ono w sposób przejrzysty te formy integracji w różnych typach kultury, które dowodzą, że związki między różnymi aspektami kultury układają się według najbardziej różnorodnych wzorów i nie poddają się jakimś pochopnym uogólnieniom. Jednakże badanie takie prowadzi rzadko i tylko pośrednio do zrozumienia związku między jednostką a kulturą.

Wymaga to głębokiego wniknięcia w geniusz kultury i w wiedzę o postawach kierujących zachowaniem jednostki i grupy. Dr Benedict geniuszem kultury nazywa jej konfigurację. W książce tej postawiła przed nami ten właśnie problem i zilustrowała go przykładem trzech kultur, z których każdą przenika jedna dominująca idea. To podejście różni się od tak zwanego podejścia funkcjonalnego do zjawisk społecznych o tyle, że chodzi w nim raczej o odkrycie fundamentalnych postaw niż o funkcjonalne związki każdego elementu kulturowego. Nie jest to podejście historyczne, jeśli nie brać pod uwagę, że ogólna konfiguracja, póki trwa, ogranicza kierunki zmian, które pozostają pod jej oddziaływaniem. W porównaniu ze zmianami treści kultury konfiguracja posiada często wysoki stopień trwałości.

Jak wykazuje autorka, nie każda kultura charakteryzuje się jakimś dominującym zespołem cech, ale wydaje się prawdopodobne, że im głębsza będzie nasza wiedza o tendencjach kulturowych, które wpływają na zachowanie jednostki, tym wyraźniej wystąpi na jaw dominacja pewnego typu kontroli uczuć, pewnych ideałów postępowania, tłumacząca to, co z punktu widzenia naszej cywilizacji wydawało się postawą nienormalną. Względność tego, co uważamy za społeczne czy aspołeczne, normalne czy anormalne, pokazana tu jest w nowym świetle.

Skrajne przypadki wybrane przez autorkę uwypuklają znaczenie tego problemu.

Franz Boas

Motto:

*Na początku Bóg dał każdemu
Ludowi po glinianym kubku,
Aby pił z niego wodę życia.*

Przysłowie indiańskie

Nauka o zwyczajach

Antropologia to nauka o ludziach żyjących w społeczeństwie. Koncentruje ona swą uwagę na tych cechach fizycznych i technikach wytwórczych, na tych konwencjach i wartościach, które odróżniają daną społeczność od wszystkich innych, posiadających różne od niej tradycje.

Cechą wyróżniającą antropologię spośród innych nauk społecznych jest to, że bierze ona za przedmiot gruntownych swych studiów społeczeństwa inne niż nasze. Dla jej celów są jednakowo ważne wszystkie społeczne zasady małżeństwa i rozmnażania, nawet jeśli dotyczą one np. Dajaków nadmorskich i których społeczeństwo nie posiadało historycznych powiązań z naszą cywilizacją. Dla antropologa nasze zwyczaje i np. zwyczaje jakiegoś plemienia z Nowej Gwinei stanowią dwa możliwe schematy społeczne, dotyczące jednego wspólnego problemu, a jako antropolog winien on unikać deprecjonowania jednego na korzyść drugiego. Antropolog interesuje się zachowaniem ludzkim, ale nie takim, jakie ukształtowała nasza tradycja, lecz ukształtowanym przez wszelką tradycję. Interesuje się on szeroką gamą zwyczajów, które znaleźć można w różnych kulturach, a jego zadaniem jest zrozumienie, jak kultury te zmieniają się i różnicują, w jak różnorodnych formach wyrażają się oraz w jaki sposób zwyczaje danego ludu funkcjonują w życiu poszczególnych, składających się nań jednostek.

Otóż zwyczaj nie był na ogół uznawany za przedmiot o istotnym znaczeniu. Jedynie wewnętrzna praca naszych własnych mózgów wydaje nam się godna badania, natomiast zwyczaj to, zgodnie z naszym przekonaniem, tylko najpospolitsza forma zachowania. W rzeczywistości jest wręcz odwrotnie. Tradycyjny zwyczaj rozpatrywany w perspektywie całego świata stanowi masę aktów zachowania bardziej zadziwiających od tego, co pojedyncza osoba może kiedykolwiek wyprodukować w indywidualnym działaniu, jakkolwiek byłoby ono dziwaczne. Ale to jest raczej banalny aspekt sprawy. Faktem o pierwszorzędym znaczeniu jest przemożna rola, jaką zwyczaj odgrywa w doświadczeniu i przekonaniach, oraz ogromna różnorodność jego przejawów.

Żaden człowiek nie patrzy nigdy na świat absolutnie czystym wzrokiem. Odbiera go za pośrednictwem określonego zespołu zwyczajów, instytucji i sposobów myślenia. Nawet w dociekaniach filozoficznych nie jest w stanie wyjść poza te stereotypy; pojęcia prawdy i fałszu będą się ciągle dla niego wiązały z określonymi tradycyjnymi odrębnościami. John Dewey twierdził, że rola zwyczaju w kształtowaniu zachowania się jednostki pozostaje do wpływu tej jednostki na zwyczaj tradycyjny w takim samym stosunku, jaki zachodzi między pełnym słownictwem jej mowy ojczystej a tymi słowami z jej dziecięcego języka, które weszły w skład mowy potocznej jej rodziny. Kiedy bada się gruntownie systemy społeczne, które miały możliwość rozwinąć się autonomicznie, ta przenośnia zamienia się w dokładną i rzeczową obserwację. Historia życia każdej jednostki jest przede wszystkim procesem przystosowania się do wzorów i zasad przekazanych przez tradycję społeczności, w której żyje. Zwyczaje społeczeństwa kształtują doświadczenia i zachowania jednostki od chwili narodzin. Zanim nauczy się mówić, jest już małym tworem swojej kultury, a zanim dorośnie i stanie się zdolna do brania udziału w jej działalności, zwyczaje właściwe tej kulturze są już jej zwyczajami, wierzenia jej wierzeniami, trudności nie do pokonania jej trudnościami. Każde dziecko urodzone w danej grupie społecznej dzieli z nią to wszystko, ale żadne, urodzone w społeczeństwie z innej części świata, nie zdoła nigdy uzyskać nawet tysięcznej tego części. Nie istnieje problem społeczny, którego zrozumienie byłoby obowiązkiem tak ważkim, jak obowiązek zrozumienia roli zwyczaju. Póki nie uświadomimy sobie jego praw i odmian, podstawowe, najbardziej złożone sprawy życia ludzkiego muszą pozostać niezrozumiałe.

Badanie zwyczaju może przynieść korzyści tylko w wypadku przyjęcia pewnych tez wstępnych, z których część była dotąd przedmiotem gwałtownych sprzeciwów. Przede wszystkim każde badanie naukowe wymaga, by nie traktować w sposób uprzywilejowany tego czy innego elementu spośród tych, które badanie bierze pod uwagę. We wszystkich mniej spornych dziedzinach, takich jak badanie kaktusów czy terminów lub natury mgławic, konieczną metodą badania jest zebranie i uporządkowanie odpowiedniego materiału i zwrócenie uwagi na wszystkie możliwe odmiany form i kombinacji. W ten sposób dowiedzielibyśmy się wszystkiego - co nauka ustaliła - na przykład o prawach astronomii czy zwyczajach żyjących społecznie owadów. Jedynie nauki społeczne badając człowieka ograniczyły się do badania jednej odmiany lokalnej, to jest cywilizacji zachodniej.

Istnienie antropologii było *ex definitione* niemożliwe tak długo, jak długo tkwiły w umysłach ludzkich rozróżnienia między nami a ludami prymitywnymi, między nami a barbarzyńcami, między nami a poganami. Trzeba było najpierw osiągnąć ten stopień dojrzałości, który nie pozwala już przeciwstawiać naszych własnych przekonań przesądom naszych bliźnich. Konieczne było uznanie, że instytucje, które opierają się na tych samych przesłankach, dajmy na to nadnaturalnych, trzeba rozpatrywać razem, nie wyłączając z nich i naszych instytucji.

W pierwszej połowie dziewiętnastego wieku ten elementarny postulat antropologii nie przyszedł na myśl nawet najświatlejszym ludziom cywilizacji zachodniej. Człowiek na przestrzeni całych dziejów bronił swej jedyności i obronę tę uważał za punkt honoru. W czasach Kopernika owa pretensja do supremacji była tak wielka, iż obejmowała nawet Ziemię, na której żyjemy, a czternaste stulecie

odrzucało z pasją myśl, że planeta nasza ma określone miejsce w układzie słonecznym. W czasach Darwina, oddawszy system słoneczny na pastwę wroga, człowiek wszystkimi środkami, jakie miał do dyspozycji, walczył o jedność swej duszy, uważał ją bowiem za nie dający się pojąć rozumem atrybut dany mu przez Boga i przeczący temu, jakoby człowiek wywodził się ze świata zwierzęcego. Ani brak ciągłości w argumentacji, ani wątpliwości co do natury tej „duszy”, ani nawet fakt, że dziewiętnasty wiek nie miał zamiaru bronić się przed braterstwem z jakąś grupą „obcą” - żaden z tych faktów nie liczył się wobec ogromnego oburzenia na zniewagę, jakiej dopuszczała się teoria ewolucji, kwestionując pojęcie jedności człowieka.

Obie te bitwy możemy uznać właściwie za całkowicie wygrane - jeśli nie już, to wkrótce; tylko że ciężar walki przesunął się na inny front. Dziś jesteśmy już gotowi zgodzić się, że obrót Ziemi dookoła Słońca czy zwierzęce pochodzenie człowieka nie odbiera ludzkim osiągnięciom charakteru czegoś jedynego w swoim rodzaju. Jeśli zamieszkujemy jedną przypadkową planetę spośród niezliczonych systemów słonecznych, tym większy jest nasz tytuł do chwały, a jeśli rasy ludzkie, tak różne, powiązane są ewolucyjnie ze zwierzętami, wówczas dające się dowieść różnice między nami a nimi są tym głębsze, a jedność naszych instytucji tym bardziej znamienna. Ale nasze osiągnięcia, nasze instytucje są rzeczywiście czymś jedynym; należą do innego rzędu niż osiągnięcia i instytucje ras niższych i trzeba je chronić za wszelką cenę. Tak więc dziś, czy chodzi o zagadnienie imperializmu, czy uprzedzeń rasowych, czy też zrównania między chrześcijaństwem a pogaństwem, ciągle jeszcze jesteśmy zaabsorbowani pojęciem jedności - nie tyle zresztą jedności ludzkich instytucji na całym świecie, o co nigdy nikomu nie szło - ale jedności naszych instytucji i osiągnięć naszej cywilizacji.

Cywilizacja zachodnia, wskutek przypadkowych okoliczności historycznych, rozprzestrzeniła się szerzej niż kultura jakiegokolwiek innej grupy lokalnej z dotąd nam znanych. Narzuciła ona swe wzory większej części kuli ziemskiej i dlatego to skłonni jesteśmy uwierzyć w jednolitość zachowania ludzkiego, do której w innych okolicznościach by nie doszło. Nawet bardzo prymitywne ludy bywają bardziej od nas świadome roli cech kulturowych i mają po temu racje. Miały bezpośrednie doświadczenia z innymi kulturami. Zetknęły się z ich religiami, z systemem ekonomicznym, z zakazami w dziedzinie małżeństwa i widziały, jak zacierają się one w obliczu kultury białego człowieka. Ludy te porzuciły jedne cechy kulturowe i przyjęły inne, często w sposób nie dość uświadomiony, ale zupełnie dobrze zdają sobie sprawę z istnienia różnorodnych form ludzkiego życia. Niekiedy za dominującą cechą białego człowieka uznają jego skłonność do współzawodnictwa handlowego lub jego praktyki wojenne, podobnie jak to czyni antropolog.

Biały człowiek ma doświadczenia innego rodzaju. Nigdy nie spotkał się z „outsiderem”, chyba że był to „outsider” już zeuropeizowany. Jeśli podróżował, mógł objechać świat dookoła, mieszkając tylko w kosmopolitycznych hotelach. Mało wie o innych sposobach życia niż własny. Jednolitość obyczaju i widoków, którą widzi wokół siebie, wydaje mu się dość przekonująca i kryje przed nim fakt, że w końcu jest ona tylko rezultatem historycznego przypadku. Przyjmuje bez większych trudności równoznaczność natury ludzkiej i swych standardów kulturowych.

Jednakże wielka ekspansja cywilizacji białych nie jest odosobnionym wypadkiem w historii. Grupa polinezyjska we względnie niedawnym czasie rozprzestrzeniła się od Ontongu i Jawy do Wyspy Wielkanocnej, od Hawajów do Nowej Zelandii, a plemiona mówiące językiem baniu rozciągnęły swą ekspansję od Sahary do południowej Afryki. Ale w żadnym z tych wypadków nie traktujemy owych ludów jako coś więcej niż rozrośniętą nadmiernie lokalną odmianę rodzaju ludzkiego. Wielkiemu rozprzestrzenieniu

się cywilizacji zachodniej pomogły wszystkie jej zdobycze w dziedzinie transportu i szeroko rozgałęzione stosunki handlowe, dlatego łatwo jest zrozumieć, jak do tego doszło.

Psychologiczne konsekwencje rozprzestrzenienia się kultury białych nie pozostają w żadnej proporcji do konsekwencji natury materialnej. Ta dyfuzja kulturowa na światową skalę utrudniła nam, jak nikomu dotąd, poważne traktowanie cywilizacji innych ludów; nadała naszej kulturze imponującą uniwersalność, którą dawno już przestaliśmy tłumaczyć historycznie i którą interpretujemy raczej jako coś koniecznego i nieuniknionego. Zależność jednostek w naszej cywilizacji od współzawodnictwa ekonomicznego traktujemy jako dowód, że jest to pierwotna motywacja natury ludzkiej, a zachowanie małych dzieci kształtowane w naszej cywilizacji i notowane w klinikach dziecięcych uważamy za właściwą psychologię dziecka lub sposób, w jaki młoda istota ludzka winna się zachowywać. Podobnie gdy chodzi o naszą etykę lub organizację rodziny. Bronimy nieuchronności każdej znanej nam motywacji, usiłując zawsze utożsamiać własne lokalne sposoby zachowania z zachowaniem jako takim czy też przyjęte w naszym społeczeństwie nawyki z naturą ludzką.

Człowiek współczesny uczynił tę tezę jednym z żywotnych czynników swej myśli i zachowania, ale źródła takiego poglądu należy szukać daleko - w tym, co jest, jak się zdaje, wnioskując z powszechnego jej występowania wśród ludów pierwotnych, jedną z najwcześniej pojawiających się znamienych cech ludzkich, a mianowicie rozróżnieniem jakościowym między „moją własną”, zamkniętą grupą a grupą obcą. Wszystkie plemiona pierwotne rozpoznają zgodnie kategorię „obcych”, czyli tych, którzy nie tylko nie podlegają kodeksowi moralnemu wyznaczającemu granicę danego ludu, ale którym odmawia się w ogóle miejsca wśród ludzi. Wielka liczba potocznie używanych nazw plemion, jak Zuni, Dene, Kiowa itp., to nazwy, którymi określają się same te ludy, są to po prostu rodzinne określenia „istot ludzkich”. Poza zamkniętą grupą nie ma żadnych istot ludzkich. Pozostaje to

w sprzeczności z faktem, że z obiektywnego punktu widzenia każde plemię otoczone jest przez ludy współuczestniczące w jego osiągnięciach artystycznych i wynalazkach materialnych oraz w wypracowanych praktykach, które rozwinęły się dzięki wzajemnej wymianie sposobów zachowania między poszczególnymi ludami.

Człowiek pierwotny nigdy ani nie rozglądał się po świecie, ani nie zauważył „ludzkości” jako grupy i nie poczuwał się do wspólnoty ze swym rodzajem. Od samego początku był prowincjuszem odgradzającym się murem od świata. Czy chodziło o wybór żony, czy wodza, pierwszym i najważniejszym było rozróżnienie między własną grupą a tymi, którzy znajdowali się poza nią. Nie istniało dla niego nic poza własną grupą i jej stylem życia.

Człowiek współczesny, rozróżniający ludy wybrane i niebezpieczne obce grupy, grupy, które pozostają w obrębie jego cywilizacji, spokrewnione ze sobą genetycznie i kulturowo, podobnie jak spokrewnione są niektóre plemiona w buszu australijskim, usprawiedliwia swą postawę jej ogromną ciągłością historyczną. Pigmeje żywią takie same pretensje. Nie wydaje się prawdopodobne, byśmy łatwo pozbyli się tak podstawowej cechy ludzkiej, ale możemy przynajmniej dowiedzieć się czegoś o jej dziejach i wielorakich przejawach.

Jednym z tych przejawów, i to takim, który często uważa się za zasadniczy a wywołany raczej przez uczucia religijne niż przez ów bardziej rozpowszechniony prowincjonalizm, jest postawa, która powszechnie panowała w cywilizacjach zachodnich tak długo, jak długo ich żywym składnikiem pozostawała religia. Rozróżnienie między grupą zamkniętą a ludami znajdującymi się poza nią staje się, w sensie religijnym, rozróżnieniem między prawdziwymi wyznawcami a poganami. Między tymi dwiema kategoriami przez tysiące lat nie było punktów stykowych. Wszelka idea czy instytucja istniejąca w jednej była bez znaczenia dla drugiej. Wszelkie instytucje przynależące do jednej religii traktowano wrogo w obrębie innej, nader często nieznacznie tylko różniące się od tamtej. Po jednej stronie znajdowała się Boska Prawda i prawdziwi wyznawcy, Objawienie i Bóg, po drugiej było miejsce tylko na grzech śmiertelny, bajki, potępionych i diabły. Nie mogło być mowy o pogodzeniu postaw tych przeciwstawnych grup, a co za tym idzie, o zrozumieniu, na podstawie danych obiektywnych, istoty tak ważnej cechy człowieka, jaką jest religia.

Odczuwamy usprawiedliwioną wyższość, kiedy czytamy taki opis przeciętnej postawy religijnej. Odeszliśmy już przynajmniej od stanowiska niedorzecznego i zajęliśmy się badaniami porównawczymi nad religią. Ale zważywszy zasięg tej postawy w naszej cywilizacji, przejawiającej się na przykład w formie uprzedzeń rasowych, usprawiedliwiony staje się pewien sceptycyzm - czy dojrzałość w sprawach religii zawdzięczamy temu, że wyrośliśmy już z naiwności dzieciństwa, czy też po prostu temu, że religia nie jest już tą dziedziną życia, w której rozgrywają się najważniejsze konflikty współczesności. W naprawdę żywych dziedzinach naszej cywilizacji zdajemy się być dalecy od tego stopnia niezależności, który osiągnęliśmy w tak dużej mierze wobec religii.

Jest jeszcze inna okoliczność, która sprawiła, że poważne badania nad zwyczajami zostały podjęte późno i bez większego zapału; jest to przeszkoda trudniejsza do pokonania niż omówione. Zwyczaje nie przyciągały uwagi teoretyków społeczeństwa, ponieważ stanowiły właśnie istotę ich myślenia: były soczewką, bez której nie mogliby nic zobaczyć. Wprost proporcjonalnie do swego fundamentalnego znaczenia egzystowały poza granicami pola świadomej uwagi. W tym zaślepieniu nie ma nic tajemniczego. Jeśli jakiś badacz zgromadził dużo danych do badań czy to nad kredytem międzynarodowym, czy procesem uczenia się, czy wreszcie narcyzmem jako czynnikiem w rozwoju psychonerwic, to ekonomista, psycholog czy psychiatra posługują się tym zbiorem danych i na nim opierają swą pracę. Nie liczą się oni z istnieniem innych układów społecznych, w których wszystkie te czynności są być może inaczej uporządkowane, to znaczy, nie biorą pod uwagę uwarunkowań kulturowych. Badaną cechę rozpatrują jako taką, a przejawy jej jako aż zbyt dobrze znane, przy czym obiektywizują je, nadając im charakter absolutny, ponieważ stanowią one cały materiał, którym posługują się w swoich rozważaniach. Lokalne postawy z lat trzydziestych naszego wieku utożsamiają z Naturą Ludzką, a ich opis z ekonomią czy psychologią.

Praktycznie często bywa to nieistotne. Nasze dzieci muszą być wychowywane w naszej tradycji pedagogicznej, a badanie procesu uczenia się w naszych szkołach ma kapitalne znaczenie. W ten sposób można usprawiedliwić wzruszanie ramionami, którym często kwitujemy dyskusję na temat innych systemów ekonomicznych. W końcu musimy żyć w ramach schematu „mój - twój”, zinstytucjonalizowanego przez naszą kulturę.

To jest istotne, a fakt, że różnorodność kultury najlepiej rozważać w aspekcie przestrzennym, ożywia naszą bezamiętność. Jednakże fakt, że materiał historyczny, jakim rozporządzamy, jest ograniczony, uniemożliwia przytaczanie przykładów z następstwa kultur w czasie. Gdybyśmy nawet chcieli, nie moglibyśmy pominąć tego następstwa, a jeśli cofniemy się choćby o jedno pokolenie, zdamy sobie sprawę z tego, w jakim stopniu uległo rewizji nasze najbardziej niekiedy intymne zachowanie. Jak dotąd rewizji tego rodzaju dokonywano na ślepo - były one rezultatem okoliczności, które możemy przedstawić tylko drogą retrospekcji. Pominąwszy naszą niechęć do stawiania czoła zmianom kulturowym zachodzącym w dziedzinie spraw intymnych - póki nie zostaną nam narzucone - nie byłoby niemożliwe przyjęcie wobec nich postawy bardziej inteligentnej i bardziej bezpośredniej. Nasz opór jest w dużej mierze rezultatem niezrozumienia konwencji kulturowych, a zwłaszcza przeceniania tych konwencji, które przypadkiem przyjął nasz naród czy dziesięciolecie, w którym żyjemy. Choćby

niewielka znajomość innych konwencji i wiedza o ich możliwych odmianach przyczyniłyby się w dużym stopniu do rozwoju racjonalnego porządku społecznego.

Badanie różnych kultur ma jeszcze inny, istotny wpływ na dzisiejszą myśl i zachowanie. Współczesna rzeczywistość zmusiła wiele cywilizacji do nawiązania ścisłego kontaktu i w chwili obecnej dominującą reakcją na tę sytuację stały się nacjonalizm i snobizm rasowy. Nie było epoki, w której cywilizacja bardziej potrzebowałaby jednostek prawdziwie świadomych swojej kultury i mających zdolność obiektywnego, pozbawionego obaw i rekryminacji widzenia uwarunkowanego społecznie zachowania innych ludów.

Pogarda w stosunku do obcych nie jest jedynym możliwym rozwiązaniem problemów wynikających z obecnych kontaktów ras i narodowości. Nie jest nawet rozwiązaniem mającym podstawy naukowe. Tradycyjna nietolerancja anglosaska jest cechą kulturową - jak każda inna - lokalną i ograniczoną w czasie. Nawet naród tak homogeniczny rasowo i kulturowo jak Hiszpanie nie posiadał tej cechy, a uprzedzenia rasowe w krajach skolonizowanych przez Hiszpanów mają charakter całkowicie różny od uprzedzeń rasowych w krajach opanowanych przez Anglię i Stany Zjednoczone. W tym ostatnim wypadku nie chodzi oczywiście o nietolerancję skierowaną przeciwko mieszanemu rasowo bardzo różniącym się pochodzeniem biologicznym, wybuchająca bowiem co jakiś czas niechęć skierowana jest zarówno przeciwko katolickim Irlandczykom w Bostonie czy Włochom w fabrycznych miastach Nowej Anglii, jak przeciwko Chińczykom i Japończykom w Kalifornii. Jest to stare rozróżnienie między ludźmi „z grupy” i ludźmi spoza niej, i jeśli podtrzymujemy tę odwieczną tradycję w tej dziedzinie, to mamy na nasze usprawiedliwienie o wiele mniej niż dzikie plemiona. Podróżowaliśmy po świecie, szcycimy się naszym wyrafinowaniem. Ale nie zdołaliśmy pojąć względności nawyków kulturowych i pozbawieni jesteśmy korzyści i satysfakcji, jakie przyniosłyby nam stosunki z innymi ludami o innych typach kultury niż nasza.

Uznanie uprzedzeń rasowych za zasadę wynikającą z kultury - to rozpaczliwa potrzeba współczesnej cywilizacji zachodniej. Dotarliśmy do punktu, w którym Anglosasi żywią uprzedzenia rasowe wobec Irlandczyków, a Norwegowie i Szwedzi mówią także o wzajemnej wrogości, jak gdyby posiadali różną krew. W czasie wojny, w której Francja i Niemcy walczyły po przeciwnych stronach, uważano, że tak zwana granica rasowa oddzielała lud Badenii od ludu Alzacji, chociaż pod względem fizycznym oba należą do alpejskiej podrasdy. W epoce swobodnego ruchu ludności i małżeństw mieszanych, od dawna najbardziej pożądanych elementów w życiu społecznym, ośmielamy się głosić ewangelie czystej rasy.

Na to antropologia znajduje dwie odpowiedzi. Pierwsza dotyczy istoty kultury, druga - istoty dziedziczenia. Odpowiedź dotycząca istoty kultury cofa nas do społeczeństw, które istniały jeszcze przed powstaniem społeczeństwa ludzkiego. Istnieją społeczeństwa, w których natura, z pomocą mechanizmów biologicznych, utrwała nawet najbardziej nieznaczne sposoby zachowania, nie są to jednak społeczeństwa ludzi, lecz owadów. Królowa mrówek, przeniesiona do samotnego gniazda, odtworzy każdą fazę zachowania seksualnego, każdy szczegół życia zorganizowanego mrowiska. Owady żyjące społecznie reprezentują to stadium natury, kiedy nie podejmowała ona żadnego ryzyka. Wzorzec całej struktury społecznej był zawarty w instynktownym zachowaniu mrówek. Nie ma większych szans, że klasy w społeczeństwie mrówek czy właściwe mu sposoby zdobywania żywności zanikną skutkiem odizolowania jakiejś mrówki od jej grupy, niż na to, że tej mrówce nie uda się odtworzyć kształtu własnych czułków lub budowy odwłoka.

Po lepsze lub gorsze rozwiązanie tego problemu należy się zwrócić w zupełnie odwrotnym kierunku. Żadna cecha społecznej organizacji plemiennej, języka czy religii nie jest zawarta w komórkach rozrodczych człowieka. Kiedy od czasu do czasu znajdowano w Europie w minionych stuleciach porzucone dzieci, które wychowały się w lasach z dala od ludzi, stwierdzono tak duże między nimi podobieństwo, że Linneusz sklasyfikował je jako odrębny gatunek, *homo ferus*, i przypuszczał, że był to rodzaj gnomów rzadko spotykanych przez człowieka. Nie mógł pojąć, że te półgłówkowate bydlątka urodziły się ludźmi; nie mogło mu się to pomieścić w głowie, kiedy widział te stworzenia nie interesujące się niczym, co działo się wokół nich, kołyszące się rytmicznie w przód i w tył jak jakieś dzikie zwierzęta w Zoo, stworzenia obdarzone organami mowy i słuchu wyszkolonymi tylko na tyle, że zaledwie przynosiły im jakiś pożytek, stworzenia, które znosiły mroźną pogodę odziane jedynie w łachmany i wyciągały ziemniaki z gotującej się wody nie wyrządzając sobie krzywdy. Oczywiście nie ulega wątpliwości, że były to dzieci porzucone w niemowlęctwie, a czego im brakowało, to towarzystwa istot własnego rodzaju - jednego, które wyostreza zdolności człowieka i nadaje im właściwą formę¹.

W naszej, bardziej humanitarnej cywilizacji nie spotykamy już dzikich dzieci. Ale każdy przypadek adoptowania dziecka przez ludzi innej rasy i kultury dowodzi powyższej tezy z równą jasnością. Dziecko urodzone na Wschodzie, zaadoptowane przez rodzinę z Zachodu, uczy się angielskiego, przejawia wobec swych przybranych rodziców postawę właściwą dzieciom, z którymi się bawi, i dorósłszy obiera zawód swoich rodziców. Droga uczenia przyswajają sobie cały zespół cech

¹ Jean Maré Gaspard Itard, *The Wild Boy of Aveyron*, tl. George i Muriel Humphrey, New York 1932.

Prawdopodobnie niektóre z tych dzieci były niedorozwinięte i dlatego zostały porzucone. Ale nie jest chyba możliwe, żeby wszystkie były niedorozwinięte, chociaż wszystkie wywarły na obserwatorach wrażenie półgłówków.

kulturowych właściwych społeczeństwu, które je przyjęło, podczas gdy zespół cech charakterystyczny dla grupy jego rzeczywistych rodziców nie odgrywa tu żadnej roli. Ten sam proces na większą skalę zachodzi w przypadku, kiedy całe ludy w ciągu kilku pokoleń porzucają swą tradycyjną kulturę i przyjmują zwyczaje grupy obcej. Kultura Murzynów w miastach północnej części Stanów Zjednoczonych zaczyna upodabniać się w szczegółach do kultury białych mieszkańców tych miast. Kilka lat temu, kiedy przeprowadzono w Harlemie badanie surveyowe, stwierdzono, że jedną z cech właściwą Murzynom była panująca wśród nich moda hazardu polegającego na zgadywaniu ostatnich trzech cyfr obrotu giełdowego na następny dzień. Pociągało to przynajmniej za sobą mniejsze koszty niż upodobania białych do bezpośredniego grania na giełdzie, choć było nie mniej niepewne i podniecające. Stanowiło odmianę wzoru postępowania białych, choć nie odbiegało od niego w zbyt wielkim stopniu. Większość cech właściwych mieszkańcom Harlemu jest jeszcze bliższa formom powszechnie panującym w grupach białych.

Można wykazać, że na całym świecie od początku jego dziejów istniały ludy, które były w stanie przyjąć kulturę ludów innej krwi. Biologiczna struktura człowieka nie utrudnia tego w najmniejszym stopniu. Budowa nie zobowiązuje go ściśle do jakiegś szczególnej odmiany zachowania. Wielka różnorodność rozwiązań społecznych, które człowiek wypracował w różnych kulturach w odniesieniu na przykład do małżeństwa czy handlu, jest równie możliwa dzięki jego wrodzonym zdolnościom. Kultura nie jest kompleksem zjawisk przekazywanym biologicznie.

To, co zostaje utracone z dawanej przez naturę gwarancji bezpieczeństwa, wynagradzają korzyści płynące z większej plastyczności. Istota ludzka nie porasta, jak niedźwiedź, futrem polarnym, by po wielu pokoleniach przystosować się do warunków arktycznych. Natomiast uczy się szyc sobie odzienie i budować domki ze śniegu. Opierając się na tym wszystkim, co wiemy o dziejach inteligencji w społeczeństwach ludzkich i w tych, które istniały, zanim pojawił się człowiek, można powiedzieć, że ta plastyczność była glebą, z której wyrósł postęp człowieka i dzięki której się utrzymywał. W epoce mamutów pojawiały się kolejno gatunki pozbawione tej plastyczności, dochodziły do kresu możliwości rozwojowych i wymierały, zniszczone przez rozwój tych samych cech, biologicznie wytworzonych po to, by dać sobie radę w swym środowisku. Drapieżne zwierzęta i wreszcie małpy wyższego rzędu zaczęły powoli opierać się na innych niż biologiczne sposobach adaptacji i tak, stopniowo, dzięki wynikłej stąd wzmożonej plastyczności, zawiązały się podstawy dla rozwoju inteligencji. Być może, jak to się często przypuszcza, właśnie ten rozwój inteligencji doprowadzi do tego, że człowiek zniszczy sam siebie. Ale nikt jeszcze nie wymyślił sposobu na cofnięcie nas do mechanizmów biologicznych właściwych żyjącym społecznie owadom i nie dysponujemy inną możliwością. Dziedzictwo kulturowe człowieka - niezależnie od tego, czy uznamy to za dobre, czy złe - nie jest przekazywane biologicznie.

Oczywistym wnioskiem, jaki stąd wyciąga socjologia współczesna, jest to, że nie ma podstaw twierdzenie, iż możemy wiązać nadzieje na osiągnięcia duchowe i kulturowe z jakąś dziedzicznie wyselekcjonowaną plazmą zarodkową. W cywilizacji zachodniej przewodnictwo przechodziło kolejno w różnych okresach od ludów należących do semickiej grupy językowej do ludów chamickich, następnie do grupy śródziemnomorskiej rasy białej i w końcu do nordyków. Kulturalna ciągłość cywilizacji nie ulega wątpliwości, bez względu na to, kto był jej nosicielem w danym momencie. Musimy przyjąć wszystkie następstwa naszego ludzkiego dziedzictwa, z których najważniejszy jest wąski zakres zachowań przekazywanych biologicznie i ogromna rola kulturowego procesu przekazywania tradycji.

Druga odpowiedź, jaką daje antropologia na argumentację zwolennika czystości rasy, dotyczy istoty dziedziczenia. Zwolennik czystości rasy jest ofiarą mitologii. Czym jest bowiem „dziedzictwo rasowe”? Wiemy z grubsza, na czym polega przechodzenie dziedzictwa z ojca na syna.

W ramach jednej linii rodzinnej znaczenie dziedziczenia jest ogromne. Dziedziczenie jest sprawą związaną z rodzinnym pokrewieństwem. Wszystko poza tym jest mitologią. W małych i statycznych społecznościach, takich jak na przykład odizolowana wioska eskimoska, dziedzictwo „rasowe” i dziedzictwo łączące dziecko z rodzicami jest praktycznie równoznaczne i dlatego dziedzictwo rasowe posiada realne znaczenie. Ale jako pojęcie stosowane do grup zamieszkujących duży obszar, jak na przykład nordycy, nie ma żadnego oparcia w rzeczywistości. Po pierwsze, we wszystkich narodach nordyckich istnieją pokrewieństwa występujące także w społecznościach odmiany alpejskiej i śródziemnomorskiej. Każda analiza budowy fizycznej jakiegś populacji europejskiej wykazuje mieszany charakter: czarnooki i ciemnowłosy Szwed reprezentuje linie rodzinne koncentrujące się w większym stopniu na południu, ale można o nim mówić w związku z tym, co wiemy o tych ostatnich grupach. Jego cechy dziedziczne, o ile mają jakąś rzeczywistość fizyczną, wiążą się z jego linią rodzinną, która nie ogranicza się do Szwecji. Nie wiemy, jak dalece typy fizyczne mogą się zmieniać bez mieszania się z innymi. Wiemy, że krzyżowanie się w obrębie jednej, tej samej grupy daje mniej więcej typ lokalny. Ale sytuacja taka niemal nie zdarza się w naszej kosmopolitycznej białej cywilizacji i jeżeli ktoś powołuje się na „dziedzictwo rasowe”, jak to na ogół bywa, by skupić wokół siebie grupę ludzi o podobnej pozycji ekonomicznej, podobnym wykształceniu, czytających te same tygodniki, to kategoria taka jest jedynie inną wersją podziału ludzi na tych, którzy znajdują się w jakiegś grupie, i tych, którzy znajdują się poza nią, i nie ma nic wspólnego z rzeczywistą biologiczną jednorodnością grupy².

Tym, co rzeczywiście wiąże ludzi ze sobą, jest typ ich kultury - wspólne idee i sposób życia. Gdyby

² Patrz: Franz Boas, *Anthropology and Modern Life*, New York 1932, s. 18-100.

naród, zamiast wybierać taki symbol, jak wspólne dziedzictwo krwi, i robić sobie z niego slogan, skierował raczej swą uwagę na kulturę, która jednoczy jego członków, podkreślając jej podstawowe zasługi i uznając zarazem odmienne wartości, które mogą rozwijać się w innej kulturze, zastąpiłby wówczas realistycznym myśleniem ów rodzaj symboliki, która jest niebezpieczna, ponieważ jest błędna.

Znajomość różnorodnych form kulturowych jest nieodzowna w myśleniu społecznym, a niniejsza praca temu właśnie jest poświęcona. Jak stwierdziliśmy już, budowa fizyczna człowieka czy rasa nie są nieodłącznie związane z kulturą i jeśli chodzi o nasze cele, można ich nie brać pod uwagę, z wyjątkiem momentów, w których z określonej przyczyny nabierają znaczenia. Główny postulat wobec dyskusji o kulturze, to oparcie jej na możliwie szerokim przeglądzie form kulturowych. Tylko wtedy bowiem jesteśmy w stanie rozróżnić te sposoby przystosowania właściwe człowiekowi, które są uwarunkowane kulturowo i wspólne, i nieodzowne - o ile możemy to stwierdzić - dla całej ludzkości. Nie potrafimy odkryć ani drogą introspekcji, ani obserwacji któregośkolwiek społeczeństwa, jakie zachowanie ma charakter „instynktowny”, to jest określony organicznie. Aby uznać jakieś zachowanie za instynktowne, trzeba czegoś więcej niż dowodu, że jest ono automatyczne. Odruch warunkowy jest równie automatyczny jak odruch zdeterminowany organicznie, a odruchy uwarunkowane kulturowo stanowią większą część naszego zasobu automatycznych sposobów zachowania.

Dlatego najbardziej konkretny materiał do dyskusji o formach i procesach kultury stanowią dane odnoszące się do społeczeństw posiadających możliwie najmniej historycznych związków z naszym społeczeństwem oraz związków wzajemnych. Obok ogromnej sieci kontaktów historycznych, która pozwoliła wielkim cywilizacjom ogarnąć tak ogromne tereny, kultury pierwotne są obecnie jedynym źródłem, do którego możemy się zwrócić. Stanowią one laboratorium, w którym możemy badać różnorodność instytucji ludzkich. Przy względnej izolacji liczne prymitywne rejonu przez całe stulecia opracowywały pewne tematy kulturowe, które sobie przyswoiły. Dostarczają nam one gotowych koniecznych informacji dotyczących możliwych odmian ludzkiego przystosowania, a krytyczne ich zbadanie jest istotne dla zrozumienia procesów kulturowych. Jest to jedyne laboratorium form społecznych, jakie mamy i jakie mieć będziemy.

Ma ono jeszcze inną zaletę. Problemy, które w nim badamy, wyrażane są prościej niż w wielkich cywilizacjach zachodnich. Wraz z wynalazkami przyczyniającymi się do ułatwienia transportu oraz telefonicznej i radiowej łączności między kontynentami, z urządzeniami, które zapewniają trwałość i szeroki zasięg tekstem drukowanym, i wraz z naciskiem konkurencji różnych grup zawodowych, kultów i klas, przy ujednoliconej formie ich występowania na całym świecie, nowoczesna cywilizacja stała się zbyt skomplikowana dla adekwatnej analizy, chyba że w tym celu rozłoży się ją sztucznie na drobne fragmenty. Takie częściowe analizy pozostaną jednak nieadekwatne, ponieważ wiele czynników wewnętrznych wymyka się spod naszej kontroli. Zbadanie jakiejkolwiek grupy wymaga także wzięcia pod rozwagę jednostek z przeciwstawnych grup heterogenicznych, o różnych sposobach życia, celach społecznych, stosunkach rodzinnych i moralności. Wzajemne powiązania istniejące między tymi grupami są zbyt skomplikowane na to, by można było ocenić je w stopniu dostatecznie szczegółowym. W społeczeństwie pierwotnym tradycja kulturowa jest na tyle prosta, że zawiera się bez reszty w wiedzy osobników dorosłych, a obyczaje i moralność grupy ukształtowane są w ramach jednego, ściśle określonego ogólnego wzoru. Można określić wzajemną zależność cech w tym prostym środowisku w sposób, który jest niemożliwy wobec krzyżujących się prądów naszej złożonej cywilizacji.

Żadna z przyczyn, dla których kładziemy nacisk na owe fakty związane z kulturą pierwotną, nie ma nic wspólnego z klasyczną metodą posługiwania się tym materiałem. Natomiast ów sposób, w jaki się nim posłużono, ma dużo wspólnego z rekonstrukcją jego początków. Dawni antropologowie usiłowali uporządkować wszystkie cechy różnych kultur w schemat ewolucyjny - od form najwcześniejszych po ostateczną fazę w ramach cywilizacji zachodniej. Ale nie ma powodu, by przypuszczać, że raczej dzięki analizie religii Australijczyków niż naszej odsłaniamy religię pierwotną, czy też, że dzięki analizie społecznej organizacji Irokezów cofniemy się do zwyczajów małżeńskich najdawniejszych przodków człowieka.

Skoro jesteśmy zmuszeni wierzyć, że rodzaj ludzki stanowi jeden gatunek, wynika stąd, że człowiek ma za sobą wszędzie równie długą historię. Pewne plemiona pierwotne mogą być bliższe formom najbardziej pierwotnym niż człowiek cywilizowany, ale może to mieć charakter tylko względny i nasze przypuszczenia mogą być równie słuszne, jak fałszywe. Nie ma usprawiedliwienia dla utożsamienia jakiegokolwiek współczesnego obyczaju prymitywnego z pierwotnym typem ludzkiego zachowania. Metodologicznie istnieje tylko jeden sposób, z którego pomocą zdobyć możemy przybliżoną wiedzę na temat tych początków ludzkości. Jest nim badanie rozmieszczenia kilku cech, które w społeczeństwie ludzkim są uniwersalne lub niemal uniwersalne. Kilka spośród nich jest dobrze znanych. Należą do nich, przede wszystkim, animizm i egzogamiczne ograniczenia małżeńskie. Natomiast różne pojęcia na temat duszy ludzkiej i życia po śmierci wywołują więcej wątpliwości. Wierzenia tak niemal uniwersalne, jak te, możemy słusznie uważać za niezwykle stare pomysły ludzkie. Nie jest to równoznaczne z uznaniem ich za pojęcia zdeterminowane biologicznie, mogą być bowiem bardzo wczesnymi wynalazkami rodzaju ludzkiego, cechami charakterystycznymi „od kłobki”, i stały się podstawowe dla całego myślenia ludzkiego. W ostatecznej analizie mogą się okazać tak samo

uwarunkowane społecznie, jak każdy zwyczaj lokalny. Ale od dawna już stały się czymś automatycznie związanym z postępowaniem człowieka. Są stare i uniwersalne. To wszystko jednak nie oznacza, że formy, które można obserwować dziś, są początkowymi formami, które pojawiły się w pradawnych czasach. Niepodobna także zrekonstruować tych początków poprzez badanie ich odmian. Można wyizolować uniwersalne jądro wierzeń i wyróżnić jego formy lokalne, ale przecież mogło być i tak, że określona cecha wystąpiła najpierw w jakiejś wyraźnej formie lokalnej, a nie jako wspólny mianownik wszystkich zaobserwowanych cech.

Z tej przyczyny badanie zwyczajów pierwotnych celem ustalenia początków jest spekulacją. Można znaleźć argumenty popierające każde wyjaśnienia początków, zarówno tych, które wykluczają się nawzajem, jak i tych, które się dopełniają. Ze wszystkich sposobów posługiwania się materiałem antropologicznym, sposób polegający na nieskrępowanej spekulacji z natury *rzeczy* nie doprowadza do żadnych stwierdzeń. Przyczyna tego, że dla celów analizy form społecznych sięgamy do społeczeństw pierwotnych, nie wiąże się bynajmniej z romantycznym powrotem do pierwotności. Nie jest jej założeniem poetyczne przedstawienie społeczeństw prostszych, których kultura przemawia do nas tak silnie i różnorodnie w naszej erze heterogenicznych standardów i bezładnego, mechanicznego chaosu. Ale schorzeń naszego społeczeństwa nie uleczy powrót do ideałów przechowanych dla nas przez ludy pierwotne. Romantyczna utopia, która każde sięgać po wzory prostsze i prymitywne - chociaż niekiedy bardzo pociągające - w badaniach etnologicznych bywa równie często przeszkodzą, jak pomocą.

Staranne badania społeczeństw pierwotnych mają dziś duże znaczenie, ponieważ, jak powiedzieliśmy, dostarczają faktograficznego materiału do badań nad formami i procesami kulturowymi. Pomagają wprowadzić rozróżnienie między reakcjami specyficznymi dla lokalnych typów kulturowych, a wspólnymi dla całej ludności. Poza tym pomagają ocenić ogromnie ważną rolę zachowania uwarunkowanego kulturowo. Kultura, jej procesy i funkcje, jest przedmiotem, który musimy wyjaśnić, na ile tylko zdołamy, a znikąd nie możemy spodziewać się większej korzyści, jak z badania faktów z życia społeczeństw przedpiśmiennych.

Różnorodność kultur

Pewien wódz Indian Kopaczy, jak nazywają ich Kalifornijczycy, opowiadał mi wiele o dawnych zwyczajach swego ludu. Sam był chrześcijaninem i przewodził swemu ludowi w sadzeniu brzośkwii i moreli na nawodnionych terenach, ale gdy opowiadał o szamanach, którzy na jego oczach przemieniali się w niedźwiedzie - podczas tańca Niedźwiedzia - drżały mu ręce, a głos załamywał się z podniecenia. Lud jego w dawnych czasach posiadał moc niezwykłą. Wódz ów najbardziej lubił opowiadać o tym, jak żywiła ich wówczas pustynia. Przynosił stamtąd z pieczołowitą troską każdą roślinę, w pełnym poczuciu jej ogromnego znaczenia. W owych dniach jego lud czerpał siły ze „zdrowia pustym” - jak to określił - i nie znał ani zawartości puszek konserwowych, ani produktów sprzedawanych w sklepach rzeźniczych. Właśnie takie innowacje w późniejszych latach doprowadziły do jego poniżenia.

Pewnego dnia Ramon nagle przerwał opisywanie mielenia owoców krzewu mesquite i przygotowywaniu zupy żółędziowej. „Na początku - powiedział - Bóg dał każdemu ludowi po glinianym kubku, aby pił z niego wodę życia”.

Nie wiem, czy przenosił tę zaczerpnął z jakiegoś tradycyjnego a nie znanego mi rytuału, czy był to wytwór jego fantazji. Trudno wyobrazić sobie, że usłyszał ją od białych w Banning, nie zwykli oni bowiem rozprawiać o etosie innych ludów. W każdym razie w rozumieniu tego skromnego Indianina owa figura retoryczna była jasna i pełna wymowy. „Wszyscy zanurzali kubki w wodzie - mówił dalej - ale kubki były różne. Nasz kubek rozbił się. Naszego kubka już nie ma”.

Nasz kubek rozbił się. Wszystko to, co nadawało znaczenie życiu jego ludu, rytuały domowe związane z jedzeniem, zobowiązania wynikające z systemu ekonomicznego, kolejność obrzędów celebrowanych w wioskach, opętanie podczas tańca Niedźwiedzia, kryteria dobra i zła - wszystko przeminęło, a wraz z tym przeminął kształt i sens ich życia. Ten stary człowiek był jeszcze pełen sił i kierował w swym plemieniu stosunkami z białymi. Nie chciał przez to powiedzieć, iż chodziło o fizyczne unicestwienie jego ludu. Ale miał na myśli utratę tego, co posiadało wartość równą wartości samego życia, utratę całej osnowy wzorów życiowych i wierzeń tego ludu. Inne kubki pozostały i wypełniała je, być może, ta sama woda życia, ale ta strata była niepowetowana. Nie chodziło o półśrodki - o dodanie czegoś lub ujęcie. Model całości był rzeczą podstawową, w jakiś sposób nadawał jej jednolitość. Stanowił wyłączną własność tego ludu.

Ramon posiadał osobiste doświadczenie w sprawach, o których mówił. Znał dwie kultury, których wartość i sposób myślenia są nieporównywalne. Ciężki to los. Nasze doświadczenia uczestników cywilizacji zachodniej są zupełnie inne. Jesteśmy wychowywani w jednej kosmopolitycznej kulturze; nasze nauki społeczne, nasza psychologia i teologia uparcie ignorują prawdę wyrażoną w przenośni Ramona.

Bieg życia i nacisk otoczenia, nie mówiąc o płodności wyobraźni ludzkiej, dostarczają niewiarygodnego mnóstwa możliwych wskazówek, z których wszystkie, jak się wydaje, służyć mogą w życiu społecznym. Istnieją schematy własności i hierarchii społecznej związane z posiadaniem, istnieją przedmioty materialne i opracowana technika ich wyrobu, istnieje życie seksualne, stan rodzicielski wraz ze wszystkimi jego aspektami, istnieją bractwa i kultury, które mogą stanowić podstawę struktury społeczeństwa; istnieje wymiana gospodarcza; istnieją bogowie i sankcje nadprzyrodzone. Każdy z tych elementów i wiele innych może być poddanych kulturowemu i rytualnemu opracowaniu, które monopolizuje energię kulturową, pozostawiając jej już niewiele na rozbudowywanie innych cech. Pewne aspekty życia - w naszym przekonaniu najważniejsze - zostały niemal niedostrzeżone przez ludy, których kultura, choć zwrócona w innym kierunku, bynajmniej nie należała do ubogich. Czasem znów te same elementy mogą być rozwinięte w takim stopniu, że wydaje się to wręcz fantastyczne.

Z życiem kultury jest tak jak z językiem - selekcja jest koniecznością zasadniczą. Liczba dźwięków, jakie mogą wytworzyć nasze struny głosowe oraz jama ustna i nosowa, jest praktycznie nieograniczona. Trzy czy cztery tuziny dźwięków, które zostały wybrane na użytek języka angielskiego, stanowią wybór całkowicie różny od wyboru dokonanego na użytek tak bardzo pokrewnych języków, jak niemiecki i francuski. Nikt nie ośmielił się obliczyć wszystkich dźwięków używanych w różnych językach świata. Każdy język musi dokonać wyboru i trwać przy nim, w przeciwnym wypadku stałyby się całkowicie niezrozumiałe. Nawet język, który używałby tylko kilkuset spośród możliwych - i rzeczywiście zanotowanych - elementów fonetycznych, nie mógłby służyć do porozumiewania się. Z drugiej strony wielokrotne niezrozumienie języków nie spokrewnionych z naszym wynikło z prób przyjęcia jako punktu odniesienia dla obcych systemów fonetycznych - naszego. Rozróżniamy tylko jedno *k*. Jeśli inny naród ma pięć dźwięków *k* dobywanych przy różnych ustawieniach krtani i ust, to nie jesteśmy w stanie dokonać rozróżnień słownikowych i syntaktycznych, które zależą od tych różnic, póki ich nie opanujemy. My mamy dźwięki *d* i *n*. Inny język może mieć dźwięk pośredni, który - jeśli nie uda nam się go zidentyfikować - będziemy zapisywali raz jako *d*, a raz jako *n*, wprowadzając w ten sposób nie istniejące rozróżnienie. Elementarnym warunkiem wstępnym analizy lingwistycznej jest

zдание sobie sprawy z tego niewiarygodnego mnóstwa dostępnych dźwięków, z którego każdy język dokonuje wyboru.

Również kulturę musimy wyobrazić sobie jako wielki łuk, ogarniający wszystkie możliwe zainteresowania związane z różnymi okresami życia, ze środowiskiem lub różnorodną działalnością człowieka. Kultura, która zgromadziłaby choćby tylko znaczną ich część, byłaby równie niezrozumiała jak język, który korzystałby ze wszystkich dźwięków nieartykułowanych, ze zwarć krtani, spółgłosek wargowych, zębowych, syczących i gardłowych, od bezdźwięcznych do dźwięcznych i od labialnych do nosowych. Jej tożsamość jako określonej kultury zależy od wyboru pewnych segmentów tego łuku. Każde społeczeństwo ludzkie dokonało tego rodzaju wyboru w ramach swoich instytucji kulturowych. Każde, z punktu widzenia innego, pomija elementy podstawowe, a wykorzystuje nieistotne. Jedna kultura niemal nie uznaje wartości pieniądza, inna przyjęła je za podstawę w każdej dziedzinie zachowania. W jednym społeczeństwie technologię lekceważy się w sposób niewiarygodny, nawet w tych aspektach życia, gdzie wydaje się konieczna dla zapewnienia egzystencji tego społeczeństwa. W innym, równie prymitywnym osiągnięcia techniczne są skomplikowane i dostosowane z podziwu godną dokładnością do sytuacji. Jedni tworzą ogromną nadbudowę kulturową w oparciu o okres dojrzewania, inni w odniesieniu do śmierci, jeszcze inni w odniesieniu do życia pozagrobowego.

Przypadek okresu dojrzewania jest szczególnie interesujący, dlatego że znajduje się w centrum zainteresowań naszej cywilizacji i dlatego że na ten temat mamy mnóstwo informacji z innych kultur. W naszej cywilizacji cała biblioteka studiów psychologicznych świadczy, jak duży kładziemy nacisk na nieunikniony niepokój towarzyszący okresowi dojrzewania płciowego. W naszej tradycji jest to stan fizjologiczny charakteryzujący się równie wyraźnie wybuchami w życiu domowym i buntem, jak tyfus charakteryzuje gorączka. I nie chodzi tu o fakty - w Ameryce są one rzeczą powszechną - chodzi raczej o ich nieuchronność.

Najbardziej pobieżny rzut oka na sposób potraktowania okresu dojrzewania w różnych społeczeństwach pozwala stwierdzić z pewnością jeden fakt, a mianowicie, że nawet w kulturach najsilniej akcentujących ów okres, wiek, na którym koncentrują swą uwagę, bywa różny w skali wielu lat. Toteż od razu staje się jasne, że tak zwane rytuały okresu dojrzewania są terminem błędnym, jeżeli mamy na myśli dojrzewanie biologiczne. Dojrzewanie, jakie społeczeństwa te uznają, jest dojrzewaniem społecznym, a obrzędy są tym czy innym sposobem uznania, że dziecko stało się osobą dorosłą. Obarczenie nowymi zajęciami i obowiązkami jest w rezultacie równie różnorakie i uwarunkowane kulturowo, jak same te zajęcia i obowiązki. Jeżeli za jedynie zaszczytny obowiązek wieku męskiego uznaje się czyny wojenne, wówczas nadanie miana wojownika następuje później i w inny sposób niż w społeczeństwie, gdzie dojrzałość daje głównie przywilej udziału w tańcach, w których uczestnicy występują w maskach bogów. Aby zrozumieć obrzędy związane z okresem dojrzewania, nie trzeba konieczne analizować natury *rites de passage*, raczej powinniśmy poznać to, co w różnych kulturach rozumie się przez początek dojrzewania oraz właściwe tym kulturom metody przyznawania nowej pozycji. W danej kulturze rytuał okresu dojrzewania warunkuje nie dojrzewanie biologiczne, lecz to, co w tej kulturze rozumie się przez dojrzałość³.

W środkowej części Ameryki Północnej dojrzałość oznacza zdolność do brania udziału w wojnie. Honor, jaki daje udział w niej, jest najwyższym celem wszystkich mężczyzn. Nieustannie powracający temat dochodzenia młodości do pełnoletności, jak również w każdym wieku przygotowania do wejścia na ścieżkę wojenną stanowią magiczny rytuał gwarantujący sukces na wojnie. Członkowie plemion z tego rejonu nie torturują się nawzajem, lecz torturują samych siebie: nacinają i zdzierają pasy skóry z rąk i nóg, odcinają sobie palce, wloką ciężary przymocowane do piersi i nóg. Nagrodą jest spotęgowana dzielność objawiająca się w czynach wojennych.

W Australii natomiast dojrzałość oznacza prawo uczestnictwa w kulcie wyłącznie męskim, którego podstawową cechą jest wyłączenie żeń kobiet. Kobieta, która usłyszy tylko głos grzechotki używanej w czasie tych obrzędów, zostaje zabita, żadnej kobiecie nie wolno nic wiedzieć na ten temat. Rytuał okresu dojrzewania stanowi skomplikowane, symboliczne zerwanie więzów z płcią żeńską. Mężczyźni symbolicznie czyni się samowystarczalnymi i uznaje ich za w pełni odpowiedzialny element społeczności. Aby osiągnąć ten cel, poddają się oni drastycznym rytuałom seksualnym i odwołują się do nadprzyrodzonych mocy.

Dlatego czysto fizjologiczny fakt dojrzewania jest najpierw interpretowany społecznie nawet tam, gdzie kładzie się na niego szczególny nacisk. Ale przegląd rytuałów okresu dojrzewania wyjaśnia inny jeszcze fakt, a mianowicie, że proces dojrzewania jest fizjologicznie sprawą różną w życiu mężczyzny i kobiety. Gdyby jego znaczenie kulturowe postępowało za znaczeniem fizjologicznym, wówczas rytuały związane z tym okresem byłyby u dziewcząt podkreślone silniej niż u chłopców, ale tak nie jest. Rytuały te podkreślają następujący fakt społeczny: prerogatywy dorosłych mężczyzn w każdej kulturze sięgają dalej niż prerogatywy kobiet i w rezultacie, jak w powyższych przykładach, społeczeństwa bardziej zwracają uwagę na ten okres u chłopców niż u dziewcząt.

Jednakże, w pewnych plemionach, dojrzewanie chłopców i dziewcząt może być celebrowane w identyczny sposób. Tam, gdzie te rytuały stanowią magiczną zaprawę do wszystkich zajęć, jak to ma

³ Analiza rytuałów okresu dojrzewania jako uroczystości kryzysowych, patrz: Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage*, Paris 1909.

miejsce w Kolumbii Brytyjskiej, dziewczęta poddawane są próbom na tych samych warunkach, co chłopcy. Chłopcy staczają kamienie z gór i pędzą za nimi w doliny, by zdobyć umiejętność szybkiego biegania, lub rzucają kijami używanymi w grach hazardowych, by zdobyć w nich szczęście. Dziewczęta zaś przynoszą wodę z oddalonych źródeł lub wrzucają sobie kamienie za suknie, aby ich dzieci mogły rodzić się równie łatwo, jak kamienie te spadają na ziemię.

Również w plemieniu Nandi w rejonie jezior w Afryce Wschodniej obrzędy związane z okresem dojrzewania dotyczą tak samo dziewcząt jak i chłopców, chociaż ze względu na dominującą w tej kulturze rolę mężczyzny kładzie się większy nacisk na ćwiczenia przygotowawcze chłopców niż dziewcząt. Tu rytuały okresu dojrzewania są ciężką próbą, której ci, co już zostali przyjęci do grona dorosłych, poddają tych, których teraz zmuszeni są przyjąć. Rytuały te wymagają pełnego stoicyzmu w obliczu wymyślnych tortur połączonych z obrzezaniem. Rytuały obydwójga płci celebrowane są oddzielnie, ale według tego samego wzoru. W obu przypadkach nowicjusze odziewają się do ceremonii w stroje ukochanej lub ukochanego. W czasie operacji obserwuje się ich twarze, szukając na nich grymasu bólu, a nagrodę za odwagę wręcza z wielką radością kochanek, który wybiega naprzód, by otrzymać z powrotem swój strój. Zarówno dla dziewczyny, jak i dla chłopca rytuały te to wejście w nowy stan (w rozwoju seksualnym): chłopiec jest teraz wojownikiem i może zaślubić ukochaną, a dziewczyna jest odtąd uważana za pannę na wydaniu. Próby okresu dojrzewania stanowią dla obojga próbę przedmałżeńską, w której najwyższa nagroda przyznawana jest im przez kochanków.

Podstawą do takich rytuałów może być również dojrzewanie dziewcząt i mogą one nie obejmować wcale chłopców. Jednym z najbardziej naiwnych rytuałów tego rodzaju jest w Afryce Środkowej instytucja „domu tuczenia” dla dziewcząt. W rejonie, gdzie piękność kobiecą utożsamia się niemal całkowicie z otyłością, dziewczyna w okresie dojrzewania zostaje odosobniona niekiedy na lata, jest karmiona słodkimi i tłustymi potrawami, nie pozwala się jej na wykonywanie żadnych czynności, a ciało jej naciera stale olejkami. W tym okresie uczy się swych przyszłych obowiązków, a odosobnienie kończy się popisem jej tuszy, po czym wydana zostaje za dumnego z niej pana młodego. Nie uważa się za konieczne, aby mężczyzna przed małżeństwem zyskiwał urodę w podobny sposób.

Przyjęte wyobrażenia związane z obrzędami okresu dojrzewania dziewcząt i nie rozciągane na chłopców, to wyobrażenia dotyczące menstruacji. Nieczystość miesięczkującej kobiety jest pojęciem nader rozpowszechnionym, a w paru rejonach pierwszą menstruację uczyniono ośrodkiem wszystkich związanych z nią postaw. W tych przypadkach rytuały okresu dojrzewania mają całkowicie odmienny charakter od tych, o jakich mówiliśmy dotychczas. Wśród Indian Carrier w Kolumbii Brytyjskiej lęk i obawa dziewcząt przed okresem dojrzewania osiągnęły swój najwyższy stopień. Trzy czy cztery lata odosobnienia dziewczyny nazywano „pogrzebaniem za życia”, przez cały ten czas żyła ona samotnie na pustkowiu, w szalasie, z dala od uczęszczanych szlaków. Stanowiła groźbę dla każdego, kto choćby tylko spojrzał na nią i już sam jej ślad kalał ścieżkę czy rzekę. Na głowie nosiła ona garbowaną skórę, która przykrywała jej twarz i piersi, a z tyłu sięgała aż do ziemi. Przeguby rąk i nóg okręcone miała przepaskami, mającymi chronić ją przed złym duchem, który w niej przebywał. Sama była w niebezpieczeństwie i stanowiła źródło niebezpieczeństwa dla innych ludzi.

Obrzędy okresu dojrzewania dziewcząt, oparte na wyobrażeniach związanych z menstruacją łatwo zmieniają się w coś - z punktu widzenia zainteresowanej jednostki - wręcz odwrotnego. Istnieją zawsze dwa możliwe aspekty tego, co święte: może być ono źródłem niebezpieczeństwa lub też źródłem błogosławieństwa. W niektórych plemionach pierwsze menstruacje dziewcząt uważane są za nadprzyrodzone błogosławieństwo. U Apaczów widziałam, jak sami kapłani przechodzili na kolanach przed stojącymi w uroczystym rzędzie dziewczętami, by otrzymać od nich błogosławieństwo, którego udzielały dotknięciem ręki. Podchodziły też do nich wszystkie dzieci i starcy pragnący uzdrowienia z choroby. Dojrzewających dziewcząt nie oddziela się jako źródła niebezpieczeństwa, lecz przeciwnie, zabiega o ich względy,

traktując je jako bezpośrednie źródło nadprzyrodzonego błogosławieństwa. Ponieważ wyobrażenia tkwiące u źródeł rytuałów okresu dojrzewania dziewcząt są zarówno u Indian Carrier, jak u Apaczów oparte na wierzeniach dotyczących menstruacji, nie obejmują one chłopców, toteż w okresie dojrzewania poddaje się ich jedynie prostym próbom mającym dowieść męskości.

Tak więc zachowanie dojrzewającej młodzieży, nawet dziewcząt, nie zostało podyktowane jakąś cechą fizjologiczną charakterystyczną dla tego okresu, lecz raczej społecznie ustalonym względem na małżeńskie lub magiczne wymogi. Wierzenia te w jednym plemieniu czyniły z dojrzewania rzecz pogodnie religijną i zbawienną, a w innym tak niebezpiecznie nieczystą, że znajdująca się w tym okresie dziewczyna musiała wydawać ostrzegawcze okrzyki, by inni ludzie mogli uniknąć spotkania z nią w lesie. Dojrzewanie dziewcząt może być również, jak widzieliśmy, zjawiskiem z którego kultura nie czyni rytuału. Nawet tam, gdzie, jak na przykład w Australii, dojrzewanie chłopców traktuje się w sposób bardziej wyrafinowany, zdarza się, że rytuały te stanowią wprowadzenie do stanu męskiego i do współudziału w sprawach plemienia, podczas gdy dojrzewanie dziewcząt przechodzi bez formalnego uznania jakiegokolwiek rodzaju.

Jednakże fakty te ciągle jeszcze nie dają odpowiedzi na zasadnicze pytanie. Czy nie wszystkie kultury muszą dawać sobie radę z naturalnymi zaburzeniami tego okresu, jeśli nawet nie znajduje ona

wyrazu w jakichś rytualnych praktykach? Dr Margaret Mead badała ten problem na Samoa⁴. W tym rejonie życie dziewczyny dzieli się na wyraźnie oddzielone od siebie okresy. Pierwsze lata po wyjściu z dzieciństwa spędza w małych grupkach swoich rówieśniczek z sąsiedztwa, z których chłopcy są zupełnie wyłączeni. Zakątek wioski, gdzie mieszka, stanowi dla niej centrum świata, a chłopców uważa za odwiecznych wrogów. Ma tylko jeden obowiązek, a mianowicie opiekowanie się jakimś niemowlęciem, ale raczej zabiera je ze sobą, niż zajmuje się nim w domu, i nie krępuje jej ono wcale w zabawach. Na kilka lat przed okresem dojrzewania, kiedy jest na tyle silna, by podjąć trudniejszym zadaniom, których się od niej żąda, i dostatecznie duża, by nauczyć się czynności wymagających większej umiejętności, grupa dziewczyn, w której wzrastała, przestaje dla niej istnieć. Dziewczyna wkłada strój dorosłej kobiety i musi brać udział w pracy domowej. Jest to dla niej ciekawszy okres życia, przebiegający zupełnie spokojnie. Okres dojrzewania nie przynosi żadnej zmiany w jej życiu.

W kilka lat po dojściu do pełnoletności zaczynają się dla niej miłe lata przypadkowych i nie wiążących jej niczym przygód miłosnych, które przedłuża tak długo, jak tylko się da, do czasu, kiedy małżeństwo uważa się już za rzecz stosowną. Samego okresu dojrzewania nie charakteryzuje społeczne uznanie, zmiana postawy obecnej czy perspektyw. Jej nieśmiałość z lat poprzedzających ów okres trwa jeszcze przez kilka lat. Życie dziewczyny na Samoa kształtują inne względy niż jej fizjologiczna dojrzałość, a okres dojrzewania jest okresem szczególnie nieskrępowanym i spokojnym, bez żadnych młodzieńczych konfliktów. Może on przebiec nie tylko bez żadnych rytuałów, ale może także nie mieć ani żadnego znaczenia w emocjonalnym życiu dziewczynki, ani w stosunku wsi wobec niej.

Wojna to drugi temat społeczny, który może być wykorzystany lub nie w danej kulturze. Tam, gdzie wojna odgrywa ważną rolę, może ona mieć różnorakie cele, różnoraką organizację i różnorakie sankcje. Wojna może być, jak na przykład u Azteków, sposobem zdobywania jeńców na ofiary religijne. Ponieważ Hiszpanie walczyli, by zabijać, w rozumieniu Azteków łamali przepisy gry. Aztekowie cofali się w konsternacji i Cortez wszedł jako zwycięzca do ich stolicy.

Istnieją jeszcze bardziej dziwaczne - z naszego punktu widzenia - pojęcia związane z wojną w różnych częściach świata. Dla naszych celów wystarczy zwrócić uwagę na te rejony, gdzie nie stwarza się zorganizowanych form wzajemnej rzezi grup społecznych. Nasza znajomość wojny pozwala nam pojąć, że w stosunkach wzajemnych plemion stan wojenny winien przeplatać się ze stanem pokoju. Ta idea jest na świecie, oczywiście, dość rozpowszechniona. Ale z jednej strony pewne ludy nie są w stanie zrozumieć możliwości istnienia stanu pokoju, który w ich pojęciu równałby się przyjęciu wrogich plemion do kategorii istot ludzkich, jakimi *ex definitione* nie są, chociaż wyłączone z tej kategorii plemię może reprezentować te same co i one i rasę, i kulturę. Z drugiej zaś strony, dla pewnych ludów czymś nie do pojęcia jest stan wojny. Rasmussen opowiada o całkowitym niezrozumieniu, z jakim u Eskimosów spotkało się wyjaśnienie naszych obyczajów. Eskimosi bardzo dobrze rozumieją akt zabicia człowieka. Jeśli wejdzie ci w drogę, oceniasz własne możliwości i o ile czujesz się na siłach, zabijasz go. „Jeśli jesteś silny, nie czekają cię żadne społeczne sankcje. Ale obca im jest myśl, że jakaś eskimoska wieś może wystąpić w szyku bojowym przeciwko innej wsi lub plemię przeciwko plemieniu czy nawet myśl, że inna wieś może uznać za uczciwą wojnę z zasadzkami”. Wszelkie morderstwo rozpatrywane jest na jednej płaszczyźnie i nie rozpatrywane, jak u nas, w różnych kategoriach, z których jedno uważane są za chwalebne, a inne za przestępcze, zasługujące na karę śmierci.

Ja sama próbowałam rozmawiać o wojnie z Indianami Misyjnymi z Kalifornii, ale okazało się to niemożliwe. Ich niezrozumienie samego pojęcia było wręcz wyjątkowe. We własnej kulturze nie mieli niczego, na czym mogłoby się ukształtować pojęcie wojny, a próby zrozumienia sprowadzały wielkie wojny, którym my potrafimy poświęcać się z całym zapalem, do poziomu bójek ulicznych. Nie mieli wzoru kulturowego, na którego podstawie można by wprowadzić rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma pojęciami.

Nawet biorąc pod uwagę ogromne miejsce, jakie wojna zajmuje w naszej cywilizacji, zmuszeni jesteśmy przyznać, że jest ona zjawiskiem aspołecznym. W chaosie, który nastąpił po wojnie światowej, wszelkie argumenty z okresu wojennego, które podkreślały, że podsyca ona odwagę, altruizm i rozwija inne wartości duchowe, mają ton fałszywy i wstrętny. Wojna w naszej cywilizacji jest najlepszą ilustracją rozmiarów zniszczenia, do których może doprowadzić rozwój wyselekcjonowanej kulturowo cechy. Jeśli usprawiedliwiamy wojnę, to dlatego, że ludzie zawsze usprawiedliwiają te cechy, które w nich dominują, a nie dlatego, że wojna wytrzyma próbę obiektywnego zbadania jej dobrych stron.

Wojna nie jest przypadkiem odosobnionym. Przykłady nadmiernego, a często aspołecznego rozwinięcia tej cechy kulturowej znaleźć można w każdej części świata i we wszystkich, tak różnych dziedzinach kultury. Przyypadki te mają najwyraźniejszy charakter tam, gdzie - jak na przykład w przepisach dotyczących pożywienia czy związków małżeńskich - tradycyjna praktyka sprzeciwia się popędowi biologicznym. Organizacja społeczna w antropologii ma całkiem szczególne znaczenie

⁴ Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*, New York 1928, 1949.

dzięki podkreślaniu, w obrębie jakich grup krewnych małżeństwo jest zabronione. Żadne ze znanych plemion nie uważa wszystkich kobiet za możliwe partnerki. I nie chodzi tu, jak się często przypuszcza, o zapobieżenie rozmnażaniu się w obrębie grupy w naszym rozumieniu tego terminu, na dużych bowiem obszarach świata tą, która jest przeznaczona z góry do małżeństwa, bywa własna kuzynka, często córka brata matki. Krewni, do których stosuje się zakaz, bywają całkowicie różni u różnych ludów, ale wszystkie społeczeństwa ludzkie są podobne w tym, że nakładają jakieś ograniczenia. Żadna idea nie była opracowywana tak nieustannie i tak drobiazgowo jak idea kazirodztwa. Grupy kazirodcze są często najważniejszymi jednostkami funkcjonującymi w plemienu, a obowiązki jednostki względem innych określa jej pozycja w tej grupie. Grupy te działają w czasie obrzędów religijnych i w okresach wymiany towarów i nie można przesadzić w podkreślaniu roli, jaką odegrały w historii społecznej.

W niektórych rejonach tabu kazirodztwa traktowane jest z umiarem. Wbrew ograniczeniom może istnieć spora liczba kobiet, które mężczyźni mogą pojąć za żony. W innych rejonach grupa objęta tabu rozrosła się pod wpływem konwencji społecznych tak dalece, że obejmuje ogromną liczbę jednostek, które nie mają wspólnych przodków, toteż w rezultacie ich możliwość wyboru partnera jest niezmiernie ograniczona. Te konwencje znajdują niedwuznaczny wyraz w terminach używanych do określenia stosunków pokrewieństwa. Zamiast dzielić krewnych na tych z linii prostej i bocznej, jak my to robimy, rozróżniając ojca i wuję, brata i kuzyna, jeden termin oznacza u nich dosłownie „człowieka z grupy i pokolenia” mego ojca (pokrewieństwo, miejscowość itp.), nie rozróżniając linii prostej i bocznej, ale czyniąc inne, obce nam, rozróżnienia. Pewne plemiona w Australii wschodniej stosują skrajną formę tego tzw. klasyfikacyjnego systemu pokrewieństwa. Braćmi i siostrami nazywają wszystkich ze swego pokolenia, których uważają za krewnych. Nie ma tam określenia kuzyna ani jakiegos podobnego; wszyscy krewni z danego pokolenia są siostrami i braćmi.

Ten sposób ustalania pokrewieństw jest dość rozpowszechniony na świecie, ale Australia ma w dodatku niesłychaną odrazę przed małżeństwem z siostrami i niesłychanie rozwinięte ograniczenia egzogamiczne. Kumajowie, z ich skrajnym klasyfikacyjnym systemem pokrewieństw, czują iście australijską odrazę do stosunków płciowych ze wszystkimi „siostrami”, to jest kobietami z własnego pokolenia, które w jakikolwiek sposób są z nimi spokrewnione. Poza tym, Kumajowie posiadają ściśle lokalne reguły wyboru partnerki. Niekiedy dwa zgrupowania pośród piętnastu czy szesnastu składających się na plemię muszą wymieniać kobiety i nie mogą dobierać żon w żadnej innej grupie. Czasami istnieje zgrupowanie dwóch czy trzech jednostek lokalnych, które może dokonać takiej wymiany z dwoma czy trzema innymi. Co więcej, jak to ma miejsce w całej Australii, starcy stanowią grupę uprzywilejowaną i ich przywileje obejmują prawo poślubiania młodych i atrakcyjnych dziewcząt. Rezultatem owych reguł jest oczywiście to, że we wszystkich grupach lokalnych, które muszą skutkiem ścisłego przepisu dostarczyć żonę młodemu mężczyźnie, nie ma dziewczyny, której nie obejmowałoby jedno z tych tabu. Albo jest przez pokrewieństwo z matką mężczyzny jego „siostrą”, albo przeznaczona została jakiemuś starcowi, albo też z innej, mniej ważnej przyczyny małżeństwo z nią jest temu mężczyźnie wzbronione⁵.

Nie skłania to Kumajów do reformy ich egzogamicznych zasad. Obstają przy nich gwałtownie. Dlatego jedyny sposób, w jaki zazwyczaj mogą się żenić, polega na pogwałceniu przepisów. Porywają upatrzone dziewczęta i uciekają z nimi. Kiedy tylko wieś dowie się, że jakaś dziewczyna została porwana, rusza w pogoń i jeśli schwyta uciekającą parę, zabija oboje. Nie ma znaczenia fakt, że być może wszyscy ścigający zdobyli swe żony w ten sam sposób, to jest przez porwanie i ucieczkę. Oburzenie moralne nie ma granic. Istnieje jednakże pewna wyspa, tradycyjnie uznawana za bezpieczną przystań, i jeśli uciekająca para dotrze do niej i pozostanie tam aż do narodzin dziecka, zostaje przyjęta ponownie - wśród gradu ciosów, co prawda - ale tym razem może się bronić. Kiedy zostaną już przepędzeni przez różgi i tęgo pobici, uzyskują w plemienu pozycję małżeństwa.

Kumajowie rozstrzygają dylemat swojej kultury w sposób bardzo charakterystyczny. Rozbudowali i skomplikowali pewien szczególny aspekt zachowania tak, że stał się zobowiązaniem społecznym. Muszą go albo zmodyfikować albo radzić sobie z nim za pomocą wybiegu. Używają więc wybiegu. Unikają zniweczenia go i oficjalnie zachowują swą etykę bez zmian. Takie podejście do obyczajów bynajmniej nie zamknęło z postępem cywilizacji. Starsze pokolenie naszej cywilizacji także przestrzegało monogamii i popierało prostytutkę, a panegiryki na cześć monogamii nigdy nie były tak żarliwe jak w wielkich dniach dzielnic domów z czerwonymi latarniami. Społeczeństwa zawsze usprawiedliwiają ulubione tradycyjne formy. Kiedy wymykają się kontroli i pojawia się jakaś dodatkowa cecha zachowania, formę tradycyjną chwali się, choć nieszczerze, tak gorąco, jak gdyby ów rys dodatkowy wcale nie istniał.

Ten ogólny przegląd form kulturowych wyjaśnia kilka potocznych, a błędnych pojęć dotyczących owych form. Przede wszystkim instytucje, które zostały zbudowane przez kultury ludzkie na przestankach dostarczonych przez środowisko lub potrzeby fizyczne człowieka, nie pozostają w takim bliskim związku z pierwotnym impulsem, jak to sobie łatwo wyobrażamy. Przestanki te są w rzeczywistości tylko pobieżnymi szkicami, wykazem nagich faktów. Wyznaczają jedynie możliwości

⁵ A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, New York 1904.

potencjalne, a opracowanie ich podyktowane jest wieloma ubocznymi względami. Wojna nie jest wyrazem instynktu wojowniczości. Wojowniczość jest tak drobnym szczegółem w wyposażeniu duchowym człowieka, że może nie znaleźć żadnego wyrazu w stosunkach międzyplemiennych. Kiedy przybiera formę zorganizowaną, forma ta rozwija się wedle innych kierunków myślenia niż te, którymi kierował się impuls pierwotny. Wojowniczość nie jest niczym więcej jak tylko cechą samego jądra zwyczaju, cechą, która równie dobrze mogłaby nie istnieć.

Taki pogląd na procesy kulturowe domaga się zmiany wielu powszechnie używanych argumentów podtrzymujących nasze tradycyjne instytucje. Argumenty te opierają się zazwyczaj na niemożliwości działania ludzkiego bez tych szczególnych, tradycyjnych form. Nawet cechy bardzo szczególne uzyskują sankcję tego rodzaju, jak na przykład specjalna forma dążeń ekonomicznych, która powstaje w naszym określonym systemie własności. Jest to godna uwagi, szczególna motywacja i istnieją dowody, że nawet w naszym pokoleniu ulega poważnej modyfikacji. W każdym razie nie powinniśmy zaciemniać tego problemu, traktując go tak, jak gdyby to była sprawa wartości związanych z biologiczną egzystencją. Samowystarczalność jest motywem, który odgrywa dużą rolę w naszej cywilizacji. Jeśli struktura gospodarcza zmieni się, tak że motyw ten przestanie być impulsem równie silnym, jak w walkach epoki pogranicza i rozwoju przemysłu, to pozostanie wiele innych motywów, które można by przystosować do zmienionej organizacji ekonomicznej. Każda kultura, każda epoka wykorzystuje tylko kilka spośród wielu możliwości. Zmiany mogą być bardzo niepokojące i powodować wielkie straty, ale przyczyną tego jest sama trudność dokonania zmiany, a nie to, że nasza epoka i kraj natrafiły na jedyną możliwą motywację, zgodnie z którą może się toczyć życie ludzkie. Musimy pamiętać o tym, że zmiana wraz ze wszystkimi łączącymi się z nią trudnościami jest nie do uniknięcia. Nasze obawy przed bardzo małymi nawet zmianami zwyczaju na ogół nie mają sensu. Cywilizacja mogłaby ulec o wiele bardziej radykalnej zmianie, niżby to odpowiadało chęci czy wyobraźni jakiegokolwiek władzy, a mimo to funkcjonowałaby sprawnie. Niewielkie zmiany, które dają dziś okazję do tytułu krytyk, jak wzrost liczby rozwodów, zwiększająca się laicyzacja w naszych miastach, oddziaływanie demagogii i wiele innych, mogłyby zostać bardzo łatwo przyjęte w trochę innym wzorze kultury. Uświęcone tradycją uzyskalyby to samo bogactwo treści, to samo znaczenie i wartość, które stare wzory miały w innych pokoleniach.

Istotą rzeczy jest raczej to, że na każdym poziomie prostej czy złożonej kultury istnieje wiele możliwych instytucji i motywów ludzkich, a mądrość polega na zwiększaniu tolerancji wobec ich rozbieżności. Nikt nie może w pełni uczestniczyć w jakiejś kulturze, jeśli nie został w niej wychowany i nie żył zgodnie z jej zasadami, ale należy uznać, że inne kultury mają to samo znaczenie dla swych uczestników, jakie nasza własna ma dla nas.

Różnorodność kultury wynika nie tylko z łatwości, z jaką społeczeństwa opracowują lub odrzucają możliwe aspekty egzystencji. W jeszcze większym stopniu zawdzięczamy ją skomplikowanemu splotowi cech kulturowych. Ostateczna forma każdej instytucji tradycyjnej, jak przed chwilą powiedzieliśmy, wykracza daleko poza początkowy impuls ludzki. Ta ostateczna forma zależy w dużej mierze od sposobu, w jaki dana cecha zmieszała się z innymi, pochodzącymi z odmiennych dziedzin doświadczenia.

Jakaś szeroko rozprzestrzeniona cecha może być u danego ludu przesycona wierzeniami religijnymi i funkcjonować jako istotny aspekt jego religii. W innym rejonie może ona zgołą należeć do dziedziny wymiany towarowej i tym samym stanowić aspekt stosunków monetarnych tamtego ludu. Możliwości te są nieskończone, a ich zastosowania często niezwykle. Charakter cechy kulturowej będzie zupełnie różny w różnych rejonach, zależnie od elementów, które się na nią składają.

Jest rzeczą ważną wyrażać uświadomienie sobie tego procesu, w przeciwnym bowiem razie ulegamy łatwo pokusie generalizowania, uznając rezultaty lokalnego mieszanego się cech za prawo socjologiczne albo ich połączenie za zjawisko powszechne. Długi okres dziejów europejskich sztuk plastycznych inspirowany był motywami religijnymi. Sztuka przetwarzała w obrazy sceny religijne i dogmaty podstawowe dla poglądów tego okresu. Współczesna estetyka europejska byłaby zupełnie inna, gdyby sztuka średniowieczna pozostała czysto dekoracyjna i nie związała się z religią.

W toku dziejów wielkie nurty w sztuce pozostawały często wyraźnie z dala od motywów religijnych i użytku religijnego. Sztuka może być całkowicie oddzielona od religii nawet tam, gdzie obie są wysoko rozwinięte. W pueblach na południowym zachodzie Stanów Zjednoczonych formy artystyczne ceramiki i tkanin budzą szacunek artystów każdej kultury, ale tamtejsze naczynia obrzędowe, używane przez kapłanów czy wystawiane na ołtarzach, są tandetne, a ozdoby prymitywne i pozbawione stylu. Jak wiadomo, muzea odrzucały przedmioty kultu religijnego z południowego zachodu, ponieważ stały one o wiele niżej od tradycyjnego poziomu wykonania. „Musimy umieścić tam żabę”, powiadają Indianie Zuni, mając na myśli, że wymogi religijne powinny eliminować troskę o artyzm. Ten rozdział religii i sztuki nie jest jedynie cechą Indian Pueblo. Plemiona Ameryki Południowej i Syberii czynią to samo, chociaż motywacja jest inna. Nie wykorzystują one swych talentów artystycznych w służbie religii. Dlatego zamiast doszukiwać się źródeł sztuki w posiadającej lokalne znaczenie religii, jak to niekiedy robili dawni krytycy sztuki, powinniśmy raczej zbadać, w jakim stopniu sztuka i religia przenikają się nawzajem oraz jakie wynikają konsekwencje z tego rodzaju przenikania.

Przenikanie się różnych dziedzin doświadczenia i wynikająca stąd wzajemna modyfikacja widoczna

jest we wszystkich dziedzinach bytu: w gospodarce, w związkach seksualnych, w folklorze, w kulturze materialnej i w religii. Proces ten można zilustrować na przykładzie jednej z najbardziej rozpowszechnionych cech religii Indian Ameryki Północnej. Na całym kontynencie, na każdym obszarze kulturowym poza rejonem pueblów na południowym zachodzie, siła nadprzyrodzona spływa we śnie lub w wizji. Zgodnie z tymi wierzeniami powodzenie w życiu zawdzięcza się osobistemu kontaktowi z czynnikami nadprzyrodzonymi. Wizja dawała człowiekowi moc na całe życie, a w niektórych plemionach odnawiał on stale swój osobisty związek z duchami, poprzez dalsze wierzenia i wizje. Cokolwiek ujrzał - zwierzę, gwiazdę, roślinę czy istotę nadprzyrodzoną - stawał się osobistym protegowanym swego opiekuna i mógł wzywać go w potrzebie. Miał też do spełnienia wobec tego wizyjnego patrona obowiązki, musiał składać mu dary i wywiązywać się ze świadczeń wszelkiego rodzaju. W zamian za to duch dawał mu szczególną moc, obiecaną w czasie wizji.

W każdym większym rejonie w Ameryce Północnej kompleks ducha-opiekuna przyjmował różną formę w zależności od innych cech kultury, z którą był najściślej związany. Na Wyżynie Kolumbijskiej łączył się on z obrzędami związanymi z okresem dojrzewania, o których mówiliśmy wyżej. W plemionach tego obszaru, zarówno chłopcy, jak dziewczęta udawali się w tym okresie w góry celem przejścia przez magiczne ćwiczenia. Obrzędy związane z dojrzewaniem są szeroko rozpowszechnione na całym wybrzeżu Pacyfiku i w większości przypadków nie mają nic wspólnego z praktykami duchów opiekuńczych. Ale w Kolumbii Brytyjskiej łączą się ze sobą. Punktem szczytowym magicznych ćwiczeń w okresie dojrzewania u chłopców było otrzymanie ducha opiekuńczego, który swymi darami określał życiowy zawód młodzieńca. Stawał się on wojownikiem, czarownikiem, myśliwym lub graczem, zależnie od tego, kim był nadprzyrodzony gość. Również dziewczęta otrzymywały swoje duchy opiekuńcze reprezentujące ich domowe obowiązki. Przeżycie, jakim jest otrzymanie ducha opiekuńczego, jest u tych ludów tak silnie związane z obrzędami okresu dojrzewania, że antropologowie, znający ów rejon, twierdzili, iż cały kompleks wizji, właściwych Indianom amerykańskim, ma swój początek w obrzędach związanych z okresem dojrzewania. Ale te dwa obrzędy nie są genetycznie związane, łączą się lokalnie i w związku z tym obie cechy przyjęły szczególne i charakterystyczne formy⁶.

W innych częściach kontynentu ducha opiekuńczego nie szuka się w okresie dojrzewania, w ogóle nie szuka go młodzież plemienia. Kompleks ów nie ma w tych kulturach żadnego związku z rytuałem okresu dojrzewania, jeśli nawet rytuał taki istnieje. Na równinach południowych tymi, którzy muszą uzyskać sankcje mistyczne, są właśnie dojrzały mężczyźni. Kompleks wizji połączył się z rysem nader różniącym się od obrzędów okresu dojrzewania. Osagowie są zorganizowani w grupach krewnych, w których pochodzenie przedstawia się w linii ojca, pomijając linię matki. Te klanowe grupy mają wspólne dziedzictwo nadprzyrodzonego błogosławieństwa. Legenda każdego klanu opowiada o tym, jak jego przodek szukał wizji i został pobłogosławiony przez zwierzę, którego nazwę odziedziczył klan. Przodek klanu skójki, wśród też płynących mu po twarzy, szukał siedem razy nadprzyrodzonego błogosławieństwa.

W końcu spotkał skójkę i odezwał się do niej w tej słowa:

Pradziadku Mali nie mają z czego zrobić swoich ciał.

Na co skójka odpowiedziała:

Powiadasz: mali nie mają z czego zrobić swoich ciał.

Zatem niech robią mali swoje ciała ze mnie.

Gdy mali robią swoje ciała ze mnie,

Będą żyć zawsze aż wejdzie w nich starość.

Obacz te zmarszczki na mej twardej skórze,

Dróżki, którymi starość we mnie weszła.

Gdy mali robią swoje ciała ze mnie,

Będą żyć zawsze aż na swoich skórkach

takowe znaki starości obaczą.

Siedem zakrętów rzeki życia za sobą już mam.

I bogowie sami nie mogą dojrzeć szlaku mych wędrówek.

Gdy mali robią swoje ciała ze mnie, Nikt,

żaden bóg nawet nie zdoła dojrzeć śladu ich

wędrówek.

⁶ Ruth Benedict, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, „Memoris of the American Anthropological Association" 1923, nr 29.

U ludów tych występują wszystkie znane elementy poszukiwania wizji, ale osiągnął ją pierwszy przodek klanu, a jej błogosławieństwa dziedziczy cała grupa związana wspólną krwią.

Ta sytuacja u Osagów przedstawia jeden z najpełniejszych obrazów ze świata totemizmu, łączącego organizację społeczną ze czcią religijną dla przodka. Totemizm istnieje we wszystkich częściach świata i antropologowie twierdzą, że totem klanowy wywodzi się z „totemu osobistego”, czyli ducha opiekuńczego. Sytuacja ta jest zupełnie analogiczna do sytuacji na płaskowyżu Kolumbii Brytyjskiej, gdzie poszukiwanie wizji połączyło się z rytuałami wieku dojrzewania, tyle że tutaj połączyło się ono z dziedzicznymi przywilejami klanu. Ten nowy związek stał się tak silny, że nie uważa się już, że wizja nadaje automatycznie moc człowiekowi. Jej błogosławieństwa osiąga się tylko przez dziedziczenie. U Osagów powstały długie pieśni opisujące spotkania przodka z duchem opiekuńczym oraz wyliczające szczegółowo te błogosławieństwa, do których w rezultacie mogą rościć sobie prawo jego potomkowie.

W obu tych przypadkach nie tylko kompleks wizji nabiera różnego charakteru na różnych obszarach, łącząc się z rytuałami związanymi z dojrzewaniem czy z organizacją klanową. Rytuały okresu dojrzewania i organizacja społeczna nabierają też innego charakteru łącząc się z poszukiwaniem wizji. Oddziaływanie jest wzajemne. Kompleks wizji, rytuały związane z dojrzewaniem, organizacja klanowa i wiele innych cech, pozostających w bliskim związku z wizją - to pasma splecione w wielu kombinacjach. Nie można przeceniać znaczenia konsekwencji różnych kombinacji, które wytapiają się z pomieszania cech. W obu rejonach, o których mówiliśmy powyżej, zarówno tam, gdzie przeżycie religijne łączyło się z rytuałami okresu dojrzewania, jak i tam, gdzie łączyło się z organizacją klanową, w naturalnym następstwie tych połączonych praktyk wszystkie jednostki plemienia mogły dzięki wizji uzyskać zdolność odnoszenia sukcesów w każdym przedsięwzięciu. Osiągnięcia w danym zawodzie przypisywano roszczeniom jednostki do przeżycia wizji. Szczęśliwy gracz lub myśliwy czerpał z niej swą siłę, tak samo jak mający powodzenie szaman. Według ich dogmatu wszystkie drogi rozwoju byty zamknięte przed tymi, którym nie udało się zdobyć nadprzyrodzonego patrona.

Jednakże w Kalifornii wizja była zawodowym patentem szamana. Wyróżniała go jako odrębną jednostkę. Dlatego właśnie w tym rejonie rozwinęły się najbardziej anormalne aspekty tego doświadczenia. Wizja nie była już ludzką halucynacją, którą można było osiągnąć przez post, tortury i odosobnienia. Był to trans, który ogarniał wyjątkowo nerwowe, nie zrównoważone jednostki, szczególnie kobiety. U Szastów było przyjęte, że tylko kobiety bywały obdarzone tym błogosławieństwem. Wymagane przeżycie miało charakter zdecydowanie kateleptyczny i następowało po przedwstępnym śnie nowicjuszek, który przygotowywał mu drogę. Kobieta padała na ziemię nieprzytomna i sztywna. Kiedy przychodziła do siebie, krew sączyła się jej z ust. Wszystkie rytuały, z których pomocą w ciągu następnych lat potwierdzała swe powołanie czarownika, stanowiły dalsze dowody jej zobowiązania do kateleptycznych ataków i uważane byty za lekarstwo, które ratowało jej życie. W plemionach takich, jak Szastowie, nie tylko samo przeżycie wizji zmieniło charakter, stając się gwałtownym atakiem, który odróżniał praktykujących ten obrzęd od innych ludzi, ale również doświadczanie transu zmieniło charakter szamanów. Stali się oni wyraźnie niezrównoważonymi członkami społeczności. W tym rejonie rywalizacja między szamanami przyjęła formę zawodów, w których chodziło o to, który z dwóch potrafi dłużej tańczyć - to znaczy opierać się dłużej w tańcu atakowi kateleptycznemu, jaki nieuchronnie następował. Zarówno przeżycie wizji, jak szamanizm uległy głębokiemu wpływowi wzajemnego związku, w jakim się znalazły. Złączenie się tych dwóch cech, w nie mniejszym stopniu niż złączenie się przeżycia wizji i rytuałów okresu dojrzewania czy organizacji klanowej, w skrajny sposób zmieniło obie dziedziny zachowania. W ten sam sposób w naszej cywilizacji jest historycznie zrozumiałe rozdzielenie kościoła i sankcji małżeńskiej, jednakże sakrament małżeństwa przez całe stulecia dyktował kierunek rozwoju zarówno życia płciowego, jak i kościoła. Szczególny charakter małżeństwa w ciągu tych wieków wynikał z połączenia się zasadniczo nie związanych cech kulturowych. Z drugiej strony, małżeństwo bywało często środkiem tradycyjnego przekazywania majątku. W kulturach, w których tak jest naprawdę, bliski związek małżeństwa ze sprawami ekonomicznymi może zupełnie zamazać fakt, że małżeństwo jest zasadniczo sprawą płci i wychowania dzieci. W każdym przypadku trzeba je rozpatrywać w związku z innymi cechami, z którymi się zlało, i nie popełniać błędu sądząc, że „małżeństwo” można ocenić w dwóch różnych przypadkach z pomocą tego samego zespołu wyobrażeń. Musimy uwzględnić różne składniki składające się na powstałą cechę. Bardzo potrzebna jest nam zdolność analizowania cech naszego dziedzictwa kulturowego. Omówienia dotyczące porządku społecznego zyskałyby na jasności, gdybyśmy nauczyli się pojmować w ten sposób złożoność nawet najprostszego naszego zachowania. Różnice rasowe i przywileje związane z pozycją społeczną złączyły się u ludów anglosaskich tak, że nie można oddzielić spraw biologiczno - rasowych od naszych przesądów, które są jak najbardziej bezpośrednio uwarunkowane społecznie. Nawet u narodów blisko spokrewnionych z Anglosasami, jak ludy łacińskie, tego rodzaju przesady przybierają różne formy, tak że w krajach skolonizowanych przez Hiszpanów różnice rasowe nie mają tego samego znaczenia społecznego, co w koloniach brytyjskich. Podobnie chrześcijaństwo i pozycja społeczna pozostają we wzajemnym stosunku, w różnych

czasach różnie na siebie wpływając. Obecna wysoka pozycja kobiety w krajach chrześcijańskich nie jest w większym stopniu „rezultatem” działania chrześcijaństwa, niż było nim orygenesowskie utożsamianie kobiety z grzeszną pokusą. Te interpretacje cech pojawiają się i znikają, a historia kultury jest przede wszystkim historią istoty, losów i powiązań tych cech. Ale genetyczny związek, który tak łatwo widzimy w cechach złożonych, i nasza obawa przed jakimś zakłóceniem ich wzajemnych powiązań, jest nader iluzoryczna. Różnorodność możliwych kombinacji jest nieskończona, a adekwatne porządki społeczne można budować dowolnie przy wielkiej różnorodności podstaw.

Integracja kultury

Przykładów różnorodności kultur jest nieskończenie wiele. Niektóre społeczeństwa mogą niemal zupełnie ignorować pewną dziedzinę ludzkiego zachowania, a nawet nieraz wcale jej sobie nie uzmysławiać. Ale kultura może także ogarniać całe zorganizowane zachowanie danego społeczeństwa, tak że najróżniejsze sytuacje mogą być traktowane tylko z tego jednego punktu widzenia. Cechy, które nie mają ze sobą żadnego wewnętrznego związku i są od siebie historycznie niezależne, łączą się i nie dadzą się rozdzielić, o ile istnieje sposobność do zachowania nie mającego odpowiednika w rejonach, w których nie dokonuje się tych identyfikacji. Naturalnym następstwem tego jest fakt, że niezależnie od aspektu zachowania jego reguły sięgają w różnych kulturach od bieguna pozytywnego do negatywnego. Moglibyśmy przypuszczać, że na przykład zabójstwo wszystkie ludy zgodnie potępia. Tymczasem uważa się, że zabójstwo nie jest niczym złym, jeśli następuje w okresie zerwania stosunków dyplomatycznych między sąsiadującymi krajami; że można zabić swoich pierwszych dwoje dzieci, o ile tak każe zwyczaj; że mąż ma prawo decydować o życiu i śmierci żony; że obowiązkiem dziecka jest zabić rodziców, zanim zagrozi im starość. Może istnieć zwyczaj zabijania złodziei drobiu, tych, którym wyrosną najpierw górne zęby lub tych, którzy urodzili się w środę. U pewnych ludów ludzie podlegają torturom, jeśli spowodowali przypadkową śmierć, u innych nie pociąga to żadnych konsekwencji. Także samobójstwo może być czymś nieistotnym, ucieczką od życia dla tego, kto doznał jakiejś przykrości, czynem powtarzającym się często w plemienu. Ale bywa także największym i najszlachetniejszym aktem, jakiego dokonać może mędrzec. Z drugiej strony, samo opowiadanie o samobójstwie może być przyjęte z pełnym niewiary rozbawieniem, uznane za czyn niepojęty. A może być też zbrodnią karaną przez prawo lub grzechem wobec bogów.

Różnorodność zwyczajów w świecie nie jest sprawą, którą możemy jedynie bezradnie rejestrować. Samotortura, wyczyny „łowców głów”, przedmażeńską czystość w jednym plemienu, swoboda obyczajów w innym - nie jest to jedynie lista nie powiązanych faktów, których brak lub istnienie należy witać ze zdziwieniem, gdziekolwiek je się odkryje. Podobnie zakazy zabójstwa czy samobójstwa, choć nie są związane z jakąś absolutną regułą, nie są tym samym czymś przypadkowym. Znaczenia zachowania kulturowego nie wyczerpuje ani jasne zdanie sobie sprawy z jego lokalnego charakteru, ani to, że jest wytworem ludzkim i czymś niesłychanie zmiennym. Prowadzi ono także do integracji. Kultura, podobnie jak jednostka, jest mniej więcej spójnym wzorem myślenia i działania. W obrębie każdej kultury pojawiają się charakterystyczne cele, nie będące celami społeczeństw innego typu. Posłuszny tym celom, każdy lud konsoliduje swe doświadczenia, i proporcjonalnie do siły tych tendencji heterogeniczne elementy zachowania przybierają kształt coraz bardziej z nimi zgodny. W dobrze zintegrowanej kulturze nawet najgorzej dobrane akty stają się charakterystyczne dla swych szczególnych celów, często poprzez najbardziej nieprawdopodobne metamorfozy. Formę, jaką przybierają te akty, możemy zrozumieć tylko przez poznanie zasadniczych emocjonalnych i intelektualnych sprężyn danego społeczeństwa.

Kształtowanie się takiego wzoru kultury nie można zignorować jako nieistotnego szczegółu. Całość, jak stwierdza się w wielu dziedzinach współczesnej nauki, nie jest jedynie sumą wszystkich jej części, lecz rezultatem niepowtarzalnego układu i wzajemnych powiązań elementów, tworzących nową jednostkę. Proch strzelniczy nie jest tylko sumą siarki, węgla drzewnego i saletry, i wiedza o tych trzech jego składnikach nawet we wszystkich formach, jakie przybierają w świecie przyrody, nie ujawni natury prochu strzelniczego. W powstałej mieszaninie pojawiły się nowe możliwości potencjalne, które nie istniały w składnikach, a jej sposób zachowania różni się od zachowania tych składników w innych połączeniach.

Podobnie i kultury są czymś więcej niż sumą ich cech charakterystycznych. Możemy mieć pełną wiedzę na temat klasyfikacji plemiennych form mażeńskich, tańców rytualnych i inicjacji związanych z okresem dojrzewania, a mimo to nie rozumieć kultury jako całości, która posłużyła się tymi elementami dla własnego celu. Dla tego celu kultura wybiera spośród możliwych cech istniejących w sąsiednich rejonach te, które może spożytkować, a odrzuca inne, których spożytkować nie jest w stanie. Inne zaś przekształca stosownie do swych wymogów. Proces ten, oczywiście, nie musi przebiegać w całości w sposób uświadomiony, ale przeoczenie go w badaniu wzorów zachowania ludzkiego oznacza wyrzeczenie się możliwości świadomej interpretacji.

Ta integracja kultur nie ma w sobie nic mistycznego. Jest to ten sam proces, dzięki któremu powstaje i trwa styl w sztuce. Architektura gotycka, której początek stanowiło nie więcej niż upodobanie do wysokości i światła, stała się dzięki działaniu tego samego kanonu smaku, który rozwinął się w ramach jej techniki, niepowtarzalną i jednorodną sztuką XII stulecia. Odrzuciła ona elementy nie pasujące, inne, zgodnie ze swymi celami, zmodyfikowała, i jeszcze inne stworzyła, zgodnie ze swym smakiem. Kiedy opisujemy ten proces historycznie, używamy form osobowych, jak gdyby rozwój tej wielkiej artystycznej formy miał jakiś wybór i cel. Sprawia to trudność wynikająca z naszego sposobu mówienia. Nie było tam ani świadomego wyboru, ani celu. Zrazu była tylko lekka skłonność przejawiająca się w lokalnych formach i technikach, która wyrażała się z coraz większą siłą,

scalala się w coraz bardziej określone wzory i w wyniku dała sztukę gotycką.

To, co dzieje się w wielkich stylach sztuki, dzieje się również w kulturach jako całościach. Różnorodne zachowania, nastawione na zdobywanie środków do życia, życie płciowe, prowadzenie wojen i kult bogów przekształcają się w trwałe wzory zgodnie z nieświadomymi kanonami wyboru, które rozwijają się w obrębie danej kultury. Pewne kultury, podobnie jak pewne okresy w sztuce, niszczą w trakcie tej integracji, a o wielu innych wiemy zbyt mało, by rozumieć motywy, które nimi powodują. Ale integrację osiągały kultury na każdym poziomie złożoności, nawet najprostsze. Takie kultury stanowią mniej lub więcej udany wynik zachowania zintegrowanego i można tylko podziwiać możliwość tak licznych ich konfiguracji. Jednakże badania antropologiczne były w przeważającej mierze poświęcone raczej analizie cech kulturowych niż badaniu kultur jako wyraźnie określonych całości. W dużym stopniu przyczyną tego był charakter wczesnych opisów etnologicznych. Klasycy antropologii pisali nie na podstawie bezpośredniej znajomości ludów pierwotnych. Byli to badacze gabinetowi, mający do dyspozycji opowieści podróżników i misjonarzy oraz oficjalne schematyczne relacje pierwszych etnologów. Można było śledzić na podstawie tych szczegółów rozprzestrzenienie się zwyczaju wybijania zębów czy wróżenia z wnętrzości, ale niemożliwością było stwierdzić, jak rysy te przejawiały się w różnych plemionach w charakterystycznych konfiguracjach, które im nadawały formę i sens.

Studia z zakresu kultury, takie jak *Złota gałąź* i zwykle prace porównawczo-etnologiczne, stanowią analityczne omówienia poszczególnych cech kulturowych i pomijają wszystkie aspekty integracji kulturowej. Praktyki związane z małżeństwem lub śmiercią są ilustrowane fragmentami zachowania wybranymi bezkrytycznie z najbardziej różnych kultur, a ich omówienie składa się na rodzaj Frankenstein, mechanicznego potwora, z prawym okiem z Fidżi, lewym z Europy, z jedną nogą z Ziemi Ognistej, drugą z Tahiti i palcami rąk i nóg pochodzącymi z jeszcze innych rejonów. Taka postać nie odpowiada żadnej rzeczywistości ani w przeszłości, ani w teraźniejszości, a podstawowa trudność jest taka sama, jak gdyby, powiedzmy, psychiatria ograniczyła się do katalogu symboli, którymi posługują się jednostki psychopatyczne, a pomijała badanie wzorów zachowania symptomatycznego - schizofrenii, hysterii i psychozy maniako-depresyjnej, w które symbole te są wbudowane. Rola cechy w zachowaniu psychotyka, stopień jej dynamizmu w ramach całej osobowości oraz jej stosunek do wszystkich innych elementów doświadczenia to coś zupełnie innego. Jeśli interesujemy się procesami psychicznymi, możemy zadowolić się dopiero znalezieniem stosunku między określonym symbolem a pełną konfiguracją jednostki.

W podobnych badaniach nad kulturą mamy do czynienia z równie wielkim brakiem poczucia rzeczywistości. Jeśli interesujemy się procesami kulturowymi, znaczenie jakiegoś wybranego szczegółu zachowania możemy poznać jedynie na tle motywów, emocji i wartości, które stały się instytucją w danej kulturze. Dziś wydaje się, że rzeczą najbardziej nieodzowną jest badanie żywej kultury, poznanie jej nawyków myślowych i funkcji stworzonych przez nią instytucji, a tego rodzaju wiedzy nie można osiągnąć na podstawie sekcji zwłok i rekonstrukcji. Konieczność funkcjonalnych badań nad kulturą podkreślał ustawicznie B. Malinowski. Krytykuje on zwykle badania dyfuzyjne jako sekcje organizmów, które wypadałoby raczej badać w całej ich żywej i funkcjonalnej vitalności. Jednym z najlepszych i najwcześniejszych pełnych obrazów ludu pierwotnego, które umożliwiły powstanie nowoczesnej etnologii, jest obszerny opis życia wyspiarzy z Wysp Trobriandzkich w Melanezji. Jednakże Malinowski w swych etnologicznych uogólnieniach zadowala się tylko podkreśleniem, że cechy kulturowe mają żywy kontekst w kulturze, której są składnikami i do której funkcjonowania się przyczyniają. Uogólnia on więc cechy trobriandzkie - znaczenie wzajemnych zobowiązań, lokalny charakter magii, rodzinę Trobriandczyków w życiu domowym - jako obowiązujące w całym świecie ludów pierwotnych, zamiast uznać konfigurację trobriandzką za jeden z wielu obserwowanych typów, z których każdy posiada charakterystyczne układy w sferze życia ekonomicznego, religijnego i domowego⁷.

Nie można już prowadzić badań nad zachowaniem kulturowym, stawiając znak równości między układami lokalnymi a tym, co pierwotne w ogóle. Niektórzy antropologowie przeszli od badania kultury pierwotnej do badania kultur pierwotnych, a następstwa tej zmiany stały się widoczne dopiero od niedawna.

Znaczenie badania całokształtu konfiguracji w przeciwieństwie do analizy jej części podkreśla się w coraz to innych dziedzinach współczesnej nauki. Wilhelm Stern uczynił z tego podstawę swej pracy w dziedzinie filozofii i psychologii. Twierdzi on, że punktem wyjścia musi być niepodzielna całość osoby. Krytykuje badania atomistyczne, które były niemal powszechne w psychologii zarówno introspekcyjnej, jak eksperymentalnej, i zastępuje je badaniem całości osobowości⁸. Cała szkoła strukturalistyczna zajęła się w różnych dziedzinach pracą tego rodzaju. Worringer wykazał, jak poważną różnicę czyni to podejście w dziedzinie estetyki. Przeciwstawia on wysoce rozwiniętą sztukę dwóch okresów:

⁷ Bronisław Malinowski *Życie seksualne dzikich*. Warszawa 1957; *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922; *Crime and Custom in Savage Society*, London 1926; *Sex and Repression in Savage Society*, London 1927; *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926.

⁸ Wilhelm Stera, *Die differentielle Psychologie in ihren Grundlagen*, Leipzig 1921.

grecką i bizantyjską⁹. Twierdzi, że dawniejsza krytyka, która definiowała sztukę w terminach absolutnych i przyrównywała ją do wzorów klasycznych, w ogóle nie mogła zrozumieć procesów artystycznych, które przejawiały się w malarstwie czy mozaice bizantyjskiej. Osiągnąć jednego okresu sztuki nie można oceniać w terminach innego, ponieważ każdy z nich próbował osiągnąć zupełnie różne cele. Grecy w swej sztuce starali się dać wyraz przyjemności, jaką znajdowali w działaniu; usiłowali ucieleśnić w niej identyfikację własnej vitalności ze światem obiektywnym. Sztuka bizantyjska natomiast uzmysławiała abstrakcję, poczucie głębokiego odseparowania od świata zewnętrznego. Przy każdej próbie zrozumienia tych dwóch typów sztuki trzeba uwzględnić różnice nie tylko możliwości artystycznych, lecz w o wiele większym stopniu różnice artystycznych intencji. Te dwie formy sztuki stanowiły kontrastujące, zintegrowane konfiguracje, z których każda mogła używać form i wzorów nie do przyjęcia dla drugiej.

Psychologia postaci - co jest jej największym osiągnięciem - uzasadniła znaczenie tego punktu wyjścia raczej od całości niż od jej części. Psychologowie wykazali, że nawet w najprostszej percepcji zmysłowej analiza odrębnych elementów doświadczenia nie może wyjaśnić pełnego doświadczenia. Nie wystarczy rozdzielić percepcji na fragmenty obiektywne. Zrąb subiektywny, formy dostarczone przez minione doświadczenie są decydujące i nie można ich pominąć. „Cechy całości” i „tendencje całości” muszą być podane jako uzupełnienie badania prostych mechanizmów skojarzeniowych, co wystarczało psychologii od czasów Locke’a. Całość określa swoje części, i to nie tylko ich wzajemny stosunek, ale samą ich naturę. Między dwiema całościami nie istnieje ciągłość co do rodzaju i we wszelkim rozumowaniu trzeba uwzględnić najpierw ich różną istotę przed stwierdzeniem podobieństwa obu całości. Psychologia postaci znalazła zastosowanie przede wszystkim w tych dziedzinach, gdzie można zdobyć dowody w laboratorium, ale implikacje jej badań wychodzą daleko poza proste dowody związane z tymi badaniami¹⁰.

W naukach społecznych znaczenie integracji i konfiguracji podkreślił w ostatnim pokoleniu Wilhelm Dilthey. Interesował się zasadniczo wielkimi systemami filozoficznymi i interpretacjami życia. Szczególnie w swym dziele *Die Typen der Weltanschauung* analizuje fragment dziejów myśli, aby wykazać względność systemów filozoficznych. Uważa, że wyrażają one w wielkim stopniu różnorodność życia, nastroje, *Lebensstimmungen*, zintegrowane postawy, których podstawowe kategorie są wzajemnie niewymienne. Z całą stanowczością argumentuje on przeciwko mniemaniu, że któraś z nich może mieć charakter ostateczny. Nie nazywa kulturowymi różnych postaw, które omawia, ale ponieważ za przedmiot swego omówienia bierze wielkie systemy filozoficzne i okresy historyczne, takie jak czasy Fryderyka Wielkiego, praca jego w sposób naturalny doprowadziła do coraz bardziej świadomego uznania roli kultury¹¹.

Uznaniu temu dał najbardziej wypracowany wyraz Oswald Spengler. Tytuł jego pracy, *Untergang des Abendlandes*, nie pochodzi od tematu - idee przeznaczenia, jak nazywa on dominujące wzory cywilizacji, lecz od tezy, która nie ma związku z niniejszą pracą, a mianowicie, że te konfiguracje kulturowe, jak każdy organizm, mają określony czas życia, którego nie mogą przekroczyć. Tezę o losie cywilizacji uzasadnia na podstawie przesunięć ośrodków kulturalnych w obrębie cywilizacji zachodniej i okresowych rozkwitów kultury. Spengler popiera swą tezę pewną analogią, która może być tylko analogią, a mianowicie analogią z cyklem narodzin i śmierci organizmów żywych. Twierdzi on, że każda cywilizacja przeżywa swą krzepką młodość, silny wiek męski i nieporadną starość¹².

Na ogół właśnie tę ostatnią interpretację historii identyfikuje się z *Untergang des Abendlandes*, ale o wiele cenniejszą i oryginalniejszą analizą Spenglera jest jego analiza przeciwstawnych konfiguracji w cywilizacji zachodniej. Wyróżnia on dwie wielkie koncepcje losu: apollińską świata klasycznego i faustowską świata nowoczesnego. Człowiek apolliński pojmował swą duszę „jako kosmos uporządkowany w zespół doskonałych części”. W jego wszechświecie nie było miejsca dla woli, a konflikt był złem, które jego filozofia potępiała. Obca była mu idea wewnętrznego rozwoju osobowości, a życie swoje rozpatrywał w cieniu katastrofy zawsze brutalnie zagrażającej z zewnątrz. Jego tragicznym finałem było nieusprawiedliwione zniszczenie miłego obrazu normalnej egzystencji. To samo mogło się przytrafić innej jednostce w ten sam sposób i z tymi samymi skutkami.

Wizerunek własny człowieka faustowskiego to siła nieustannie zwalczająca przeszkody. Dla niego przebieg życia jednostki to wewnętrzny rozwój, a katastrofy życiowe stanowią nieuchronny finał uprzednich wyborów i doświadczeń. Walka jest istotą bytu. Bez niej życie osobiste nie ma sensu; osiągnąć można jedynie powierzchowne wartości istnienia. Człowiek faustowski tęskni do nieskończoności, a jego sztuka stara się do niej dotrzeć. Postawa faustowska i apollińska to dwie przeciwstawne interpretacje istnienia; każda z nich uważa wartości drugiej za obce sobie i trywialne.

Cywilizacja świata klasycznego opierała się na apollińskim poglądzie na życie, podczas gdy świat nowoczesny we wszystkich swych instytucjach rozwijał implikacje poglądu faustowskiego. Spengler

⁹ Wilhelm Worringer, *Form in Gothic*, London 1927.

¹⁰ Kurt Koffka, *The Growth of the Mind*, New York 1927. Wilhelm Köhler, *Gestalt Psychology*, New York 1929. Patrz też: Gardner Murphy, *Approaches to Personality*, New York 1932, s. 3-36.

¹¹ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. 2, Leipzig 1914-1931, s.

¹² Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes*.

zajmuje się tu również postawą egipską, „której wyznawcy widzieli siebie jako zstępujących po wąskiej i określonej w nieubłagany sposób ścieżce życia, aby w końcu stanąć przed sędziami umarłych”, oraz postawą magów z jej ścisłym dualizmem ciała i duszy. Ale dwa zasadnicze przedmioty jego zainteresowania to postawa apollińską i faustowską; uważa on, że w matematyce, architekturze, muzyce i malarstwie wyrażają się te dwie przeciwstawne filozofie.

Wrażenie nieładu, jakie pozostawia lektura dzieł Spenglera, wynika tylko częściowo ze sposobu przedstawienia. W jeszcze większym stopniu jest ono konsekwencją nierozwiązywalnych złożoności cywilizacji, którymi się on zajmuje. Cywilizacje zachodnie, z ich różnorodnością historyczną, stratyfikacją zawodów i klas, niezrównanym bogactwem szczegółów, nie zostały jeszcze dostatecznie zrozumiane, aby dało się podsumować je w kilku hasłach. Poza pewnymi, bardzo ograniczonymi kołami intelektualnymi i artystycznymi, człowiek faustowski, jeśli się pojawia, nie jest samotny w naszej cywilizacji. Są w niej także silni ludzie czynu i zarówno Babbitowie, jak i ludzie typu faustowskiego i żaden zadowolający etnologicznie obraz nowoczesnej cywilizacji nie może pominąć tego rodzaju stale pojawiających się typów. Nasz typ kulturowy można scharakteryzować równie zasadnie jako człowieka całkowicie ekstrawersyjnego, zaangażowanego w nie kończącej się działalności świata, pomysłowego, władczego - jak powiada Edward Carpenter - „stałe spieszącego się na pociąg”, jak i uznać go za typ faustowski człowieka tęskniącego za nieskończonością.

Antropologicznie rzecz biorąc, wadą Spenglerowskiego obrazu cywilizacji świata jest konieczność, której padł on ofiarą - konieczność traktowania nowoczesnego rozwarstwowanego społeczeństwa tak, jak gdyby cechowała je zasadniczo homogeniczność kultury ludowej. Przy naszym obecnym stanie wiedzy historyczne dane o zachodniej kulturze europejskiej są zbyt złożone, a zróżnicowanie społeczne zbyt całkowite, aby poddać je koniecznej analizie.

Jakkolwiek sugestywna jest dla badań literatury i filozofii europejskiej rozprawa Spenglera na temat człowieka faustowskiego i jakkolwiek słuszny kładziony przezeń nacisk na względność wartości, analiza jego nie może być jednak ostateczna, ponieważ możliwe są inne, równie uzasadnione obrazy sytuacji. Można w retrospekcji scharakteryzować adekwatnie tak wielką i złożoną całość jak cywilizacja zachodnia, ale wbrew znaczeniu i prawdzie Spenglerowskiego postulatu nieporównywalnych idei przeznaczenia, w chwili obecnej usiłowanie zinterpretowania świata zachodniego poprzez jedną z wybranych cech w rezultacie prowadzi do zamętu.

Jednym z filozoficznych uzasadnień badania ludów pierwotnych jest to, że fakty pochodzące z kultur prostszych mogą wytłumaczyć fakty społeczne, które w przeciwnym razie byłyby zbyt zawite i niełatwe do wyjaśnienia. Niczego nie dotyczy to w takim stopniu, jak sprawy fundamentalnych i znamiennych konfiguracji kulturowych, które tworzą wzory życia oraz warunkują myśli i uczucia jednostek partycypujących w tych kulturach. Cały problem tworzenia się wzorów-nawyków jednostki pod wpływem tradycyjnego zwyczaju można w chwili obecnej najlepiej zrozumieć badając ludy bardziej prymitywne. Nie znaczy to, że odkryte w ten sposób fakty i procesy dotyczą tylko cywilizacji pierwotnych. Konfiguracje kulturowe są równie konieczne i równie ważne w znanych nam społeczeństwach najbardziej złożonych i na najwyższym poziomie. Ale materiał jest zbyt zawity i zbyt jeszcze od nas odległy, byśmy mogli zająć się nim z powodzeniem.

Potrzebne zrozumienie naszych własnych procesów kulturowych najekonomiczniej da się osiągnąć drogą okrężną. Kiedy historyczne związki między ludźmi a ich bezpośrednimi przodkami ze świata zwierzęcego były zanadto powikłane, Darwin, chcąc ustalić fakt ewolucji biologicznej, posłużył się budową chrząszczy i proces, który w skomplikowanej budowie fizycznej człowieka przedstawia się bardzo niejasno, na przykładzie materiału prostego stał się nieodparcie przejrzysty. To samo dzieje się, gdy badamy mechanizmy kulturowe. Potrzebna nam cała wiedza, jaką tylko możemy uzyskać z badania myśli i zachowania grup społecznych mniej złożonych.

Wybrałam trzy cywilizacje pierwotne, aby wydobyć z nich pewne szczegóły. Rozważenie kilku kultur pojętych jako spójne systemy zachowania wyjaśnia więcej niż wiele omówionych pobieżnie. Stosunek motywacji i celów do poszczególnych czynników zachowania kulturowego przy narodzinach i śmierci, w okresie dojrzewania i w małżeństwie nie da się nigdy wyjaśnić z pomocą szerokiego omówienia wszystkich kultur świata. Musimy ograniczyć się do mniej ambitnego zadania wielostronnego zrozumienia tylko paru kultur.

Indianie Pueblo z Nowego Meksyku

Indianie Pueblo z południowego zachodu Stanów Zjednoczonych są jednym z najbardziej znanych ludów pierwotnych w cywilizacji zachodniej. Żyją oni w Ameryce Środkowej i każdy, kto podróżuje przez ten kontynent, może dotrzeć do nich z łatwością. Żyją wedle starej, rodzimej tradycji. Ich kultura nie uległa dezintegracji, jak kultury wszystkich społeczności indiańskich poza Arizoną i Nowym Meksykiem. Miesiąc po miesiącu, rok po roku, w kamiennych wioskach wykonywane są stare tańce ku czci bogów, życie toczy się zasadniczo według starych obyczajów, a to, co Indianie wzięli z naszej cywilizacji, przekształcili i podporządkowali swoim własnym celom.

Dzieje ich są romantyczne. W całej tej części Ameryki, którą zamieszkują dotąd, znajdują się siedziby ich przodków, skalne domy i duże, budowane planowo w dolinach miasta, pochodzące ze Złotego Wieku Indian Pueblo. Miasta te, niewiarygodnie liczne, powstały w dwunastym i trzynastym stuleciu, ale możemy śledzić ich dzieje aż od skromnych początków, kiedy to miały postać jednoizbowych kamiennych domków z podziemną izbą obrzędową. Jednakże ów dawny lud Pueblo nie był pierwszym ludem, który obrał sobie za siedzibę południowo-zachodnią pustynię. Jeszcze wcześniej żył tam inny lud, tak zwani Koszykarze - było to tak dawno, że nie potrafimy nawet określić czasu, gdy mieszkał w tym rejonie - wyparty, może w znacznej mierze wytępiony przez wczesnych Indian Pueblo.

Kultura Indian Pueblo rozkwitła bujnie, kiedy osiedlili się już na jałowym płaskowyżu. Przynieśli ze sobą luk i strzałę, znajomość budownictwa w kamieniu oraz różnorakie metody uprawy roli. Nikt nie podejmuje się wytłumaczyć, dlaczego lud ten wybrał na miejsce najwyższego rozkwitu nieogószczoną, niemal pozbawioną wody dolinę rzeki San Juan wpadającą od północy do rzeki Colorado. Wydaje się, że jest to jeden z najbardziej odstręczających rejonów dzisiejszego obszaru Stanów Zjednoczonych, a przecież właśnie tu, na północ od Meksyku, wyrosły największe siedziby indiańskie. Siedziby te były dwojakiego rodzaju i, jak się zdaje, są wytworem tej samej cywilizacji i powstały w jednym okresie:

są to domy skalne i półkoliste twierdze w dolinach. Domy skalne, wzniesione tuż nad krawędzią przepaści lub na występie skalnym, kilkaset stóp nad dnem doliny, to przykład najbardziej romantycznych siedzib człowieka. Nie potrafimy odgadnąć, jakie okoliczności sprawiły, że wybudowano je z dala od pól i jakichkolwiek źródeł wody, co musiało stanowić poważny problem, jeśli domostwa te miały być także fortyfikacjami, ale niektóre ruiny budzą nasz nieodparty podziw swą pomysłowością i pięknem. Niezależnie od grubości skalnej półki, na której znajdowało się pueblo, nigdy nie zaniedbywano wydrążyć w skale podziemnej obrzędowej izby, zwanej kiva; była ona tak wysoka, że mógł w niej swobodnie stać wyprostowany mężczyzna i na tyle obszerna, by służyć jako miejsce zebrania. Wchodziło się do niej po drabinie przez otwór¹.

Drugi rodzaj osady był prototypem nowoczesnego, budowanego planowo miasta. Półokrągła ściana wznosiła się na wysokość trzech pięter, ufortyfikowana od zewnątrz, a od strony wewnętrznej opadała tarasami aż do podziemnych kiv, zamkniętych w murach. Niektóre z dużych miast tego typu miały nie tylko małe kivy, lecz jedną wielką dodatkową, również zagłębioną w ziemi, o solidnym, pięknie wykończonym obmurowaniu.

Cywilizacja Indian Pueblo osiągnęła szczyt rozwoju i przeminęła, zanim jeszcze hiszpańscy awanturnicy przybyli tu w poszukiwaniu złotych miast. Wydaje się prawdopodobne, że to plemiona Nayaho-Apaczów przybyłe z północy odcięły dostawy wody miastom tych starożytnych ludów i pokonały je. Kiedy pojawili się Hiszpanie, ludy te porzuciły już swe skalne siedziby i półkoliste miasta i osiedliły się wzdłuż Rio Grandę w wioskach, które dotąd zajmują. Dalej na zachód mieszkaly także wielkie plemiona zachodnich Indian Pueblo - Acoma, Zuni¹³ i Hopi.

¹³ Oto wybrana bibliografia dotycząca Zuni. W tym rozdziale, powołując się na poszczególne pozycje, będziemy oznaczać je numerem z niżej podanego spisu:

1. Ruth Benedict, *Zuni Mythology*, „Columbia University Contributions to Anthropology”, 2 vol., XXI, New York 1934.
2. Ruth Benedict, *Psychological Types in the Cultures of the Southwest. Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists*, New York 1928, s. 572-81.
1. Ruth L. Bunzel, *Introduction to Zuni Ceremonialism, Forty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington 1932, s. 467-544.
2. Ruth L. Bunzel, *Zuni Ritual Poetry*, ibidem, s. 611-835.
3. Ruth L. Bunzel, *Zuni Katchinas*, ibidem, s. 837-1086.
4. Ruth L. Bunzel, *Zuni Texts, Publications of the American Ethnological Society*, XV, New York 1933.
1. Frank Hamilton Cushing, *Outlines of Zuni Creation Myths, Thirteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington 1926.
2. Frank Hamilton Cushing, *Zuni Folk Tales*, New York 1901.
3. Frank Hamilton Cushing, *My Experiences in Zuni*, „The Century Magazine” 1888, nr 3, 4.
4. Frank Hamilton Cushing, *Zuni Breadstuffs, Publications of the Museum of the American Indian*, Heye Foundation, VIII, New York 1920.
5. Frank Hamilton Cushing, *Zuni Fetishes, Second Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington 1883. A.L.

Kultura Pueblo ma więc za sobą długą, jednolitą historię. Poznanie jej jest szczególnie potrzebne, gdyż życie kulturalne tych ludów różni się bardzo od pozostałych ludów Ameryki Północnej. Niestety, archeologia nie jest w stanie pójść dalej i wyjaśnić nam, jak do tego doszło, że w tym małym rejonie Ameryki pewna kultura stopniowo stawała się różna od wszystkich, które ją otaczały, i zaczęta coraz silniej dawać wyraz stałej i określonej postawie wobec życia.

Nie można zrozumieć kultury Indian Pueblo bez pewnej znajomości ich obyczajów i sposobu życia. Zanim przejdziemy do omówienia celów kulturowych, musimy po krótko scharakteryzować to społeczeństwo.

Plemię Zuni to lud wielbiący rytuały i ceniący wstrzemięźliwość i brak agresywności ponad wszystkie inne cnoty. Zainteresowania ich skupiają się wokół bogatego i skomplikowanego życia obrzędowego. Kult bogów, których rolę odgrywali mężczyźni w maskach, kult słońca, świętych fetyszów, wojny, zmarłych stanowią formalne i ustalone rytuały mające swoich kapłanów i kalendarze uroczystości. Żadna dziedzina działalności nie może współzawodniczyć z rytuałem o naczelne miejsce w świadomości. Przypuszczalnie większość dorosłych pośród zachodnich Indian Pueblo poświęca obrzędom większą część swego świadomego życia. Wymaga to wyuczenia się i zapamiętania takiej liczby rytuałów, która mogłaby wywołać zamęt w naszych mniej wyćwiczonych mózgach, wypełnienia ściśle łączących się ze sobą obrzędów wyznaczonych przez kalendarz i skomplikowanego powiązania różnorodnych kultów z rytuałem głównym w nie kończącej się procedurze formalnej.

Życie obrzędowe pochłania wiele czasu i całkowicie koncentruje uwagę ludzi. Wokół rytuału koncentrują się codzienne rozmowy nie tylko tych, którzy biorą w nim udział, lecz wszystkich mieszkańców Pueblo, kobiet i członków rodzin, które „nie mają nic”, to jest nie posiadają żadnych przedmiotów sakralnych. W czasie trwania obrzędu przyglądają mu się cały dzień jako widzowie. Jeśli zachoruje kapłan lub jeśli w czasie, gdy przebywa on w odosobnieniu, nie spadnie deszcz, cała wioska roztrząsa błędy, jakie popełnił w toku celebrowania obrzędu, i skutki, jakie to za sobą pociągnie. Czy kapłan zamaskowanych bogów obraził jakąś nadprzyrodzoną istotę? Czy przerwał czas swego odosobnienia, wracając do domu i żony, zanim upłynął przepisany czas? Stanowi to przez dwa tygodnie tematy rozmów we wsi. Jeśli wykonawca jakiejś roli przystroi swą maskę nowym piórem, fakt ten przyćmiewa wszystkie rozmowy o owocach, ogrodach, małżeństwie czy rozwodzie.

Zaabsorbowanie szczegółami jest dość logiczne. Zuni wierzą, że ich praktyki religijne mają w sobie jakąś swoistą, nadprzyrodzoną moc. Jeśli procedura obrzędowa jest poprawna, kostium zamaskowanego boga tradycyjny w każdym szczególe, składanie ofiary dopełnione bez zarzutu, powtarzane z absolutną dokładnością słowa modlitw, wówczas skutek nastąpi zgodnie z pragnieniami człowieka. Trzeba tylko, używając zdania, którym Indianie Pueblo zawsze się posługują, „wiedzieć jak działać”. Zgodnie z zasadami ich religii to sprawa istotna, czy jedno z orlich piór maski zostało wyrwane z grzbietu czy z piersi ptaka. Każdy szczegół ma tu magiczne znaczenie.

Zuni pokładają wielkie zaufanie w magii naśladowczej. W czasie odosobnienia kapłanów, które ma sprowadzić deszcz, przetaczają po podłodze okrągłe kamienie, by wywołać grom, pryskają wodą, by spowodować deszcz, umieszczają misę pełną wody na ołtarzu, aby tryskały źródła, wyciskają mydliny z pewnej miejscowej rośliny, aby chmury gromadziły się na niebie, wydmuchują dym tytoniowy, aby bogowie „nie wstrzymywali swego mglistego oddechu”. W czasie tańców zamaskowanych bogów śmiertelnicy odziewają się w „ciało” istot nadprzyrodzonych, to znaczy upodabniają się do nich i nakładają ich maski; w ten sposób bogowie zostają zmuszeni do udzielenia błogosławieństwa. Nawet obrzędy, w sposób mniej oczywisty należące do dziedziny magii, w rozumieniu Zuni posiadają tę samą mechaniczną skuteczność. Jednym z zobowiązań, które spoczywa na każdym kapłanie lub na mężczyźnie pełniącym obrzędową funkcję, jest to, by w czasie czynnego udziału w obrzędach religijnych nie dał się opanować uczuciu gniewu. Nie jest to zakaz mający na celu ułatwienie porozumienia ze sprawiedliwym bogiem, do którego zbliżyć się mogą tylko ludzie czystego serca, lecz raczej oznaka skupienia się na sprawach nadprzyrodzonych, stan ducha, który zobowiązuje bogów i nie pozwala im odmówić wejścia w układy. Ma on także magiczne działanie.

Modlitwy Zuni są również formułami magicznymi, których skuteczność zależy od ich wiernego przekazania¹. Niepodobna nie docenić wartości tych tradycyjnych form modlitw u Zuni. Na ogół opisują one w języku rytualnym przebieg uroczystych zobowiązań recytatora, prowadzących do określonego punktu kulminacyjnego ceremonii. Wyliczają dokładnie wszystkie jej fazy: znaczenie wykonawcy roli, zbieranie gałązek wierzby na pałeczki modlitewne, przywiązywanie do nich ptasich piór bawełnianych sznurkiem, malowanie pałeczek, ofiarowanie bogom przygotowanych różdek z drzewa śliwy, odwiedzin świętych źródeł, okres odosobnienia kapłanów. Również sama recytacja w nie mniejszym stopniu niż właściwy akt religijny musi być pedantycznie poprawna.

Kroeber, *Zuni Kin and Klan*, „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History”, vol. XVIII, cz. 2, New York 1917.

Elsie Clews Parsons, *Notes on Zuni*, I i II, „Memoirs of the American Anthropological Association”, vol. 4, nr 3, 1927.

1. Matiida Cox Stevenson, *The Zuni Indians, Twenty-Third Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington 1904.

2. Matiida Cox Stevenson, *The Religious Life of the Zuni Child*, ibidem, V. Washington 1887.

*Tam nad rzeką odnajdując Tych, co naszymi są ojcami:
Wierzbę-rodziciela, Wierzbę-rodzicielkę,
Cztery razy odciąłem ich proste pędy młode I do domu Powróciłem już. Dzisiaj
W ciepłe dłonie człowiecze Wziąłem te pędy wierzbowe, By im, pałeczkom modlitewnym nadać
człowieczy
kształt.
Pstrokatym, w pręgi ogonem Indyka
- Tego, co dziadkiem jest moim -I pstrokatym, w pręgi orła ogonem,*

Rytualne modlitwy Zuni podaje Bunzel (2).

*I pstrokatymi, w pręgi skrzydłami
I pstrokatymi, w pręgi ogonami
Wszelakich ptaków wiosennych
Cztery razy pałeczkom modlitewnym nadałem
człowieczy kształt.
Ciałem tej, co matką jest moją, Bawełny ciałem,
Przędziwem z niej, choć lichy skręconym,
Cztery razy pałeczki modlitewne związałem,
Cztery razy pałeczkom modlitewnym nadałem
człowieczy kształt,
Ciałem tej, co matką jest naszą, Smolistej farby ciałem
Cztery razy pałeczki modlitewne pokryłem,
Cztery razy pałeczkom modlitewnym nadałem
człowieczy kształt¹⁴.*

Modlitwa u Zuni nie jest nigdy wylewem ludzkiego serca. Istnieją pewne zwyczajne modlitwy, które mogą się niewiele różnić między sobą, nie oznacza to nic, ponadto że mogą być wydłużane lub skracane. Modlitwy nigdy nie odznaczają się żarliwością. Są zawsze łagodne i uroczyste w formie, proszą o spokojne życie, beztroskie dni, ochronę przed przemocą. Nawet kapłani wojny tak kończą swą modlitwę:

*Odmówiłem modlitwy
Za dzieci nasze
Nawet te, co wznoszą dla siebie schronienia
Na skraju głuszy.
Oby szczęśliwie powiodły ich drogi tam, dokąd wiodą.
Puszcze,
Zarośla
Niech rozpościerają ciężkie od wody, cieniste ramiona
I osłaniają serca naszych dzieci.
Oby szczęśliwie powiodły ich drogi tam, dokąd wiodą.
Oby spełnione mogły być ich drogi.
Oby nie stały się za trudne dla nich,
Kiedy im jeszcze do kresu daleko.
Oby wszyscy synkowie mali,
Córeczki wszystkie małe
I dzieci, których drogi dopiero się zaczną,
Serca miały wielkie
I ducha mocnego.*

Na drogach swoich do Jeziora Świtu

*Obyście rośli i się zestarzel.
Oby szczęśliwie powiodły was drogi tam, dokąd wiodą.
Oby wam dane było żyć.
Oby dobiegły kresu wasze drogi
Aż tam, skąd idzie szlakiem życiodajnym wasz ojciec,*

¹⁴ Bunzel 2, s. 626.

słońce. Oby spełnione były wasze drogi'.

Zapytani o cel jakiegoś obrzędu religijnego, mają zawsze gotową odpowiedź: „To po to, aby spadł deszcz”. Odpowiedź bywa mniej lub bardziej konwencjonalna. Ale odzwierciedla głęboko zakorzeniony sposób myślenia Zuni. Urodzaj jest największym błogosławieństwem spośród darów bogów, a deszcz podstawowym warunkiem dobrych zbiorów na pustynnym płaskowyżu. Odosobnienie kapłanów, tańce zamaskowanych bogów, nawet wiele akcji bractw czarowników oceniane są według tego, czy wywołały deszcz. „Błogosławieństwo wody” to synonim wszelkiego błogosławieństwa. I tak w modlitwach stałym epitetem, jakiego używają bogowie błogosławiąc siedziby Zuni, do których przychodzą, jest „wypełniony wodą”, drabiny Zuni są „drabinami wodnymi”, a skalp zdobyty na wojnie „osłoną wypełnioną wodą”. Również zmarli wracają w deszczowych chmurach, przynosząc powszechne błogosławieństwo. Kiedy letnim popołudniem chmury gromadzą się na niebie, ludzie mówią do dzieci: „Oto nadchodzą wasi dziadkowie”, i nie dotyczy to poszczególnych zmarłych krewnych, lecz bezosobowo wszystkich przodków. Bogowie zamaskowani są również deszczem i kiedy tańczą, zmuszają swą własną istotę - deszcz - by spłynęła na lud. A kapłani podczas odosobnienia przez osiem dni siedzą bez ruchu w samotności przed ołtarzami, wzywając deszczu.

*Stamtąd, gdzie przebywasz stale,
Każ wybiegnąć drogom swoim.
Lekkie, wiatrem gnane chmury,
Lekkie roztrzępane chmury
Przepełnione wodą żywą
Wyślij, żeby były u nas.
I wspaniały, całujący
Ziemię tutaj w Itiwana¹⁵,
gdzie siedziba naszych ojców,
matek naszych
- tych, co życie mieli pierwsi,
z wielkim stołem swojej wody
Sam przyjdź do nas¹⁶.*

Jednakże deszcz jest tylko jednym z przejawów płodności, o który stale modlą się Zuni. Sądzą oni, że istnieje związek między wzrostem plonów w ogrodach i przyrostem naturalnym plemienia. Pragną również, żeby płodne były ich kobiety.

Nawet te, które znowu brzemiennie

*Jedno swe dziecko uśpią w kolebce,
Jedno na plecach niosą,
Jedno za rączkę prowadzą,
Gdy jeszcze jedno przed nimi biegnie¹⁷.*

Właściwe im sposoby zwiększenia płodności ludzkiej są, jak zobaczymy, dziwnie symboliczne i bezosobowe, ale jest to jednym z uznanych celów obrzędów religijnych.

Ta rytualizacja życia, która skupia uwagę Zuni, skonstruowana jest jak szereg połączonych kół. Kapłani mają swoje przedmioty sakralne, swoje rekolekcje, tańce, modlitwy, a ich rok rozpoczyna wielki doroczny obrzęd zimowego przesilenia, mobilizujący różne grupy i akcesoria obrzędowe i koncentrujący wszystkie ich funkcje. Plemienne bractwo zamaskowanego boga ma podobne akcesoria i kalendarzowe obserwacje, których punktem szczytowym jest wielki zimowy obrzęd ku czci tego boga, zwany Szalako. Podobnie bractwa uzdrowicieli, mające szczególnie związek z leczeniem chorób, funkcjonują przez cały rok i mają swój doroczny kulminacyjny obrzęd poświęcony zdrowiu plemienia. Te trzy główne kulty rytualnego życia Zuni nie wykluczają się nawzajem. Człowiek może być, i często jest, przez większą część życia uczestnikiem wszystkich trzech. Każdy z nich dostarcza mu obrzędowych przedmiotów, by „żyć nimi”, i wymaga od niego trudnej wiedzy dotyczącej rytuału.

Kapłani są na najwyższym poziomie świętości. Istnieją cztery większe i osiem mniejszych kategorii kapłaństwa. „Trzymają oni krótko swe dzieci”¹⁸. Są to ludzie święci. Święte zawiniątka lecznicze, w których mieści się ich moc, jak powiada dr Bunzel, „są nieopisanej świętości”. Przechowuje się je w

¹⁵ „Środek”, uroczysta nazwa Zuni, środek świata.

¹⁶ Bunzel 2, s. 645; 2, s. 716

¹⁷ Bunzel 2, s. 666-667.

¹⁸ To jest lud Zuni.

dużych zamkniętych dzbanach, w pustych izbach położonych w głębi kapłańskich domów; zawierają one dwie związane trzciny, z których jedna wypełniona jest wodą, w której pływają maleńkie żabki, a druga ziarnem. Związane są niezmiernie długą nicią z nieprzędzonej naturalnej bawełny. Nikt nigdy nie przekracza progu świętej izby, gdzie spoczywa zawiniątko lecznicze, poza samymi kapłanami, którzy wchodzi tam po swoje przedmioty rytualne, oraz starej kobiety lub dziewczyny najmłodszej spośród domowników, która wkracza tam przed każdym posiłkiem, by nakarmić zawiniątko. Każdy, bez względu na to, po co tam wchodzi, zdejmuje mokasyny.

Kapłani, jako tacy, nie odprawiają publicznych obrzędów, chociaż w większości ich obecność jest konieczna i oni też wtajemniczają neofitów. Ich okresy odosobnienia otoczone są tajemnicą i święte. Okres odosobnienia rozpoczyna się w czerwcu, kiedy potrzebny jest deszcz dla zbóż, wysokich w owym czasie na stopę od ziemi. Kolejno coraz to inna grupa kapłanów wkracza do świętego pomieszczenia, a poprzednia je opuszcza, i w ten sposób „wypełniają swe dni”. Przywódcy kultu słońca i kultu wojny również biorą w tym udział. Muszą oni siedzieć bez ruchu, skupiając myśli na sprawach związanych z rytuałem, osiem dni - kapłani wyższej kategorii, cztery dni - niższej. Wszyscy Zuni oczekują w owe dni zesłania deszczu, a kapłani, którzy uzyskali to błogosławieństwo, kiedy minie okres odosobnienia, są pozdrawiani i zasypywani podziękowaniami przez wszystkich, których spotkają na drodze. Sprowadzili na swój lud więcej niż błogosławieństwo deszczu, zabezpieczyli ich. Potwierdzili swą pozycję opiekunów ludu. Na modlitwy, które odmówili w czasie odosobnienia, otrzymali odpowiedź:

*Wszystkie dzieci moje z drabiny schodzące,
Wszystkie je trzymam-w dłoniach.
Oby mi z dłoni żadne z nich nie spadły,
Kiedy im jeszcze do kresu daleko.
Nawet małe żuki,
Nawet małe żuki brudne
Niech się utrzymać dają w moich dłoniach
Tak, by mi z dłoni żadne z nich nie spadły.
Oby spełnione były drogi wszystkich.
Oby witały starość moje dzieci.
Oby ich drogi biegły do samego Jeziora Świtu.
Oby spełnione były drogi wszystkich.
Wy czuwać nad tym macie myślą swoją
- Po to jesteście.*

Przywódcy wyższych kategorii kapłańskich wraz z głównym kapłanem kultu słońca i dwoma głównymi kapłanami kultu wojny tworzą zespół kierowniczy, radę Zuni. U Zuni panuje teokracja ze wszystkimi jej konsekwencjami. Ponieważ kapłani są ludźmi świętymi i nie wolno im unieść się gniewem w czasie pełnienia obowiązków, nie wnosi się przed nich żadnych skarg bez jednomyślnej zgody. Oni rozpoczynają wielkie obrzędy według kalendarza Zuni, wyznaczają czas i miejsce ich celebrowania i wydają wyroki w wypadku czarów. W naszym rozumieniu ciała rządzącego nie sprawują władzy ani sędowniczej, ani wykonawczej.

Jeśli kapłani cieszą się opinią najwyższej świętości, to kult zamaskowanych bogów - największą popularnością. Ma on prawo do pierwszego miejsca w uczuciach Zuni i kwitnie dziś jak wawrzynowe drzewo.

Istnieją dwa rodzaje zamaskowanych bogów, właściwi bogowie kalcina i kapłani kalcina. Kapłani kalcina zajmują naczelne miejsce w świecie nadprzyrodzonym; uosabiają ich tancerze w maskach. Ich świętość w oczach Zuni czyni koniecznym traktowanie ich kultu całkowicie odrębnie od kultu właściwych tańczących bogów. Tańczący bogowie to szczęśliwe, przyjaźnie usposobione istoty nadprzyrodzone, które żyją na dnie jeziora w głębi pustyni na południe od ziem Zuni, gdzie bez przerwy tańczą. Ale najchętniej powracają do Zuni, by tańczyć wśród nich. A więc odgrywać ich rolę to znaczy sprawić im przyjemność, której najbardziej pragną. Kiedy człowiek włoży maskę boga, staje się sam na ten czas istotą nadprzyrodzoną. Traci mowę ludzką, może tylko wydawać okrzyki właściwe danemu bogowi. Jest tabu i musi przyjąć wszystkie zobowiązania tego, kto jest chwilowo święty. Nie tylko tańczy, ale przechodzi przed tańcem okres odosobnienia, sadzi pałeczki modlitewne i zachowuje wstrzemięźliwość płciową.

W panteonie plemienia Zuni jest ponad stu różnych zamaskowanych bogów; wielu z nich tworzy grupy taneczne podzielone na zespoły liczące trzydziestu lub czterdziestu członków określonego rodzaju. Inni dzielą się na zespoły sześciuosobowe, przy czym każda z osób reprezentuje sześć

kierunków - bowiem Zuni zaliczają „górze” i „dół” do stron świata. Każdy z tych bogów posiada własne szczegóły stroju, własną maskę, własne miejsce w hierarchii bogów, mity sławiące jego czyny oraz uroczystości, podczas których oczekuje się jego pojawienia.

Tańcami zamaskowanych bogów kieruje i wykonuje je plemienne stowarzyszenie wszystkich dorosłych mężczyzn. Również kobiety mogą zostać wtajemniczone w ten obrzęd „dla ocalenia swego życia”, ale nie jest to na ogół w zwyczaju. Kobiety nie są wykluczone ze względu na jakieś tabu, ale dziś do stowarzyszenia tego należą tylko trzy. Jak daleko sięga tradycja, nigdy chyba nie bywało ich więcej. Plemienne stowarzyszenie mężczyzn jest zorganizowane w sześciu grupach, z których każda posiada swoją kivę, czyli salę, w której odprawiane są obrzędy. Każda kiva ma swoich urzędników pełniących obrzędowe funkcje, swoje tańce i specjalne role, zarezerwowane dla swych wyznawców.

O przynależności do danej kivy decyduje obrzędowy ojciec chłopca przy jego urodzeniu, ale wtajemniczenie następuje dopiero między piątym a dziewiątym rokiem życia chłopca. Wtedy to po raz pierwszy wstępuje on w okres ceremonii rytualnych. Inicjacja, jak wskazuje dr Bunzel, nie wprowadza go w ezoteryczne tajemnice;

ustanawia tylko więź z siłami nadprzyrodzonymi. Czyni go silnym i, jak powiadają Zuni, nadaje mu wartość. Budzący postrach kalcina, wymierzający karę zamaskowani bogowie zjawiają się przy inicjacji i biją dzieci biczami z juki. Jest to rytuał egzorcystryczny „dla oddalenia złych wydarzeń” i wpłynięcia na przyszłe wydarzenia, aby okazały się pomyślne. W pleminiu Zuni chłosty nie stosuje się nigdy jako środka wychowawczego wobec dzieci. Fakt, że biali rodzice używają jej jako kary, jest przedmiotem nieustannego zdziwienia. Przewiduje się, że w czasie inicjacji dzieci będą przerażone i nie zawstydzą się ich, jeśli głośno płaczą. Podnosi to tylko wartość rytuału¹⁹.

Później, zgodnie z tradycją, gdy chłopiec ma lat czternaście, to znaczy jest w wieku, kiedy można go uważać za odpowiedzialnego, chłoscą go ponownie jeszcze silniejsi zamaskowani bogowie. Właśnie w czasie tej inicjacji wkłada mu się na głowę maskę kalcina i odkrywa przed nim fakt, że tancerze nie są nadprzyrodzonymi istotami ze Świętego Jeziora, lecz jego krewnymi i sąsiadami. Po ostatniej chłostce czterem najwyższym chłopcom każe się stanąć twarzą w twarz z budzącymi postrach kalcina, którzy ich wychłostali. Kapłani zdejmują maski z ich głów i wkładają je na głowy chłopców. Jest to wielka rewelacja. Chłopcy są przerażeni. Bicz z juki zabiera się z rąk kalcina i daje chłopcom, którzy stoją naprzeciw nich, teraz już w maskach na głowach. Każe im się wychłostać kalcina. Jest to pierwsza lekcja poglądowa zawierająca prawdę, że jako śmiertelnicy muszą sami spełniać te wszystkie funkcje, które nie-wtajemniczeni przypisują istotom nadprzyrodzonym. Chłopcy chłoscą kalcina, cztery razy prawą rękę, cztery razy lewą, cztery razy prawą nogę i cztery razy lewą. Kalcina zostają wychłostani kolejno w ten sam sposób przez wszystkich inicjowanych, a kapłani opowiadają im długi mit o chłopcu, który zdradził tajemnicę, że kalcina są jedynie aktorami i został za to zabity przez zamaskowanych bogów. Odcieśli mu głowę i kopali ją przez całą drogę, aż do Świętego Jeziora. A ciało jego porzucili na placu. Dlatego nie wolno chłopcom nigdy niczego zdradzić. Są teraz uczestnikami kultu i mogą uosabiać zamaskowanych bogów²⁰.

Ale nie posiadają jeszcze masek. I nie będą ich mieli, dopóki nie będą żonaci i nie będą mieli jakiegoś majątku. Wówczas mężczyzna nie szczędząc wysiłku uprawia przez rok ziemię, a potem zawiadamia przewodniczącego swej kivy, że pragnie zostać poddany inicjacji maski. Zostaje znowu wychłostany przez kalcina, którzy już raz chłostali go jako chłopca, i wydaje ucztę w swej kivi dla tych, którzy brali udział w tańcach. Maskę staje się jego własnością, przechowuje ją w domu, co przydaje wartości samemu domostwu. Po jego śmierci zostanie pogrzebana wraz z nim, aby zapewnić mu połączenie z grupą tancerzy kalcina w Świętym Jeziorze. Jednakże każdy, kto nie ma maski, pożycza ją od tych, co mają, w dowolnym czasie, swobodnie i bez rewanżowych podarków. Maluje ją tak, by mogła przedstawiać takiego kalcina, jakiego sobie wybierze, w zależności bowiem, jak jest pomalowana i przyozdobiona, może służyć do uosabiania różnych kalcina.

Kult kapłanów kalcina jest zupełnie inny. Masek kapłanów kalcina ani nie robi się na żądanie, ani nie odświeża dla wykonawców ról do każdego tańca. Są to maski trwałe (z którymi związane są obrzędy kultowe, i których świętość ustępuje tylko świętości zawiniątek leczniczych kapłanów wyższej kategorii). Stanowią one własność i przedmiot troski - podobnie jak i tamte - rodzin zamieszkających w tych samych domach, które to rodziny, jak powiadają Zuni, troszczyły się o nie od początku świata. Każda maska ma własną grupę kultową. Grupy te są odpowiedzialne za to, kogo uosabiać mają maski w toku uroczystości święconych przez Zuni. Owe trwałe maski kapłanów kalcina związane są z długimi rytuałami, których grający role uczą się na pamięć i następnie wygłaszają je w czasie swych wystąpień. W przeciwieństwie do tańczących kalcina nie tańczą, lecz spełniają funkcje obrzędowe

¹⁹ Patrz Bunzel I, 3.

²⁰ Stevenson I, s. 94-107.

według określonego kalendarza. To oni właśnie chłoscza dzieci w czasie inicjacji, oni występują podczas wielkiej dorocznej uroczystości Szalako i „ustanawiają Nowy Rok”. Na płaszczyźnie nadprzyrodzonej są oni odpowiednikami swoich „dzieci światła dziennego”, głównych kapłanów Zuni; są głównymi kapłanami kalcina.

Trzecią wielką kategorię struktury obrzędowej Zuni stanowią bractwa czarowników-uzdrowicieli. Nadprzyrodzonymi patronami tych bractw są bogowie-zwierzęta, a głównym - niedźwiedź. Podobnie jak tancerze odgrywają rolę kalcina, tak bractwa czarowników udają niedźwiedzia. Zamiast maski wkładają na ramiona skórę z przednich jego łap z zachowanymi pazurami. Tancerze wydają okrzyk kalcina, grający rolę bogów-zwierząt - groźne pomruki niedźwiedzie. To niedźwiedź posiada najwyższą moc uzdrawiania i moc ta zostaje opanowana, podobnie jak w przypadku kalcina, przez użycie jego cielesnej powłoki.

Bractwa uzdrowicieli posiadają wielki zasób tajemnej wiedzy, którą członkowie poznają stopniowo przez całe życie. Niektórych praktyk, jak chodzenia po rozżarzonych węglach czy połykania mieczy uczą się w toku dalszego wtajemniczenia do wyższych kręgów swoich bractw. Lekarze stanowią najwyższy krąg; są to ci, „których drogi się wypełniły”. Starający się o uzyskanie tego stopnia muszą uczyć się latami u tych, którzy już wiedzę posiadli.

Czarowników wzywa się w wypadku choroby. Ale wyleczenie jest zasługą mocy właściwych danemu bractwu i nakłada na pacjenta obowiązek uczestniczenia w nich. Dlatego musi on później stać się formalnym członkiem grupy czarownika, który go wyleczył. Innymi słowy, wtajemniczenie do bractwa czarowników-uzdrowicieli prowadzi przez wyleczenie z ciężkiej choroby. Członkami bractwa mogą być zarówno mężczyźni, jak kobiety. Dla tych, którzy pragną wstąpić do bractwa, a nie są chorzy, przewidziane są inne sposoby rytualne, ale większość ludzi zostaje jego członkami wskutek choroby. Wtajemniczenie jest kosztowne, tak że zazwyczaj mijają lata, zanim wtajemniczony osiągnie członkostwo i w dramatycznych okolicznościach zostanie mu ofiarowane nowe serce²¹.

Bractwa czarowników-uzdrowicieli mają ołtarze i przedmioty sakralne wysoko cenione u Zuni. Każdy z nich ma również osobisty fetysz, dorodny kaczan kukurydzy całkowicie pokryty pięknymi piórami: nasada kaczana tkwi w ładnym wyplatany koszu. W ciągu całego swego życia właściciel fetysza wyjmie go i składa przy różnych okazjach na ołtarzu swego bractwa, a po jego śmierci fetysz, pozbawiony cennych piór, zostaje pogrzebany wraz z ciałem zmarłego.

Wielka publiczna uroczystość bractw czarowników-uzdrowicieli, uzdrawianie członków plemienia, stanowi kulminacyjny punkt ich zimowego okresu odosobnienia i szczytowy moment działalności. W tę noc wszystkie bractwa zbierają się w swych pomieszczeniach, budują ołtarze, a członkowie występują jako niedźwiedzie i inni bogowie-zwierzęta. Wszyscy biorą udział w tej uroczystości; zapewnia ona bowiem uniknięcie chorób i osiągnięcie zdrowia.

W rozumieniu Zuni kultury wojny, polowań i błaznów pozostają w ścisłym związku z bractwami czarowników. Naturalnie istnieją także między nimi pewne różnice. Tylko ci, którzy kogoś zabili, stają się członkami bractwa wojny. Okoliczności zabójstwa nie są istotne. Ktokolwiek by przelał krew, musi stać się członkiem bractwa, aby „ocalić swoje życie”, to jest uniknąć niebezpieczeństwa zabójstwa. Uczestnicy tego kultu opiekują się domem skalpów i są obrońcami ludu. Na nich spada obowiązek utrzymywania porządku we wsi. Podobnie jak i członkowie bractwa myśliwych, nie leczą, a członkostwo mogą uzyskać tylko mężczyźni. Również bractwo błaznów ma swe charakterystyczne cechy, niemniej uważa się je za związane z bractwami czarowników-uzdrowicieli.

Żaden inny aspekt życia nie zagraża poważnie miejscu, jakie w zainteresowaniach Zuni zajmują tańce i obserwacje religijne. Sprawy domowe, jak małżeństwo i rozwód, załatwiane są indywidualnie, zależnie od przypadku. Kultura Zuni jest kulturą w dużym stopniu społeczną, nie interesującą się zbyt sprawami, którymi powinna zajmować się jednostka. Małżeństwo zawiera się niemal bez załatów. Stosownie do tradycji dziewczęta mają niewiele okazji do rozmawiania z chłopcem na osobności, ale wieczorem, kiedy wszystkie idą do źródła po wodę, niosąc na głowach dzbany, chłopiec może zacząć się i którąś z nich poprosić o wodę. Jeśli spodoba się dziewczynie, daje mu ona wodę. Może również poprosić, aby zrobiła mu kij do polowania na króliki, po czym ofiarowuje jej królika, którego zabił. Przyjęto się, że chłopcy i dziewczęta nie powinni spotykać się w inny sposób i z pewnością jest dziś wiele kobiet Zuni, które wyszły za mąż, nie mając żadnych innych wstępnych doświadczeń erotycznych.

Kiedy chłopiec zdecyduje poprosić ojca o dziewczynę, udaje się do jej domu. Jak w czasie każdych odwiedzin u Zuni, najpierw próbuje potraw, które stawiają przed nim, a ojciec odzywa się do niego tak, jak powinien odezwać się do każdego gościa: „Przyszedłeś tu zapewne w jakiejś sprawie?”. Na co chłopiec odpowiada: „Tak, przyszedłem tu w związku z twoją córką”. Ojciec woła córkę mówiąc:

²¹ Ibidem, s. 407-576.

„Nie mogę decydować za nią. Niech sama odpowie”. Jeśli dziewczyna chce chłopca, matka wychodzi do drugiej izby i przygotowuje posiłek, po czym młodzi kładą się spać już razem. Następnego dnia dziewczyna myje chłopcu włosy. Po czterech dniach wkłada swój najpiękniejszy strój i znosi duży kosz pięknej maki kukurydzianej jako dar do domu jego matki. Poza tym nie ma żadnych innych formalności i cała sprawa nie wzbudza zainteresowania innych.

Jeśli para małżeńska nie jest szczęśliwa i myśli o rozejściu się, szczególnie kiedy nie ma żyjących dzieci, żona uważa za rzecz zasadniczą pełnienie służby w czasie uroczystych świąt. Kiedy znajdzie się *tete-a-tete* z jakimś mężczyzną, który jej odpowiada, umawia się z nim na spotkanie. W społeczeństwie Zuni nigdy nie uważa się, że trudno jest kobiecie zdobyć męża. Mniej jest tam kobiet niż mężczyzn, a dla mężczyzny jest większym zaszczytem mieć żonę niż pozostać w domu matki. Mężczyźni nigdy nie okazują sprzeciwu. Kiedy kobieta upewni się, że nie pozostanie niezamężna, zbiera rzeczy należące do małżonka i kładzie je na progu domu (dawniej kładła je na dachu przy otworze kominowym). Rzeczy tych jest niewiele: zapasowa para mokasynów, spódniczka i szarfa używane w tańcu, jeśli je w ogóle posiada, pudełko z cennymi piórami do pałeczek modlitewnych, garnki z farbami do tych pałeczek i do odświeżania masek. Wszystkich bowiem ważniejszych przedmiotów obrzędowych mąż nigdy nie przynosił z domu matki. Kiedy, wróciwszy wieczorem do domu, ujrzy małe zawiniątko swoich rzeczy, podnosi je i płacząc znosi z powrotem do domu macierzystego. On i jego rodzina rozpaczają i uważani są za nieszczęśliwych. Ale zmiana miejsca zamieszkania bywa przedmiotem krótkotrwałych tylko plotek. Głębsze uczucia pojawiają się bardzo rzadko. Mężowie i żony pozostają wierni prawom, a prawa te nie popierają ani gwałtownych uczuć, zazdrości czy zemsty, ani też przywiązania, które nie godzi się na rozstanie²².

Wbrew przypadkowemu charakterowi małżeństwa i rozvodu bardzo duży procent małżeństw wśród Zuni utrzymuje się przez większą część życia małżonków. Sprzeczki są źle widziane i większość małżeństw żyje spokojnie. Trwałość ich jest tym bardziej zastanawiająca, że małżeństwo, nie będąc - jak to ma miejsce w naszej kulturze - formą społeczną, w której koncentrują się wszystkie siły tradycji, stanowi najsilniejszą więź społeczną plemienia Zuni.

Jest to rodzina matrylinearna, którą uroczyscie jednoczy posiadanie sakralnych fetyszów i opieka nad nimi. Dom i zgromadzone w nim zboże należą do kobiet: babki i jej siostr oraz jej córek i wnuczek. Bez względu na to, jakie są losy małżeństw, kobiety z danego domu pozostają w nim przez całe życie. Tworzą zwarty front. One karmią i troszczą się o sakralne przedmioty, które do nich należą. Strzegą swych tajemnic. Mężowie ich są obcymi, ale braćmi, którzy przenieśli się do domów kobiet z innych klanów, pozostają związani z domem swojej matki we wszystkich bieżących sprawach. To oni powracają na okres odosobnienia, kiedy przedmioty sakralne, znajdujące się w domu, stawiane są przed ołtarzem. To oni, a nie kobiety, uczą się dokładnie, co do słowa, rytuału świętego zawiniątka i zapewniają mu wieczną trwałość. Mężczyzna przy każdej ważnej okazji udaje się do domu swojej matki, który, kiedy ta umiera, staje się domem jego siostry; jeśli zaś jego małżeństwo zostaje zerwane, wraca do tej samej twierdzy.

Ta grupa związana więzami krwi, mająca za podstawę posiadanie domu, zjednoczona w trosce o przedmioty obrzędowe, jest ważną grupą u Zuni. Jest trwała i ma wspólne sprawy. Ale nie jest to grupa, która by spełniała funkcje gospodarcze. Każdy żonaty syn czy żonaty brat zajmuje się uprawą zboża, które wypełni spichrz jego żony. I tylko wtedy, gdy w domu jego matki lub siostry brak mężczyzny do pracy, troszczy się o pole grupy związanej z nim więzami krwi. Grupę gospodarczą stanowi zespół domowników mieszkających razem, stara babka i jej mąż, jej córki i ich mężowie. Mężowie ci liczą się w grupie z gospodarczego punktu widzenia, chociaż, jeśli chodzi o stronę obrzędową, są w tej samej grupie uważani za obcych.

Jeśli chodzi o kobiety, nie istnieją tu żadne trudności. Nie mają one żadnego obowiązku posłuszeństwa wobec grup swych mężów, podczas gdy dla wszystkich mężczyzn istnieje podwójny obowiązek posłuszeństwa. Są mężami w jednej grupie, a braćmi w drugiej. Oczywiście w rodzinach o większym znaczeniu, takich, które troszczą się o trwałe fetysze, lojalność mężczyzny jako brata ma większą wagę społeczną niż jego lojalność jako męża. We wszystkich rodzinach pozycja mężczyzny nie wynika, jak u nas, z jego pozycji jako żywiciela rodziny, ale z jego roli w stosunku do przedmiotów sakralnych znajdujących się w domu. Mąż, pozbawiony związku z obrzędową własnością domu żony, którą to własność mógłby wykorzystać, dopiero stopniowo osiąga jakąś pozycję, kiedy dorastają jego dzieci. Tylko jako ich ojciec, a nie żywiciel czy mąż ich matki, zdobywa w końcu pewną władzę w domu, gdzie mógł żyć od dwudziestu lat.

W ogóle u Zuni sprawy ekonomiczne pozostają równie mało ważne, jak nieistotne są przy określaniu związków rodzinnych. Podobnie jak wszyscy Indianie Pueblo, a może bardziej niż inni, Zuni są bogaci. Wszyscy posiadają ogrody i sady brzoskwiniowe, stada owiec, srebro i turkusy. Jest to ważne dla człowieka, bo umożliwia mu zamówienie maski specjalnie dla siebie, zapłcenie za

²² Łagodne zachowanie Zuni przy separacji małżonków patrz dalej (s. 181), gdzie mowa o walce na pięści między dwiema kobietami-rywalkami.

naukę rytuału czy podjęcie zamaskowanych bogów podczas uroczystości Szalako. Do tego ostatniego celu trzeba zbudować nowy dom dla bogów, którzy go pobłogosławiają w momencie wprowadzania się doń. Przez cały ten rok musi żywić uczestników kultu pracujących przy budowie domu, musi dostarczyć wielkich pali na krokwie, musi wreszcie ugościć całe plemię w czasie uroczystości końcowej. Musi wziąć na siebie niezliczone obowiązki. W tym celu już na rok przed podjęciem budowy zwiększa obszar zasiewów i pomnaża swą trzodę. Pomagają mu w tym członkowie klanu, którym musi oddać wszystko w naturze. Bogactwa tak zużytkowane są naturalnie nieodzowne dla człowieka o pewnym znaczeniu, ale ani jemu, ani nikomu innemu nie chodzi o bogactwa, lecz jedynie o znaczenie pełnione w czasie obrzędów roli. Rodziną „szanowaną” w języku krajowców jest zawsze rodzina, która posiada trwałe fetysze, a człowiekiem, z którym należy się liczyć, ten, który podjął się wielu ról obrzędowych.

Cała tradycja ma tendencję do jak największego ograniczenia roli bogactwa w korzystaniu z rytualnych prerogatyw. Przedmiotami obrzędowymi, chociaż uznane są za własność osobistą i zdobywa się je dzięki pieniądзом i wysiłkowi, może posługiwać się swobodnie każdy, kto to potrafi. Istnieje wiele przedmiotów obrzędowych, które są niebezpieczne dla wszystkich, z wyjątkiem uprawnionych do posługiwania się nimi, ale tabu te nie są związane z własnością. Fetysze polowania są przedmiotem własności bractwa myśliwskiego, ale każdy, kto ma zamiar polować, może brać je do swego użytku. Przyjmuje on zwykłą odpowiedzialność za używanie przedmiotów sakralnych; sadi pałeczki modlitewne, zachowuje wstrzeźliwość i jest życzliwy i uczynny dla innych przez cztery dni. Ale nie płaci nic, a ci, których własnością są fetysze, nie mają monopolu na ich nadprzyrodzone właściwości. Podobnie człowiekowi, który nie posiada maski, wolno ją pożyczać i nie uważa się go za żebraka czy natręta.

Poza tym niespotykanym brakiem związku między posiadaniem majątkiem a prawem własności do przedmiotów obrzędowych u Zuni, inne, bardziej powszechne zwyczaje sprawiają, że bogactwo jest czymś względnie mało ważnym. Członkostwo w klanie wraz z licznymi przywilejami obrzędowymi ma większą wagę niż bogactwo, i ktoś ubogi może być stale zapraszany do pełnienia czynności rytualnych, ponieważ ma wymagany w tym wypadku rodowód. Również uczestniczenie w większości obrzędów stanowi odpowiedzialne zadanie pewnej grupy ludzi. Przyjmując stanowiska obrzędowe, jednostka działa podobnie jak we wszystkich innych sprawach życiowych, to znaczy jako członek grupy. Może należeć do ludzi względnie ubogich, ale rodzina lub kiva, działająca za jego pośrednictwem, dostarcza wszystkiego, co konieczne do obrzędu. Grupa zawsze zyskuje na tym udziale jednostki w uroczystościach ze względu na wielkie błogosławieństwa związane z nimi, a to, że szanująca się jednostka posiada jakąś własność, nie może być powodem, dla którego ofiarowuje się jej obrzędową rolę lub jej odmawia.

Indianie Pueblo są ludem przywiązującym wielką wagę do obrzędów. Ale nie to jest istotnym rysem, który wyróżnia ich spośród innych ludów Ameryki Północnej i Meksyku. Chodzi tu o coś wiele głębszego niż jakokolwiek różnica w liczbie rytuałów. Cywilizacja aztecka w Meksyku była równie rytualistyczna co cywilizacja Indian Pueblo i nawet Indianie z równin ze swoim tańcem Słońca i bractwami męskimi, z rytuałami tytoniowymi i wojennymi, posiadają bogaty zasób obrzędów.

Podstawowym kontrastem między Indianami Pueblo a innymi ludami Ameryki Północnej jest kontrast, nazwany i opisany przez Nietzschego w studiach nad tragedią grecką²³. Omawia on dwa diametralnie różne sposoby dochodzenia do pojęcia istnienia. Dionizyjczyk dąży do „zniweczenia powinności i wynikających z nich ograniczeń egzystencji”, w najbardziej istotnych dla siebie momentach stara się uciec przed ograniczeniami, które nakłada na niego własne pięć zmysłów, uzyskać doświadczenie innego rzędu. Pragnieniem dionizyjczyka w przeżyciu osobistym czy w rytuale jest osiągnięcie z jego pomocą pewnego stanu psychicznego, którego istotą jest brak umiaru. Najbliższą analogię do emocji, których szuka, stanowi stan upojenia alkoholowego, najwyżej ocenia oświecenie zdobyte w przystępie szalu. Wraz z Blake'em wierzy on, że „droga ekscesu prowadzi do pałacu mądrości”. Apollińczyk potępia taką postawę i często ma tylko słabe pojęcie o naturze tego rodzaju przeżyć. Znajduje on sposoby usunięcia ich poza swoje życie świadome. „Zna tylko jedną zasadę: umiar w rozumieniu helleńskim”. Trzyma się złotego środka, nie wychodzi poza utarte szlaki, nie ulega rozprzężeniu psychicznemu. Nawet w uniesieniu tańca, „pozostaje sobą, zachowuje - według pięknych słów Nietzschego - swą obywatelską godność”²⁴.

Indianie Pueblo z południowego zachodu są apollińczykami. Nie wszystkie z twierdzeń Nietzschego dotyczących kontrastu między apollińczykami a dionizyjczykami da się zastosować, mówiąc o kontraście, jaki istnieje między Indianami Pueblo a otaczającymi ich ludami. Przykłady, które zacytowałam, stanowią wiemy opis, ale w Grecji istniały subtelności, które nie pojawiają się wśród

²³ Friedrich Nietzsche, *Narodziny tragedii*.

²⁴ „Umiar w sensie helleńskim”, ibidem, s. 40. ' „I zachowuje swoją obywatelską godność”, ibidem, s. 68.

Indian na południowym zachodzie, a znowu u tych ostatnich przejawiają się subtelności, które nie występowały w Grecji. Opisując układy kulturowe krajowców Ameryki, nie posługuję się terminami zapożyczonymi z kultury greckiej, aby stawiać znak równości między cywilizacją Grecji a cywilizacją tubylców amerykańskich. Używam ich, ponieważ są to kategorie, które wyraźnie wysuwają na czoło główne cechy odróżniające kulturę Indian Pueblo od kultur innych Indian amerykańskich, nie zaś dlatego, że wszystkie postawy, które spotykamy w dawnej Grecji, spotykamy również u tubylców Ameryki.

Instytucje o charakterze apollińskim zostały rozwinięte o wiele bardziej u Indian Pueblo niż w Grecji. Grecja nie była tak jednostronna. Nie posunęła zwłaszcza tak daleko - jak Indianie Pueblo - nieufności wobec indywidualizmu, którą zakłada apolliński styl życia. W Grecji indywidualizm ten zmniejszyły siły, z którymi wszedł w konflikt. Ideały i przyjęte zwyczaje Zuni są pod tym względem rygorystyczne. Utarłe szlaki, złoty środek dla każdego apollińczyka to uosobienie wspólnej tradycji tego ludu. Pozostać zawsze w pewnych granicach to tyle, co zaufać precedensowi, tradycji. Dlatego wpływy, które silnie się jej przeciwstawiają, nie znajdują w ich zwyczajach sympatii i są pomniejszane, a już najbardziej indywidualizm. Zgodnie z apollińską filozofią południowego zachodu jest on zgubny nawet wtedy, kiedy udoskonala i rozszerza tradycję. Nie znaczy to, że Indianie Pueblo zapobiegają temu. Żadna kultura nie może uchronić się przed nowością i przed zmianami. Ale proces, dzięki któremu dochodzi do tego, jest podejrzany i ukrywany, a praktyki, które dałyby jednostkom swobodną rękę - wyjęte spod prawa.

Nie można zrozumieć postaw wobec życia Indian Pueblo bez pewnej wiedzy o kulturze, z której wyszli, to jest o kulturze pozostałych części Ameryki Północnej. Właśnie przez kontrast ocenić możemy siłę ich odmiennej tendencji i oporu, która sprawiła, że nie nabrali najbardziej charakterystycznych cech krajowców amerykańskich. Indianie amerykańscy w ogóle, w tym także Indianie meksykańscy, byli gorliwymi dionizyjczykami. Cenili wszelkie gwałtowne przeżycia, wszelkie środki pozwalające ludziom na wyłamanie się z normalnej rutyny zmysłowych odczuć i wszelkim tego rodzaju przeżyciom przypisywali największą wartość.

Indianie Ameryki Północnej - poza Pueblo - nie posiadali, oczywiście, jednolitej kultury. Kultury ich różnią się ogromnie nieomal w każdym szczególe i przyjęto się rozróżniać osiem odrębnych obszarów kulturowych. Ale we wszystkich, pod tą czy inną maską, istnieją pewne podstawowe praktyki dionizyjskie. Najbardziej wyróżniającą się spośród nich jest przypuszczalnie praktyka uzyskiwania nadprzyrodzonej mocy w trakcie snu lub wizji, o czym była już mowa uprzednio. Na równinach zachodnich ludzie starali się o osiągnięcie stanu wizji z pomocą przerażających tortur. Zdzierali paski skóry z ramion, odcinali sobie palce, zwieszali się z wysokich słupów na pasach zakładanych pod pachy. Niezwykle długi czas wytrzymywali bez pokarmu i wody. Na wszelkie sposoby starali się osiągnąć przeżycie wykraczające poza życie codzienne. Na równinach do uzyskania wizji dążyli ludzie dorośli. Niekiedy stali bez ruchu, z rękami związanymi z tyłu, albo też wytoczyli mały kawałek ziemi, z którego nie mogli się ruszyć, dopóki nie uzyskali błogosławieństwa w postaci wizji. Czasem wędrowali w dalekie, niebezpieczne strony. Niektóre plemiona wybierały przepaści i miejsca szczególnie zagrożone. W każdym wypadku człowiek udawał się tam sam lub jeśli szukał wizji z pomocą tortur i ktoś musiał pójść z nim, aby przywiązać go do słupa, z którego miał zwisać, dopóki nie osiągnie nadprzyrodzonego przeżycia, pomocnik wykonywał, co do niego należało i zostawiał go samego na czas tej ciężkiej próby²⁵.

Nieodzowne było skoncentrowanie myśli na oczekiwanej wizji. Koncentracja była tym głównym środkiem mechanicznym, na którym polegano przede wszystkim. „Myśl o niej przez cały czas”, napominali starzy czarownicy. Czasami trzeba było mieć twarz zalaną łzami, aby duchy zlitowały się nad cierpiącym i spełniły jego prośbę. „Jestem biedakiem. Zlitujcie się nade mną” - brzmi nieustanna modlitwa. „Nie miej nic - uczyli czarownicy - a duchy przyjdą do ciebie”.

Ludzie na równinach zachodnich wierzyli, że wizja określa ich życie i zsyła powodzenie. Jeśli jej nie dostąpili, skazani byli na klęskę. „Miałem być biedny i dlatego nie miałem wizji”. O ile doznany przeżyciem było uleczenie, zdobywano moc uzdrawiania, jeśli wojna - uzyskiwano siłę wojownika. Jeśli ktoś spotkał Podwójną Kobietę, zostawał transwestytą i obierał kobiece zajęcia i zwyczaje. Jeśli zyskiwał błogosławieństwo mitycznego Wodnego Węża, miał nadprzyrodzoną moc nad złem i poświęcał życie swej żony i dzieci jako zapłatę za to, że został czarownikiem. Każdy, kto pragnął ogólnego wzmocnienia czy powodzenia w określonych przedsięwzięciach, dążył do osiągnięcia wizji. Były one nieodzowne na ścieżce wojennej i dla uleczeń oraz przy wszelkiego rodzaju okazjach: nadawania nazw bawołom, nadawania imion dzieciom, żałoby, szukania zemsty, znajdowania zgubionych przedmiotów.

²⁵ Ruth Benedict, *The Vision in Plains Culture*, „American Anthropologist” 1922, nr 24, s. 1-23.

Wizję mogła być halucynacja wzrokowa lub słuchowa albo też coś zupełnie innego. Większość relacji mówi o pojawieniu się jakiegoś zwierzęcia. Pojawiało się ono często w postaci ludzkiej, przemawiało do petenta i przekazywało mu pieśń i formułę jakichś nadprzyrodzonych praktyk. Kiedy odchodziło, przybierało z powrotem swą właściwą postać i suplikant poznawał, jakie zwierzę go pobłogosławiło oraz jaką skórę, kość czy pióra musi zdobyć, by zatrzymać je na pamiątkę tego przeżycia i zachować na całe życie jako święte zawiniątko lecznicze. Niektóre przeżycia miały o wiele mniej ważny charakter. Istniały plemiona, które szczególnie ceniły chwile zbliżenia z naturą, kiedy to człowiek siedząc sam nad brzegiem rzeki lub tropiąc zwierza wyczuwał w zwykłym zjawisku jakieś niezwykle znaczenie.

Nadprzyrodzona moc mogła spływać na nich także we śnie. Niektóre relacje z wizji to niewątpliwie przeżycia, które miały miejsce w czasie snu lub w mniej normalnych warunkach. Niektóre plemiona ceniły sny wyżej od wszelkich innych przeżyć. Lewis i Clark skarżyli się, że kiedy w dawnych czasach przemierzali równiny zachodnie, nie było prawie nocy, w której mogliby usnąć; co chwila jakiś starzec wstawał, by uderzwszy w bębenek, uroczyście wyrecytować sen, który mu się właśnie przysnił. Sen uważano za cenne źródło mocy.

W każdym przypadku o tym, czy dane przeżycie posiadało ową moc, musiał decydować ten, który go doświadczył. Uważano je za rzecz subiektywną bez względu na to, jakie inne społeczne ograniczenia normowały jego dalszą praktykę. Pewne przeżycia posiadały moc, inne jej nie miały; rozpoznawano to po błysku znaczenia, który wyróżniał przeżycia mające jakąś wartość. Jeśli z przeżyciem nie łączył się ów błysk, wówczas nawet takie, którego szukano z pomocą tortury, uważano za bezwartościowe, i nie śmiano się domagać, by płynęła zeń moc, z obawy, że zwierzę uznane za ducha opiekuńczego ześle na nich śmierć i nieszczęście.

Ta wiara w moc doznania wizji jest na równinach zachodnich mechanizmem kulturowym, który teoretycznie daje jednostce wolność nieograniczoną. Może ona udać się na poszukiwanie i znaleźć tę najbardziej pożądaną moc bez względu na to, do jakiej rodziny należy. Poza tym może domagać się uznania swej wizji za autorytet na poparcie każdej innowacji, dla osiągnięcia osobistej korzyści; bo autorytetem, na który się powołuje, było przeżycie doznane w samotności, które z samej swej natury nie może być przedmiotem osądu człowieka. Co więcej, było to przypuszczalnie przeżycie najbardziej nietrwale spośród tych, jakich dana jednostka mogła doświadczyć. Nadało indywidualnemu poczuciu taką rangę, że mało co mogło mu dorównać. Praktycznie, rzecz jasna, autorytet obyczaju nie był kwestionowany. Nawet jeśli własne tradycje dają ludziom najbardziej swobodną rękę, ludziom tym nigdy nie starcza pomysłowości na tyle, by przeprowadzić coś więcej niż drobne zmiany. Z punktu widzenia obcego nawet najbardziej radykalne innowacje w każdej kulturze są tylko drobnymi reformami, a jest powszechnie wiadomo, że proroków zabijano z powodu różnych nazwań takich samych rzeczy. W ten sam sposób wykorzystywano swobodę kulturową, którą dawała wizja, do ustanowienia, zgodnie z jej instrukcjami, rytuału Poziomki przy bractwie Tytoniowym w miejsce istniejącego uprzednio rytuału Zięby, albo do ustalenia, że skunks będzie dawał siłę na wojnie, choć dotąd polegano na bawole. Inne ograniczenia były równie nieuniknione. Kładziono nacisk na wypróbowanie wizji. Tylko ci mogli rościć pretensje do posiadania nadprzyrodzonej mocy na wojnie, którzy poddali swą wizję próbie i poprowadzili zwycięską wyprawę wojenną. W niektórych plemionach nawet propozycję poddania wizji próbie należało przedstawić starszyźnie, a zgromadzenie starszych nie kierowało się żadnym mistycznym natchnieniem.

W kulturach innych niż kultury na obszarach równin zachodnich te ograniczenia praktyk dionizyjskich szły o wiele dalej. Wszędzie, gdzie przysługujące prawa i przywileje mają znaczenie dla społeczności, konflikt, jaki wywołuje tego rodzaju cecha kulturowa jak wizja, jest dość oczywisty. Stanowi on jawnie „rozgrywający” mechanizm kulturowy. W plemionach, w których konflikt ten miał charakter ostry, wiele rzeczy mogło się wydarzyć. Nadprzyrodzone przeżycie, które pozornie akceptowano, mogło stać się jedynie zewnętrznym pozorem. Jeśli prestiżem cieszyły się grupy kultowe i rodziny, jednostki nie mogły pozwolić sobie na swobodny kontakt ze zjawiskami nadprzyrodzonymi ani uczyć, że wszelka moc pochodzi z kontaktu z tymi zjawiskami. Nie było powodu, by zaprzestać głoszenia dogmatu o swobodnej i dostępnej dla każdego wizji i tak go uczono. Ale była to hipokryzja. Nikt nie mógł posiadać władzy na mocy jakiegokolwiek autorytetu poza autorytetem wynikającym z zajęcia po swoim ojcu miejsca w grupie kultowej, której był członkiem. Omaha - chociaż cała władza przekazywana była u nich ściśle w grupie rodzinnej i ceniona za tkwiące w niej czary - nie rewidowali tradycyjnego dogmatu o absolutnej i wyłącznej zależności od pojedynczej wizji jako sankcji mocy nadprzyrodzonej²⁶. Na wybrzeżu północno-zachodnim i u Azteków w Meksyku, gdzie prestiż był również strzeżonym przywilejem, wystąpiły różnego rodzaju kompromisy, ale były to

²⁶ Reo F. Fortune, *Secret Societies of the Omaha*, Columbia University Contributions to Anthropology, XII, New York 1932, Benedict I.

kompromisy, które nie eliminowały wartości dionizyjskich.

Dionizyjskie skłonności do poszukiwań wizji w północnej części Ameryki zazwyczaj nie musiały szukać kompromisu z posiadającymi prestiż, uprzywilejowanymi grupami. Przeżycia tego szukano często otwarcie z pomocą narkotyków i alkoholu. Indianie plemiona Meksyku używały specjalnie sfermentowanego soku owocu ogromnego kaktusa, aby uzyskać stan błogosławiony, co miało dla nich najwyższą wartość religijną. U pokrewnych im Pima wielką roczną uroczystość, dzięki której uzyskiwano wszelkie błogosławieństwa, stanowiło warzenie tego kaktusowego piwa. Pierwsi pili kapłani, następnie cały lud, „aby stać się nabożnym”. Upicie się w ich praktyce i poezji jest synonimem religii;

łączy się w nim mglista wizja z intuicją. Wprawia ono całe plemię w uniesienie kojarzone z religią.

O wiele częstszym środkiem uzyskiwania tego przeżycia były narkotyki, np. pejotl, czyli ziarno meskalu, pączek kaktusa z Wyżyny Meksykańskiej. Roślinę tę jedzą w stanie surowym plemiona indiańskie na obszarze swoich wędrówek, ale handel pejotlem sięga aż po granicę kanadyjską. Spożywa go się zawsze uroczyście. Jego działanie jest dobrze znane. Wywołuje szczególne wrażenie lewitacji i kolorowych obrazów, czemu towarzyszy bardzo silne uczucie albo ostatecznej rozpacz, albo wyzwolenia z wszelkiej nieudolności i niepewności. Nie występuje przy tym zakłócenie ruchów ani podniecenie erotyczne.

Kult pejotlu wśród Indian amerykańskich ciągle się rozszerza. Jest on zarejestrowany oficjalnie jako Kościół Indian w Oklahomie, a w wielu plemionach starsze rytuały plemienne straciły w porównaniu z nim poważnie na znaczeniu. Kult ten łączy się wszędzie z pewną określoną postawą wobec białych, to znaczy albo z religijną opozycją wobec ich wpływu, albo z doktryną szybkiego przyjęcia sposobu życia białych, a w osnowę jego wplecione są liczne elementy chrześcijańskie. Pejotl jest przekazywany i spożywany jak sakrament, najpierw pejotl, potem woda, kolejno, z towarzyszeniem modlitw i pieśni. Jest to uroczysty całonocny obrzęd, a jego skutki dają się odczuć jeszcze w ciągu następnego dnia. W innych przypadkach pejotl spożywany jest przez cztery noce, a przez cztery przedzielające je dni ludzie oddają się wywołanemu przezeń podnieceniu. Pejotl w ramach kultów, z którymi się łączy, utożsamiany jest z bogiem. Duży pączek pejotlu umieszczony zostaje na ołtarzu ziemnym i oddaje mu się cześć. Wszystko dobro pochodzi od niego. „Jest to jedyna święta rzecz, jaką znam w życiu”. „Tylko to lekarstwo jest święte i uwolniło mnie od wszelkiego zła”. Właśnie dionizyjskie przeżycie pejotlowego transu stanowi o jego ponętach i autorytecie religijnym²⁷.

Bieluń albo ziele jimson jest trucizną o wiele silniejszą, o charakterze bardziej lokalnym, używany jest tylko w Meksyku i przez plemiona południowej Kalifornii, gdzie dawano go chłopcom przy inicjacji; pod jego wpływem miewali oni wizje. Opowiadano mi o chłopcach, którzy zmarli po wypiciu tego napoju. Chłopcy wpadali w stan omdlenia; niektóre plemiona twierdzą, że trwa to jeden dzień, inne - że cztery. Mohave, wschodni sąsiedzi tych plemion, używali bielunia, aby zyskać szczęście w hazardzie, i, jak mówiono, bywali przez cztery dni nieprzytomni. W tym czasie miewali sen, który przynosił im poszukiwane szczęście.

Wszędzie więc pośród Indian północnoamerykańskich, z wyjątkiem Pueblo na południowym zachodzie, spotykamy ten dionizyjski dogmat i praktykę wizji-snu, z której płynie nadprzyrodzona moc. Rejon południowo-zachodni jest otoczony przez ludy szukające wizji za pośrednictwem postu, tortury, narkotyków i alkoholu. Ale Indianie Pueblo nie przejmują szkodliwych doświadczeń i nie czerpią z nich nadprzyrodzonej mocy. Wśród Indian Zuni nawet przypadkowa halucynacja wzrokowa czy słuchowa uważana jest za zapowiedź śmierci. Jest to przeżycie, którego trzeba unikać, a nie szukać za pomocą postu. U Indian Pueblo nadprzyrodzona moc płynie z uczestnictwa w kulcie - co zostało kupione i zapłacone - i które obejmuje naukę dosłownego rytuału. Nie istnieje żaden powód, dla którego oczekiwaliby przekroczenia granic trzeźwości, czy to w czasie przygotowań do uczestniczenia w kulcie, czy w toku inicjacji, czy w późniejszym - w wyniku zapłaty - przygotowaniu do osiągnięcia wyższych stopni czy korzystania z przywilejów religijnych. Nie szukają oni ekscesów ani ich nie cenią. Wprawdzie istnieją u nich elementy, których rezultatem staje się dążność do uzyskania wizji: szukanie niebezpiecznych miejsc, przyjaźń z ptakiem lub zwierzęciem, post, wiara w szczególne błogosławieństwo płynące z zetknięcia ze zjawiskami nadprzyrodzonymi. Ale nie łączą się już one w jedną całość jako przeżycie dionizyjskie. Mamy tu do czynienia z całkowitą reinterpretacją. U Indian Pueblo mężczyźni udają się w nocy do miejsc świętych lub budzących grozę i nasłuchują głosu nie po to, żeby wejść w kontakt ze zjawiskami nadprzyrodzonymi, lecz by wywróżyć, czy spotka ich szczęście czy niepowodzenie. Próba ta jest próbą niższego rzędu. W trakcie próby poddający się jej

²⁷ Louis Lewin, *Weber Anhalonium Lewinii und andere Cacteen*, Zweite Mitteilung, „Separatdruck aus dem Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie”, vol. XXXIV, Leipzig 1894. Gunther Wagner, *Entwicklung und Verbreitung des Peyote-Kultes*, „Baessler Archiv”, Hamburg 1931, nr 15, s. 59-144

są bardzo wystraszeni, wiąże się z nią wielkie tabu - zakaz oglądania się za siebie w drodze powrotnej, nawet jeśli im się zdawało, że coś ich ściga. Działanie zewnętrzne jest tu w dużej mierze takie samo jak w czasie poszukiwania wizji; w każdym przypadku w czasie przygotowań wypełniają oni trudne zadania - na południowym zachodzie należą do nich często zawody w biegach - i wykorzystują jak mogą ciemności, samotność i pojawianie się zwierząt. Ale przeżycie, które gdzie indziej uważa się za dionizyjskie, u Indian Pueblo jest mechanicznym uzyskiwaniem wróżb²⁸.

Post - sposób, na którym Indianie amerykańscy najbardziej polegali w osiąganiu wizji - uległ tego samego rodzaju reinterpretacji. Nie stosują oni postu jako sposobu wywoływania przeżyć, które normalnie są poniżej świadomości; u Indian Pueblo jest on warunkiem obrzędowej czystości.

Teoria istnienia związku między postem a jakąś formą egzaltacji byłaby u Indian Pueblo najzupełniej nie do pomyślenia. Post jest wymagany podczas wszystkich kapłańskich okresów odosobnienia, przed przystąpieniem do obrzędowego tańca czy wyścigu i przy nieskończonej ilości uroczystych okazji, ale nigdy nie następuje po nim dające moc przeżycie; nie ma on nigdy charakteru dionizyjskiego.

Praktyka zatruwania się jimson u południowo-zachodnich Indian Pueblo jest bardzo podobna do praktyki postu. Istnieje, ale nie jest niebezpieczna. Jedno- czy czterodniowe transe bieluniowe Indian z południowej Kalifornii²⁹ nie są u Pueblo praktykowane. Narkotyku tego używa się, podobnie jak w starożytnym Meksyku, po to, by odnaleźć złodzieja. U Zuni celebrujący kapłan kładzie do ust wybranego osobnika małą jego ilość, a następnie z przyległej izby nasłuchuje, kiedy z ust człowieka, który zażył bielun, padnie imię oskarżonego. Człowiek ten nie ma bynajmniej popaść w stan komatyczny; na przemian śpi i chodzi po pokoju. Podobno następnego dnia nie pamięta zupełnie tego, co zostało mu objawione. Głównym przedmiotem troski jest usunięcie wszelkiego śladu narkotyku; stosuje się powszechnie dwie desakralizacyjne techniki zniweczenia niebezpiecznej świętości rośliny: po pierwsze, człowiekowi temu czterokrotnie podaje się środek wymiotny, aby najmniejsze choćby odrobiny narkotyku zostały zwymiotowane, a następnie, włosy tego człowieka myje się w mydlinach z juki. Inne użycie bielunia wśród Zuni jest jeszcze dalsze od jakichkolwiek koncepcji dionizyjskich; członkowie bractw kapłańskich wychodzą w nocy, aby przy pewnych okazjach zatknąć pałeczki modlitewne „prosząc ptaki, aby śpiewem sprowadziły deszcz”, i wtedy wysypuje się do oczu, w uszy i w usta każdemu kapłanowi małą ilość sproszkowanego korzenia. Tu stracono z oczu wszelkie związki z fizjologicznymi właściwościami narkotyku.

Los pejotlu był jeszcze bardziej drastyczny. Indianie Pueblo żyją w pobliżu Wyżyny Meksykańskiej, gdzie zbiera się pączki pejotlu, a właśnie Apacze oraz plemiona z równin, z którymi mieli oni najwięcej styczności, spożywali tę roślinę. Ale praktyka ta nie znalazła uznania u Pueblo. Ostatnio przyjęła ją mała antyrządowa grupa wśród Tao, w najbardziej nietypowym i niepodobnym do plemion z równin plemieniu Indian Pueblo. Ale nigdzie indziej nie rozpowszechniła się. Zgodnie ze ściśle apolińskiśm etosem Indianie Pueblo traktują nieufnie i odrzucają te przeżycia, które w jakiś sposób prowadzą do rozpasania i utraty przytomności.

Odraza ta jest tak silna, że nawet alkohol nie stał się tam problemem administracyjnym. We wszystkich innych rezerwach indiańskich w Stanach Zjednoczonych jest to nieuniknione. Nie ma takich przepisów, które mogłyby jakoś opanować namiętność Indian do whisky. Ale u Indian Zuni problem ten nigdy nie miał znaczenia. Ani w dawnych czasach, ani dziś nie wyrabiają oni żadnego napoju alkoholowego. Ani też, jak to na przykład dzieje się u ich sąsiadów - Apaczów, każda wyprawa do miasta, starców czy młodych, bynajmniej nie oznacza hulanki. Indianie Pueblo nie mają religijnych zakazów wzbraniających picia alkoholu. Chodzi tu o coś głębszego. Upijanie się budzi w nich odrazę. Zuni wcześniej zetknęli się z piciem alkoholu, a gdy starszyzna samorządnie zakazała picia, decyzją owa spotkała się z wystarczającą aprobatą, by byli jej posłuszni.

Tortury odrzucono jeszcze bardziej konsekwentnie. Indianie Pueblo, szczególnie ze wschodu, mieli kontakty z dwiema nader różnymi kulturami, w których tortura posiadała ogromne znaczenie, a mianowicie - z Indianami z równin i z meksykańskimi Pokutnikami. Kultura Pueblo posiada również wiele wspólnych cech z wygasłą dziś, a uznającą tortury cywilizacją starożytnego Meksyku, gdzie przy wszystkich okazjach stosowano bogom w ofierze upusty krwi, szczególnie z języka. Na równinach samotortury są wyspecjalizowaną techniką osiągania stanu zapomnienia, podczas którego miewa się wizję. Pokutnicy z Nowego Meksyku są w tym dalekim zakątku świata ostatnią pozostałością sekty Biczowników średniowiecznej Hiszpanii; do dziś zachowali wielkopiątkowe obrzędy, w których utożsamiają się z ukrzyżowanym Zbawicielem. Momentem szczytowym tego rytuału jest krzyżowanie Chrystusa, uosobianego przez jednego z uczestników kultu. Procesja wy-

²⁸ Benedict 2, Cytaty z: Bunzel I, s. 482.

²⁹ Stevenson, Thirtieth Report of the Bureau of American Ethnology, s. 89.

chodzi z domu Pokutników w Wielki Piątek o świcie, Chrystus upada pod ciężarem ogromnego krzyża. Za nim postępują wolno jego bracia, przy każdym kroku chłostają swe nagie plecy wielkimi biczami z łodyg kaktusowych, do których przymocowane są haczyki z innego, bardzo kolczastego kaktusa. Grzbiety ich z daleka robią wrażenie pokrytych bogatym czerwonym suknem. „Droga” ciągnie się przez półtorej mili i kiedy dotrą do jej końca, Chrystus zostaje przywiązany do krzyża i podniesiony wraz z nim w górę. W wypadku śmierci jego lub któregoś z biczowników umieszcza się jego buty na progu domu i żadna po nim żałoba nie jest dozwolona.

Indianie Pueblo nie wiedzą, co to samotortura. Każdy ma pięć palców i jeśli nie był torturowany, aby przyznał się do rzucania czarów, pozostają one nietknięte. Na plecach nie mają śladów blizn ani śladów po zdzieranych pasach skóry. Nie posiadają żadnych rytuałów, w których poświęcaliby własną krew, nie używają jej też, aby zapewnić urodzaj. Swego czasu wyrządzali sobie w pewnym stopniu krzywdę podczas niektórych inicjacji w momentach największego uniesienia, ale była to raczej sprawa zbiorowego wylewu nagromadzonych uczuć. W bractwie Kaktusa poświęconego kultowi wojowników jego uczestnicy miotali się na wszystkie strony, chłostając siebie i innych biczami z kaktusa³⁰; w bractwie Ognia rozrzucaли dokoła ogień jak konfetti. W obu przypadkach nie chodzi ani o niebezpieczeństwo psychiczne, ani niezwykle przeżycie. Z pewnością w zaobserwowanych sztuczkach z ogniem u Indian Pueblo - jak również w sztuczkach z ogniem u Indian z równin - nie szuka się samoudręki. W tańcu Ognia, bez względu na to, jakie stosuje się sposoby, stopy nie ulegają oparzeniu, a kiedy jego uczestnicy biorą do ust ogień, na języku nie powstają pęcherze³¹.

Spotykana u Indian Pueblo praktyka bicia pasami też nie ma na celu tortury. Uderzenia te nie ranią. Dziecko Zuni jest dalekie od tego, by szczyścić się tego rodzaju ekscesami, jak to robią Indianie z równin, i chłostane w czasie inicjacji w okresie dojrzewania lub wcześniej może płakać, a nawet wołać matkę, kiedy biją je dokonujący inicjacji zamaskowani bogowie. Dorośli ze zgrozą odrzucają myśl, że uderzenia mogłyby zostawić pręgi. Chłosta ma „odsunąć złe wydarzenia”, stanowi budzący zaufanie rytuał egzorcystryczny. Fakt, że ten sam akt stosuje się gdzie indziej w celu samotortury, nie ma żadnego znaczenia dla zastosowania go w tej kulturze.

Ekstazy nie szuka się przez post lub torturę, narkotyki, alkohol czy pod pozorem wizji, i taniec nie będzie środkiem jej osiągnięcia. Chyba żaden lud w Ameryce Północnej nie poświęca tak wiele czasu na tańce jak Indianie Pueblo z południowego zachodu. Ale nigdy nie ma to na celu samozapomnienia. Kult grecki Dionizosa był najbardziej znany właśnie z szaleństwa swych tańców, i to właśnie powtarza się w Ameryce Północnej. Indiański taniec Cieni, który objął kraj w siedemdziesiątych latach ubiegłego stulecia, był tańcem wirowym, tańczonym monotonnie, aż do zupełnego wyczerpania tancerzy, tak że kolejno padali sżytni na ziemię. W tym spazmie przeżywali wizje uwolnienia od białych, a taniec trwał dalej, i inni z kolei padali na ziemię. Odprawianie tego tańca co niedziela było zwyczajem, który przeniknął do większości dwunastu plemion. Istniały także tańce inne, starsze, o charakterze na wskroś dionizyjskim. Plemiona północnego Meksyku tańczyły z pianą na ustach na ołtarzu. Tańce szamanów z Kalifornii pociągały za sobą popadnięcie w stan kataleptyczny. Maidu organizowali zawody szamanów, zwycięzcą zostawał ten, kto potrafił tańczyć dłużej od innych; to znaczy nie poddał się hipnotycznemu wpływowi tańca. Na wybrzeżu północno-zachodnim uważano, że wszystkie obrzędy zimowe mają na celu uspokojenie człowieka, który popadł w szaleństwo i był opętany przez duchy. Dostępujący wtajemniczenia odgrywali swą rolę z zapamiętaniem, jak tego od nich oczekiwano. Tańczyli jak syberyjscy szamani, uwiązani na czterech linach naciągniętych z czterech stron tak, że można ich było powstrzymać, gdyby chcieli wyrządzić krzywdę sobie czy innym.

Nic takiego nie zdarza się w żadnych okazjach tanecznych Zuni. Ich taniec, podobnie jak poezja rytualna, to wymuszanie czegoś na sitach natury poprzez monotonne powtarzanie. Niestrudzone uderzenia stóp skupiają mgłę na niebie w zwały deszczowych chmur, mają na celu wymuszenie opadów deszczu. Celem tańczących nie jest wcale wywołanie przeżycia ekstatycznego, lecz tak całkowite utożsamienie się z naturą, by jej siły podporządkować swym celom. Ta intencja określa formę i ducha tańców Indian Pueblo. Nie ma w nich nic dzikiego. W skoncentrowanej sile rytmu i doskonałym zgraniu się czterdziestu ludzi, tańczących jak jeden, zawiera się skuteczność tych tańców.

Tej cechy tańców Pueblo nikt nie ujął lepiej od D.H. Lawrence’a. „Wszyscy śpiewają unisono, posuwając się miękkim, choć ciężkim krokiem, na którym polega taniec; ciała ich są nieco pochylone ku przodowi, barki i głowy wiszą ociężale, miękko stawiają mocne stopy. Mężczyźni jakby wdeptują rytm w środek ziemi. Bębny podtrzymują uderzenia pulsujące jak

³⁰ Wtajemniczenie Kaktusa, Cushing 3 (vol. 4), s. 31-32.

³¹ Wtajemniczenie Ognia, ibidem, s. 30-31; Steyenson I, s. 526.

serce; ciągnie się to całymi godzinami"³². Niekiedy taniec ma na celu wydobycie z ziemi kielków kukurydzy, kiedy indziej tańczący uderzeniami stóp wzywają zwierzyń, by ją upolować, czasami zaś przynaglają białe cumulusy powoli gromadzące się na niebie w pustynne popołudnie. Nawet samo pojawienie się chmur, bez względu na to, czy zechcą zesłać deszcz, jest błogosławieństwem, którym istoty nadprzyrodzone darzą taniec, znakiem, że obrzęd został przychylnie przyjęty. Jeśli deszcz spada, jest to oznaka i potwierdzenie mocy tańca - odpowiedź. Indianie Pueblo tańczą dalej wśród gwałtownej ulewy typowej dla południowego zachodu - pióra mokną i stają się ciężkie, przemakają haftowane spódniczki i płaszcze. Ale bogowie obdarzyli ich łaską. Błazny bawią się w błocie, tarzając się i brodząc w kałużach. Doczekali się uznania - ich stopy w tańcu mają właściwą siłom natury moc zniewalania chmur i sprowadzania deszczu.

Nawet w tych wypadkach, kiedy formy tańca Indian Pueblo są takie same jak formy tańca ich najbliższych sąsiadów i przepojone duchem dionizyjskim, wykonują je zupełnie na trzeźwo. Plemię Kora z północnego Meksyku, podobnie jak tyle innych plemion tej części kraju, zna taniec wirowy, którego szczytowy moment następuje wtedy, kiedy tancerz, osiągnąwszy największą szybkość i zapamiętanie, na jakie go stać, wirując cofa się - cofa, aż zaczyna tańczyć już na ziemnym ołtarzu. W każdej innej chwili czy sytuacji jest to bluźnierstwo. Ale to właśnie stwarza najwyższe dionizyjskie wartości. Ogarnięty szałem tancerz trąci ołtarz, wdeptuje go w ziemię. Aż w końcu sam padnie na jego szczątki³³.

Spośród tańców zespołowych wykonywanych w podziemnej kible taniec Węża plemienia Hopi odbywa się również na ołtarzu. Ale bez żadnego szaleństwa. Jest to przepisowa figura, podobnie jak w tańcach wiejskich. Jeden z najbardziej popularnych obrzędowych tańców Indian Pueblo opiera się na zmianie dwóch grup tanecznych, które w każdej figurze wykonują nieco odmiennie podobny temat, pojawiając się na przemian z dwóch stron miejsca, na którym tańczą. W końcu, w ostatniej figurze, obie grupy wyłaniają się jednocześnie z obu stron. W wykonywanym w kible tańcu Węża tancerze bractwa Antylopy tańczą naprzeciw tancerzy Węża. W pierwszej figurze kapłan Antylopy tańczy w kucki dokoła ołtarza, po czym się wycofuje. Kapłan Węża powtarza to samo za nim. W drugiej figurze Antylopa z pędem winorośli w ustach tańczy przed inicjowanymi, przeciągając ten pęd po ich kolanach. Potem wycofuje się. Występuje Wąż, z żywym grzechotnikiem w ustach, i też przeciąga go po ich kolanach. W końcowej figurze Antylopa i Wąż występują razem, ciągle w kucki i na koniec nie tańczą już dokoła ołtarza, lecz na ołtarzu. Jest to uroczysta sekwencja, podobna do sekwencji z tańca Morrisa, wykonywana w stanie całkowitej trzeźwości³⁴.

Także taniec z węzami u Hopi nie jest kokietowaniem niebezpiecznych i strasznych sił. W naszej cywilizacji istnieje tak powszechny lęk przed węzami, że błędnie interpretujemy taniec Węża. Łatwo przypisujemy tancerzom uczucia, których my doznawalibyśmy w podobnym wypadku. Ale Indianie amerykańscy rzadko boją się węży. Są one często przedmiotem czci i czasami ta świętość właśnie czyni je niebezpiecznymi, jak niebezpieczne może być wszystko, co święte, czyli manitou. Indianie nie reagują jednak jak my na widok węży niedorzeczną odrazą. Nie obawiają się również specjalnie ich napaści. Istnieją opowieści indiańskie, które kończą się słowami: „i dlatego grzechotnik nie jest niebezpieczny”. Obyczaje grzechotników ułatwiają ich ujarznienie i Indianie łatwo dają sobie z nimi radę. Uczuciem, które żywią tancerze wobec węży w tańcu Węża, nie jest lęk czy odraza, lecz uczucie właściwe uczestnikom kultu wobec ich zwierzęcego opiekuna. Co więcej, wielokrotnie stwierdzano, że przed tańcem usuwa się grzechotnikom torebki jadowe. Zgniata się je lub wyciska z nich jad, a kiedy po tańcu węże zostają wypuszczone, torebki te odrastają i znów wypełniają się jadem. Ale w czasie tańca węże są nieszkodliwe. Tak więc w odczuciu tancerza Hopi cała sytuacja nie ma charakteru dionizyjskiego ani w aspekcie świeckim, ani w nadprzyrodzonym. Jest to doskonały przykład tego, że samo obiektywne zachowanie może, zależnie od wpojonych wyobrażeń, być albo dionizyjskim zabiegiem o niebezpieczne i odrażające przeżycie, albo uroczystym obrzędem dopełnianym w stanie absolutnie trzeźwym.

Indianie Pueblo nie szukają ani nie tolerują żadnych przeżyć - uzyskiwanych za pomocą narkotyków, alkoholu, postu, tortury czy tańca - wybiegających poza zwykłe doświadczenie zmysłowe. Nie chcą mieć nic wspólnego z destrukcyjnymi indywidualnymi przeżyciami tego typu. Właściwe ich cywilizacji zamilowanie do umiaru nie zostawia na to miejsca. Dlatego też nie mają szamanów.

Czarownictwo jest jedną z najbardziej powszechnych instytucji ludzkich. Czarownik to praktyk w dziedzinie religii, który - bez względu na to, dzięki jakiemu doświadczeniu osobistemu uznany został w swym plemieniu za istotę obdarzoną cechami nadprzyrodzonymi - uzyskuje moc bezpośrednio od

³² D.H. Lawrence, *Mornings in Macico*, New York 1928, s. 109-110.

³³ Taniec Kora na ołtarzu patrz: K.T. Preuss, *Die Nayarit Expedition*, Leipzig 1912, s. 55.

³⁴ Taniec Hopi patrz: H.R. Voth, *Oraibi Summer Snake Ceremony*, Field Columbiom Museum Publication, nr 83, Chicago 1903, s. 299.

bogów. Często jest, podobnie jak Kasandra i ci, którzy przemawiali jak prorocy, człowiekiem, którego brak równowagi przeznaczył do tego zawodu. W Ameryce Północnej czarownikami są ludzie, którzy mają za sobą przeżycie wizji. Z drugiej strony, kapłan jest stróżem rytuału i kierownikiem czynności związanych z kultem. Indianie Pueblo nie mają czarowników, lecz jedynie kapłanów.

Kapłan Zuni piastuje swą godność na mocy pokrewieństwa lub kupił ją, przechodząc przez różne szczeble w bractwie, albo też został wybrany na rok przez głównych kapłanów na wykonawcę roli kapłana karczownika. W każdym przypadku musiał zdobywać swe uprawnienia, ucząc się ogromnej liczby rytuałów, zarówno czynności, jak słów. Cały jego autorytet płynie z owego urzędu i z rytuału, którym kieruje. Rytuał musi być idealnie opanowany pamięciowo, a kapłan jest odpowiedzialny za zgodność z tradycją każdego skomplikowanego obrzędu, który celebruje. Zuni określają człowieka obdarzonego mocą jako „tego, który wie jak”. Są tacy, co posiadają tę wiedzę o najbardziej uświęconych kultach, w dziedzinie biegów, gier z elementem hazardu czy leczenia. Innymi słowy, zdobyli swą moc dosłownie ze źródeł tradycyjnych. Nie wolno im natomiast usiłować wykorzystać mocy religii dla usprawiedliwienia jakiegoś czynu płynącego z własnej inicjatywy. Nie wolno im nawet zbliżyć się do tego, co nadprzyrodzone, poza wypadkami, w których mają upoważnienie swej grupy w określonym czasie. Każda modlitwa, każdy akt kultury są spełniane w usankcjonowanej i powszechnie znanej porze i w przepisany przez tradycję sposób. Najbardziej indywidualnym aktem religijnym u Zuni jest sadzenie pałeczek modlitewnych, owych starannie wymodelowanych ofiar składanych bogom, które zakopuje się do połowy w świętych miejscach i zanoszą one specyficzne modły do istot nadprzyrodzonych. Ale nawet pałeczek modlitewnych choćby najwyżsi kapłani nie mogą ofiarować z własnej inicjatywy. Jedno z podań ludowych mówi o głównym kapłanie Zuni, który zrobił pałeczki modlitewne i poszedł je zatknąć. Nie była to ta właściwa faza księżyca, kiedy członkowie bractw czarowników-uzdrowicieli sadzą pałeczki, i ludzie pytali: „Dlaczego główny kapłan sadi pałeczki modlitewne? On chyba uprawia czary”. W istocie, kapłan używał swej mocy do zemsty osobistej. Jeśli nawet głównemu kapłanowi nie wolno spełniać najbardziej osobistych ze wszystkich aktów religijnych z inicjatywy własnej, to akty bardziej formalne są podwójnie obwarowane publicznymi sankcjami. Niepodobna, żeby ktokolwiek i kiedykolwiek mógł się dziwić, dlaczego jednostka przystępuje do modlitwy.

Indianie Pueblo w swej instytucji kapłana, pozostali krajowcy Ameryki w instytucji szamana wybierają i nagradzają dwa przeciwstawne typy osobowości. Indianie z równin we wszystkich praktykach faworyzowali przedsiębiorczego człowieka, który potrafił z łatwością zdobyć autorytet. Był wyniesiony ponad wszystkich. Innowacje, które w wyniku wizji przynosił ze sobą Indianin Crow, mogły mieć bardzo niewielkie znaczenie. Ale nie w tym rzecz. Każdy mnich buddyjski i średniowieczny mistyk chrześcijański oglądał w swej wizji to, co jego współbracia widzieli już przed nim. I dla nich, i dla Indian Crow ta wyjątkowa moc - lub boskość - opierała się na autorytecie osobistego doświadczenia. Indianin wracał do swego ludu obdarzony siłą wizji, a plemię, uważając to za święty przywilej, przestrzegało wskazań, które otrzymał. Jeśli chodzi o leczenie, to każdy znał swą własną moc i nie prosił o nic innych, posiadających tę samą siłę. Dogmat ów w praktyce uległ modyfikacji, człowiek bowiem utrwał tradycję nawet w tych praktykach, które usiłują traktować ją z pogardą. Ale dogmaty ich religii stwarzały zadziwiająco duże kulturowe możliwości, sankcję dla przedsiębiorczości i autorytetu jednostki.

Ta przedsiębiorczość i osobista inicjatywa Indian z równin znalazła wyraz nie tylko w szamanizmie, lecz także w namiętym entuzjazmie dla wojny podjazdowej, którą się trudnili. Oddziały wojowników liczyły zazwyczaj poniżej dwustu ludzi i każdy działał w pojedynkę w nieskomplikowanych akcjach tych oddziałów, co stanowi bieżące przeciwieństwo surowej dyscypliny i subordynacji w wojnie nowoczesnej. Wojna była dla nich grą, w której każdy pojedynczy człowiek gromadził punkty - mogło to być uwolnienie przywiązanego konia czy zranienie wroga lub zdobycie skalpu. Jednostka, zazwyczaj dzięki osobistej, istic diabelskiej odwadze, zbierała tych punktów, ile tylko mogła, i korzystała z nich, by wstąpić do jakichś bractw, wydawać uczty, zdobywać kwalifikacje na wodza. Indianin z równin pozbawiony inicjatywy i umiejętności działania w pojedynkę nie był szanowany w swej społeczności. Świadczenia pierwszych badaczy, wystąpienia wybitnych jednostek w konfliktach Indian z białymi, kontrasty w zestawieniu z Indianami Pueblo, wszystko to pokazuje, jak instytucje ich popierały rozwój osobowości, niemal w sensie nietscheańskiego nadczłowieka. Widzieli oni życie jako dramat jednostki wstępującej coraz wyżej w hierarchii społeczeństwa ludzkiego, zdobywającej nadprzyrodzoną moc, uczującą i odnoszącą zwycięstwa. Inicjatywa zawsze należała do pojedynczego człowieka. Odważne czyny uważano za czyny osobiste i chwalenie się nimi należało do przywilejów przy okazjach rytualnych, podobnie jak korzystanie z nich do realizacji osobistych ambicji.

U Indian Pueblo ideał człowieka jest zupełnie inny. U Zuni autorytet osobisty należy do cech chyba najbardziej dyskredytowanych. „Człowiek, który pożąda siły czy wiedzy, który chce być - jak określają

to pogardliwie - «przywódcą swego ludu», spotyka się jedynie z naganą i najprawdopodobniej będzie prześladowany za uprawianie czarownictwa», co zdarzało się często. Wrodzony autorytet oceniany jest u Zuni nieprzychylnie, a człowiek nim obdarzony może być łatwo oskarżony o czary. Wiesza się go wówczas za kciuki, dopóki „się nie przyzna”. Oto wszystko, co Zuni potrafią zrobić z jednostką o silnej indywidualności. Idealem ich jest człowiek dostojny i uprzejmy, który nigdy nie stara się przewodzić i nie wywołuje krytycznych komentarzy ze strony sąsiadów. W wypadku jakiegokolwiek konfliktu, nawet wtedy, kiedy cała słuszość jest po jego stronie, wszystko obraca się przeciwko niemu. Nawet z zawodów sprawności, takich jak biegi, ktoś, kto zwycięża stale, zostaje wykluczony. Zuni interesują się grą, której uczestnicy mają równe szansę, a wybijający się biegacz tylko ją psuje, toteż nie chcą mieć z nim nic wspólnego.

Człowieka dobrego charakteryzuje - mówiąc słowami dr Bunzel - „miłe obejście, łagodne usposobienie i szlachetne serce”. Najwyższa pochwała, odnosząca się do pewnego nienaganego krajana, brzmi: „To mity, uprzejmy człowiek. Nigdy się o nim nie słyszy. Nie miesza się w żadne awantury. Należy do klanu Borsuka i kivy Muhekve i zawsze bierze udział w letnich tańcach”. Powinien on „wiele mówić”, jak to określają, to jest, powinien wprowadzać ludzi w nastrój spokojny i z łatwością współpracować z innymi czy to w polu, czy w odprawianiu rytuału, nigdy nie budząc nawet podejrzeń o zarozumiałstwo czy o jakieś gwałtowne uczucia³⁵.

Człowiek dobry unika zaszczytów. Można mu je narzucić, ale sam ich nie szuka. Kiedy trzeba obsadzić urzędy kivy, zamyka się otwór wiodący do niej i wszyscy mężczyźni zostają tam uwięzieni tak długo, dokąd nie uda się przełamać oporów któregoś z nich. Opowieści mówią zawsze o dobrych ludziach, którzy nie chcieli przyjąć urzędu - chociaż go w końcu przyjmowali. Człowiek musi unikać nawet pozoru skłonności kierowniczych. Kiedy wybrany osobnik zostaje przekonany i obejmuje urząd, to tym samym jeszcze nie otrzymuje władzy w naszym rozumieniu.

Stanowisko bowiem nie wiąże się z usankcjonowaniem jakiejś istotnej działalności. Rada Zuni składa się z najwyższych kapłanów i kapłani ci nie mają jurysdykcji w przypadkach konfliktu czy gwałtu. Są to ludzie święci i nie wolno im przedkładać do rozsądzenia żadnych sporów. Jedynie wodzowie wojenni dysponują pewną władzą wykonawczą, nie tyle zresztą podczas wojny, co w zakresie uprawnień porządkowych w czasie pokoju. Ogłaszają zbliżające się polowanie na króliki lub tańce, zwołują kapłanów i współpracują z bractwami czarowników-uzdrowicieli. Przestępstwem, które zgodnie z tradycją ścigają, jest czarownictwo. Inne przestępstwo, jak wydanie niewtajemniczonym chłopcom tajemnicy kalcina, karzą sami zamaskowani bogowie, wezwani przez wodza kultur kalcina. Innych przestępstw nie ma. Kradzież zdarza się rzadko i jest sprawą prywatną. Cudzołóstwo nie jest zbrodnią, a gwałtowna reakcja, którą taki czyn wywołuje, rozładowuje się w ramach układów małżeńskich. Sprawę zabójstwa, w jednym przypadku znanym z tradycji, załatwiono szybko drogą wzajemnych opłat między obu zainteresowanymi rodzinami.

Tak więc kapłani wysokiej rady nie są niepokojeni. Kierują oni zasadniczymi sprawami związanymi z kalendarzem obrzędów. Udane przeprowadzenie planów może być ustawicznie hamowane przez jakiegoś krnąbrnego kapłana. Wystarczy, by w przypływie złego humoru na przykład odmówił wzniesienia ołtarza czy dostarczenia swej maski kapłana kalcina. Rada kapłańska może jedynie czekać - odraczając obrzędy. Ale na ogół każdy z nią współpracuje i nie trzeba uciekać się do akcentowania władzy.

W życiu domowym, podobnie jak w życiu religijnym charakterystyczny jest również ów brak osobistego wykorzystania władzy. Dom oparty na zasadach matrylinearnych i matrylokalnych wymaga oczywiście innego podziału władzy niż te, które my znamy. Ale i w społeczeństwach matrylinearnych niepodobna zazwyczaj obejść się bez władzy mężczyzny w gospodarstwie, jeśli nawet ojciec nie odgrywa w nim roli. Brat matki jako głowa takiego domu jest rozjemcą i na nim spoczywa odpowiedzialność. Ale Zuni nie uznają żadnej władzy nadanej bratu matki, a już na pewno nie uznają władzy nadanej ojcu. Żaden z nich nie ma prawa karać dzieci ze swego domu. Mężczyźni bardzo rozpieszczają dzieci. Noszą je, kiedy im coś dolega, i trzymają wieczorami na kolanach. Cnota współpracy sprawia, że życie domowe toczy się wedle wymaganych form, tak jak i życie religijne, i nie powstają sytuacje wymagające drastycznych posunięć. I na czym by one miały polegać? W innych kulturach małżeństwo jest niemal instytucją powszechną, w której można sprawować pewną władzę. Ale u Indian Pueblo jest ono organizowane bez większych formalności. Wszędzie indziej na świecie małżeństwo wiąże się z prawem własności i wymianą gospodarczą i we wszystkich tego rodzaju okazjach prerogatywy należą do rodziców lub starszyny. Ale w małżeństwie Zuni nie ma elementów, które mogłyby interesować starszynę. Małe znaczenie, jakie Indianie Pueblo przywiązują do własności, czyni sprawę drugorzędną nie tylko z następującej gdzie indziej tyle problemów instytucji

³⁵ Cytaty z: Bunzel I, s. 480.

małżeństwa, ale i z szeregu innych, które - zgodnie z odmiennymi formami kulturowymi - wiążą się z lokatą własności grupy w sposób korzystny dla młodego mężczyzny. Zuni eliminują takie okazyje.

Wszystkie urządzenia społeczne zapobiegają możliwości rozwinięcia się w dziecku kompleksu Edypa. Malinowski wykazał, że u Trobriandczyków struktura społeczna daje wujowi władzę, która w naszej kulturze należy do ojca. U Zuni nawet wujowie nie sprawują władzy. Nie dopuszcza się do powstania takich sytuacji, które wymagałyby użycia władzy. Dziecko wzrasta, nie znając ani urazów, ani kompensujących je ambicjonalnych marzeń mających korzenie w tej instytucji rodzinnej. Kiedy dziecko samo stanie się dorosłym człowiekiem, nie posiada motywacji, która prowadziłaby do wyobrażenia sobie okoliczności wymagających zastosowania władzy³⁶.

Dlatego też inicjacja chłopców u Zuni jest wydarzeniem dziwnym w porównaniu z podobnymi praktykami, które stale spotyka się na całym świecie. Gdzie indziej inicjacja bywa bowiem nader często niepomahowanym wykorzystywaniem przywilejów przez kategorie osób posiadających władzę; znęcaniem się tych, którzy mają władzę, nad tymi, którym muszą teraz przyznać pewne znaczenie w pleminiu. Rytuały te występują w niemal takich samych formach w Afryce, Ameryce Południowej i Australii. W Afryce Południowej chłopcy zostają spędzeni i oddani w ręce mężczyzn, uzbrojonych w długie kije, którzy posługują się nimi dowolnie przy wszystkich okazjach. Chłopców przepędza się przez różgi, których uderzenia sypią się jak grad; stale muszą się spodziewać ciosów z tyłu i towarzyszących im drwin. Muszą spać nago i bez przykrycia w najzimniejszych miesiącach roku, z głowami - a nie stopami w stronę ogniska. Nie wolno im smarować niczym ziemi, aby odstraszyć robaki, które gryzą ich w nocy. O pierwszym brzasku muszą udawać się do sadzawki i zanurzeni w zimnej wodzie stoja do wschodu słońca. Nie wolno im wypić kropli wody przez trzy miesiące trwania odosobnienia inicjacyjnego, przy czym karmi się ich budzącym wstręt jedzeniem. W formie kompensaty uczy się ich niezrozumiałych formuł i ezoterycznych słów, nadając im pozory wielkiego znaczenia³⁷.

W plemionach Indian amerykańskich nie poświęca się na ogół tyle czasu inicjacji chłopców, ale związane z nią pojęcia są często takie same. Apacze, z którymi Zuni mają wiele wspólnego, powiadają, że okiełznanie chłopca przypomina okiełznywanie młodego żrebaka. Chłopcy są zmuszeni do wykuwania lodu i kąpieli w przeręblu, do biegania z wodą w ustach; upokarza się ich na próbnym wyprawach wojennych i zazwyczaj dokucza się im. Indianie z południowej Kalifornii zakopują chłopców w mrowiskach,

Ale u Zuni inicjacja nie jest nigdy ciężką próbą. Uważa się, że rytuał ma dostateczną wartość, jeżeli dzieci płaczą pod łagodnymi nawet uderzeniami, które na nie spadają. Chłopcu na każdym kroku towarzyszy obrzędowy ojciec i przyjmuje on razy albo przyciśnięty do pleców starszego mężczyzny, albo kłęcząc między jego kolanami. Towarzyszący chłopcu opiekun daje mu raczej poczucie bezpieczeństwa, niż gwałtem wyrzuca z "rodzinnego gniazda, jak to się dzieje z chłopcami w Afryce Południowej. Inicjacja dobiega końca, kiedy sam chłopiec chwytą bicz z juki i chłoszcze nim karcina, tak jak sam był chłostany. Inicjacja nie jest wyładowaniem na dzieciach żalosnego dążenia do władzy dorosłych. Jest to rytuał egzorcyzmujący i oczyszczający. Czyni on dzieci wartościowymi, dając im pozycję w grupie. Chłopcy wiedzą, że chłosta jest aktem, który starsi szanują jako lekarstwo i błogosławieństwo; stanowi warunek wejścia do świata nadprzyrodzonego.

Brak sposobności do sprawowania władzy, zarówno w sytuacjach religijnych, jak i domowych, wiąże się z inną fundamentalną cechą: naciskiem na pochłonięcie jednostki przez grupę. U Zuni odpowiedzialność i władza są zawsze równomiernie rozdzielone, a jednostkę działającą stanowi grupa. Przyjęta droga zbliżenia się do zjawisk nadprzyrodzonych wiedzie przez rytuał grupowy. Przyjęta droga do zapewnienia utrzymania rodzinie wiedzie przez wspólną domową gospodarkę. Jednostka nie jest autonomiczna ani w religii, ani w sprawach gospodarczych. W życiu religijnym człowiek, który troszczy się o swe zbiory, nie zanosí do bogów modlitw o deszcz, aby je ratowali, tylko bierze udział w letnich tańcach mających deszcz sprowadzić. Człowiek nie modli się o wyzdrowienie swego chorego syna, tylko wzywa czarowników Bractwa Wielkiego Ognia, aby go wyleczyli. Indywidualne modlitwy, dozwolone przy osobistym zatykaniu pałeczek modlitewnych, przy uroczystym myciu głowy, przy wzywaniu czarowników lub obrzędowego ojca - mają znaczenie tylko dlatego, że stanowią nieodzowną część większej całości, rytuału grupowego, do którego należą; tak samo jak niepodobna, by z długiej formuły magicznej wybrać jedno słowo i by ono samo zachowało skuteczność doskonałej modlitwy.

Usankcjonowanie (uświęcenie) wszystkich czynów pochodzi ze struktury urzędowej, a nie od

³⁶ Bronisław Malinowski, *Sex and Repression in Primitive Society*, New York

³⁷ 1927, s. 74-82. ² Henri A. Junod, *Story of a South African Tribe*, t. I, Neuchâtel 1912, s. 73-92. Opis dotyczy Bathonga.

jednostki. Główny kapłan, jak widzieliśmy, może zatykać pałeczki modlitewne tylko jako główny kapłan i tylko w tym czasie, kiedy wiadomo, że działa oficjalnie. Czarownik-uzdrowiciel leczy, ponieważ jest uczestnikiem kultu czarowników-uzdrowicieli. Fakt ten nie tylko wzmacnia jego siłę, jak to ma miejsce na równinach, lecz stanowi jedyne jej źródło. Nawet zabicie Navaho ocenia się w ten sam sposób. Pewna opowieść relacjonuje historię popełnionej zdrady. Bogaty Navaho i jego żona przybyli w celach handlowych do domu Zuni, a tam mężczyźni zamordowali go, aby zrabować jego turkus. „Ale nie mieli oni mocy skalpu”, to jest, nie byli uczestnikami kultu wojennego, który usprawiedliwiłby popełniony przez nich czyn. Według rozumienia Zuni istnieje instytucjonalne usankcjonowanie nawet takiego czynu i potępiają oni jedynie akt, który nie korzysta ze swej instytucjonalnej gwarancji³⁸.

Zuni więc poświęcają się ukonstytuowanym formom swego społeczeństwa, aż do pochłonięcia indywidualności. Ani urzędu, ani posiadania zawinątek kapłańskich nie uważają za stopnie prowadzące do celu, który chcieliby osiągnąć. Człowiek, kiedy go na to stać, uzyskuje maskę dla siebie po to, aby zwiększyć w rodzinie zasób rzeczy, „które można wykorzystać” oraz zasób masek, którymi zawiaduje jego kiva. Bierze należyty udział w rytuałach określonych kalendarzem i dużym kosztem buduje nowy dom, aby ugościć uosabiających kapłana kadcina podczas Szalako, ale robi to tak anonimowo i z takim pomijaniem własnej osoby, że trudno o coś podobnego w innych kulturach. Dla nas właściwy Zuni sposób osobistego działania jest całkowicie obcy.

Podobnie jak w dziedzinie religii, również i w życiu gospodarczym czyny i motywacje jednostki są w niezwykle stopniu pozbawione elementów osobistych. Jednostką gospodarczą jest, jak widzieliśmy, nader nietrwała grupa mężczyzn. Jądrzem rodziny, grupą stałą, jest grupa złączonych pokrewieństwem kobiet, ale kobiety te nie sprawują ważnych funkcji w większych przedsięwzięciach gospodarczych, jak rolnictwo czy pasterstwo lub nawet obróbka turkusów. A mężczyźni, których udział w podstawowych zajęciach jest nieodzowny, tworzą płynną, luźno powiązaną grupę. Mężowie córek domu wracają do domów swych matek, kiedy zmusi ich do tego jakiś konflikt rodzinny, i odtąd nie mają już obowiązku wyżywienia i zapewnienia dachu nad głową swoim dzieciom, które porzucają. Poza tym w domu przebywają różni inni mężczyźni, krewni z grupy żeńskiej: bezżenni, wdowcy, rozwiedzeni oraz ci, którzy czekają, aż przeminą chwilowe przykrości w domach ich żon. Jednakże ta mieszana grupa, bez względu na swój chwilowy skład, pracuje nad wypełnianiem wspólnego spichrza kukurydzą, która pozostaje wspólną własnością kobiet danego domu. Jeśli nawet jakieś nowo uprawione pola są prywatną własnością któregoś z tych mężczyzn, to wszyscy uprawiają je razem, a zbiory składają do wspólnego spichrza, tak jak robią to w przypadku pól odziedziczonych po przodkach.

Ten sam zwyczaj dotyczy i domów. Budują je razem mężczyźni, ale należą one do kobiet. Mężczyzna, opuszczając żonę jesienią, może porzucić dom, który budował przez rok, i pełny spichrz kukurydzy, również owoc całorocznej pracy na roli. Ale na myśl mu nawet nie przyjdą jakieś osobiste roszczenia zarówno do domu, jak i do zbiorów i nikt nie uważa, że został oszukany. Dał on swój wkład pracy w gospodarke i rezultatem tego jest zaopatrzenie całej grupy; jeśli zaś przestaje być członkiem tej grupy, to jego sprawa. Dziś poważne źródło dochodu stanowią owce i są indywidualną własnością mężczyzn. Ale pasą je wspólnie grupy spokrewnionych mężczyzn i nowe motywacje gospodarcze dopiero zaczynają z wolna się kształtować.

Podobnie jak, według ideału Zuni, człowiek włącza się w działalność grupy i nie ubiega się o osobistą władzę, tak również nigdy nie przejawia gwałtowności. Ich apollińska postawa umiaru, w greckim sensie tego słowa, nigdzie nie występuje wyraźniej niż we właściwym tej kulturze stosunku do emocji. Bez względu na to, czy chodzi o gniew, czy o miłość, zazdrość czy smutek, pierwszą cnotą jest umiarkowanie. Podstawowy zakaz nakładany na świętych mężów w czasie sprawowania obrzędowych funkcji skierowany jest przeciwko jakimkolwiek śladom gniewu. Spory, czy to dotyczące obrzędów, czy gospodarcze, czy domowe, są najzupełniej wolne od gwałtowności.

U Zuni każdy dzień przynosi nowe przykłady łagodności ich usposobienia. Któregoś lata pewna rodzina, którą dobrze znałam, ofiarowała mi dom, abym w nim zamieszkała, a wskutek pewnych skomplikowanych okoliczności inna rodzina rościła sobie pretensje do dysponowania tym domem. W okresie najostrzejszego konfliktu, kiedy Quatsia, właścicielka domu, i jej mąż znajdowali się ze mną w pokoju, jakiś nieznajomy człowiek zaczął ścinać kwitnące chwasty, których jeszcze nie wypielono z podwórka. Czynność ta należy do właściciela domu i dlatego ten człowiek, który rościł sobie pretensje do rządzenia owym domem, korzystał z okazji, by publicznie zamanifestować swoje roszczenie. Nie wszedł jednak do domu ani nie prowokował niczym Quatsii i jej męża Leo znajdujących się w mieszkaniu, tylko powoli ścinał zielsko. Leo, oparty o ścianę, siedział nieruchomo w kukki i spokojnie żuł jakiś liść. Jednakże Quatsia poderwała się i powiedziała do mnie: „On nas obraża. Ten człowiek

³⁸ Opowieść ta (patrz: Benedict I, vol. II) jest oparta na wydarzeniu, które miało miejsce około 1850 roku i zostało opisane przez córkę tej rodziny, patrz: Bunzel 4, s. 35-38.

wie, że Leo jest w tym roku kapłanem i nie wolno mu wpaść w gniew. Zajmując się naszym podwórkiem, chce nas zawstydzić przed całą wioską". W końcu intruz zebrał zwiędłe chwasty, spojrzał z dumą na oczyszczone podwórko i poszedł sobie. Nie padło między nimi ani jedno słowo. Dla Zuni była to pewnego rodzaju obraza; „obcy” tą poranną pracą na podwórku wyraził protest w dostatecznym stopniu. Poza tym nie podjął żadnych dalszych kroków.

Podobnie tuszowana jest zazdrość małżeńska. Zuni nie reagują gwałtownie na cudzołóstwo. Na równinach normalną reakcją na zdradę żony było obcięcie miękkiej części nosa. Praktykowano to nawet na południowym zachodzie wśród plemion nie należących do Indian Pueblo, jak na przykład Apacze. Ale u Zuni niewierność żony nie usprawiedliwia gwałtownej reakcji. Mąż nie uważa zdrady za naruszenie swoich praw. Niewierność żony stanowi zwykle pierwszy krok do zmiany męża i instytucje Zuni zmianę tę ułatwiają w dostatecznym stopniu, tak że w istocie jest to procedura dość prosta. Nie biorą pod uwagę możliwości gwałtownej reakcji³⁹.

Podobnie żony okazują często takie samo umiarkowanie, gdy okaże się, że mężowie są niewierni. Jak długo sytuacja nie jest na tyle przykra, aby zrywać stosunki, tak długo się ją ignoruje. Na rok przed jedną z wizyt dr Bunzel u Zuni jeden z młodych mężów w domu, w którym mieszkała, wpłatał się w pozamałżeńską aferę; stała się głośna w całej osadzie. Rodzina całkowicie ignorowała tę sprawę. W końcu pewien biały kupiec, stróż moralności, udał się z wymówkami do żony. Para ta była małżeństwem od kilkunastu lat i miała troje dzieci; żona pochodziła z poważnej rodziny. Kupiec z wielką powagą podkreślił konieczność okazania autorytetu i położenia kresu bezwstydnemu postępowaniu męża. „Wobec tego - jak to dr Bunzel opowiedziała żona - przestałam prac jego odzież. I wtedy pojął, że ja wiem, że wszyscy wiedzą, i przestał zadawać się z tą dziewczyną”. To podziało bez wymiany słów. Bez awantur, oskarżeń czy nawet jawnego stwierdzenia kryzysu.

Jednakże żonom wolno przyjąć jeszcze inny sposób postępowania, nie znajdujący sankcji w przypadku porzuconych mężów. Żona może zaatakować swą rywalkę i publicznie ją pobić. Wyzywają się wówczas nawzajem i podbijają sobie oczy. Kłótnia ta nie rozwiązuje niczego i nawet w tych rzadkich wypadkach, jeśli do niej dojdzie, urywa się równie szybko, jak wybuchła. Jest to jedyna uznawana przez Zuni walka na pięści. Z drugiej strony, jeśli kobieta zachowuje się spokojnie, gdy jej mąż ma jedną miłostkę za drugą, gniewa to jej rodzinę, która nalega, by od niego odeszła. „Wszyscy mówią, że ona go kocha”, powiadają wówczas ludzie, a krewni czują się zawstydzeni, jest bowiem nieposłuszna prawom, które dla niej ustanowiono.

Postępowanie zgodne z tradycją to rozwód. Jeśli mężczyzna uważa, że krewni matki żony nie nadają się do współżycia, to może powrócić do domu swej matki. Pozwala mu to uniknąć domowej zażyłości z ludźmi, do których czuje niechęć, i w ten sposób zrywa tylko stosunki trudne do utrzymania na przyjacielskiej stopie.

O ile Indianie Pueblo posiadają zwyczaje skutecznie zmniejszające możliwość reakcji gwałtownych, takich jak na przykład zazdrość, to w jeszcze większym stopniu troszczą się o zachowanie tych apollińskich reguł postępowania w wypadku śmierci. Zazdrość, jak to pokazuje praktyka wielu różnych kultur, jest jedną z tych emocji, które z pomocą instytucji kulturowych można albo najbardziej skutecznie podsycać, albo obwarowywać zakazami. Ale z utratą drogiej osoby nie można poradzić sobie tak łatwo. Śmierć bliskiego krewnego jest najbardziej bolesnym ciosem, jaki może zadać życie. Zagroza spójności grupy, wymaga pełnego wynagrodzenia krzywdy, szczególnie jeśli zmarły był dorosłym, a często oznacza osamotnienie i ból dla tych, którzy pozostali.

Indianie Pueblo są w istocie realistami i nie odżegnują się od smutku po czyjejś śmierci. W przeciwieństwie do pewnych kultur, o których będzie jeszcze mowa, nie robią z żałoby po bliskim krewnym popisu ambicji czy grozy. Traktują śmierć jako stratę, i to poważną stratę. Ale znają sposoby zapomnienia o niej tak szybko, jak tylko można, i z jak najmniejszą gwałtownością. Kładzie się specjalny nacisk na to, by osierocony jak najprędzej zapomnieć. Obcinają pukiel włosów zmarłego i palą, by dym oczyścił tych, którzy smucą się zbyt mocno. Rozsypują czarną mąkę z kukurydzy lewą ręką - mającą związek ze śmiercią - by „uczynić ich drogę czarną”, to jest położyć ciemność między sobą a nękającym smutkiem. W Isleta, czwartego dnia wieczorem, zanim krewni rozstaną się po śmierci, celebrujący kapłan buduje ołtarz ziemny, na którym kładzie pałeczki modlitewne dla zmarłego, jego tuk i strzały, szcztokę do włosów używaną przy przygotowaniu ciała do pogrzebu oraz części ubrania nieboszczyka. Dalej stawia misę z wodą leczniczą i kosz, do którego wszyscy znoszą jedzenie. Na podłodze, od drzwi domu do ołtarza, kapłani wysypują drózkę z mąki, aby mógł po niej przejść zmarły. Wszyscy zbierają się, aby go po raz ostatni nakarmić i odesłać z powrotem. Jeden z kapłanów spryskuje wszystkich wodą leczniczą, następnie otwiera drzwi domu. Wódz plemienia

³⁹ Kulturowa analiza zazdrości, patrz: Margaret Mead, *Jealousy, primitive and modern*, w: *Woman's Coming of Age*, wyd. S.D. Schmalhausen i V.F. Calverton, New York 1931.

przemawia do zmarłego, zapraszając go, by przybył i jadł. Słychać kroki na zewnątrz i skrobanie do drzwi. Zmarły wkracza i spożywa jadło. Potem wódz spryskuje drogę, by zmarły mógł odejść, i kapłani „wypędzają go ze wsi”. Zabierają ze sobą pałeczki modlitewne, części ubrania i osobiste rzeczy zmarłego, szczotkę do włosów i naczynie z jedzeniem. Wynoszą to ze wsi, łamią szczotkę, tłuką naczynie, zakopując wszystko w nieznanym miejscu. Wracają biegiem, nie oglądając się za siebie i ryglują drzwi, wydrapując na nich krzyż krzemiennym nożem, aby uniemożliwić zmarłemu wejście do domu. Jest to formalne zerwanie ze zmarłym. Jeszcze wódz przemawia do ludu, by nie pamiętał o niczym. „On nie żyje już od czterech lat”. W obrzędach i w folklorze Zuni często występuje wyobrażenie, że dzień stał się rokiem lub rok dniem. Czas upłynął, aby uwolnić ich od smutku. Ludzie się rozchodzą i żałoba jest skończona⁴⁰.

Jednakże bez względu na psychologiczne skłonności, śmierć jest faktem narzucającym się uparcie i apolliński niepokój w obliczu niemożności przeciwdziałania katastrofie śmierci ze strony najbliższych krewnych znajduje dobitny wyraz w instytucjach Zuni. Starają się, jak tylko można, umniejszyć wagę śmierci. Obrzędy pogrzebowe są u nich najprostsze i najmniej dramatyczne ze wszystkich, jakie posiadają. Nie ma w nich nic z wyrafinowania w ceremoniach związanych z porami roku. Ciało grzebie się natychmiast i bez udziału kapłana.

Ale ze śmiercią, która tak bezpośrednio dotyka jednostkę, trudno się uporać nawet członkom plemienia Zuni. Trwający smutek czy niepokój ma wyjaśnić wiara, że małżonek pozostały przy życiu znajduje się w wielkim niebezpieczeństwie. Zmarła żona może „go za sobą pociągnąć”, to jest zabrać do siebie, by nie być samotną. Dokładnie to samo może spotkać żonę, której umarł mąż. Jeśli żyjący się smuci, jest tym bardziej zagrożony. Dlatego też traktuje go się z zachowaniem wszystkich środków ostrożności, jak człowieka, który pozbawił kogoś życia. Musi odizolować się na okres czterech dni, nie wolno mu rozmawiać ani innym zwracać się do niego, musi co rano brać środek przeczyszczający i wychodzić poza wieś, by złożyć - lewą ręką - ofiarę z czarnej maki kukurydzianej. Czterokrotnie zatacza ręką koło nad głową i rzuca mąkę, by „dobić złe wydarzenia”, jak powiadają. Czwartego dnia zatyka swoje pałeczki modlitewne z myślą o zmarłej i błaga ją w jedynej modlitwie Zuni, którą kieruje się do jednostki - czy to człowieka, czy istoty nadprzyrodzonej - aby zostawiła go w spokoju, nie ciągnęła za sobą do grobu i przelała na niego:

Całe to swoje szczęście, Jakie każdemu z nas dano, By drogą szedł bezpieczną⁴¹.

Grożącego niebezpieczeństwa nie bierze się pod uwagę przez rok. W tym okresie jego zmarła żona będzie zazdrosna, jeśli zbliży się do kobiety. Po upływie roku wchodzi w kontakt z jakąś obcą kobietą i ofiarowuje jej podarek. Wraz z tym podarkiem opuszcza go grożące mu niebezpieczeństwo. Jest znowu wolny i bierze sobie drugą żonę. Podobnie dzieje się w wypadku żony, która straciła męża.

Na równinach zachodnich zachowanie związane z żałobą było jak najdalsze od takich rozbudowanych niepokojów. Tam widzimy dionizyjskie pograżenie w nieutulonym smutku. Całe zachowanie Indian z równin raczej uwydatniało rozpacz i katastrofę, którą niesie śmierć, niż unikało ich. Kobiety raniły sobie głowy i nogi i odcinały palce. Po śmierci jakiejś ważnej osoby przeciągały przez obóz długie szeregi kobiet z obnażonymi krwawiącymi nogami. Nie pozwalały zakrzepnąć krwi na głowach i łydkach ani nie ocierały jej. Kiedy tylko zabrano zwłoki, by je pogrzebać, wyrzucano wszystkie rzeczy z szałas i ciskano na ziemię, po czym każdy brał sobie to, na co miał ochotę. Własności zmarłych nie uważano za skalaną, ale wszystkie rzeczy należące do gospodarstwa rozdawano, gdyż rodzina pograżona w smutku nie mogła ani interesować się nimi, ani ich używać. Nawet szałas niszczone lub oddawano komuś innemu. Wdowie nie zostawiano nic poza derką, którą się owijała. Ulubione konie zmarłego prowadzono na jego grób i zabijano wśród zawodzeń całego ludu⁴².

Oczekiwano również przesadnej żałoby indywidualnej i przyjmowano ją ze zrozumieniem. Po pogrzebie żona i córka zmarłego mogły upierać się przy pozostaniu u grobu⁴³, zawodząc i odmawiając jedzenia, nie zwracając uwagi na tych, którzy staraliby się namówić je do powrotu do obozu. Kobieta szczególnie, ale niekiedy i mężczyzna mogli, zawodząc w rozpacz, udać się do jakiegoś

⁴⁰ Elsie Clews Parsons, Isleta, New Macico, Forty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology, s. 248-250; Esther Schiff Goldf-rank, MS.

⁴¹ Modlitwa do zmarłej żony patrz: Bunzel 2, s. 632.

⁴² Żałoba na równinach patrz: George Bird Grinnel, *The Cheuene Indians*, T.II, s. 162, Yale University Press, 1923.

⁴³ " Niechęć żałobnika do odejścia od grobu, ibidem, II, 162. Stale odwiedzanie grobu, patrz: Thomas Donaldson, *The George Catlin Indian Gallery in the U. S. National Museum*, 277. (Smithsonian Institution), *Report of the Board of the Smithsonian Institution to July*, 1885, cz. V, Washington 1886.

niebezpiecznego miejsca i uzyskać tam niekiedy wizje dające moc nadprzyrodzoną. W niektórych plemionach kobiety często chodziły na grób i rozpaczały przez całe lata, a później nadal wybierały się tam w pogodne popołudnia, by -już nie rozpaczając - po prostu posiedzieć przy grobie⁴⁴.

Szczególnie charakterystyczny jest smutek po śmierci dzieci. Wyrazem największego bólu rodziców w plemieniu Dakota⁴ było pojawienie się nago na terenie obozu. Był to jedyny powód, dla którego coś podobnego mogło mieć miejsce. Pewien pisarz opisuje swe doświadczenia w innym plemieniu z równin w następujący sposób: „Gdyby ktokolwiek obraził rodziców w czasie żałoby, przypłaciłby to najpewniej śmiercią, pogrążony bowiem w głębokim bólu człowiek szuka czegoś, na czym by mógł wyrzucić zemstę;

wkrótce po śmierci bliskiej osoby wyrusza na wojnę, by zabijać lub być zabitym, jako że jedno i drugie jest mu wtedy zupełnie obojętne”. Plemiona te szukały śmierci, tak jak Indianie Pueblo modlili się o uwolnienie od tej strasznej groźby⁴⁵.

Te dwie postawy wobec śmierci to znane typy przeciwstawnego zachowania i większość ludzi odnajduje wewnętrzne pokrewieństwo z jedną albo drugą. Indianie Pueblo przyjęli w swoich zwyczajach jedną, Indianie z równin - drugą. Naturalnie nie oznacza to, że gwałtowny i niepohamowany smutek ogarnia na równinach zachodnich rodziny każdego zmarłego lub że w pueblach każdy, komu każe się zapomnieć, godzi się na to uczucie, poprzestając na wyrażeniu bólu w połamaniu szczotki do włosów. Rzecz w tym, że jedna kultura daje ujście pierwszej emocji, a druga - drugiej. Większość ludzi daje upust uczuciom w formie, jaką stwarza im ich kultura. Jeśli go przyjmą, mają do dyspozycji odpowiednie środki wyrazu. Jeśli nie, wówczas stają przed problemami wyłaniającymi się wszędzie przed ludźmi „innymi”⁴⁶.

Istnieje inna sytuacja związana ze śmiercią, która w tych kulturach jeszcze bardziej związana jest z praktykami rytualnymi, a mianowicie sytuacja człowieka, który kogoś zabił. U Zuni zabójcę traktuje się jako owdowiałego współmałżonka, z tym tylko że okres odosobnienia spędza się w obrzędowej kivit pod nadzorem kapłanów, a uwolnienie go od ciężącej nad nim zmyły odbywa się w sposób bardziej wyrafinowany. Polega to na przyjęciu go do bractwa wojowników. Odosobnienie, które, podobnie jak odosobnienie wdowca, polega na siedzeniu bez ruchu, milczeniu, przyjmowaniu środków przeczyszczających i powstrzymywaniu się od jedzenia, jest odosobnieniem poprzedzającym wtajemniczenie do tego bractwa. Każdy wtajemniczany do jakiegoś bractwa przestrzega analogicznych zakazów, a u Zuni ograniczenia dotyczące człowieka, który pozbawił kogoś życia, zmuszają do przestrzegania okresu odosobnienia wtajemniczającego. Uwolnienie go od tych ograniczeń jest równoznaczne z przyjęciem przez niego nowej formy odpowiedzialności społecznej jako członka bractwa wojowników. Wodzowie wojenni pełnią swą funkcję nie tylko w czasie wojny, ale przez całe życie zwłaszcza jako opiekunowie i pełnomocnicy podczas obrzędów i innych publicznych wystąpień. Są ramieniem prawa wszędzie tam, gdzie trzeba zaprowadzić jakiś formalny porządek. Sprawują pieczę nad domem skalpów i posiadają szczególną umiejętność sprowadzania deszczu.

Skalp podczas długiego i wyszukanego rytuału tańca wojennego jest symbolem człowieka, który został zabity. Celem tego obrzędu jest zarówno uświetnienie wtajemniczenia nowego członka bractwa wojennego, jak i przemiana skalpu w jedną z wywołujących deszcz nadprzyrodzonych istot Zuni. Powinien być uczczony tańcem i przyjęty do plemienia w zwykłych obrzędach towarzyszących adopcji. Obrzędy towarzyszące adopcji czy małżeństwu polegają zasadniczo na umyciu głowy przyjmowanemu przez starsze kobiety z rodziny jego ojca. Również skalp ciotki zabójcy obmywają w czystej wodzie, po czym zostaje on przyjęty do plemienia w ramach tej samej procedury, z jaką przyjmowano wtajemniczonego do rodziny panny młodej w chwili zawierania małżeństwa. Modlitwy związane z tańcem skalpu są bardzo wyraźnie określone. Opisują one przemianę niecnego wroga w święty fetysz ludu oraz radość ludu przyjmującego to nowe błogosławieństwo.

*Bo zaprawdę ten wróg,
Chociaż ze śmierci brał
Życie swoje i rósł,
Z mocy deszczowych modlitw kapłanów kukurydzy
Nabrał wartości.
I zaprawdę ten wróg,
Chociaż za życia był*

⁴⁴ Żałoba u Dakotów patrz: Ella Deloria, MS.

⁴⁵ Cytata z: Edwin T. Denig, The Assiniboine, s. 573, Forty-Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1930.

⁴⁶ Analiza ludzi innych, anormalnych, patrz rozdział VII.

*Człkiem kłamiącym wciąż,
Teraz tym jest, co nam przepowie,
Jaki świat będzie,
Jakie dni przyjdą...
Chociaż nie był wart nic,
Istotą był z wody,
Istotą z nasienia;
Pragnąc wód tego wroga,
Pragnąc nasienia jego,
Pragnąc bogactwa jego,
Niecierpliwie jego dni⁴⁷ czekajcie.
Gdy w wodzie czystej
Już go okapiecie⁴⁸,
Gdy na błogosławionym deszczami podwórku
Kapłanów kukurydzy
Wzniesiecie go wysoko w górę⁴⁹,*

Wszystkie kapłanów kukurydzy dzieci

*Śpiewając pieśni ojców
Dla niego będą tańczyć.
A gdy już dni jego przeminą,
Dzień szczęśliwy,
Dzień piękny,
Dzień pełen wielkiej wrzawy,
Pełen wielkiego śmiechu,
Dzień szczęśliwy
Z nami, waszymi dziećmi,
Powitacie⁵⁰.*

Tak więc skalp staje się rzeczą nadprzyrodzoną, do której należy się modlić, a zabójca na całe życie członkiem ważnego bractwa wojowników.

W kulturach dionizyjskich stosunek do tego byt inny. Nader często przekształcało się to w straszny, niebezpieczny kryzys. Zabójcy groziło nadprzyrodzone niebezpieczeństwo i na przykład u Pima poddawano go przez dwadzieścia dni oczyszczeniom, podczas których siedział w małej okrągłej jamie wyłobionej w ziemi. Karmił go obrzędowy ojciec, podając mu żywność na końcu kija długości sześciu stóp; od grożącego niebezpieczeństwa był uwolniony dopiero wtedy, kiedy wrzucano go ze związanymi rękami i nogami do rzeki.

Jednakże na równinach zachodnich nie nadawano przesadnego znaczenia temu nadprzyrodzonemu skalaniu. Człowiek, który zabił innego, nie był kimś potrzebującym zbawienia, przeciwnie - był zwycięzcą, i to takim, któremu najbardziej zazdrośczone. Pełne dionizyjskie podniecenie osiągnęto na hałaśliwym świętowaniu triumfu, w napawaniu się poniżeniem przeciwnika. Była to nader radosna uroczystość. Powracający z wyprawy wojennej wojownicy z uczernionymi na znak triumfu twarzami uderzali o świece na własny obóz w nagłym, udanym ataku... strzelając w powietrze, wznosząc w górę tyki ze zdobytymi przez siebie skalpami. Lud w podnieceniu witał ich wrzaskliwie. To była radość! Kobiety śpiewem sławiły zwycięstwo... W pierwszym szeregu jechali mężowie, którzy... najwięcej dokonali w boju... Obejmowano, ściskano serdecznie tych wojowników. Najstarsi ludzie w swych pieśniach imiona ich wymieniali. Krewni szczęśliwców z pierwszego szeregu... dla zaznaczenia, jak bardzo się cieszą, dawali dary przyjaciołom swoim bądź też biedakom. Czasami wszyscy biegali tam, gdzie mieszkał któryś z tych dzielnych albo jego ojciec, żeby go uczcić wspólnymi tańcami. Tańczyć tak mogli od zmierzchu do rana i nieraz nawet dwa dni i dwie noce⁵¹.

Wszyscy brali udział w tańcu skalpu, ale nie było to wydarzenie religijne. Nie celebrował go żaden

⁴⁷ Dni tańca skalpu.

⁴⁸ Adopcyjny rytuał obmycia skalpu.

⁴⁹ Na palu skalpów na placu.

⁵⁰ Bunzel 2, 679-683.

⁵¹ George Bird Grinnell, *The Cheyenne Indians*, II, s. 8-22. New Haven 1923.

czarownik. Nadanie mu charakteru społecznego należało do obowiązków transwestytów, którzy przyjęli kobiecy tryb życia i których w tym plemieniu uważano za organizatorów zabaw i „dobre towarzystwo”. Zapowiadali oni tańce i nosili skalpy. Starzy mężczyźni i kobiety występowali jako błazny⁵² i niektórzy z nich przebierali się nawet za wojowników-zdobycwców skalpów, co stanowiło centralny punkt uroczystości.

Nikt, kto widział oba te tańce, nie może mieć wątpliwości co do ich wręcz odmiennego charakteru: taniec skalpu u Indian Pueblo, wykonywany uroczystie przez zespoły zmieniające się kolejno w starannie obmyślonym programie przed kunsztownym ołtarzem ziemnym, pokrytym zawiniątkami czarowników, i taniec skalpu u Czejennów, święto dumy zwycięstwa, taniec pełen życia, z naśladowaniem gestów walki wręcz, wyrażających rozkosz płynącą z potwierdzonego poczucia swej wyższości w tej walce. Taniec Indian Pueblo, wykonywany w stanie pełnej trzeźwości, jest akcją zespołową, jak przystoi sytuacji, gdy ciemna zasłona została zdjęta z zabójcy przez włączenie go do ważnego i wartościowego bractwa, i jak przystoi nadaniu skalpowi niegodnego uwagi wroga rangi istoty nadprzyrodzonej, zsyłającej upragniony deszcz. W tańcu wykonywanym na równinach, jeśli nawet tancerze występują w grupach, to każdy tańczy sam, idąc za własnym natchnieniem i wyrażając każdym ruchem wyćwiczonego ciała chwałę fizycznego zmagania. Ten taniec to pokaz indywidualizmu, manifestacja szalonej radości i triumfu.

Apolińska postawa Indian Pueblo wobec śmierci nie jest w stanie zniweczyć śmierci krewnych ani zabijania wrogów, w najlepszym razie może zamienić je w źródła błogosławieństwa i umożliwić zapomnienie przy jak najmniejszym wzruszeniu. Zabójstwo, zabicie kogoś z własnej grupy zdarza się tak rzadko, że prawie brak zapamiętanych opowieści o czymś podobnym. Jeśli jednak dojdzie do zabójstwa, wówczas załatwia się sprawę bez większego hałasu drogą opłat wymienianych między obu pokrewnymi grupami. Jednakże samobójstwo jest całkowicie poza prawem. Nawet w najbardziej przypadkowych formach jest dla Indian Pueblo czynem zbyt gwałtownym, by w ogóle brać je pod uwagę. Nie mają pojęcia, o co tu chodzi. Namówieni do przypomnienia sobie odpowiednich historii, Zuni opowiadają o pewnym mężczyźnie, który podobno mówił, że chciałby umrzeć z piękną kobietą. Pewnego dnia wezwano go, by wyleczył chorą kobietę, a jego sposób leczenia polegał na żuciu jednej z dzikich roślin leczniczych. Rano znaleziono go nieżywego. Tylko w takim stopniu potrafili zbliżyć się do zrozumienia tego czynu i nie przyszło im do głowy, że ów człowiek mógł odebrać sobie życie. Opowiadają tylko o człowieku, do którego śmierć przyszła w tej postaci, jakiej - podobno - sam pragnął.

Sytuacja nieco podobna do naszych praktyk samobójczych występuje jedynie w opowieściach. Porzucona żona prosi czasem Apaczów, by przyszli za cztery dni i zniszczyli osadę, a wraz z nią jej męża z kochanką. Sama dokonuje rytualnego oczyszczenia i przywdziewa swój najlepszy strój. Wyznaczonego ranka wychodzi na spotkanie wroga i pierwsza pada z jego ręki. Oczywiście, mieści się to w naszej kategorii samobójstwa, chociaż oni widzą tu tylko rytualną zemstę. „Naturalnie, nie postąpilibyśmy tak teraz; ona była podła”. Nie widzą nic poza jej mściwością. Zniszczyła możliwość szczęścia mieszkańców swej własnej wsi, szczęścia, którego sama czuła się pozbawiona. W szczególności zepsuta nową przyjemność męża. Dalszego ciągu opowieści Zuni naprawdę nie są sobie w stanie wyobrazić - nie mieści się w ramach ich doświadczeń - choćby na przykład tego, że kobieta zdobywa nadprzyrodzonego pośłańca, by zaniósł jej prośbę Apaczom. Im bardziej szczegółowo wyjaśnia się praktykę samobójstwa słuchaczom Zuni, tym wyraźniej z ich uprzejmych uśmiechów wyziera niedowierzanie. Biali ludzie robią bardzo dziwne rzeczy. Ale ta jest najśmieszniejsza ze wszystkich¹.

Z drugiej strony, Indianie z równin rozwinęli ideę samobójstwa o wiele bardziej od nas. W wielu plemionach człowiek, który nie widział przed sobą nic bardziej frapującego niż samobójstwo, mógł zobowiązać się do tego na rok przed dokonaniem. Nosił wtedy specjalną odznakę, długą opończę z kozłej skóry. Koniec jej, ciągnący się po ziemi, miał długie rozcięcia, i kandydata na samobójcę, kiedy zajął wyznaczone miejsce na czele wyprawy wojennej, przywiązywano do słupa końcami tej opończy. Nie mógł się w tej pozycji cofnąć. Mógł iść naprzód, przymocowanie do słupa oczywiście nie krępowało mu ruchów. Ale jeśli jego towarzysze cofnęli się, musiał pozostać na poprzednim miejscu. Jeśli ginął, to ginął przynajmniej w ogniu walki, którą się rozkoszował. Jeśli jednak przeżył rok, to tym flirtem ze śmiercią zdobywał pełne uznanie współplemieńców. Do końca życia, kiedy stawni ludzie publicznie opowiadali o swych sukcesach w nieprzerwanych, uznawanych zawodach chępliwości, mógł przypominać swoje sukcesy i rok, w którym podjął zobowiązanie. Mógł użytkować swoje wyczyny, gdy przyjmowano go do bractw i gdy zostawał wodzem. Nawet człowiek, który wcale nie uważał swego życia za przegrane, mógł ulec pokusie honorów osiągalnych w ten sposób i podjąć

⁵² Błaznowanie w tańcu skalpu, ibidem, s. 39-44.

podobne zobowiązanie. Również społeczeństwo mogło starać się nakłonić niewygodnego członka do podjęcia takiego zobowiązania. Ślubowanie wojownika nie było bynajmniej jedyną metodą samobójstwa uznawaną na równinach. Nie byt to u nich czyn pospolity, jak w pewnych prymitywnych rejonach; często natomiast powracają tam opowieści o samobójstwie z miłości. Rozumieją dobrze gwałtowny gest rezygnowania z własnego życia.

Ideał apolliński wyraża się w zwyczajach Indian Pueblo w jeszcze inny sposób. Kultura ich nie przetworzyła tematów strachu i niebezpieczeństwa. Nie mają nic z dionizyjskiej tendencji do stwarzania sytuacji skalania i lęku. Tego rodzaju skłonności są bardzo powszechne w praktykach żałobnych na całym świecie - pogrzeb jest orgią przerażenia, a nie żalu. W plemionach australijskich najbliżsi krewni zmarłego rzucają się na czaszkę i rozbijają ją w kawałki, aby ich nie niepokoila, łamią także kości nóg zmarłego, aby jego duch nie prześladował ich. Jednakże w Isleta łamią szczotkę do włosów, nie zaś kości trupa. Navaho, najbliżsi sąsiedzi Indian Pueblo, po śmierci mieszkańca palą dom wraz ze wszystkim, co się w nim znajduje. Nic z tego, co należało do zmarłego, nie może stać się własnością innego człowieka, jest bowiem skalane. U Indian Pueblo wraz ze zmarłym grzebie się tylko łuk i strzały oraz jego mili, to jest fetysz czarownika z pięknego kaczana kukurydzy, przy czym mili odziera się najpierw ze wszystkich cennych liści. Nie wyrzucają niczego. Indianie Pueblo we wszystkich *zwyczajach* związanych ze śmiercią wyrażają symbolicznie kres doczesnego życia człowieka, nie zaś środki zapobiegające skalaniu przez zwłoki czy też zawiści i mściwości jego ducha.

W niektórych cywilizacjach wszystkie krytyczne sytuacje życiowe traktuje się jako sytuacje budzące lęk. Narodziny, początek okresu dojrzewania, małżeństwo i śmierć to stale powracające okazje do tego, by przejawiać takie zachowanie. Podobnie jak i w żałobie Indianie Pueblo nie nadają przesadnego znaczenia lękowi przed śmiercią i nie robią tego w innych okazjach. Właściwy im sposób traktowania menstruacji uwydatnia się tym bardziej, że wokół nich żyją plemiona, które w każdym obozie mają domki przeznaczone specjalnie dla miesiączkujących kobiet. Kobieta w tym okresie musi zazwyczaj gotować dla siebie osobno, używać własnych naczyń, krótko mówiąc, całkowicie odizolować się od innych. Nawet w życiu domowym kontakt z nią kala i gdyby dotknęła przyborów myśliwca, straciłaby swą użyteczność. Indianie Pueblo nie tylko nie mają domków menstruacyjnych, ale również nie stosują wobec kobiet w tym okresie żadnych środków ostrożności. Miesiączka nie ma szczególnego znaczenia w życiu ich kobiet.

W życiu plemion sąsiadujących z Pueblo instytucją napawającą lękiem jest instytucja czarownictwa. Czarownictwo jest określeniem, które zazwyczaj stosuje się do praktyk afrykańskich i melanezyjskich, ale strach, podejrzliwość i z trudem kontrolowany antagonizm wobec czarownika w Ameryce Północnej, które panują na obszarze od Alaski poprzez Wielką Kotlinę zamieszkałą przez ludy Szoszoneańskie, aż po tereny zamieszkałe przez Pima na południowym zachodzie, oraz występują w poważnej mierze w społeczeństwie Midewiwinów na wschodzie, są bardzo charakterystyczne. Każde społeczeństwo dionizyjskie ceni siłę nadprzyrodzoną nie tylko dlatego, że jest potężna, lecz i dlatego, że jest niebezpieczna. Potoczna tendencja do przypisywania przesadnego znaczenia niebezpiecznym przeżyciom przejawiała się swobodnie w plemiennej postawie wobec czarownika. Miał on dużo większą moc szkodenia niż pomagania. Na stosunek ludzi do niego składał się strach, nienawiść i podejrzliwość. Jego śmierci nikt nie mógł pomścić i jeśli nie powiodło mu się leczenie, a podejrzewano kierowały się przeciwko niemu, był zwykle zabijany przez własny lud.

Mohave, nie należące do Indian Pueblo plemię południowego zachodu, rozwinęły tę postawę w bardzo dużym stopniu. „W naturze czarowników leży zabijanie ludzi, tak jak w naturze jastrzębi leży zabijanie małych ptaszków, aby je zjeść”, powiadają oni. Ci wszyscy, których zabił czarownik, podlegają mu w życiu pozagrobowym. Tam tworzyli jego grupę. Oczywiście byt on zainteresowany tym, by mieć dużą i bogatą kompanię. Czarownik mawiał zupełnie otwarcie: „Nie chcę jeszcze umierać. Nie mam jeszcze gotowej wystarczająco dużej grupy”. Po niedługim czasie będzie dysponował kompanią, z której może być dumny. Wręczy jakiemuś człowiekowi kij jako znak i powie: „Czy wiesz, że zabiłem twego ojca?” Albo przyjdzie do chorego i powie mu: „To ja cię zabijam”. Nie ma przy tym na myśli tego, że użył trucizny czy też tego, że zabił ojca młodego człowieka nożem. Było to zabójstwo nadprzyrodzone; szczerze ujawniona sytuacja wynikająca z winy i strachu⁵³.

Taki stan rzeczy jest dla Zuni nie do pojęcia. Kapłani nie są przedmiotem ani ukrytej nienawiści, ani podejrzliwości. Nie ucieleśniają typowo dionizyjskiego podwójnego aspektu nadprzyrodzonej mocy, tego mianowicie, że muszą sprowadzać śmierć i leczyć choroby zarazem. Nawet wyobrażenia o czarownictwie, tak powszechne w indiańskich osadach, tak przeniknięte elementami pochodzenia europejskiego, nie tworzą jeszcze właściwej sytuacji czarownictwa. Czarownictwo u Zuni nie jest

⁵³ John J. Burke, Notes on the Cosmology and Theogony of the Mojave [Indians of the Rio Grande, Arizona, 175, „Journal of American Folklore”, 1889, II, s. 169-189.

urzeczywistnieniem śmiałego dążenia człowieka do mocy nadprzyrodzonej. I wątpię, czy ktokolwiek posiada jakąś określoną technikę czarów, z której korzysta w praktyce. Wszystkie ich opisy zachowania się czarowników mają charakter baśniowy, jak na przykład opowieść o oczach sowy, które czarownica wkłada w swe oczodoły schowawszy własne oczy w niszy ściennej. Opowieści te nie mówią nic o okropnych szczegółach *rzeczywiście* praktykowanej złośliwości, tak charakterystycznych dla innych rejonów. Czarownictwo u Indian Pueblo, jak tyle innych faktów, jest u nich przejawem kompleksu lęku. Niejasno podejrzewają się nawzajem, a jeśli ktoś jest wystarczająco nie lubiany, to na pewno przypisze mu się uprawianie czarów. Zwykła śmierć nie wzbudza podejrzeń o czary. Jedynie w okresie epidemii Pueblo prześladują czarownice, kiedy to powszechny lęk wyraża się w ten sposób. Moc swych świętych ludzi nie wykorzystują do stworzenia sytuacji pełnej przysłaniającego wszystko strachu.

W osadach Indian Pueblo nie ma więc śladu zamiłowania do ekscesu, tolerowania gwałtu, rozkoszowania się sprawowaniem władzy ani takich sytuacji, w których jednostka byłaby pozostawiona sama sobie. Brak tu sytuacji, które dionizyjczycy uważają za najcenniejsze. Niemniej Indianie Pueblo posiadają kult płodności, a kult ten uważany *ex definitione* za zjawisko dionizyjskie. Dionizos był bogiem płodności i w odniesieniu do większości obszarów świata nie ma powodów, aby oddzielać te dwie cechy; pogoń za ekscesem i kult sił płodnych nieustannie mieszały się ze sobą w najbardziej odległych częściach globu. Dlatego więc sposób, w jaki apollińscy Indianie Pueblo uprawiali tenże kult płodności, ożywia w dwójnasób podstawowe zasady ich życia. Ogromna większość ich obrzędów płodności obywa się bez symboliki seksualnej. Deszcz wywołuje się przez monotonne powtarzanie tańca, który zmusza chmury do zbierania się na niebie. Plony z pola kukurydzy zapewnia się przez zakopywanie w nim przedmiotów, które zyskały moc dzięki umieszczeniu ich na ołtarzach lub posłużeniu się nimi przez ludzi uosabiających istoty nadprzyrodzone. Symbolika seksualna występuje w znacznie większym stopniu u pobliskich Hopi niż u Zuni. U Hopi bardzo często używa się do celów obrzędowych małych czarnych walców w połączeniu z obręczami z trzciny lub kotami. Walce stanowią symbol męski, a obręcze żeński. Wiąże się je razem i wrzuca do świętego źródła.

W czasie obrzędu bractwa Fletu wybiera się chłopca, który wraz z dwojgiem dziewcząt ma sprowadzić deszcz, po czym daje się chłopcu walec, a dziewczętom po obręczy z trzciny. W ostatnim dniu obrzędu dzieci w towarzystwie kapłanów, zanoszą te przedmioty do świętego źródła i smarują je żyznym mulem zaczerpniętym z dna. Potem procesja wraca do puebla. Wzdłuż drogi powrotnej leżą cztery malowidła, jakie znajdują się na ołtarzach, a dzieci podchodzą, prowadząc pozostałych, i rzucają kolejno: chłopiec - walec, dziewczęta obręcze na wszystkie te malowidła. Na koniec obrazy te składa się w świątyni tańca na placu. Całość stanowi dostojny i spokojny obrzęd rytualny wolny od wszelkich wzruszeń.

Hopi stale posługują się tego rodzaju obrzędową symboliką seksualną. Występuje ona szczególnie w tańcach bractw kobiecych. Zuni natomiast nawet takich bractw nie mają. W jednym z obrzędów, kiedy dziewczęta z kaczanami kukurydzy w rękach tańczą w kole, pojawiają się cztery inne dziewczęta przebrane za mężczyzn. Dwie przedstawiają tuczników, dwie - włóczników. Każdy tucznik trzyma kiść winogron oraz tuk i strzałę i postępuje, mierząc strzałą w winogrona. Każdy włócznik ma długi kij i obręcz i rzuca włócznią w toczącą się obręcz. Kiedy już wejdą w krąg taneczny, wrzucają kije i obręcze ponad głowami tancerzy do środka kręgu. Następnie stojąc wśród tańczących dziewcząt rzucają w stronę widzów kulki ze zwilżonej mąki kukurydzianej, którzy starają się zdobyć taką kulkę dla siebie. Symbolika ma tu charakter seksualny, a jej celem jest płodność, ale sposób zachowania jest wręcz przeciwny niż w kulcie Dionizosa⁵⁴.

U Zuni ten rodzaj symboliki nie wystąpił wcale. Mają tylko obrzędowe biegi urządzone, jak wszędzie w pueblach, dla zwiększenia płodności. W jednym z tych biegów biorą udział mężczyźni i kobiety, mężczyźni ustawiają się z kijami na jednym końcu szeregu, kobiety zaś na drugim z obręczami, które kopią tak jak mężczyźni kopią kije. Czasami kobiety biegają w tych zawodach wraz z błaznami w maskach. Kobiety muszą wygrać wyścig, w przeciwnym razie nie miałby on sensu. W Peru, gdzie odbywały się podobne zawody w tym samym celu, mężczyzna biegł nago i gwałcił kobietę, którą dogonił. Zarówno u Zuni, jak w Peru taki symboliczny wyraz znajduje ta sama próba, ale u Zuni występuje jako apollińskie przekształcenie dionizyjskiej symboliki w Peru⁵⁵.

Niemniej elementy połączenia swobody obyczajów z obrzędami płodności występują nawet u Zuni.

⁵⁴ Symbolika płodności u Hopi patrz: H.K. Haeberlin, *The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians*, s. 37-16, „Memoirs of the American Anthropological Association”, III, 1916, nr 1.

⁵⁵ Zawody w biegach między mężczyznami i kobietami w Peru patrz: P.J. Arriaga, *Extirpacion de la Idolatria del Peru*, 36, Lima 1621.

Przy dwóch okazjach, podczas uroczystego polowania na króliki i w czasie tańca skalpu, rozwiązłość jest sankcjonowana do tego stopnia, że mówią, iż dzieci poczęte w owe noce są wyjątkowo żywotne. Zasada matkowania dziewczętom, zazwyczaj ściśle przestrzegana, zostaje mocno złagodzona, przyjmuje się postawę: „chłopcy to chłopcy”. Nie dopuszcza się wprawdzie do pełnej swobody seksualnej i nie ma w tym wszystkim nawet cienia orgii. Kult zawiniątek leczniczych władających śniegiem i niepogodą dawniej podobno zawierał pewne obrzędy, w których przez jedną noc kapłanki strzegące zawiniątka przyjmowały kochanków i dostawały od partnerów turkusy wielkości kciuka, by ozdobić nimi zawiniątko. Praktyka ta jest już zaniechana i nie można stwierdzić, w jakim stopniu szerzyła się tam rozpusta.

Sprawy płci nie cieszą się w osadach zbyt wielkim zrozumieniem. Poświęca się im niewiele rzeczowej uwagi, przynajmniej u Zuni, i istnieje tendencja, dość bliska naszej kulturze, wyjaśnienia symboliki seksualnej za pomocą jakiejś substytucji. Obręcze i walce, którymi Hopi posługują się nieustannie w określonej symbolice seksualnej, przedstawiają małe zwały gliny, które deszcz formuje z ziemi. Twierdzą też, że mierzenie strzałami do pęków liści wyobraża pioruny bijące w pole kukurydzy. Jeszcze bardziej niezwykle substytucje można znaleźć w wyjaśnieniach dawanych przez najuczciwszych informatorów. Jest to nieświadoma obrona, którą doprowadzają do absurdu⁵⁶. Na skutek tej obrony, jak się zdaje, w kosmologicznych opowieściach zatarł się zupełnie wątek powstania wszechświata w akcie seksualnym. Jeszcze pięćdziesiąt lat temu Cushing zanotował u Zuni wzmianki o tej opowieści, która zawiera podstawową kosmologię plemion Yuman z południowego zachodu nie należących do Indian Pueblo i znana jest w wielu rejonach sąsiednich. Według niej ziemia została zapłodniona przez słońce i z jej łona wyszło życie - przedmioty ludzkiego użytku, jak również ludzie i zwierzęta. Od czasów Cushinga zaczęto zapisywać mity o początkach świata pochodzące z różnych bractw, od różnych kapłanów i od ludzi świeckich Zuni. Twierdzą oni jeszcze, że życie bierze początek w czwartym świecie podziemnym, ale nie uważają go za łono ziemi, w którym wzbudził życie niebiański ojciec. Wyobrażenia ich nie zwraca się w tym kierunku.

Postawa Zuni wobec płci stanowi analogię z pewnymi wzorami, które w naszej cywilizacji określamy jako purytańskie, ale kontrasty są tu równie uderzające, jak i analogie. Purytańska postawa wobec płci wynika z utożsamienia jej z grzechem, a Zuni nie mają pojęcia grzechu, i to nie tylko w sprawach płci, lecz w ogóle w innych kwestiach. Nie cierpią na skutek kompleksu winy i nie uważają płci za szereg pokus, którym należy się opierać ciężkim wysiłkiem woli. Czystość jako sposób życia traktują bardzo niechętnie i w ich opowieściach krytykuje się jak najostrzej te dumne dziewczyny, które bronią się przed małżeństwem w młodości, pozostają w domu i pracują, odrzucając okazje, w których młodzi ludzie mogliby podziwiać je w przyjęty sposób. A bogowie bynajmniej nie traktują ich tak, jak by należało wedle etyki purytańskiej. Zstępują bowiem do dziewcząt i mimo przeszkód śpią z nimi, ucząc je rozkoszy i pokory. Te „przyjazne środki dyscyplinarne”⁵⁷ powodują, że dziewczyna w małżeństwie oddaje się szczęściu właściwemu śmiertelnikom.

Miłe stosunki między płciami są tylko jednym aspektem miłych stosunków między ludźmi. Tam, gdzie my dokonujemy podstawowych rozróżnień, oni mówią po prostu: „Wszyscy go lubią. Ma zawsze miłości z kobietami” albo: „Nikt go nie lubi. Nie ma szczęścia do kobiet”. Płeć jest częścią szczęśliwego życia.

Wyobrażenia kosmologiczne Zuni są jeszcze jedną formą, w której dali wyraz niezwyklej równowadze ducha. Brak napiętych konfliktów i poczucia niebezpieczeństwa, które cechują ich życie na tym świecie, rzutuje i na tamten świat. Istoty nadprzyrodzone, jak powiada dr Bunzel, „nie czują niechęci do człowieka. Ponieważ jednak mogą odmówić swych darów, trzeba sobie zjednać ich łaskę poprzez ofiary, modlitwy i praktyki magiczne”. Ale nie ma mowy o łagodzeniu złych mocy. Taka myśl jest im obca. Sądzę raczej, że istoty nadprzyrodzone lubią to, co lubią ludzie, i jeśli ludzie lubią tańczyć, to i bogowie to lubią. Dlatego Zuni przypominają bogom o tańcu wkładając im maski, wyciągają zawiniątka lecznicze i huśtają je w tańcu. Sprawia im to przyjemność. Nawet kukurydza w spichrzu musi z nimi „tańczyć”. W czasie przesilenia zimowego, kiedy wszystkie grupy obrzędowe obchodzą swe uroczystości, głowa domu podczas ogólnych śpiewów trzyma w koszu sześć dorodnych kaczanów kukurydzy. Nazywa się to tańcem Kukurydzy, a wykonywane jest w tym celu, aby kukurydza nie czuła się zaniedbana w okresie obrzędowym. Podobnie w wielkim tańcu Kukurydzy, dziś już poniekąd zapomnianym, momentem kulminacyjnym była radość dzielona z kaczanami kukurydzy⁵⁸.

⁵⁶ Skrajny przypadek niezrozumienia Zuni patrz: Elsie Clews Parsons, *Winter and Summer Dance Series in Zuni in 1918*, 199, „University of California Publications in American Archaeology and Ethnology”, 1922, 17, nr 3. ; Cushing I, s. 379-381.

⁵⁷ „Przyjazne środki dyscyplinarne” - jest to wyrażenie dr Bunzel. Bunzel 3, s. 846.

⁵⁸ Cytaty z: Bunzel I, s. 486, 497.

Zuni nie wyobrażają sobie świata, tak jak my, jako pola walki dobra ze złem. Nie są dualistami. Europejskie pojęcie czarownictwa, zadomawiając się w pueblach, musiało ulec specyficznej przemianie. U nich czary nie pochodzą z mocy szatańskiej przeciwstawiającej się dobremu Bogu. Zuni dopasowali czarownictwo do swojego schematu i w ich pojęciu siła czarów jest podejrzana nie jako pochodząca od diabła, lecz dlatego że opanowuje obdarzonych nią i raz przyjęta nie da się odrzucić. Każdą inną siłę nadprzyrodzoną otrzymuje się z określonego powodu. Zatykanie pałeczek modlitewnych i przestrzeganie zakazów jest dowodem kontaktu z przedmiotami świętymi. Kiedy przyczyna, dla której uzyskało się moc nadprzyrodzoną, ustaje, człowiek winien pójść do siostry swego ojca i pozwolić jej umyć sobie głowę, dzięki temu staje się na powrót człowiekiem świeckim. Kapłan może też przenieść swą moc na kogoś innego, który nią dysponuje, dopóki tamten nie zażąda jej znowu. Pojęcie stanu sakralnego i technika pozbywania się go są im równie bliskie, jak pojęcia opętania i technika egzorcyzmu były bliskie ludziom średniowiecza. W czarownictwie Pueblów nie ma sposobu uwalniania się od mocy nadprzyrodzonej. Nie można się pozbyć nieczystego i dlatego czary są czymś złym i groźnym dla człowieka⁵⁹.

Nam trudno jest wyrzec się naszego obrazu wszechświata jako walki dobra ze złem i spojrzeć nań tak, jak patrzą nań Indianie Pueblo. Ani pór roku, ani życia człowieka nie uważają za wyścig życia i śmierci. Życie istnieje zawsze, tak samo jak śmierć. Śmierć nie jest zaprzeczeniem życia. Pory roku przesuwają się przed naszymi oczami, podobnie jak rozwija się życie ludzkie. W ich postawie nie ma „ani rezygnacji, ani podporządkowania pragnień jakiejś wyższej sile, lecz zawiera się poczucie jedności człowieka ze wszechświatem”.

Modląc się, mówią do swych bogów:

Jedną będziemy istotą.

Ze swymi bogami pozostają w bliskim związku:

Władając krajem,

Władają ludem.

Zasiądźcie cicho przy nas.

Dziećmi swoimi, my dla was, wy dla nas,

Zawsze pozostaniemy.

Dziecię moje,

*Matko moja*⁶⁰.

Jako mówię,

Tako niech się stanie.

Mówią z bogami także o tchnieniu życia:

*Hen, daleko z każdej strony Ojców mam, kapłanów życie nam dających*⁶¹.

Prośby zanoszę o ich dobre tchnienie,

Tchnienie starości,

Tchnienie wody,

Tchnienie nasienia,

Tchnienie bogactw,

Tchnienie siły ducha,

Tchnienie władania,

Tchnienie szczęścia wszelkiego,

jakie oni mają;

Prośby zanoszę o ich tchnienie,

Żeby je przyjął w moje ciało ciepłe

I tchnął je potem w twój bezsilny oddech.

O, nie pogardzaj tchnieniem ojców swoich.

Tylko je wdychaj...

Żebyśmy doszli do kresu dróg razem.

Oby mój ojciec dał ci łaskę życia;

Oby spełniona była twoja droga.

⁵⁹ Wyjątki z tego rytuału w: Bunzel 2, s. 784, 646, 807-808.

⁶⁰ Cytat dotyczący braku rezygnacji u Zuni patrz: Bunzel 1, s. 486. ' Do bogów zwraca się tu jak do dzieci śmiertelników, a zarazem ich rodziców.

⁶¹ Istoty nadprzyrodzone, bogowie.

Tchnienie bogów jest ich tchnieniem i kiedy dzieli się je - wszystko może się dokonać. Ujęcie stosunku człowieka do innych tak jak i ujęcie stosunku człowieka do kosmosu nie pozostawia człowiekowi miejsca na heroizm i wolę pokonania przeszkód. Nie uważają za świętych tych, którzy *Walczą, walczą, Aż umierają przyparci do muru*.

Ma to swoje dobre strony - są oni niezwykle konsekwentni. Tych, którzy nie przyjęli tej postawy, Indianie Pueblo wykluczyli ze swego wszechświata. Zbudowali bowiem na swej niewielkiej, lecz mającej długą tradycję kulturową wyspie w Ameryce Północnej cywilizację, której formy określone zostały typowym wyborem postawy apollońskiej, rozmiłowanej w rytualizmie i wyznaczającej w życiu drogę umiaru i wstrzemięźliwości.

Dobu

Wyspa Dobu wchodzi w skład archipelagu d'Entrecas-teaux w pobliżu południowego brzegu wschodniej Nowej Gwinei. Dobu to lud mieszkający najdalej ze wszystkich na południu północno-zachodniej Melanezji, rejonu znanego nam najlepiej dzięki licznym publikacjom Bronisława Malinowskiego, poświęconym Wyspom Trobriandzkim. Te dwie grupy wysp leżą tak blisko siebie, że Dobuańczycy przeprawiają się statkami na Trobriandy w celach handlowych. Ale żyją w innym środowisku, są ludźmi o różnych temperamentach. Trobriandy to żyzne, nizinne wyspy, które dostarczają środków do życia w obfitości i bez trudu. Gleba jest tu bogata, a spokojne laguny pełne ryb. Wyspa Dobu natomiast stanowi skalisty, wulkaniczny teren, o skąpych osadach gleby, wody przybrzeżne są ubogie w ryby. Ludność wyspy wykorzystuje do ostatka istniejące bogactwa, chociaż w maleńkich rozproszonych wioskach w najbardziej pomyślnym dla nich okresie mieszkało nie więcej niż po dwudziestu pięciu ludzi, a dziś liczba ta spadła do potowy, podczas gdy gęsto skupiona ludność Trobriandów żyje bez trudu w dużych i blisko siebie położonych osadach. Dobuańczycy są znani wszystkim białym werbownikom na tym obszarze jako łatwa zdobycz. Mając w perspektywie głód w rodzinnych wioskach, przystają chętnie na pracę najemną, przyzwyczajem do prymitywnego i skąpego jedzenia, nie buntują się przeciwko racjom, które otrzymują jako robotnicy⁶².

Jednakże reputacja, jaką mają Dobuańczycy na sąsiednich wyspach, nie łączy się z ich ubóstwem. Znają ich tam raczej z tego, że są niebezpieczni. Są uważani za czarowników obdarzonych diabelską siłą i wojowników, którzy nie zawahają się przed żadną zdradą. Kilka pokoleń wstecz, zanim znaleźli się tu biali, Dobuańczycy byli ludożercami, i to w rejonie, gdzie wiele ludów nie jadło ludzkiego mięsa. Mieszkańcy sąsiadujących z nimi wysp uważają ich za okropnych dzikusów, którym nie można ufać.

Dobuańczycy w pełni zasługują na tę opinię. Są zdraźceccy i nie uznają żadnych praw. Nawet między nimi panuje nieograniczone prawo pięści. Nie mają sprawnie działającej organizacji Trobriandczyków, kierowanej przez cieszących się szacunkiem wodzów, i pokojowej, stałej wzajemnej wymiany towarów i przywilejów. Na wyspie Dobu nie ma wodzów i z pewnością brak tam jakiegokolwiek organizacji politycznej. Nie ma także praw w ścisłym tego słowa znaczeniu. I to wszystko nie dlatego,

⁶² Rozdział ten oparty jest na studium eksperymentalnym: Reo F. Fortune, *The Sorcerers of Dobu*, New York 1932. Jest on tylko skrótem pełnej relacji dr. Fortune'a i dla ułatwienia odsyłacze odnoszą się do szczególnie ważnych punktów.

że Dobuańczycy żyją w jakimś stanie anarchii, jak „człowiek natury” Rousseau, nie skrepowani jeszcze umową społeczną, lecz dlatego, że formy społeczne istniejące na Dobu stawiają wysoko wrogość i zdradę jako szanowane w tym społeczeństwie cnoty.

Nic nie jest jednak dalsze od prawdy niż mniemanie, jakoby Dobu żyli w stanie anarchii. Organizacja społeczna opiera się na zasadzie kół koncentrycznych, w których obrębie dozwolone są podyktowane tradycją formy wrogości. Nikt sam nie wydaje żadnych praw, tylko zachowuje wrogość, na którą zezwala kultura w ramach właściwej, określonej grupy. Największe funkcjonujące zgrupowania Dobu stanowią jednostki lokalne złożone z czterech do dwudziestu wsi określanych wspólną nazwą. Jest to zarazem jednostka wojskowa, pozostająca w stanie permanentnej „międzygrupowej” wrogości w stosunku do wszystkich innych podobnych zgrupowań. Przed opanowaniem tych terenów przez białych nikt nie ośmielił się udać do obcej miejscowości, chyba tylko w celu najazdu i mordu. W jednym tylko wypadku miejscowości te wyświadczały sobie nawzajem pewną przysługę. W wypadku śmierci lub poważnej choroby, kiedy za pomocą wróżb trzeba wykryć winnego, sprowadza się wróżbitę z wrogiej miejscowości. Nie wzywa się wróżbitów miejscowych, żeby nie narażać ich na niebezpieczeństwa towarzyszące wykrywaniu winowajcy za pomocą wróżb, lecz ściąga się z daleka specjalistę, któremu odległość daje pewną ochronę.

W istocie największe niebezpieczeństwo istnieje w obrębie samego zgrupowania. Istotną krzywdę wyrządzają sobie ludzie, którzy łowią ryby na tym samym brzegu i wykonują razem te same codzienne zajęcia. Niszczą nawzajem swe zbiory, wprowadzają zamieszanie w wymianie towarowej, powodują chorobę i śmierć. Do tych celów każdy rozporządza siłami magicznymi i, jak zobaczymy, korzysta z nich przy każdej sposobności. Siły magiczne są niezbędne w stosunkach międzyludzkich danej miejscowości, ale uważa się, że nie działają one poza znaną i bliską grupą wsi. Ludzie, z którymi człowiek ma codziennie do czynienia, to czarownice i czarownicy, zagrażający jego interesom.

Wewnątrz tego lokalnego zgrupowania istnieje inne, w którym obowiązuje inny typ zachowania. Można zwrócić się do niego o poparcie w życiu. Grupą tą nie jest rodzina, nie ma bowiem w niej ojca, czy jego braci i sióstr, ani rodzonych dzieci danego człowieka. Jest to trwała i nie rozpadająca się grupa z linii matrylinearnej. Jej członkowie, póki żyją, mają swoje ogrody i siedziby we wspólnej wiosce, po śmierci grzebie się ich na wspólnej działce na ziemi przodków. Centralnym miejscem każdej wsi jest cmentarz zarośnięty krzakami rycynusa o błyszczących liściach. Na tym cmentarzu spoczywają krewni z linii matki, mężczyźni i kobiety, za życia „właściciele” wsi, teraz pogrzebani w jej centrum.

Wokół niego grupują się domy o płaskich dachach należące do żyjących członków linii matrylinearnej. W obrębie tej grupy istnieje dziedziczenie i ścisła współpraca. Nosi on nazwę „mleka matki” - susu, a należą tu potomkowie żeńskiej linii oraz bracia tych kobiet w każdym pokoleniu. Nie obejmuje ona dzieci owych braci, te bowiem należą do wioski swoich matek, to jest grup, wobec których żywi się na ogół największą wrogość. Susu, często razem z inną, blisko spokrewnioną susu, zamieszkuje własną wieś, której odrębność jest ściśle przestrzegana. Na Dobu nie ma przypadkowego przychodzenia i wychodzenia ze wsi. Wokół każdej wsi biegnie ścieżka i ci, którzy mają przywilej podchodzenia tak blisko, po niej chodzą. Jak zobaczymy, dzieci mężczyzn z danej wsi po śmierci ojca zostają pozbawione nawet tego przywileju. Jeśli ojciec jeszcze żyje lub jeśli jest to wieś ich współmałżonka, mogą wejść za zaproszeniem. Wszyscy inni obchodzą ją bocznymi ścieżkami i nie wolno im się zatrzymywać. Nawet uroczystości religijne, święta zbiorów czy inicjacje plemienne nie są okazją do swobodnych zebrań. Dobu nie wyróżniają bowiem tego rodzaju okazji. Publiczny plac tańców u Trobriandczyków zastąpił u Dobu cmentarz położony w środku wsi. Dobuańczycy zbyt dobrze zdają sobie sprawę z niebezpieczeństw grożących w obcych miejscach, aby oddalać się od domu z powodu jakichś zwyczajów towarzyskich czy religijnych. Zbyt dobrze zdają sobie też sprawę z niebezpieczeństwa czarów zazdrości, aby tolerować obcych we własnej twierdzy.

Oczywiście małżeństwo można zawrzeć tylko z kimś spoza tego zaufanego kręgu. Pozostaje ono w obrębie zespołu i dlatego łączy dwie wsie, między którymi panuje wrogość. Małżeństwo nie łagodzi tej wrogości. Od samego początku istniejące zwyczaje wzmagają walkę i urazy między grupami, które ono wiąże. To właśnie akt wrogości przyszłej teściowej zapoczątkowuje małżeństwo. Tarasuje ona sobą drzwi domu, w którym młody człowiek śpi z jej córką, i w ten sposób zostaje on schwytany i zatrzymany aż do publicznej ceremonii zaręczyn. Od osiągnięcia dojrzałości chłopiec co noc sypiał w domach niezamężnych dziewcząt. Na mocy prawa zwyczajowego własny dom jest przed nim zamknięty. Przez kilka lat wymyka się, często zmieniając dziewczęta i opuszczając dom na długo przed świtem. Jeśli go w końcu złapią, to zazwyczaj dzieje się tak, dlatego że znużyły go częste zmiany partnerek i związał się trwalej z którąś z nich. Nie zachowuje już dawnej ostrożności i nie zrywa się tak wcześnie. Niemniej nigdy nie uważa się, że dobrowolnie przyjął na siebie zniewagę małżeństwa, a przeciwnie uważa się, że zostaje do tego zmuszony przez stojącą w progu starą

wiedzmę, swą przyszłą teściową. Kiedy mieszkańcy wsi, krewni dziewczyny ze strony matki, ujrzą starą kobietę stojącą nieruchomo w drzwiach, zbierają się, młoda para na oczach gapiów schodzi z góry i siada na macie rozłożonej na ziemi. Mieszkańcy wsi przypatrują się jej przez pół godziny, a potem stopniowo się rozchodzą. Nie dzieje się nic więcej i właściwie do tego sprowadza się akt zaręczyn.

Od tej chwili młody człowiek musi liczyć się ze wsią swej żony. Pierwsze żądania dotyczą pracy. Teściowa daje mu natychmiast motykę z poleceniem: „Teraz pracuj”. Musi uprawiać ogród pod dozorem teściów. Kiedy oni gotują i jedzą, nie może zaprzestać pracy, nie wolno mu bowiem jeść w ich obecności. Stoi przed nim podwójne zadanie: kiedy skończy pracę przy bulwach teścia, czeka go jeszcze praca we własnym ogrodzie na gruntach swojej rodziny. Teść daje swobodne ujście swej żądzy władzy i swobodnie wykorzystuje ową władzę nad zięciem. Taka sytuacja trwa przez rok lub więcej. Ale nie tylko sam chłopiec zostaje uwikłany przez małżeństwo, również jego krewnych obciąża ono pewnymi zobowiązaniami. Ciężary nakładane na jego braci w formie dostarczenia koniecznych narzędzi ogrodniczych i kosztownego daru ślubnego są tak wielkie, że młodzi ludzie, kiedy zaręczy się ich brat, uciekają, angażując się u białych werbowników do pracy najemnej.

Kiedy członkowie susu pana młodego zgromadzą w końcu dary ślubne, zanoszą je uroczysto do wsi panny młodej. Wtedy zbiera się grupa złożona z braci i sióstr pana młodego, jego matki i jej braci i sióstr. Ojca się wyklucza, podobnie jak mężów i żony członków tej grupy oraz dzieci wszystkich mężczyzn. Zebrana grupa ofiarowuje dary susu panny młodej. Jednakże dwie grupy nie łączą się w przyjacielskiej zgodzie. Grupa panny młodej oczekuje na tę drugą na najdalszym krańcu wsi. Goście zatrzymują się na skraju własnej. Ostentacyjnie zachowują się tak, jakby nie zdawali sobie sprawy ze wzajemnej obecności. Dzieli ich duża przestrzeń. Jeśli zauważą drugą grupę, spoglądają na nią z nienawiścią.

Każde posunięcie przy zawieraniu małżeństwa cechuje podobna zimna formalistyka. Susu panny młodej musi udać się do wsi pana młodego i przejść przez nią w uroczystym pochodzie, zabierając ze sobą dar w postaci znacznej ilości niegotowanego jedzenia. Następnego dnia przychodzą krewni pana młodego, przynosząc rewanżowy dar w postaci bulw. Sama uroczystość ślubna polega na tym, że pan młody otrzymuje od teściowej w jej wsi łyżkę stawy przez nią przyrządzonej, a panna młoda dostaje to samo od swiekrzy w wiosce męża. W społeczeństwie, w którym wspólne jedzenie dowodzi zwyczajowo stosunków poufalitych, rytuał ten jest zupełnie właściwy.

Małżeństwo bowiem daje początek nowemu związkowi, w którym są w poszanowaniu zażyłość i wspólnota interesów. Mieszkańcy wyspy Dobu nie rozwiązują swych problemów małżeńskich, ignorując po prostu związki małżeńskie, tak jak to czynią liczne plemiona holenderskiej Nowej Gwinei, w których - podobnie jak u Dobu - istnieją silne klany. W tych plemionach krewni z linii matrylinealnej mieszkają razem, zbierają plony z pól i wspólnie organizują gospodarkę. Mężowie odwiedzają żony w tajemnicy, nocą, lub spotykają się z nimi w buszu. Są to „mężowie” dochodzący, którzy w żaden sposób nie naruszają samowystarczalności grupy matrylinealnej.

Dobuańczycy natomiast mają wspólne pomieszczenie dla męża i żony i zazdrośnie strzegą spokoju we własnym domu. Para małżeńska stara się również wspornic o plony z ogrodu dla siebie i swoich dzieci. Ale spełniając te dwa wymagania, które wydają się tak elementarne człowiekowi wychowanemu w cywilizacji zachodniej, Dobuańczycy stają przed bardzo trudnymi problemami. Do największej lojalności zobowiązani są wobec swojej susu. Jeśli para małżeńska miałaby nietykalny własny dom i ogród, to na czym gruncie i pod czym nieprzyjaznym okiem - susu żony czy susu męża? Problem ten rozwiązują dość logicznie w sposób zrozumiały, lecz dość niezwykły. Od ślubu aż do śmierci małżeństwo mieszka na przemian we wsi męża i we wsi żony.

Co drugi rok każde z małżonków ma poparcie własnej grupy i ma przewagę w rodzinie, a w następnym roku ta sama strona jest ledwo tolerowanym przybyszem, który musi się kryć przed mieszkańcami wsi swego współmałżonka. Skutkiem tego Dobuańczycy podzieleni są na dwie grupy, zawsze sobie przeciwstawne: do pierwszej należą ci, którzy pochodzą z linii matki - nazywa się ich właścicielami wsi; do drugiej zaś ci, którzy się w nią wżenili, oraz dzieci właścicieli - mężczyzn. Pierwsza grupa zawsze ma hegemonię i może stawiać w niekorzystnym położeniu tych, którzy przebywają we wsi jedynie czasowo, na skutek zawartego małżeństwa. Właściciele tworzą zwarty front, natomiast grupa obcych odznacza się małą spójnością. Zarówno zasady, jak praktyka Dobuańczyków przeciwstawiają się jednoczeniu dwóch wsi na skutek licznych związków małżeńskich. Im dalsze wsie wiążą się tego rodzaju związkami, tym goręcej związki te są aprobowane. Dlatego małżonków, którzy się wżenili, nic nie wiąże we wspólną susu. Istnieje jeszcze pewna kategoria totemiczna⁶³, która wykracza poza granice zakreślone przez więzy grupy „lokalnej”, ale u Dobu jest

⁶³ Totemy Dobu patrz: Fortunę, s. 30-36.

ona tylko pustą nazwą, pozbawioną funkcji i znaczenia, nie musimy brać jej pod uwagę, nie łączy bowiem praktycznie jednostek, które wżeniły się do danej wsi, a nie są z nią związane.

Społeczność Dobu, wykorzystując wszystkie środki, jakie daje tradycja, żąda, by w czasie rocznego pobytu we wsi małżonka drugi ze współmałżonków, znajdujący się na obcym terenie, był przedmiotem nieustannego poniżenia. Wszyscy właściciele wsi mogą mówić do niego po imieniu, jemu natomiast nie wolno nigdy zwracać się do nich w ten sposób. Istnieje kilka powodów, dla których u Dobuańczyków nie używa się imion własnych, tak jak w naszej cywilizacji. Jednakże samo zwrócenie się po imieniu jest dowodem dużej poufałości. Jest także dowodem wyższości zwracającego się w ten sposób wobec tego, do kogo się zwraca. Ilekroć wieś daje lub otrzymuje dary z okazji zaręczyn, ślubu (te ostatnie są ponawiane co rok) lub śmierci, małżonek, który ożenił się z dziewczyną z tej wsi i przebywa tam od roku, musi zniknąć. Jest on zawsze „obcym”.

Jednakże są to jeszcze najmniejsze zniewagi związane z jego sytuacją. Istnieje konflikt o wiele poważniejszego rodzaju. Wieś, w której para małżonków mieszka w danej chwili, rzadko jest zadowolona z zachowania małżonka, który przybył z zewnątrz. Ze względu na wiążącą się z małżeństwami wymianę, jaka istnieje między obu wsiami i która trwa z zachowaniem takich samych na ogół formalności od ślubu do śmierci jednego z małżonków, małżeństwo stanowi poważną inwestycję dla susu. Mężczyźni z linii matki mają ze względów ekonomicznych prawo do aktywnego udziału. Temu z małżonków, który znajduje się na własnym terenie, nietrudno jest zwrócić się do swej susu, a szczególnie do brata matki, o poparcie w sporach małżeńskich, które ciągle zdarzają się u Dobuańczyków. Brat matki zazwyczaj gotów jest aż nadto chętnie zgromić obcego publicznie lub wyrzucić go - czy ją - z wioski i odesłać z manatkami przy akompaniamencie plugawych obelg.

Zdarzają się również pełne napięcia sytuacje bardziej intymnego rodzaju. Nikt nie oczekuje wierności ani od żony, ani od męża, i żaden Dobuańczyk nie powie, że mężczyzna i kobieta mogą znaleźć się choćby przez chwilę razem w jakichkolwiek innych celach, jak tylko natury seksualnej. Małżonek „obcy” w danym roku skory jest podejrzewać niewierność - i zazwyczaj ma po temu powody. W przesiąkniętej podejrzliwością atmosferze wysp Dobu najbezpieczniejszym z nielegalnych związków erotycznych jest związek z „bratem” albo „siostrą”, pochodzącymi z własnej wioski. W roku, w którym niewierny małżonek znajduje się we własnej wsi, okoliczności sprzyjają takiemu związkowi, a ze strony sił nadprzyrodzonych nic za to nie grozi. Opinia publiczna zdecydowanie potępia małżeństwa między „braćmi” i „siostrami” z jednej wsi. Obowiązująca wymiana, związana z małżeństwem, między dwiema grupami w tym samym osiedlu, spowodowałaby rozłam we wsi. Ale cudzołóstwo w obrębie tej samej grupy jest tu ulubioną rozrywką. Stawia je nieustannie legendy, a fakt jego istnienia w każdej wsi jest od wczesnego dzieciństwa wszystkim znany. Jest to przedmiot najgłębszej troski znieważonego małżonka. Przekupuje on (równie dobrze może to być ona) dzieci (własne lub cudze), by uzyskać informacje. Mąż tłucze garnki żony. Żona znęca się nad psem męża. Kłócą się ze sobą zażarcie, a żadna kłótnia nie może ująć uwagi mieszkańców wsi, gdzie liśćmi kryte domy stoją bardzo blisko siebie. Zdradzony małżonek z furią wypada ze wsi. Ostatnim środkiem, którego chwytą się w bezsilnej wściekłości, jest próba samobójstwa za pomocą jednej z kilku tradycyjnych metod, z których żadna oczywiście nie kończy się fatalnie. Zazwyczaj zostaje uratowany, ale w ten sposób pozyskuje sobie uczucia susu swej żony; z obawy przed tym, co mogliby zrobić jego krewni, gdyby znieważonemu małżonkowi powiodła się próba samobójstwa, susu żony skłania się do bardziej pojednawczego zachowania. Jej członkowie mogą nawet odmówić jakiegokolwiek dalszej interwencji w tej sprawie i małżonkowie pozostają razem, ponurzy i gniewni. W następnym roku we własnej wsi żona może wziąć odwet na mężu.

Warunek wymagany przez Dobuańczyków, aby mąż i żona posiadali wspólne mieszkanie, nie jest więc bynajmniej sprawą tak prostą, jak to wydaje się nam w naszej cywilizacji. Okoliczności sprawiają, że wymóg ten jest czymś tak trudnym do zrealizowania, iż nieustannie zagraża małżeństwu i często je rozbija. Zerwane małżeństwa są nadzwyczaj częstym zjawiskiem, występującym pięciokrotnie częściej niż na przykład u Manu, w innej kulturze Oceanii opisanej przez dr. Fortune'a. Drugiemu dobuańskiemu wymogowi, stawianemu partnerom w małżeństwie, nadają równie trudny charakter instytucje kulturowe: wymaga się od nich, aby uprawiali ogród wspólnie dla siebie i swoich dzieci. Wymóg ten popada w konflikt z podstawowymi przywilejami i prerogatywami magicznymi⁶⁴.

Ścisła wyłączność prawa własności na wyspie Dobu nie znajduje nigdzie silniejszego wyrazu niż w wierzeniach dotyczących dziedzicznej własności bulw. Dziedzictwo bulw przechodzi z pokolenia na pokolenie w obrębie susu w sposób równie oczywisty, jak krew płynąca w żyłach jej członków. Bulw nie gromadzi się nawet w ogrodach par małżeńskich. Każde z małżonków pielęgnuje własny ogród obsadzony bulwami własnej linii dziedzicznej i wzrost ich pobudza za pomocą magicznych zaklęć

⁶⁴ Małżeństwa u Manu patrz Margaret Mead, *Growing up in New Guinea*, New York 1930.

będących indywidualną i tajemną własnością jego susu. Powszechną zasadą społeczeństwa Dobu jest zasada, że tylko bulwy z własnej linii dziedzicznej będą rosły w ogrodzie - plon wydadzą wskutek magicznych zaklęć odziedziczonych wraz z sadzonkami. Opiszemy później wyjątek, jaki zwyczaj ten dopuszcza w praktyce. Natomiast nie zezwala się na żadne wyjątki, jeśli chodzi o wspólne ogrody małżonków. Mąż i żona, każde osobno, przechowują swoje sadzonki z zeszłorocznych zbiorów, sadzą je i odpowiadają za ostateczny plon. Na Dobu nigdy nie wystarcza żywności i wszyscy, jeśli chcą mieć bulwy potrzebne na sadzonki, chodzą głodni przez kilka ostatnich miesięcy przed zasadzeniem kłączy. Największą zbrodnią u Dobu jest zjedzenie bulw przeznaczonych do sadzenia. Jest to strata nie do odrobienia. Powetowanie jej byłoby niemożliwością dla męża czy żony, ponieważ bulwy o innym pochodzeniu nie wyrosną w ich ogrodzie. Nawet własne susu nie jest w stanie odrobić tak oczywistej klęski, jak utrata sadzonek. Człowiek, który upadł tak nisko, że zjadł własne bulwy przeznaczone do sadzenia, nie może już liczyć na poparcie własnego klanu. Do końca życia pozostanie wiecznie głodnym włóczęgą.

Tak więc ogród męża i ogród żony są całkowicie oddzielone. Bulwy przeznaczone do sadzenia stanowią po wieczne czasy odrębną własność i rosną wraz z magicznymi zaklęciami również przekazywanymi osobno i nie składanymi do wspólnej puli. Złe zbiory w którymś ogrodzie wywołują głęboką urazę i dają podstawę do kłótni małżeńskich i rozwodu. Jednak małżonkowie pracę w ogrodzie wykonują wspólnie; te ogrody stanowią nienaruszalną własność prywatną męża lub żony i ich dzieci, podobnie jak dom, natomiast plody z obu ogrodów gromadzone są do wspólnego użytku.

Kiedy małżeństwo zostanie rozwiązane przez śmierć lub kiedy umrze ojciec - jeśli nawet ojciec i matka rozeszli się wiele lat przedtem - cała żywność pochodząca ze wsi ojca, każdy ptak, owca czy ryba, staje się ścisłym tabu dla jego dzieci. Jedynie za życia ojca mogą je bez szkody spożywać, co stanowi niełatwe ustępstwo Dobu wobec faktu, że dzieci są wychowywane przez oboje rodziców. Podobnie w razie śmierci ojca zakazuje się dzieciom wstępu do jego wsi. Oznacza to, że kiedy tylko można już nie brać pod uwagę potrzeb związku małżeńskiego, wieś matki zgłasza do nich pretensje, wzbraniając się przed wszelkim kontaktem z linią wyjętą spod prawa. Kiedy jako ludzie dorośli lub nawet starcy muszą zanosić jedzenie do wsi swego ojca w ramach wymiany obrzędowej, zatrzymują się bez ruchu z pochyloną głową na jej skraju, podczas gdy inni zanoszą do wsi to, co oni przynieśli. Czekają, dopóki tamci nie wrócą, po czym cały ten pochód kieruje się z powrotem do wsi matki. Wieś ojca nazywana jest „miejszem pochylenia głowy”. Zakaz zbliżania się do wsi nieżyjącego małżonka jest nawet surowszy. Należy zatrzymać się w jeszcze większej odległości albo iść drogą, która wieś omija. Ustępstwa tak niechętne wobec związku małżeńskiego zostają zniesione przez zdwojone ograniczenia.

Zazdrość, podejrzliwość, surowa wyłączność własności, tak charakterystyczne dla Dobu, wszystkie te cechy grają pierwszoplanową rolę w małżeństwie dobuańskim, ale niemożliwością jest ocenić je w pełni, jeśli nie weźmiemy także pod uwagę ich sposobu żyda pod innymi względami. Motywacje przenikające całą egzystencję Dobu są nadzwyczaj ograniczone. Są godne uwagi ze względu na konsekwencję, z jaką wcielają się w tradycjach tej kultury, oraz ze względu na granice, do jakich je doprowadzono. Same w sobie odznaczają się prostotą właściwą manii. Cała egzystencja Dobuańczyków jest „walką na noże”, każdą korzyść uzyskuje się kosztem pokonanego rywala. Jednakże walka czy konkurencja jest tu różna od kultury wybrzeża północno-zachodniego, gdzie rywalizacja odbywa się na oczach wszystkich, a konflikt ma charakter bezczelny i zupełnie jawny. U Dobu przebiega on skrycie i zdradziecko. Człowiekiem dobrym, takim, któremu się powiodło, jest ten, który cichcem wysadził drugiego z siodła. Kultura ta obfituje w metody i skomplikowane okazje do tego rodzaju postępowania. W rezultacie cała egzystencja Dobuańczyków jest podporządkowana tym celom.

Żarliwy szacunek, jaki żywią Dobuańczycy dla prawa własności, oraz stopień, w jakim pociąga to za sobą poświęcenie drugiego człowieka, jak również wzajemna podejrzliwość i zła wola znajdują jaskrawe odbicie w ich religii. Cały rejon Oceanii przyległy do wyspy Dobu jest jedną z twierdz praktyk magicznych świata, a badacze religii, którzy uważają, że religia i magia wykluczają się nawzajem i są sobie przeciwstawne, musieliby twierdzić, że Dobuańczycy w ogóle nie posiadają jakiegokolwiek religii. Jednakże, z antropologicznego punktu widzenia, religia i magia stanowią dopełniające się formy stosunku do czynników nadprzyrodzonych. Religia polega na ustaleniu pożądanych osobistych stosunków ze światem nadprzyrodzonym, magia natomiast posługuje się techniką, która pozwala nim rządzić. U Dobu nie ma prześlągiwania istot nadprzyrodzonych ani darów czy ofiar, które by umacniały współpracę między bogami a zanoszącym prośby. Nadprzyrodzone istoty znane Dobuańczykom to kilka tajemnych magicznych imion, których poznanie, podobnie jak odkrycie imienia *Rumpels-tilchen* w baśni, daje moc rozkazywania. Dlatego imiona istot nadprzyrodzonych są nie znane wielu Dobuańczykom. Nikt nie zna wszystkich, lecz tylko te, za które zapłacił lub które otrzymał

drogą spadku. Ważnych imion nie wymawia się nigdy głośno, tylko szeptem, aby ich nikt nie usłyszał. Wszystkie związane z nimi wierzenia są raczej związane z tą magią imion niż z religijnymi sposobami przejednywania istot nadprzyrodzonych.

Każda czynność ma związane z nią zaklęcia, a jednym z najbardziej znamienitych wierzeń dobuańskich jest to, że w żadnej dziedzinie życia nie da się uzyskać pozytywnych rezultatów bez magii. Widzieliśmy, jak religia Zuni ogarnia tylko niektóre dziedziny ich życia. Uważają oni, że celem wszystkich praktyk religijnych jest sprowadzenie deszczu, a nawet jeśli uznamy pewną przesadę w sformułowaniu tradycyjnego dogmatu, to w każdym razie w wielu dziedzinach życia praktyk religijnych nie stosuje się. Na wybrzeżu północno-zachodnim, jak zobaczymy, wpływają bardzo nieznacznie na tak istotną sferę działalności, jaką jest umocnienie własnej pozycji społecznej. Inaczej u Dobu. Tam każdy efekt działania zależy od znanych magicznych zaklęć. Bez zaklęć bulwy nie urosną, nie pojawi się pożądanie płciowe, wymiana handlowa dochodzi do skutku tylko dzięki zaklęciom, drzew nie da się uchronić przed kradzieżą, jeśli nie umieści się na nich złowrogich amuletów, wiatr nie wieje, póki nie wezwie się go w sposób magiczny, choroba czy śmierć nie spada bez ponurych machinacji jakiegoś czarownika czy czarownicy.

Zaklęcia magiczne posiadają więc znaczenie nie dające się z niczym porównać. Gwałtowność, z jaką pożąda się sukcesu, znajduje wierne odbicie w zażartej walce o posiadanie formuł magicznych. Te zaś nie są własnością wspólną. Nie ma żadnych tajnych bractw, których przywilejem byłoby posiadanie owych zaklęć. Nie istnieją żadne grupy rodzinne, które otrzymywałyby zaklęcia drogą dziedziczenia. Nawet współpraca w ramach susu nie sięga tak daleko, aby udostępnić jej członkom wspólny udział w korzyściach płynących z posiadania zaklęć. Susu jedynie umożliwia indywidualne dziedziczenie zaklęć. Ktoś może na przykład rościć sobie pretensje do formułek brata swojej matki, ale zaklęcia można nauczyć tylko jednego członka klanu. Nie wolno nauczyć dwóch synów siostry tego samego zaklęcia, a ten, co zna tajemną formułę, sam wybiera spośród możliwych spadkobierców tego, komu ją przekaze. Często wybiera najstarszego syna, lecz jeśli inny syn był mu bliższy lub bardziej pomocny, wówczas pomija najstarszego, a ten nie może odwołać się od tej decyzji. Przez całe życie będzie pozbawiony ważnej formuły magicznej, która powoduje rośnięcie bulw lub decyduje o korzystnej wymianie towarów. Wspomnienie o takim upośledzeniu jest obrazą, której się nigdy nie wybacza. Jednakże każdy mężczyzna i każda kobieta posiadają jakieś zaklęcia. Zaklęcia sprowadzające chorobę i zaklęcia miłosne znane są szeroko. Dziś dobuańscy robotnicy, przebywający z dala od domu, mogą nawet sprzedawać zaklęcia, pomijając reguły ich dziedziczenia; zarobek uzyskany za cztery miesiące pracy najemnej stanowi wśród nich cenę jednego zaklęcia, jeśli nawet uczestnicy transakcji służą u białego człowieka, a więc w pewnym stopniu wyobcowali się z kultury rodzimej. Wysokość zapłaty stanowi w pewnej mierze wskaźnik wartości zaklęć.

Dobu z małej wyspy Tewara, gdzie mieszkał dr Fortunę, kategorycznie odmawiali białym lub tubylcom polinezyjskim, nauczycielom z misji na wyspie Dobu, umiejętności uprawiania ogrodów. Twierdzili, że bez magii jest to niemożliwe. Nie odwoływali się przy tym do powszechnie stosowanej prymitywnej wymówki, że tubylcze prawa odnoszą się tylko do tubylców. Na wyspie Dobu zaufanie do magii, i tylko do magii, jest zbyt silne, aby ich mieszkańcy mogli przyznać, że biali lub Polinezyjczycy mogą być od tego wolni.

Do najbardziej zacieklej walki o posiadanie zaklęć magicznych dochodzi między synami siostry, którzy słusznie roszczą sobie prawo do zaklęć brata swej matki, a własnymi synami tego ostatniego; bliski związek z ojcem w gospodarstwie i wspólne uprawianie ogrodu usprawiedliwiają ich pretensje na tyle, by znalazły pewne uznanie w praktyce dobuańskiej. Dogmat Dobu podkreśla zawsze, że tylko zaklęcia odnoszące się do bulw, które dziedziczy się w danym klanie wraz z sadzonkami, mogą spowodować wzrost tych sadzonek. Sadzonki zaś, jak wiemy, wiążą się zawsze z klanem. Jest jeszcze jedno zakamuflowane ustępstwo wobec grupy powstałej na skutek małżeństwa i stanowi, rzecz jasna, jaskrawe pogwałcenie dobuańskiej zasady, która zapewnia każdej jednostce wyłączne prawo do własności.

Z zaklęciami jest tak, jak z praktyką lekarza lub przekazaniem przedsiębiorstwa czy tytułu para angielskiego. Lekarz, który zrezygnował z praktyki, sprzedając ją czy zapisując w spadku dwojgu różnym ludziom, nie partnerom, lecz konkurentom, z trudem znajdzie prawne poparcie dla swego postępków. To samo dotyczy zgody na przeniesienie nazwy firmy na nabywcę przedsiębiorstwa. Władca, który nadał dwóm ludziom to samo parostwo i związane z nim dobra w czasach feudalnych, miał wkrótce buntowników u swych bram. Ale u Dobu, gdzie dwaj spadkobiercy nie są ani partnerami, ani bliskimi przyjaciółmi, ani nie mają wspólnego udziału w jakiejś własności, lecz - co bardziej prawdopodobne - są wrogami, tę praktykę uznaje się za zupełnie legalną. Daje się obu to samo prawo własności. Jeśli jednak syn otrzymał od umierającego ojca więcej zaklęć magicznych niż syn siostry tegoż ojca, wówczas ten ostatni, zgodnie z prawowiernymi naukami dobuańskimi, legamy

spadkobierca, domaga się od niego swych praw, a tamten musi go bezpłatnie nauczyć owych zaklęć. Jeśli jednak więcej zaklęć otrzymał syn siostry ojca, to jego synowi nie przysługuje prawo do zgłaszania analogicznych roszczeń⁶⁵.

Aby magiczne zaklęcia Dobu mogły poskutkować, muszą być wypowiedziane dosłownie, często też określone gatunki liści lub kawałki drewna służą do równoczesnego wykonywania symbolicznych gestów. Większość z nich stanowi przykład magii sympatycznej i opiera się na technice nakazywania młodym liściom bulw, by naśladowały bujność rozwiniętych roślin wodnych lub na opisywaniu niszczenia pnia przez dzioborożca drzewnego, aby zabezpieczyć się przed niszczeniem, jakie powoduje gangosa. Zaklęcia te są ciekawe z uwagi na swą złośliwość i ze względu na to, jak dalece wyrażają przekonanie Dobuańczyków, że zysk jednego człowieka jest równoznaczny ze stratą drugiego.

Rytuał związany z ogrodem zaczyna się w chwili, kiedy ziemia jest przygotowana do przyjęcia sadzonek bulw, i trwa aż do zbiorów. W zaklęciach towarzyszących sadzeniu mówi się o bulwach jako roślinach ogromnie różnorodnych i już wyrosniętych. Zaklęcia wymagane w pierwszym okresie wzrostu opisują splatające się winorośle, posługując się przy tym obrazem snującego pajęczynę olbrzymiego pająka kapali:

*Pająk kapali, pająk kapali
kręci się wesół
i śmieje się.
Ja i mój ogród w cieniach zieleni,
Ja pośród liści,
Pająk kapali, pająk kapali
kręci się wesół
i śmieje się⁶⁶.*

Według Dobu bulwy nie wymagają zaklęć ani nie muszą być strzeżone przed czarodziejskimi kradzieżami. Ale teraz, kiedy już trochę podrosły, trzeba zakorzenić je solidnie w swoim ogrodzie. Bulwy bowiem Dobu wyobrażają sobie jako ludzi i wierzą, że wędrują nocami z ogrodu do ogrodu. Pędy zostają w rodzimym ogrodzie, ale same bulwy wędrują. Przed południem zazwyczaj wracają z wędrowki. Dlatego nie wykopuje się ich wczesnym rankiem, kiedy to zazwyczaj trwa praca w ogrodzie; nic by to nie dato. Należy potulnie czekać na ich powrót. Bulwy również wtedy, kiedy rosną, czują się urażone zbyt wczesnym ograniczeniem ich wolności; dlatego nie rozpoczyna się zaklęć ogrodowych, dopóki rośliny nie podrosną odpowiednio. Zaklęcia te mają na celu zwabienie wędrujących bulw, by pozostały w ogrodzie zaklinającego i nie wracały do ogrodu, w którym je posadzono. W ogrodnictwie Dobuańczyków zasada rywalizacji rządzi w takim samym stopniu jak walka o spadek. Dobuańczykowi nie przyjdzie do głowy, że inny ogrodnik może zasadzić więcej bulw niż on lub że z jego sadzonek może wyrosnąć więcej bulw. Bez względu na to, o ile większy zbiór może mieć sąsiad, sądzi, że ukradł on bulwy z pomocą magii z jego lub czyjegoś innego ogrodu. Dlatego od tej chwili aż do momentu zbiorów wystawia w swym ogrodzie straż i używa wszelkich znanych sobie zaklęć, aby przynęcić bulwy sąsiada oraz zwalcza jego zaklęcia swoimi przeciwwzaklęciami.

Te przeciwwzaklęcia zakorzeniają bulwy mocno w ziemi, gdzie je zasadzono, i zapewniają zbiory ich właścicielowi.

*Gdzież to stoi kasiara, palma?⁶⁷
W brzuchu mojego ogrodu
U stóp mojego domu
Stoi.
Zawsze mocna i nieugięta
Stoi nieporuszona.
Z łomotem lasy się wala,
Z łoskotem głązy spadają,
A tu się nic nie poruszy.
Ziemia pęka z dudnieniem,
A tu się nic nie poruszy.
Palma zostanie, zostanie*

⁶⁵ Cytata z: Fortune, s. 16.

⁶⁶ Obrzędy związane z ogrodem patrz: Fortune, s. 106-131.

⁶⁷ Najtwardsze drzewo w buszu. Stoi prosto w czasie burzy wyginającej wszelkie inne drzewa.

*Mocna i nieugięta.
Bulwa kulia⁶⁸
Zostanie, zostanie mocna i nieugięta,
Zostanie nieporuszona
W brzuchu mojego ogrodu.*

Ogród uważa się powszechnie za miejsce tak bardzo prywatne, odosobnione, że zwyczajowo mężczyzna i kobieta miewają tam stosunki płciowe. Dobry zbiór stanowi przyznanie się do kradzieży. Przypuszcza się, że za pomocą niebezpiecznych czarów skradziono bulwy, może nawet z ogrodów własnej susu. Wysokość zbiorów zataja się starannie, a wzmiankę na ten temat uważa się za obrazę. Na wszystkich sąsiednich wyspach Oceanii zbiory są okazją do wielkiego rytualnego pokazu bulw, ostentacyjnej parady, stanowiącej punkt kulminacyjny dorocznego obrzędu. Na wyspie Dobu jest to trzymane w tajemnicy jak kradzież. Mąż i żona przenoszą bulwy po trochu do spichrza. Jeśli zbiory były dobre, mogą się lękać, że inni to wysledzą, w przypadku bowiem choroby lub śmierci wróżbita zazwyczaj przypisuje te nieszczęścia dobremu zbiorom. Ktoś widocznie tak bardzo zazdrościł udanych zbiorów, że rzucił czary na szczęśliwego ogrodnika.

Zaklęcia prowadzące chorobę odznaczają się złośliwością całkiem swoistą. Każdy mężczyzna i kobieta ze wsi na wyspie Tewara zna od jednego do pięciu takich zaklęć. Każde z nich wiąże się z określoną chorobą i człowiek, który posiada zaklęcia powodujące owe choroby, zna też zaklęcia usuwające je. Niektórzy ludzie posiadają monopol na pewne choroby i dlatego są jedynymi posiadaczami mocy, która je wywołuje i która je leczy. Tak więc ktokolwiek w zespole zachoruje na elefantiasis czy skrofuły, wie, gdzie szukać sprawcy. Zaklęcia czynią ich posiadacza potężnym i stanowią przedmiot wielkiego pożądania.

Dają też ich posiadaczom sposobność do najbardziej otwartego wyrażania złośliwości, na jakie pozwala kultura Dobu. Zwykle tego rodzaju praktyka jest zakazana. Dobuańczyk nie ryzykuje publicznego wyzwania, kiedy chce komuś zaszkodzić. Przeciwnie, staje się wobec niego służalczy i zdwaja pozory przyjaźni. Wierzy on, że zażyłość wzmacnia czary i czeka na sposobność zdrady. Ale rzucając zaklęcie wywołuje chorobę swego wroga i ucząc tego zaklęcia syna siostry, ma on pełną swobodę okazania swojej nieżyczliwości. Wróg nie jest w stanie dowiedzieć się o tym, a jego pretensjami nie zwykł się przejmować. Wyszeptuje zaklęcia w wydzielmy ofiary lub w pnącze, które kładzie na drodze swojego wroga, ukrywając się w pobliżu, żeby sprawdzić, czy on rzeczywiście na nie nastąpi. Rzucając czar, naśladuje ostatnie chwile i agonię człowieka, na którego zsyła chorobę. Wije się na ziemi i krzyczy w konwulsjach. Czary osiągną wyznaczony cel tylko wtedy, kiedy ich skutki zostaną wiernie odtworzone. Czarownik jest wtedy zadowolony. Gdy ofiara nastąpi na pnącze, zabiera kawałek ze sobą i czeka, aż uschnie w jego chacie. Kiedy pragnie śmierci wroga, spala roślinę w swoim ognisku.

Same zaklęcia są niemal tak wyraźnie określone, jak towarzyszące im czynności. Każde zdanie zaklęcia jest akcentowane przez opluwanie imbirem przedmiotu, który ma przenieść czar. Zacytowane poniżej zaklęcie ma wywołać gangosa, straszną chorobę, która zżera ciało tak, jak dzioborożec - od którego wzięła swą nazwę - niszczy pnie drzew swym dużym dziobem.

*Dzioborożec w Sigasiga
Wysoko na drzewie Lowana
kuje i kuje,
mięso drzewu Lowana wydziera
z nosa,
z czoła,
z gardła,
z biodra,
z korzenia języka,
z karku,
z pępka,
z krzyża,
z nerek,
z kiszek,
mięso wydziera,
wydziera stojąc.
Dzioborożec w Tokuku
wysoko na drzewie Lowana*

⁶⁸ Odmiana bulwy jam. Catą zwrotkę powtarza się w odniesieniu do wszelkich jej odmian.

*skurczony⁶⁹ i zgięty,
skurczony trzyma się za grzbiet,
skurczony załamuje ręce,
skurczony łapie się za nerki,
skurczony kryje w rękach głowę,
skurczony wciąż we dwoje. Jęczy na cały głos i wrzeszczy,
bo to na niego leci, prędko na niego leci⁷⁰.*

Kiedy ktoś stwierdza, że padł ofiarą choroby, posyła po tego, który ją na niego zesłał. Nie ma innego sposobu uniknięcia śmierci. Chorobę można wyleczyć lub podleczyć tylko przy pomocy egzorcyisty, którym może być jedynie ten sam czarownik. Zazwyczaj czarownik, teraz proszony o wypędzenie choroby, sam chorego nie odwiedza. Wydycha zaklęcie do naczynia z wodą, które przynosi mu ktoś z krewnych chorego. Naczynie zostaje szczelnie zamknięte, a chory kąpie się w tej wodzie w swoim domu. Często uważa się, że egzorcyzm zapobiegł śmierci, natomiast nie odwrócił kalectwa - przekonanie to jest odbiciem faktu, że wiele pospolitych chorób lokalnych prowadzi raczej do kalectwa niż do śmierci.

Przeciw chorobom przywiezionym przez Europejczyków, jak gruźlica, odra, grypa i dyzenteria, chociaż od pięćdziesięciu lat znane są Dobuańczykom i bywają śmiertelne, nie istnieją żadne zaklęcia.

Dobuańczycy posługują się zaklęciami sprowadzającymi chorobę w określonych celach. Ich sposób zaznaczania, że jakieś towary czy drzewa należą do nich, polega na zarażaniu ich stanowiącą ich „własność” chorobą za pomocą zaklęcia. Krajowcy powiadają: „To jest drzewo Alo” lub „To jest drzewo Nada”, rozumiejąc przez to, że „To jest drzewo, na które Alo rzucił czary frombozji” lub że „To jest drzewo, na którym Nada umieścił paraliż”. Naturalnie każdy zna posiadaczy tych zaklęć, a ten co je posiada, posługuje się nimi jako własnym znakiem. Zebrać owoce ze swego drzewa można tylko w jeden sposób, a mianowicie wypędzając zeń najpierw chorobę. Ponieważ posiadanie mocy egzorcyizmu jest nieodłączne od posiadania zaklęcia wywołującego chorobę, można zawsze zabezpieczyć się przed chorobą umieszczoną uprzednio na drzewie. Trudność polega tylko na tym, że trzeba się także zabezpieczyć przed możliwością kradzieży owoców z drzewa zaczarowanego chorobą. Złodziej może bowiem umieścić na drzewie inną chorobę. Podjął on ryzyko nieodczarowywania choroby uprzednio tam umieszczonej za pomocą własnych zaklęć, zaklęć, które mogą nie być egzorcyzmem określonym wyraźnie dla tej choroby, jaką zarażono drzewo. Recytuje on swoją dziedziczną formułę, wspominając także o chorobie, którą chce usunąć z drzewa, po czym umieszcza na nim własne zaklęcie wywołujące chorobę. Dlatego kiedy właściciel ogrodu zabiera się do zbierania owoców ze swego drzewa, jest narażony na to, że wraz z owocami zbierze zeń także inną chorobę. Formułka, którą się posługuje, ma dla zachowania ostrożności zawsze formę liczby mnogiej. Formułka jego brzmi:

One odlatują nie będzie ich.

Podejrzliwość u Dobu osiąga rozmiary paranoidalne, zawsze spodziewają się oni jakichś przeciwczarów. W rzeczywistości lęk przed sprowadzeniem choroby jest zbyt wielki, aby pozwolono sobie na taką zabawę. Wyjątkiem jest tylko głód, kiedy to mając przed sobą perspektywę śmierci głodowej, można podjąć ryzyko kradzieży. Strach przed przekleństwem choroby umieszczonym na przedmiocie własności jest ogromny. Zaklęcia zachowuje się dla drzew znajdujących się poza granicami wsi; przekleństwo rzucone na drzewa we wsi zabiłoby ją całą. Wszyscy opuściliby wieś, gdyby znaleziono przywiązany do drzewa uschnięty liść palmy kokosowej, wskazujący na rzucone przekleństwo. Kiedy dr Fortunę, zanim nauczono go zaklęcia gangosa, udał, że rzuca ją na przedmioty, które chciał pozostawić bez ochrony w nie znanej sobie wsi, jego służący niespodziewanie opuścili nocą dom. Później stwierdził, że wszystkie rodziny mieszkające w promieniu pięćdziesięciu czy stu jardów opuściły również domy i udały się do swych siedzib w górach.

Moc zsyłania choroby nie ogranicza się do tych posiadanych powszechnie zaklęć związanych ze specyficznymi chorobami. Potężni czarownicy - a raczej potężni ludzie, skoro wszyscy ludzie są czarownikami - mają do dyspozycji jeszcze groźniejszy środek, zwany vada⁷¹. Mogą stanąć twarzą w twarz z ofiarą, a lęk przed przekleństwem czarownika jest tak wielki, że nieszczęśnik w konwulsjach pada na ziemię. Nigdy już nie odzyskuje przytomności, stopniowo marnieje i umiera. Aby rzucić to

⁶⁹ Ofiara.

⁷⁰ Podano tu skróconą wersję. Patrz: Fortunę, s. 139-140.

⁷¹ Relacja o vada patrz: Fortunę, s. 158-164 i co do danych porównawczych, s. 284-287.

przekleństwo, człowiek musi czekać na właściwy moment, a kiedy jest już gotów, żuje duże ilości imbiru, rozgrzewając przez to swe ciało w takim stopniu, żeby nadać zaklęciu właściwą moc. Powstrzymuje się też od stosunków seksualnych. Poza tym pije duże ilości wody morskiej, przez co wysusza gardło, aby nie móc potknąć razem ze śliną własnych złych zaklęć. Następnie namawia jakiegoś zaufanego krewnego, aby wspiał się na drzewo w pobliżu ogrodu, gdzie pracuje nie podejrzewająca niczego ofiara, i obserwował ją stamtąd. Z pomocą magicznego zaklęcia obydwaj z krewnym czynią się niewidzialni i obserwator zajmuje swoje stanowisko na drzewie, aby móc zaalarmować czarownika, gdyby zbliżał się ktoś niepowołany. Tymczasem czarownik bezszelestnie podczołguje się do swojej ofiary. Wydaje mrozący krew w żyłach, właściwy mu jako czarownikowi okrzyk i ofiara pada na ziemię. Zaczarowaną lipową kopystką czarownik, wedle wierzeń Dobu, wyjmując wewnętrzne organy z ciała swojej ofiary i zasklepia ranę nie pozostawiając blizny. Upewnia się jeszcze, zwracając się trzykrotnie do ofiary: „Powiedz moje imię”. Milczenie ofiary dowodzi, że już nie jest w stanie nikogo rozpoznać ani nazwać po imieniu. Bełkocze tylko bez związku i biegnie przed siebie nieprzytomnie. Człowiek taki już nigdy nie je. Nie potrafi wstrzymać moczu i kału. Stopniowo traci siły i umiera.

Tę relację podał godny zaufania i bliski znajomy spośród krajowców. Dowodem wiary tubylców są przypadki tych ludzi, którzy umarli powolną śmiercią po spotkaniu z czarownikiem. Vada ilustruje w skrajnej formie złość kryjącą się w praktykach Dobu oraz strach, który pozwala na realizację jej ostatecznych celów.

Nie mówiliśmy dotychczas o dobuańskiej wymianie towarów. Namietność do rozszerzania wzajemnych transakcji handlowych, która panuje niemal w całej Melanezji, spotykamy również na wyspie Dobu. Najbliższego swemu sercu, namietnie pożądanego i będącego przedmiotem gwałtownej zazdrości sukcesu szuka Dobuańczyk przede wszystkim w dwóch dziedzinach - posiadaniu dóbr materialnych i w życiu seksualnym. Jeszcze inną dziedziną są czary, ale w odniesieniu do tamtych celów są one raczej środkiem niż celem, środkiem zdobycia i obrony osiągnięć w tych tak bardzo ważnych dziedzinach.

Osiągnięcia materialne w społeczności tak bardzo przenikniętej perfidią i podejrzliwością, jak dobuańska, muszą oczywiście silnie kontrastować z celami ekonomicznymi uznanymi w naszej cywilizacji. Akumulacja dóbr jest wykluczona. Nawet jedne udane zbiory, do których ogrodnik się nie przyznał, ale które wysłędzili inni, są dostateczną okazją do zarzucenia niebezpiecznych czarodziejskich praktyk. Niemożliwe jest także ujawnienie zebranych dóbr. Idealną metodą handlową byłby system żetonów, które przechodzą przez ręce każdego człowieka, ale nie mogą stać się niczyją trwałą własnością. Właśnie taki system istnieje na wyspie Dobu. Istotną sprawą życiową na tych wyspach jest wymiana „międzynarodowa” obejmująca kilkanaście wysp leżących mniej więcej w promieniu stu pięćdziesięciu mil. Wyspy te tworzą krąg kula, który dr Malinowski⁷² przedstawił pisząc o Trobriandczykach, północnych partnerach handlowych Dobuańczyków.

Krąg kula obejmuje szerszy zasięg niż kultura Dobu, a inne kultury, które uczestniczą w tej wymianie, wzniosły z pewnością swoje zwyczaje, inne motywacje i inne zadośćuczynienia. Specyficzne obyczaje kręgu kula, które w takim stopniu zharmonizowały kulturę Dobu z pozostałą częścią wzoru kulturowego tego obszaru, nie muszą wywodzić się z tych wzorów czy motywacji, które obecnie wiążą się z nimi na wyspach Dobu. Zajmiemy się tylko wymianą istniejącą u Dobu. Nie wiadomo, aby zwyczaj kula występował gdziekolwiek poza Trobriandami⁷³.

Krąg kula obejmuje pierścień wysp, wokół których co pół roku przewozi się jeden rodzaj podlegających wymianie ozdób w jedną stronę, a inny ich rodzaj w drugą. Mieszkańcy każdej z wysp odbywają długie wyprawy zamorskie, wioząc naszyjniki z muszli w kierunku zgodnym z ruchem wskazówki zegara, a naramienniki z muszli w przeciwnym. Każdy człowiek ma swego partnera na każdej z wysp, z którą dokonuje wymiany - w obu kierunkach targując się przy tym na różne sposoby. W końcu ozdoby zataczają pełne koło i oczywiście można dodać do nich nowe. Naramienniki i naszyjniki z muszli wszystkie mają swoje imiona, a niektóre posiadają tradycyjnie wysoką wartość proporcjonalną do sławy.

Cała sprawa nie przedstawia się tak bardzo fantastycznie, jakby się mogło zdawać po przyjrzeniu się formalnemu wzorowi tej procedury. Duże rejony Melanezji i Papui posiadają swój lokalny wyspecjalizowany przemysł. W kręgu kula jeden lud poleruje nefryty, drugi konstruuje łodzie, jeden rzeźbi w drzewie, inny wytwarza ceramikę, a jeszcze inny barwniki. Wymiana tych towarów odbywa się pod pozorem obrzędowej wymiany cenniejszych kosztowności. W rejonie, gdzie żywi się ogromną namietnością do wzajemnej wymiany, system zwyczajowej wymiany ceremonialnej w kręgu kula nie jest

⁷² Bronisław Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922

⁷³ Gospodarcze tło kula patrz: Fortune, s. 200-210.

czymś tak nadzwyczajnym, jak musi się wydawać obserwatorom reprezentującym kulturę pozbawioną odpowiedniej podbudowy. Nawet pozornie przymusowy kierunek, w jakim poruszają się naramienniki i naszyjniki z muszli, znajduje rację w wymogach chwili. Naramienniki wyrabiane są z muszli trocus znajdujących jedynie w północnym rejonie kręgu kula, podczas gdy naszyjniki wytwarza się z muszli spondylusa przywożonych z południa na najbardziej wysunięte na południe wyspy kręgu. Dlatego w handlu zachodnich wysp kręgu, które mają przewagę nad wyspami wschodnimi, ozdoby z północy kierują się na południe, z południa zaś na północ. W chwili obecnej ozdoby te są stare i tradycyjne, nowy import ma małe znaczenie. Ale wzorzec przetrwał.

Co roku w czasie przerwy w pracach ogrodowych, kiedy zebrano już bulwy, a jeszcze nie trzeba chronić ich w sposób magiczny, aby zachować je w domu, łodzie Dobu udają się na wyprawę kula, na północ i na południe. Każdy człowiek posiada ozdoby kula z południa przeznaczone na wymianę za ozdoby, które ma otrzymać na północy.

Szczególny charakter wymiany kula polega na tym, że mieszkańcy każdej wyspy udają się celem otrzymania ozdób na wyspy swych partnerów. Zabierają ze sobą dary w charakterze przynęty i otrzymują towary, obiecując rewanż w postaci towarów znajdujących się w ich posiadaniu, kiedy gospodarze oddadzą im wizytę. Dlatego wymiana kula nigdy nie stanowi transakcji rynkowej, w której każdy rozkłada swe kosztowności i zabiega o korzystną wymianę. Tu każdy otrzymuje coś zależnie od wartości daru-przynęty i obietnicy, która - jak się zdaje - jest obietnicą przekazania towaru będącego już w posiadaniu obiecującego, lecz zostawionego w domu i gotowego do ofiarowania w stosownym momencie.

Kula nie polega na wymianie grupowej. Każdy dokonuje wymiany indywidualnie, zachowując się wobec swego partnera jak zalotnik. Zaklęciami gwarantującymi powodzenie w kula są zaklęcia miłosne. W sposób magiczny usposabiają one partnera do spojrzenia łaskawym okiem na zaloty oferenta. Przydają mu nieodpartego uroku fizycznego, wygładzając skórę i blizny po liszajach, przydając czerwieni wargom i sprawiając, że ciało jego staje się wonne dzięki perfumom i maściom. W niedorzecznym rozumieniu Dobu jedynie ekwiwalent skłonności fizycznej może uczynić wiarygodnym obraz pokojowej i korzystnej wymiany kosztowności.

Żałoga jednej łodzi gromadzi swe dary mające być zachętą, na które składa się żywność i przedmioty produkcji rękodzielniczej. Przed wypłynięciem w podróż jedynie właściciel łodzi i jego żona wypowiadają magiczne zaklęcie. Wszelkie inne czary zarezerwowane są do chwili, kiedy kula jest już w drodze. Właściciel łodzi wstaje o świcie, aby rzucić zaklęcie na matę, która ma okrywać towary w drodze powrotnej i zapewnić w sposób magiczny, że przykryje ogromny stos bogactwa. Jego żona również posiada zaklęcia, których powinna użyć, aby zwiększyć powodzenie wyprawy małżonka, który mknie jak wicher po morzu, budząc drżenie i pożądanie nie tylko w ciele swego partnera, lecz także w ciele swej żony i dzieci, śniących tylko o „wielkim człowieku”, ich mężu i ojcu. Kiedy skończą się wszystkie przygotowania, to jeśli nawet jest pomyślny wiatr, ze względów rytualnych jeszcze do końca dnia wyprawa nie wyrusza. Postój ten powinien mieć miejsce na jakiejś bezludnej, opuszczonej wyspie, z dala od wszelkiej możliwości skalania wyprawy przez kobiety, dzieci, psy i codzienne kłopoty. Ale kiedy łodzie płyną na południe, nie ma tam takiej wyspy, więc rytualny postój odbywa się na brzegu, przy czym wszyscy wracają na noc do wsi, stwierdzając wbrew rzeczywistości, że nie ma sprzyjającego wiatru. Jest to forma rytualnej podejrzliwości, która nigdy nie może zaniknąć. Nazajutrz rano właściciel łodzi załadowuje ją, używając przy tym drugiego zaklęcia, ostatniego, które ma zastosowanie zbiorowe. Używając go, podobnie jak w przypadku zaklęcia wygłoszonego uprzednio przez żonę, wymienia w nim przede wszystkim siebie. Żywność, którą zabiera jako dary-przynętę, zamienia magicznie w same towary kula, a partnera, do którego mają się udać, opisuje jako oczekującego ich przybycia niczym księżycowego nowiu, wypatrującego ich ze szczytu swego płaskiego dachu, wypatrującego przede wszystkim samego właściciela łodzi.

Dobuańczycy są złymi żeglarzami, płynąc trzymają się brzegów, a na noc dobijają do lądu. Pora wypraw kula jest okresem długich ciszy morskich. Dobu używają magicznych zaklęć, wzywając upragniony wiatr północno-zachodni, by poślubił żagiel zrobiony z delikatnego liścia pandanusa, schwycił go i nie pozwolił nikomu ukraść sobie męża. Wierzą, że wiatr, jak wszystkie inne zjawiska, powstaje nie inaczej niż dzięki magii.

Kiedy w końcu łodzie dobiją do miejsca przeznaczenia, przybyli na nich wybierają nagą ręką koralową, aby odprawić wielkie przygotowawcze obrzędy kula. Każdy mężczyzna z pomocą magii i różnorakich ozdób stara się upiększyć jak tylko może. Zgodnie z dobuańskim zwyczajem zaklęcia stanowią własność prywatną, toteż każdy używa środków magicznych na użytek ściśle osobisty. Ci, którzy nie znają żadnego zaklęcia, mają największe trudności. Muszą uciekać się do różnych wybiegów, używając zastępczo wszystkiego, co im tylko przyjdzie na myśl. Jest oczywistym faktem, że mimo ścisłej tajemnicy, w jakiej trzymane są zaklęcia - bo żałoga łodzi z towarem nigdy nie wie, kto

z nich posiada zakłęcia - na podstawie obserwacji stwierdzić można, że znają je ci, którzy dokonują największych transakcji kula. Pewność siebie daje im dostateczną przewagę nad towarzyszami. Ci, którzy znają zakłęcia, i ci, którzy ich nie znają, trzaskają się w równym stopniu, aby przygotować się fizycznie na moment rozpoczęcia transakcji kula. Perfumują się pachnącym liściem używanym w czasie zalotów, nakładają świeżą opaskę biodrową, malują twarze i zęby, namaszczają ciała olejem kokosowym. Tylko tak mogą wystąpić wobec swoich partnerów.

Samą transakcję każdy przeprowadza jak swój interes prywatny. Wytrwale targi są rzeczą ważną i wysoko cenioną, a zgodnie z dohuańską zasadą, że im bliżej jesteś z kimś związany, tym niebezpieczniej zagraża twemu życiu; odwet na uczestniku-kupcu kula, któremu się powiodło, może wziąć niefortunny partner z łodzi albo ktoś inny z jego zespołu; nie jest to sprawa, którą mogą rozstrzygnąć sami dwaj uczestnicy transakcji. O ozdobach kula mówi się, jak w homeryckim refrenie: „Wielu mężów zginęło z ich powodu”. I nigdy żaden Dobuańczyk nie zabija Trobriandczyka ani człowieka z Tubetube Dobuańczyka wskutek kłótni, która wybuchła między rozwścieczonymi partnerami w wymianie. Zawsze zabójcą jest Dobuańczyk, któremu się nie powiodło, zabitym zaś człowiek z jego własnego zespołu, któremu wymiana się udała.

Największym źródłem zawiści jest przewrotna praktyka zwana wabuwabu.

Wabuwabu to znaczy dostać dużo naszyjników z muszli spondylusa w różnych miejscach na południu, kiedy się w każdym tym miejscu zapewni, że się da w zamian jeden naramiennik, który ma się w domu na północy; albo na odwrót, dużo naramienników na północy za jakąś obietnicę też nie bardzo do dotrzymania, bo ma się tylko jedną jedyną cenną rzecz, a przyrzeka się ją wielu różnym ludziom, żeby ich uprosić o dary. To jest chytrość, a nie oszustwo.

Powiedzmy, że ja, Kisian z Tewara, jadę na Trobriandy i wystaram się tam o naramiennik zwany „Jaszczurka Ostrzegacz”. Potem jadę na Sanaroa i w czterech różnych wsiach dostaję cztery naszyjniki, bo każdemu, kto mi daje naszyjnik z muszli, obiecuję, że mu w zamian dam później „Jaszczurkę Ostrzegacza”. Ja, Kisian, nie muszę bardzo dokładnie obiecywać, kiedy dam. To później przyjeżdżają ci czterej do mnie na Tewara i każdy myśli, że dostanie „Jaszczurkę Ostrzegacza”, a dostaje ją tylko jeden. Ale tamci wcale nie są oszukani na zawsze. Wściekli są, to prawda, i muszą na tę wymianę czekać rok. Ale w następnym roku ja, Kisian, jadę znów na Trobriandy i przedstawiam, że jak mi ktoś da cztery naramienniki, to ja mam dla niego w domu cztery naszyjniki. Więcej naramienników dostaję niż przedtem i załatwiam swoje długi po roku.

Tamci trzej, co nie dostali „Jaszczurki Ostrzegacza” są u mnie, na Tewara, nie u siebie, więc w niedobrym położeniu. A później, kiedy wrócą do swoich domów, są za daleko, żebym ja, Kisian, musiał się ich bać. Mogą odprawiać czary na zabicie swojego szczęśliwego współzawodnika, co dostał „Jaszczurkę Ostrzegacza”. To prawda. Ale to już jest tylko ich sprawa. Ja, Kisian, robię się wielki, bo pomnażam swoje wymiany dzięki temu, że tę wymianę z nimi odwlekam o rok. Dłużej to już wymiany z nimi nie mogę odwlekać, bo wtedy nikt mi nie będzie ufał. Więc w ostatecznym wyniku jestem uczciwy⁷⁴.

Stosować wabuwabu z powodzeniem to wielkie osiągnięcie, jedno z tych, które na wyspach Dobu budzi największą zazdrość. Wielki mityczny bohater kula był mistrzem wabuwabu. Podobnie jak wszystkie praktyki Dobu, wabuwabu akcentuje własną korzyść kosztem czyjejś straty. Praktyka wabuwabu umożliwia osobistą korzyść w sytuacji, w której inni padają ofiarą podstępów. Kula nie jest jedynym przedsięwzięciem, w którym człowiek ryzykuje, że padnie ofiarą wabuwabu. Określenie to odnosi się również do oszustwa w wymianie małżeńskiej. Szereg darów ustalonych między dwiema wsiami w czasie zaręczyn wymaga dużego majątku. Mężczyzna, który ma odwagę poniesienia ryzyka, może zaręczyć się celem osiągnięcia tylko korzyści finansowej. Kiedy szala wymiany przechyliła się na jego stronę, zrywa zaręczyny. I nie ma na to rady. Mężczyzna, który wycofuje się w ten sposób, wykazuje, że jego czary są silniejsze od czarów wsi, którą znieważył; naturalnie wieś ta będzie dybać na jego życie. Jest on człowiekiem godnym zazdrości.

Wabuwabu w tym ostatnim przykładzie różni się od kula, ponieważ akt wymiany odbywa się w obrębie tego samego zespołu. Wrogość, nieodłączna w stosunkach panujących w grupie, przeciwstawia sobie dwie grupy biorące udział w wymianie, zamiast poróżnić współników handlowych płynących w jednej łodzi, jak w wypadku kula. Oba przypadki wabuwabu łączy fakt, że jest to wykorzystanie drugiej osoby.

Postawy, które omówiliśmy, ujawniające się w małżeństwie, magii, ogrodnictwie i wymianie handlowej, uwidaczniają się najsilniej w zachowaniu w momencie czyjejś śmierci⁷⁵. Dobuańczyk, mówiąc słowami dr Fortune'a, „ze strachu przed śmiercią kuli się jak pod razami bata” i natychmiast

⁷⁴ Fortune, s. 216-217.

⁷⁵ Obrzędy żałobne przy śmierci małżonka patrz: Fortune s. 11, 57, 194.

rozgląda się za jakąś ofiarą. Zgodnie z dobuąńską zasadą ofiarą pada człowiek najbliższy zmarłemu, to znaczy współmałżonek. Dobuańczycy wierzą, że człowiek, z którym dzieli się łożę, może być sprawcą śmiertelnej choroby. Mąż posłużył się zaklęciami sprowadzającymi chorobę, a żona użyła swych czarów. Bo choć kobiety mogą także znać zaklęcia sprowadzające chorobę, to jednak mężczyźni zawsze przypisują im szczególny rodzaj mocy, a utarty zwyczaj im przypisuje winę w wypadku śmierci lub nieszczęścia. Wróżbita, wezwany, by wskazać mordercę, nie jest związany tą konwencją i posądza o spowodowanie śmierci równie często mężczyznę, jak kobietę. Ta konwencja wskazuje raczej na istniejący antagonizm między płciami niż na rzeczywiste istnienie usiłowań morderstw. W każdym razie mężczyźni przypisują kobietom specjalne i łajdackie metody, przypominające metody czarownic latających na miotłach z tradycji europejskiej. Czarownice Dobu opuszczają ciała uśpione u boku mężów i latają w powietrzu, aby spowodować jakiś wypadek - upadek człowieka z drzewa czy zerwanie się łodzi z kotwicy - albo też wyjmują duszę z wroga, który wskutek tego opada z sił i umiera. Mężczyźni żyją w tak wielkim lęku przed tymi machinacjami swoich kobiet, że wierząc, iż kobiety trobriandzkie nie praktykują czarów, tylko na Trobriandach przybierają dumną postawę, a nigdy nie robią tego w domu. U Dobu mąż boi się żony przynajmniej tak samo, jak żona boi się męża.

Jeśli jedno z małżonków zachoruje poważnie, wówczas obydwoje powinni natychmiast przenieść się do wsi tego, które zostało dotknięte chorobą - jeśli właśnie w owym roku mieszkali we wsi drugiego małżonka. Śmierć powinna nastąpić, jeśli to tylko możliwe, tam, gdzie owdowiały małżonek znajduje się w mocy susu zmarłego. Żyjący małżonek jest wrogiem w obrębie wsi, wiedźmą lub czarownikiem, który spowodował wyłom we wrogich szeregach. Susu zwiera front wokół ciała swego zmarłego członka. Tylko oni mogą dotykać zwłok czy spełniać obowiązki związane z pogrzebem. Tylko im wolno wznosić żałobne okrzyki. Pozostałemu przy życiu małżonkowi wzbronione jest najsurowiej przebywanie w pobliżu miejsca, gdzie wykonywane są te czynności. Zwłoki wystawia się na dachu domu, przysyja kosztownościami, jeśli zmarły był człowiekiem bogatym; kładzie się przy nim wielkie bulwy, jeśli był dobrym ogrodnikiem. Krewni ze strony matki zawodzą głośno w tradycyjnych lamentach. Tej samej nocy lub następnego dnia dzieci siostry zmarłego wynoszą zwłoki, aby je pogrzebać.

Dom nieboszczyka zostaje pusty i opuszczony. Nikt się już do niego nie wprowadzi. Pod podłogą urządza się pomieszczenie, zawieszając jego ściany plecionymi matami i mieszkańcy wsi wprowadzają tam uroczyście pozostałego przy życiu małżonka. Ciało ma umalowane na czarno węglem drzewnym z ogniska i na znak żałoby zawiesza mu się na szyi, w formie pętli, czarny sznur. Miesiąc lub dwa spędza siedząc na ziemi w ciemnym pomieszczeniu. Później pracuje w ogrodach swoich teściów pod ich nadzorem jak za czasów narzeczeństwa. Pracuje także w ogrodach zmarłej żony oraz jej braci i sióstr. Nie otrzymuje za to żadnego wynagrodzenia, a jego ogród muszą uprawiać za niego bracia i siostry. Nie wolno mu się uśmiechać, nie bierze też udziału w żadnej wymianie żywności. Kiedy z grobu wyjmuje się czaszkę, nie wolno mu patrzeć na tańczących. Czaszkę zatrzymuje syn siostry zmarłej, a jej duch zostaje uroczyście odesłany do krainy zmarłych.

Krewni wdowca muszą nie tylko pracować w jego ogrodach w okresie żałoby, lecz spadają na nich jeszcze cięższe obowiązki. Po pogrzebie muszą zapłacić za pogrzeb wsi zmarłej. Przynoszą gotowane bulwy synowi siostry nieboszczki, który ją pogrzebał, i wspaniały dar w postaci surowych bulw, które roznosi się we wsi zmarłej i rozdziela między jej krewnych, przy czym członkowie susu otrzymują większe porcje.

Wdowa jest podobnie traktowana przez krewnych jej zmarłego męża. Na dzieci jej nakłada się specjalne obowiązki, przez rok muszą gotować papkę z bananów i taro i zanosić ją susu zmarłego, „aby zapłacić za ojca”. „Czyż nie trzymał nas w swych ramionach?”. Są one obcymi, płacącymi grupie blisko spokrewnionej z ich ojcem, grupie, do której nie należą, za jednego z tej grupy, który postępował z nimi dobrze. Spełniają swój obowiązek, toteż nikt im nie płaci za te usługi.

Żałobnik może być zwolniony z tych obowiązków, jeżeli jego klan złoży na rzecz klanu zmarłej dalsze dary. Członkowie klanu przynoszą dar złożony z surowych bulw i wszystko odbywa się podobnie, jak w już opisanym przypadku, po czym krewni zmarłego uwalniają go od żałoby zdejmując mu sznur z szyi i zmywając węgiel drzewny z ciała. Wszyscy tańczą, a krewni odprowadzają go z powrotem do jego wsi. Rok pokuty się skończył. Nigdy nie wraca do wsi swojej małżonki. Jeśli uwalnia się od żałoby wdowca, wówczas oczywiście jego dzieci pozostają we wsi prawdziwych krewnych, gdzie ich ojcu nigdy nie wolno już wejść. Pieśń wykonywana przy zakończeniu żałoby wystawia to obowiązkowe pożegnanie. Skierowana jest do ojca w ostatnim dniu jego pokuty:

Leż bez snu, leż bez snu i mów w czas północy. Tylko leż bez snu i mów, leż bez snu i mów.

Maiwotu, posmolila węglem ciebie Mwaniwara, co odeszła w dół pod ziemię. Świt rozedrze nocną

*czarność. Tylko leż bez snu i mów*⁷⁶.

Maiwurtu jest wdowcem, któremu pozostaje tylko ta jedna, ostatnia noc, kiedy może rozmawiać ze swymi dziećmi. Następnego dnia zostanie zmyty z niego czarny węgiel. Jak „świt, co rozedrze nocną czarność”, tak jego ciało wyłoni się znowu już nie uczernione. On i jego dzieci nie będą odtąd nigdy rozmawiać ze sobą.

Klany małżonków nie są jedynymi, które obrzucają się wzajemnymi oskarżeniami w okresie żałoby. To z małżonków, które pozostało przy życiu, jest nie tylko przedstawicielem wrogiej wsi, w tradycyjnym sformułowaniu

obwinionym o śmierć zmarłego. Jest także reprezentantem tych wszystkich, którzy poślubili dziewczęta z jego wsi. Jak widzieliśmy, grupa ta składa się z ludzi pochodzących z jak największej liczby wsi, gdyż za złą politykę dla wioski uważa się posiadanie w jej obrębie kilku związków małżeńskich z tą samą wsią. Ci, którzy zaślubili mieszkanki wioski, znajdują się w końcu - jeśli się ich małżeństwo utrzyma - w sytuacji podobnej jak małżonek odbywający teraz swoją karę. Z początkiem żałoby mają oni prawo zakazać spożywania owoców z drzew we wsi zmarłego, a nawet, okazując wielki gniew, ściąć kilka z nich. Kilka tygodni później chcąc, znieść ten zakaz, uzbrajają się w dzidy i napadają na wieś, jakby zamierzali ją opanować. Przynoszą ze sobą dużego wieprza, którego ciskają z rozmachem przed chatą najbliższego krewnego nieboszczyka. Potem rzucają się gromadą na palmy betelowe, zrywają z nich wszystkie orzechy i uciekają, zanim ludzie ze wsi zdadzą sobie sprawę z tego, co się stało. Oba te ataki stanowią rytualny wyraz urazy wobec grupy, która w końcu może zmusić ich do pokuty w czasie żałoby. Dawniej miejsce tłustego wieprza zajmowała ofiara z człowieka. W każdym razie mieszkańcy wsi, kiedy napastnicy znikną im z oczu, szaleją z radości nad wieprzem. Po ugotowaniu staje się on podstawą szeregu uczt wydawanych dla wszystkich wsi, z których pochodzą małżonkowie w tej wiosce, a gotowane jedzenie podaje się w sposób możliwie najbardziej obraźliwy. Ofiarodawcy wylewają roztopiony smalec na czcigodnego starca z zaproszonej wsi. Smarują go nim niemal całego. Człowiek ten zaczyna skakać przybierając najgroźniejsze pozy, tańczy z urojoną dzidą i obraża swych gospodarzy tradycyjnymi obelgami. Podobnie jak przedtem mógł zakazać zrywania owoców z drzew, posiada on przywilej wyrażenia niechęci małżonków z innych wsi wobec klanu zmarłego, który zmusił ich do pokuty w czasie żałoby. Jeden z członków susu zmarłego przyjmuje groźną postawę wobec starca, ale nie mówi mu nic obraźliwego i tamten w końcu obmywa się i zaczyna jeść z wielkim apetytem. Jeśli wieś zmarłego zanoszą do wiosek swoich małżonków gotowaną papkę zamiast wieprza, to papką tą oblewa się jednego z tych, którzy ją przyjmują, i tak samo spotyka się to z obraźliwą reakcją w formie publicznego tańca. Napięte stosunki między tymi dwiema grupami kończą się jedną z największych uczt urządzanych przez Dobu, ucztą wydaną we wsi zmarłego, podczas której obrzuca się obelgami gości ze wsi spokrewnionych przez małżeństwo. „Tawa, to twoje! Zmarły miał dużo świń. Twoje maciory są jałowe”. „Togo, to twoje! Zmarły był mistrzem w zarzucaniu sieci. A ty tak łowisz ryby”. „Kopu, to twoje! Zmarły był wielkim ogrodnikiem. Wraciał z pola o zmierzchu. A ty przywlekasz się do domu, wyczerpany, już w południe”. Jak powiada dr Fortunę, „w ten wesoły sposób zespół zbiera siły, ilekroć uderzy weń śmierć”⁷⁷.

Tradycyjna podejrzliwość istniejąca między wsią małżonka pozostałego przy życiu a wsią zmarłego nie oznacza, naturalnie, że żyjącego z małżonków uważa się konkretnie za zabójcę. Może tak być, ale wróżbici szybko wynajdują rzucający się w oczy sukces zmarłego w jakiej bądź dziedzinie i przypisują jego śmierć zazdrości, którą ten sukces wzbudził. Jednakże „zdarza się częściej”, że obrzędy żałobne są nie tylko formą rytuału, lecz wyrazem „ponurej podejrzliwości z jednej strony i urazy wywołanej podejrzliwością” z drugiej. W każdym razie są one charakterystycznym objawem uczuć, które krzewią się bujnie wśród Dobuańczyków.

Zabójstwo może zostać dokonane zarówno za pomocą środków niemagicznych, jak i magicznych. Równie powszechnie podejrzewa się o zabicie za pomocą trucizny, co czarów. Żadna kobieta ani przez chwilę nie zostawi bez opieki swego garnka z obawy, aby ktoś się do niego nie dostał. Poszczególne jednostki posiadają różne własne trucizny, które wypróbują tak, jak wypróbują swe magiczne zaklęcia. Jeśli okaże się, że trucizny te są w stanie zabić, wówczas nadają się do rozwiązywania poważnych konfliktów.

„Mój ojciec opowiadał mi o tym. To się nazywa budobudo. Dużo tego rośnie w morzu. Chciałem to wypróbować. Wycisnęliśmy z tego sok. Wziąłem orzech kokosowy, wypłem z niego mleko, wycisnąłem sok z budobudo do skorupy i zatkałem ją. Na drugi dzień dałem go dziecku, ze słowami: Piłem już to, ty też możesz się napić. W południe dziecko zachorowało. A w nocy umarło. Była to córka siostry ze wsi mojego ojca. Mój ojciec otruił budobudo jej matkę. Ja otruiłem później pozostałą

⁷⁶ Cytata patrz: Fortunę, s. 11.

⁷⁷ Fortunę, s. 197-200.

sierotę. Dlaczego? Ona rzuciła czary na mojego ojca. Czuł się słaby. Zabił ją, więc i jego ciało znowu nabrało siły"⁷⁸.

Zwrotem, który odpowiada naszemu „dziękuję”, kiedy otrzymujemy jakiś dar, jest: „Jeśli mnie teraz otrujesz, to jak ci się odwdzięczę za ten dar?”. Znaczy to, że Dobuańczycy korzystają z każdej okazji, by zwrócić ofiarodawcy uwagę, że nie odniesie żadnej korzyści, jeśli posłuży się tą uniwersalną bronią przeciwko komuś, kto ma wobec niego pewne zobowiązania.

Konwencje Dobu wykluczają śmiech, a za cnotę uważają nastrój ponury i odstręczający. „To źródło śmiechu”, mówią z pogardą o mniej ponurym sąsiadach. Jednym z podstawowych obowiązków w ramach tak ważnych obrzędów jak ogrodnictwo i kula jest powstrzymanie się od czynności przyjemnych czy wyrażania zadowolenia. „W ogrodzie nie bawimy się, nie śpiewamy, nie gwiżdżemy, nie opowiadamy baśni. Jeśli będziemy się tak zachowywać, to sadzonki bulw powiedzą: «Co to za zakłęcia? Kiedyś istniały dobre zakłęcia, ale te – cóż to takiego». Sadzonki bulw nie zrozumieją naszej mowy. Nie będą rosnać”⁷⁹. Ten sam zakaz obowiązuje w czasie kula. Kiedy zwrócono się do pewnego człowieka, który siedział skulony na granicy wsi na wyspach Amphlett, gdzie odbywały się tańce, odrzucił on z gniewem propozycję przyłączenia się do tańczących, mówiąc: „Moja żona powiedziałaby, że się dobrze bawiłem”. Jest to w najwyższym stopniu wzbronione.

Ta ponurość jako ceniona cnota wpływa także na to, do jakich granic Dobu posuwają się w swojej zazdrości i podejrzliwości. Jak widzieliśmy, wejście do domu czy ogrodu sąsiada jest wzbronione. Każdy pozostaje na swoim terenie. Jakiegokolwiek spotkanie między mężczyzną a kobietą uważa się za niedozwolone, toteż w praktyce, zgodnie ze *zwyczajem*, mężczyzna wykorzystuje fakt, że kobieta, którą spotkał, nie ucieka przed nim. Uważa się za rzecz oczywistą, że sam fakt, iż jest sama, dowodzi jej rozpusty. Zazwyczaj kobieta bierze ze sobą kogoś do towarzystwa, często małe dziecko, i taka „przywoitka” chroni ją zarówno przed oskarżeniami, jak i niebezpieczeństwem nadprzyrodzonym. Dlatego też mąż staje zwykle na straży u wejścia do ogrodu, kiedy pracują tam kobiety, zabawiając się rozmową z dzieckiem i pilnując, aby jego żona z nikim nie rozmawiała. Skrupulatnie oblicza czas jej nieobecności, kiedy udaje się w krzaki dla załatwienia czynności fizjologicznych, a nawet w skrajnych przypadkach może jej tam towarzyszyć, mimo ogromnej pruderii panującej na wyspie Dobu. Godne uwagi, że pruderia Dobuańczyków jest równie skrajna, jak pruderia wczesnych purytanów. Nikt nie obnaży się wobec drugiego, nawet wśród czysto męskiej załogi płynącej łodzią każdy przechodzi na część rufy niewidoczną dla pozostałych, jeśli chce oddać moc. Ujawnienie swego życia seksualnego jest również zakazane; nie wolno o tym mówić, chyba że obrzuca się kogoś plugawymi obelgami. Dlatego też w konwencji słownej przedślubne zaloty określa się jako czyste, chociaż pieśni i tańce, które dają im wyraz, pełne są nieskrywanej namiętności, a fakty z tej dziedziny znane są każdemu dorosłemu człowiekowi.

Głęboko zakorzoną pruderię właściwą Dobu znamy dobrze z własnego kręgu kulturowego, a związana z nią ponurość cechująca Dobuańczyków towarzyszyła także pruderii purytanów. Ale istnieją też między nimi pewne różnice. Przyzwyczailiśmy się do kojarzenia tego kompleksu z tłumieniem namiętności i mniejszym akcentowaniem spraw seksualnych. Ale skojarzenie to nie jest nieuniknione. U Dobu ponurość i pruderia idą w parze z przedmałżeńską swobodą seksualną i wielkim uznaniem dla namiętności i techniki płciowej. Zarówno mężczyźni, jak kobiety cenią wysoko zadowolenie płciowe i bardzo zabiegają o osiągnięcie go. Nie istnieje u nich konwencjonalna obojętność czy męska solidarność, która by popierała mężczyznę podejrzewanego przez żonę o zdradę. Wykorzystuje się zmienne przypiły namiętności, podczas gdy np. u Zuni są one łagodzone przez zwyczaje plemienne. Podstawowy sposób utrzymania przy sobie mężów, zawarta w zasobie znajomości spraw seksualnych, jaki kobiety wnoszą do małżeństwa, polega na wykorzystywaniu ich pod tym względem, jak się tylko da. Nie ma śladów jakiegos umniejszania fizycznych aspektów życia płciowego.

Dobuańczyk jest więc człowiekiem ponurym, pruderyjnym i namiętnym, pożerany zazdrością, podejrzliwością, pełnym uraz. Uważa on, że każdy sukces musi wyrwać złośliwemu światu w walce, w której pokonuje swego przeciwnika. Dobry człowiek to ten, który może się pochłubić licznymi walkami, co łatwo poznać po tym, że wyszedł z nich cało. To, że kradł, zabijał dzieci i swych bliskich z pomocą czarów, oszukiwał jak mógł, uważa się za rzecz naturalną. Jak wiemy, kradzież i cudzołóstwo są przedmiotem cennych zaklęć ludzi szanowanych w danej społeczności. Jeden z najbardziej szanowanych mieszkańców wyspy dał dr Fortune'owi zaklęcie czyniące czarownika niewidzialnym i dodał takie pouczenie: „Teraz możesz wchodzić do sklepów w Sydney, kraść, co zechcesz, i wychodzić nie zauważony. Wiele razy kradłem gotowanego wieprza. Mieszałem się z grupą ludzi, nie

⁷⁸ Fortune, s. 23; co do ponurej podejrzliwości w czasie wymiany związanej z żalobą patrz: Fortune, s. 170.

⁷⁹ Zachowanie wobec bulw jam patrz: Fortune, s. 222.

widziany przez nich. I odchodziłem nie widziany z moją ćwiartką wieprza"⁸⁰. Odprawianie i rzucanie czarów nie jest bynajmniej przestępstwem. Człowiek wartościowy nie mógłby bez nich istnieć. Z drugiej strony, człowiek, który poniósł szkodę na majątku lub na ciele, lub został pokonany w walce, jest człowiekiem bezwartościowym. Człowiek kaleki to zawsze człowiek zły. Nosi w ciele obraz swojej klęski i wszyscy mogą to widzieć.

Dalszym i najbardziej niezwykłym skutkiem istniejącej tu walki na śmierć i życie jest brak u Dobu normalnych form prawnych. Oczywiście istnieje wiele różnorodnych sposobów zatwierdzania prawomocnych przepisów w różnych kulturach. Zobaczymy, że na północno-zachodnim wybrzeżu Ameryki o ustanowieniu prawnej własności nie decyduje dosłowna znajomość rytuału czy drobniagowa znajomość towarzyszących zabiegów, lecz zabicie właściciela natychmiast przelewa legalnie prawo własności - w inny sposób nieosiągalne - na zabójcę. Nie można skraść rytuału przez podsłuchiwanie, ale czynem uprawnionym, legalnym jest czyn, który w naszej cywilizacji uznalibyśmy za bezprawie. Chodzi o to, że u Indian istnieje czyn nadający czemuś wartość prawną. U Dobu nic takiego nie istnieje. Wszyscy ciągle boją się podsłuchiwania, ponieważ zdobycie jakiegoś zaklęcia w ten sposób jest równie dobre, jak każde inne poznanie. Szanuje się wszystko, co może uść bezkarnie. Wabuwabu jest praktyką tradycyjną, ale nawet ta zdradziecka praktyka, której nie aprobuje żaden obyczaj, nie jest na wyspie Dobu przedmiotem interwencji społecznej. Kilka gruboskórnych jednostek nie poddaje się żałobie po zmarłym małżonku. Żona może uchylić się od tego tylko wtedy, jeśli jakiś mężczyzna zapragnie, by z nim uciekła, a wówczas wieś zmarłego męża przychodzi do wsi, do której uciekła, i zaśmieca ją liśćmi i gałęziami. Jeśli zaś mężczyzna nie chce święcić żałoby, nie dzieje się nic. Jest to publiczne wyznanie, że jego czary są tak mocne, iż wieś, skąd pochodziła jego żona, jest wobec niego bezsilna.

Ten sam brak organizacji społeczno-prawnej wyraża się w braku instytucji wodza czy skoncentrowania władzy na danej jednostce. W jednej wsi dzięki zbiegowi okoliczności człowiek imieniem Alo zyskał pewien uznany autorytet.

„Sporą część władzy zawdzięczał Alo nie tylko sile swej osobowości i odziedziczonym dzięki pierworództwu czarom, lecz także temu, że jego matka, a także babka, były bardzo płodne. Był najstarszym z najstarszej linii i jego krewni, bracia i siostry, stanowili większość wśród mieszkańców wsi. Najskromniejszy przejaw organizacji społeczno-prawnej u Dobu zależy od tak rzadkich okoliczności, jak połączenie silnej osobowości z odziedziczeniem czarów w rodzinie wyróżniającej się wiedzą oraz dużą liczbą potomstwa”⁸¹.

Zdradzieckiej walki ideału etycznego Dobu nie łagodzą instytucje społeczne, które stanowią podstawę organizacji społeczno-prawnej. Nie osłabia jej także ideał litości czy życzliwości. Broń, którą walczą, wyklucza porażki. Dlatego też nie marnują tchu i nie wdając się w wyzwania i obelgi, nie ryzykują, że ktoś pokrzyżuje ich plany. Obelgi zgodnie z tradycją rzucają jedynie w czasie jedynej, wspomnianej już, uczty rytualnej. W zwykłej rozmowie Dobuańczyk jest łagodny i w namaszczonej sposób uprzejmy. „Jeśli chcemy kogoś zabić, zbliżamy się do niego, jemy z nim, pijemy, śpimy, pracujemy i odpoczywamy z nim razem i to może trwać parę miesięcy. Czekamy na właściwy moment i nazywamy go swym przyjacielem”. Dlatego, kiedy wróżbita zbiera dowody, aby ustalić mordercę, podejrzenie pada na każdego, kto szukał towarzystwa zabitego. Uważa się podejrzenie za udowodnione, jeśli okaże się, że zmarły i przyjaciel przebywali razem z powodów, które nie wydają się normalne. Jak powiada dr Fortunę:

„Dobuańczycy wolą być piekielnie wredni niż wcale”⁸².

Dobuańczyk pod pozorem przyjaźni, pod dowodami współpracy w każdej dziedzinie życia widzi wszędzie jedynie zdradę. Największe wysiłki każdego, zgodnie z ich tradycjami, są działaniem prowadzącym do niczego. Dlatego, kiedy bierze udział w kula, używa zaklęcia mającego „zamknąć usta temu, który pozostaje w domu”. Jest dlań oczywiste, że ci, co pozostali, działają na jego szkodę. O urazie mówi się ciągle jako o motywacji, która może spowodować klęskę. W wielu wypadkach stosowania technik magicznych Dobuańczyk trzyma się pewnego wzorca, zgodnie z którym zaklęcie wypowiada się tylko nad pierwszymi zasadzonymi bulwami lub pierwszą żywnością i darami-przynętami załadowanymi do łodzi kula. Dr Fortunę spytał o to czarownika. „Bulwy są jak ludzie - wyjaśnił tamten - one rozumieją. Ktoś mówi: «Ta bulwa rzuca czary. A ja co?» O, bulwa gniewa się wtedy i wyrasta wysoko”. W postępowaniu z ludźmi, jak i obchodzeniu się z sitami nadprzyrodzonymi obowiązują te same zasady.

Jednakże rozżalony człowiek ma jeszcze jedno wyjście, którego żaden Dobuańczyk nie zaliczy do

⁸⁰ Fortune, s. 78.

⁸¹ Fortune, s. 85.

⁸² Fortune, s. 109.

nadprzyrodzonych. Może podjąć próbę samobójstwa albo ściąć drzewo, z którego skradziono owoce. Jest to ostatnie wyjście dla człowieka, którego upokorzono, ratuje honor i ma, jak się sądzi, zdobyć mu poparcie jego susu. Próba samobójstwa, jak już widzieliśmy, podejmowana bywa zazwyczaj w kłótniach małżeńskich i w rzeczywistości skłania klan do pomocy tak rozgoryczonemu małżonkowi, że aż targnął się na własne życie. Zwyczaj ścinania drzewa, z którego skradziono owoce, jest mniej zrozumiały. Ludzie, którzy nie znają zaklęć wywołujących chorobę, które mogliby umieścić na swoich drzewach, nadają im nazwy od nieszczęśliwego wypadku lub poważnej choroby któregoś z bliskich krewnych, i człowiek, który skradnie owoce z takiego drzewa, narażony jest na ów wypadek lub chorobę. Jeśli ktoś stawia czoło przekleństwu, właściciel drzewa wchodzi na nie i ścina je. Przypomina to zachowanie przy próbie samobójstwa, ale jasne jest, że w obu przypadkach nie chodzi o litość ani pomoc nawet od własnych krewnych. Dobuańczyk w najwyższym upokorzeniu przenosi na siebie i na swoją własność złośliwość i żądzę zniszczenia, wymagane we wszystkich zwyczajach jego społeczeństwa. Działa w ramach tej samej metody, chociaż używa jej w tych wypadkach przeciw sobie.

Życie na wyspie Dobu podsyca te skrajne formy wrogości i złośliwości, które większość społeczeństw w swych zwyczajach zminimalizowała. Zwyczaje Dobu natomiast rozwinęły je w najwyższym stopniu. Dobuańczyk żyje, nie tłumiąc najgorszych zmór złej woli wszechświata, a zgodnie z jego poglądem na życie cnota to wybranie ofiary, wobec której można dać upust złośliwości, którą przypisuje i społeczeństwu ludzkiemu, i siłom natury. Całe istnienie przedstawia mu się jako walka na śmierć i życie, w której śmiertelni wrogowie współzawodniczą ze sobą o zdobycie dóbr konsumpcyjnych. Podejrzliwość i okrucieństwo są mu wierną bronią w tej walce, toteż nie zna litości ani o nią nie prosi.

Północno-zachodnie wybrzeże Ameryki

Indianie⁸³, którzy żyli w wąskim pasie wybrzeża Pacyfiku, ciągnącym się od Alaski po Puget Sound, byli ludem żywotnym i dumnym. Posiadali oni kulturę dość niezwykłą. Wyraźnie różniła się ona od kultury plemion sąsiednich, miała cechy tak specyficzne, że trudno byłoby znaleźć podobne u innych ludów. Wartości jej nie należały do powszechnie uznawanych, a bodźce jej nie są na ogół cenione.

Jak na ludy prymitywne był to lud bardzo bogaty. Cywilizacja ta opierała się na ogromnej ilości dóbr wszelkiego rodzaju, niewyczerpanych i osiąganym bez nadmiernego wkładu pracy. Ryby, które stanowiły podstawę pożywienia, można było wyłowić z morza w czasie ogromnych połowów. Łososie, sztokfisz, halibuty, foki i ryby „świece” suszono i magazynowano, a z tłuszczu wydobywano olej. Zużytkowywano zawsze wyrzucone na brzeg przez fale wieloryby; plemiona mieszkające bardziej na południe urządzały także wyprawy wielorybnicze. Bez morza życie ich byłoby niemożliwe. Góry niemal przytykały do wybrzeża; budowali więc domy na morskim brzegu. Był to kraj wspaniale zaspokajający stawiane mu wymagania życiowe. Brzeg, pocięty przez liczne zatoki, wzmacniały jeszcze niezliczone wyspy, które nie tylko wydłużały linię brzegową, lecz i stwarzały ogromne obszary bezpiecznej żeglugi nie zagrożonej zalewem Pacyfiku. Bogactwo fauny morskiej w tym rejonie jest wręcz przysłowiowe. Jeszcze dziś jest to jeden z większych na świecie terenów składania ikry przez ryby, a plemiona wybrzeża północno-zachodniego znają kalendarz wędrówek ryb, tak jak inne ludy znają zwyczaje niedźwiedzi czy pory zasiewów. A jeśli nawet w rzadkich przypadkach potrzebowali jakiegoś produktu ziemi, na przykład gdy ścinali wielkie drzewa, aby je pociąć na deski potrzebne do budowy domów lub wydrążyć je toporkiem i ogniem i zrobić z nich czółna, trzymali się blisko dróg wodnych. Zнали wyłącznie transport wodny, drzewa ścinali w pobliżu strumienia lub odnogi morskiej, aby można je było spławić do wsi.

Stałą, wzajemną łączność utrzymywali dzięki łodziom zdadnym do morskiej żeglugi. Był to lud lubiący przygody, podejmujący dalekie wyprawy na północ i południe. Ludzie pochodzący z rodzin o pewnym znaczeniu zawierali małżeństwa z podobnymi przedstawicielami innych plemion, a zaproszenia na wielkie uczty, zwane potlaczami, rozsyłano na setki mil wzdłuż wybrzeża; w odpowiedzi od odległych plemion przyływały łodzie załadowane towarami. Języki tych ludów należały do kilku różnych grup. Większość ludzi musiała więc mówić kilkoma niespokrewnionymi zupełnie językami. Oczywiście różnice językowe nie były przeszkodą w przenikaniu drobnych szczegółów

⁸³ Oto wybrana bibliografia prac Franza Boasa na temat Kwakiutłów:

1. *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians, Report of the U.S. National Museum for 1895*, Washington 1897, s.311-738.
2. *Kwakiutl Texts*, wyd. Franz Boas i George Hunt, *The Jesup North Pacific Expedition, III, Memoir of the American Museum of Natural History*, New York 1905.
3. *Ethnology of the Kwakiutl*, 2 vols., *Thirty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington 1921.
4. *Contribution to the Ethnology of the Kwakiutl*, *Columbia University Contributions to Anthropology*, III, New York 1925.
5. *The Religion of the Kwakiutl Indians*, vol. II, *Columbia University Contributions to Anthropology*, X, New York 1930.

obrzędowych czy całych fragmentów folkloru, wspólnego wszystkim.

Do zasobów żywności nie dodawali płodów ziemi. Uprawiali wprawdzie małe poletka koniczyny, ale to było wszystko. Głównym zajęciem mężczyzn, poza polowaniem i rybołówstwem, była ciesiołka. Z grubych bali budowali domy, rzeźbili słupy totemiczne, z pojedynczych desek zbijali boki skrzynek, które rzeźbili i ozdabiali, z pni drążyli łodzie, wyrabiali drewniane maski, meble domowe i wszelkiego rodzaju naczynia. Choć nie mieli metalu na siekiery czy pily, walili wielkie cedry, rozszczepiali je na deski i nie znając zastosowania kota transportowali je morzem do swoich wsi, gdzie budowali z nich duże, wielorodzinne domy. Mieli bardzo pomysłowe i zadziwiająco sprytne narzędzia. Umieli precyzyjnie łupać kłody na deski, ogromnych pni drzewnych używali jako belek nośnych domu, umieli wiązać bale kołkami wbijanymi w ukośnie drążone otwory, tak że na zewnątrz nie pozostawał żaden ślad, a z pojedynczych cedrów budowali łodzie na kilkadziesiąt osób zdolne do żeglugi po otwartym morzu. Ich egzotycznej, śmiałej sztuki nie przewyższa sztuka żadnego innego ludu pierwotnego.

Kultura wybrzeża północno-zachodniego upadła w drugiej połowie ubiegłego stulecia. Bezpośrednia znajomość żywej cywilizacji na tym terenie ogranicza się do plemion opisanych w poprzednim pokoleniu, a szczegółowo znamy tylko kulturę Kwakiutłów z Wyspy Vancouver. Dlatego opis tej kultury będzie raczej opisem kultury Kwakiutłów, uzupełniony kontrastowymi szczegółami z życia innych plemion i wspomnieniami starców, którzy niegdyś brali udział w tym, co dziś jest już cywilizacją minioną.

Jak większość Indian amerykańskich, poza Indianami z pueblów południowo-zachodnich, plemiona wybrzeża północno-zachodniego miały cechy dionizyjskie. Ostatecznym celem obrzędów religijnych była ekstaza⁸⁴. Główny tancerz, przynajmniej w kulminacyjnym punkcie tańca, powinien był dojść do całkowitego zapamiętania i przeżywać inne życie. Powinien toczyć pianę z ust, gwałtownie drzeć i czynić to, co w normalnym stanie uznano by za straszne. Niektórych tancerzy uwiązywano na czterech linach, które trzymano mocno, aby w swym szaleństwie nie mogli wyrządzić szkód nie do naprawienia. W pieśniach sławią to szaleństwo jako objaw nadprzyrodzony:

*Dar ducha, który zabija rozum w człowieku,
O prawdziwy, o nadludzki przyjacielu⁸⁵, przestrasza ludzi.
Dar ducha, który zabija rozum w człowieku,
O prawdziwy, o nadludzki przyjacielu, rozprasza ludzi
w tym domu⁸⁶.*

W czasie tej pieśni tańczący trzyma w dłoniach rozżarzone węgle. Bawi się nimi beztrudno. Wkłada je do ust, rzuca między zgromadzonych, parząc ich i podpalając stroje z kory cedrowej. Kiedy tańczą tancerze Niedźwiedzia, chór śpiewa:

*W strasznym jest gniewie ten wielki nadludzki. Pochwyci ludzi, poniesie, umęczy. Pożre ich
całych ze skórą i kośćmi, zmiażdży kość z mięsem zębami⁸⁷.*

Tancerze, którzy pomylili się w tańcu, muszą paść jak nieżywi, a uosabiający Niedźwiedzia rzucają się i rozrywają ich w strzępy. Czasami było to tylko udawanie, ale zgodnie z tradycyjnymi naukami były i błędy, za które karano bezlitośnie. Na wielkich uroczystościach tancerze w tańcu Niedźwiedzia ubrani byli w czarne skóry niedźwiedzie, a na mniejsze okazje przybierali ręce w skóry z przednich łap niedźwiedzia ze wszystkimi pazurami. Tańczyli wokół ogniska, rozdrapując ziemię i naśladując ruchy rozwścieczonych niedźwiedzi, podczas gdy zgromadzeni śpiewali:

*Gdzie skryć się mamy przed tym niedźwiedziem,
pędzącym dokoła świata?
Pod ziemię wypełznąć! Ziemią plecy zakryć,
aby ten wielki, ten okropny niedźwiedź
z północnej strony świata nas nie znalazł⁸⁸.*

Tańce te wykonywane były przez członków bractw religijnych. Jednostki wprowadzali do bractwa obdarzeni nadprzyrodzoną mocą opiekunowie tych bractw. Przeżycie spotkania z nadprzyrodzonym duchem było bliskie przeżyciu wizji, to jest przeżyciu, które w tak licznych rejonach Ameryki Północnej dawało inicjowanemu - poszczącemu w odosobnieniu i często torturującemu się - ducha opiekuńczego, który później pomagał mu przez całe życie. Na wybrzeżu północno-zachodnim osobiste spotkanie z duchem stało się aktem formalnym, po prostu pewnym sposobem sformułowania prawa wstąpienia do pożądanego tajemnego bractwa. Ale w miarę jak wizja stawała się czczą formą, zaczęto kłaść nacisk na boskie szaleństwo ciężące jako obowiązek na tym, który mógł osiągnąć moc nadprzyrodzoną.

⁸⁴ Przedstawienia tajemnych bractw opisane są w: Boas I.

⁸⁵ Taniec Ludożercy, ibidem, s. 437-462, 500-544.

⁸⁶ To znaczy, że uciekają oni w popłochu.

⁸⁷ Ibidem, 513, 467.

⁸⁸ Ibidem, 459.

Młodzieniec z plemienia Kwakiutłów kandydujący na członka któregoś z bractw religijnych zostawał porwany przez duchy i pozostawał sam w lesie przez jakiś czas -jak powiadano - zatrzymywały go istoty nadprzyrodzone. Pościł, aby mieć wygląd człowieka wychudzonego, i przygotowywał się do pokazu szału, który go czekał po powrocie. Cały obrzęd zimowy, wielka seria obrzędów religijnych Kwakiutłów, poświęcony był „ujarzmieniu” wtajemniczonego, który powracał pełen „mocy, co niszczy rozum ludzki”, i którego trzeba było sprowadzić z powrotem do poziomu egzystencji świeckiej.

Inicjacja tancerza Ludożercy była szczególnie nastawiona na to, aby dać wyraz dionizyjskim treściom kultury wybrzeża północno-zachodniego. U Kwakiutłów bractwo Ludożerców przewyższało rangą wszystkie inne bractwa. Członkowie jego zajmowali najbardziej honorowe miejsca w czasie tańców zimowych. W czasie uczty, zanim Ludożercy nie zaczęli jeść, inni musieli poczekać. Ludożercę wyróżniało spośród członków innych bractw religijnych upodobanie do ludzkiego mięsa. Rzucał się z wyszczerzonymi zębami na widzów i odgryzał im kawałki ciała z ramion. Jego taniec był tańcem człowieka oszalałego, spragnionego „ciała” specjalnie spreparowanego trupa, wnoszonego na wyciągniętych rękach przez kobietę. Przy wielkich okazjach Ludożerca zjadał ciała niewolników zabijanych w tym celu.

Ludożerstwo Kwakiutłów było jak najdalsze od epikurejskiego kanibalizmu wielu plemion Oceanii czy zwyczajowo faworyzowanego mięsa ludzkiego w jadłospisie wielu plemion Afryki. Kwakiutłowie czuli niepokonaną odrazę do ludzkiego mięsa. Kiedy Ludożerca tańczył, wzdrygając się przed mięsem, które miał zjeść, chór śpiewał jego pieśń:

Zaraz jeść będę

Upiornie błdy.

Zaraz jeść będę to, co mi dał Ludożerca

*z Końca Świata Na Północy*⁸⁹.

Liczono kęsy, które Ludożerca gryzł z ramion widzów, a sam brał środki wymiotne, aż zwrócił to, co zjadł. Często ich nawet wcale nie połykał. O wiele poważniej niż skalanie mięsem wygrzonym z ramion żywych ludzi traktowano skalanie mięsem spreparowanych trupów niewolników zabitych na ceremonie ludożerze. Potem przez cztery miesiące Ludożerca był tabu. Pozostawał sam w małej sypialni, w głębi domu, a tancerz Niedźwiedź pełnił straż pod jej drzwiami. Do jedzenia używał specjalnych naczyń, które pod koniec tego okresu niszczone. Pił zawsze z zachowaniem pewnych ceremonii, nigdy nie więcej niż cztery tyki naraz i nie przytykając warg do kubka. Przy picciu musiał posługiwać się rurką i drapać się w głowę drapakiem.

Przez krótki czas nie wolno mu było także jeść potraw ciepłych. Kiedy po zakończeniu okresu odosobnienia pojawił się znowu wśród ludzi, udawał, że zapomniawszy wszystkich ludzkich zwyczajów. Trzeba go było uczyć chodzić, mówić, jeść. Uważano, że tak bardzo oddalił się od życia, iż jego zwyczaje stały mu się obce. Nawet po zakończeniu czteromiesięcznego odosobnienia pozostawał nietykalny. Przez rok nie wolno mu było zbliżyć się do żony ani brać udziału w grach hazardowych, ani wykonywać żadnej pracy. Zgodnie z tradycją pozostawał na uboczu przez cztery lata. Sama odraza, jaką Kwakiutłowie czuli do spożywania ludzkiego mięsa, powodowała, że akt ten był dla nich właściwym wyrazem dionizyjskiej cechy, ucieleśniającej się w tym, co straszne i zakazane.

W okresie przygotowań do wtajemniczenia Ludożerca samotnie przebywał w lesie, zdejmował z drzewa umieszczonego tam trupa. W specjalny sposób preparował wyschniętą na wietrze skórę trupa, aby mogła być „strawą” w czasie tańca. Tymczasem okres jego odosobnienia zbliżał się ku końcowi i plemię przygotowywało się do tańca Zimy, który był właściwym wtajemniczeniem do bractwa Ludożerców. Członkowie plemienia, zgodnie ze swymi obrzędowymi przywilejami, stawali się święci. Wzywali duchy tańca Zimy, a ci, którzy mieli do tego prawo, dawali pokaz nadprzyrodzonego szału. Wymagało to maksymalnego wysiłku i dokładności, ich moc bowiem musiała być tak wielka, aby odwołać Ludożercę stamtąd, gdzie przebywał, spośród istot nadprzyrodzonych. Wzywali go tańcząc zapamiętane i z wykorzystaniem odziedziczonych mocy, ale zrazu wszystkie wysiłki były daremne.

W końcu całe bractwo Ludożerców w zbiorowym ataku szału przywoływało wtajemniczanego, który niespodzianie odzywał się z dachu domu. Był nieprzytomny. Staczał się z dachu i wskakiwał między ludzi. Nadaremnie starano się go otoczyć. Biegał wokoło ogniska i wypadał z domu przez ukryte drzwi, rozrzucając okrywające go święte gałązki świerkowe. Wszystkie bractwa biegły za nim do lasu, gdzie niebawem spostrzegano go znowu. Znikał tak trzy razy, a za czwartym wychodził mu naprzeciw starzec, którego nazywano „przynętą”. Ludożerca rzucał się na niego i gryzł w ramię. Ludzie chwyтали Ludożercę i prowadzili do domu, gdzie miał się odbyć obrzęd. Nieprzytomny gryzł, kogo pochwycił. Przy domu obrzędowym nie dawał się zmusić do wejścia. Na koniec kobieta - też podlegająca inicjacji wraz z nim - do której obowiązków należało wniesienie na rękach spreparowanego trupa, pojawiała się naga, niosąc go. Tańczyła cofając się, twarzą zwróconą do Ludożercy, wabiąc go, by wszedł do domu. Jednakże ciągle nie można go było przekonać, aż w końcu wspinał się ponownie na dach i zeskakiwał do izby rozsunięty deski. Tańczył jak szalony, niezdolny się opanować, ale drząc na

⁸⁹ Ludożerca z Końca Świata na Północy to nadprzyrodzony patron tancerza, w którego imieniu tańczy

całym ciele tym szczególnym drżeniem, które Kwakiutlowie kojarzą z szałem. Taniec z trupem powtarzano w czasie ekstazy Ludożercy. Może najbardziej typowo dionizyjską metodą w czasie obrzędu zimowego jest ta, którą w końcu poskramiano Ludożercę, pozwalając mu zacząć czteromiesięczny okres jego tabu. Według pojęć powszechnych kultury Kwakiutłów metoda ta najdobitniej wyraża nadprzyrodzoną moc tkwiącą w tym, co straszne i zakazane. Rytuałem kierowało czterech kapłanów mających dziedziczną siłę poskramiania Ludożercy. On sam był nieprzytomny. Biegał jak szaleniec, podczas gdy zebrani próbowali go schwytać. Nie mógł tańczyć, bo szał, który go ogarnął, był zbyt wielki. Kapłani, używając różnych obrzędów egzorcyzycznych, starali się „dosięgnąć” Ludożercę. Najpierw próbowali egzorcyzmu ognia, machając mu nad głową płonąca kora cedrowa, dopóki nie upadł na ziemię. Następnie stosowali egzorcyzm wody, uroczyście rozgrzewając kamienie w ogniu, aby z kolei ogrzać nimi wodę w naczyniu i wylewali ją wedle rytuału na głowę wtajemniczanego. Potem wycinali z kory cedru figurkę przedstawiającą Ludożercę w ataku szału i spalali ją w ogniu.

Końcowym egzorcyzmem był egzorcyzm krwi menstruacyjnej⁹⁰. Na wybrzeżu północno-zachodnim krew tę uważano za kalającą w tak dużym stopniu, że czegoś podobnego nie spotyka się niemal nigdzie na świecie. Kobiety w tym okresie pozostawały w odosobnieniu, a ich obecność uniemożliwiała wszelkie praktyki szamanistyczne. Nie wolno im było przechodzić przez potok ani zbliżyć się do morza, aby nie obrazić łososi. Śmierć, która nastąpiła pomimo leczenia chorego przez szamanów, przypisywano normalnie temu, że w domu znajduje się kora cedrowa ze śladami krwi z miesiączki. Dlatego też przy ostatnim egzorcyzmie stosowanym wobec Ludożercy kapłan brał korę cedru, na której znajdowała się krew menstruacyjna czterech kobiet najwyższego rodu, i dymem jej okadzał twarz Ludożercy. Kiedy egzorcyzm zaczynał skutkować, tańczący Ludożerca stawał się spokojniejszy, aż przy czwartym tańcu stawał się cichy i poskromiony, szaleństwo opuszczało go.

Dionizyjskie tendencje plemion wybrzeża północno-zachodniego mają równie gwałtowny charakter w życiu gospodarczym, w wojnach i w żałobie, co w inicjacjach i tańcach obrzędowych. Pod tym względem plemiona te stanowią skrajne przeciwieństwo apollińskich Indian Pueblo i przypominają pozostałych mieszkańców Ameryki Północnej. Z drugiej strony, na ich charakterystyczny wzór kultury składały się skomplikowanie powiązane szczególne pojęcia dotyczące własności i operowania dobrami materialnymi.

Plemiona wybrzeża północno-zachodniego posiadały wielkie dobra, stanowiące własność ściśle określoną. Była to własność w sensie dóbr rodzinnych, ale właśnie te dobra rodzinne stanowiły podstawę społeczeństwa. Istniały dwie kategorie własności. Ziemia i morze stanowiły wspólną własność grupy krewnych i były użytkowane przez wszystkich jej członków. Nie było uprawnych pól, ale grupa krewnych posiadała tereny myśliwskie, a nawet rejony dzikich jagód i korzeni i nikomu nie wolno było sięgnąć po własność tej rodziny. W tak samo ściśle określony sposób rodzina posiadała na własność tereny rybackie. Miejscowa grupa musiała często przebywać duże odległości, by się dostać na te odcinki wybrzeża, gdzie można było wygrzebywać mięczaki, podczas gdy brzeg w pobliżu wsi był własnością innej linii rodowej. Własność tych terenów była tak dawna, że ulegało zmianie położenie wsi, ale nie właściciel tych terenów. Własność nie tylko odcinków brzegu, lecz także obszarów morskich była ściśle określona. Obszar połowu fląder, należący do danej rodziny, wyznaczały po linii prostej, poczynając od dwóch słupów ustawionych na brzegu. Również rzeki były podzielone na odcinki, w których tylko właścicielom wolno było łowić wiosną halibuty, i z daleka przybywały całe rodziny, aby łowić na swoim odcinku.

Jednakże istniał jeszcze inny rodzaj własności, bardziej ceniony. Własność u Kwakiutłów nie oznaczала bynajmniej posiadania głównie środków utrzymania, niezależnie od tego, do jakich granic ją posuwano. Tym, co cenili oni w najwyższym stopniu i ponad wszystkie dobra materialne, były przywileje. Własnością były często przedmioty, jak słupy „nazwane” wspierające domy, łyżki i znaki rodowe, ale jeszcze większą wartość przedstawiała własność niematerialna - nazwy, mity, pieśni i przywileje - prawdziwy przedmiot dumy człowieka bogatego. Wszystkie te przywileje, chociaż pozostawały w tej samej rodzinie, nie były własnością wspólną, lecz posiadała je chwilowo jednostka, która pojedynczo i w sposób wyłączny korzystała z uprawnień, jakie jej to dawało.

Największym z tych przywilejów - podstawą wszystkich innych - były tytuły rodowe. Każda rodzina i każde bractwo religijne posiadały szereg imion tytułarnych, przybieranych przez jednostki w zależności od praw dziedzicznych i możliwości finansowych. Tytuły te dawały im pozycję elity w plemieniu. Używano ich jako imion własnych, ale były to imiona, które - wedle tradycji - nie były ani nadane, ani odbierane od początku świata. Człowiek, przybierając takie imię, to przejmował na siebie całą wielkość swych przodków, którzy kiedyś je nosili, a gdy nadawał je swemu potomkowi, musiał zrzec się absolutnie prawa do używania go jako własnego.

Przybranie takiego imienia nie zależało jedynie od pokrewieństwa. Prawo do tych tytułów miał przede wszystkim syn pierwotny, natomiast młodsi synowie nie mieli żadnej pozycji. Należeli do pogardzanego pospółstwa. Po drugie, prawo do tytułu musiało być podkreślone rozdzielaniem wielkiego bogactwa. Zajęciem pochłaniającym kobiety było nie prowadzenie domu, lecz wyrabianie w

⁹⁰ Egzorcyzm, w: Boas 3, s. 1173.

dużych ilościach mat, koszy i derek z kory cedrowej, które składano w cennych skrzyniach, wyrabianych przez mężczyzn w tym samym celu. Podobnie też mężczyźni gromadzili łodzie, a jako pieniądze używali muszli. Moźni ludzie posiadali lub obracali ogromnymi ilościami towarów, które niby banknoty, przechodząc z rąk do rąk, miały potwierdzać przyjęcie przywilejów.

Te dobra stanowiły podstawę skomplikowanego systemu monetarnego operującego niezwykle stopą procentową. Zazwyczaj od rocznej pożyczki brano 100% odsetek. Bogactwo oceniano według ilości dóbr, z jakich właściciel korzystał. Taka lichwa nie byłaby możliwa, gdyby nie to, że morze obfitowało w żywność, którą łatwo było zdobyć, że zasób muszli zastępujących pieniądze morze też stale pomnażało i że posługiwano się fikcyjnymi jednostkami o dużej wartości, „miedziakami”.

Były to grawerowane płytki miedziane, których wartość oceniano niekiedy nawet na dziesięć i więcej tysięcy derek. Oczywiście ich wartość jako taka była niewielka i oceniano ją według liczby towarów, jakie za nie dano, kiedy po raz ostatni zmieniały właściciela. Poza tym gromadzenie zapłaty za towar w większej transakcji nie było nigdy zadaniem pojedynczego człowieka. Dokonujący wymiany byli przedstawicielami całej lokalnej grupy, a w wymianach międzyplemiennych - całego plemienia i dysponowali z tej okazji dobrami wszystkich członków swojej grupy.

Każdy człowiek o jakimś potencjalnym znaczeniu, czy to mężczyzna, czy kobieta, już jako małe dziecko przystępował do tej ekonomicznej rywalizacji. Niemowlęciu dawano imię, które wskazywało tylko miejsce urodzenia. Kiedy nadchodził czas przybrania imienia o większym znaczeniu, starszyzna w rodzinie dawała mu pewną liczbę derek do rozdania, a gdy otrzymał imię, rozdzielał tę własność pomiędzy swoich krewnych. Ci, którzy otrzymali od dziecka podarunek, uważali za punkt honoru odwzajemnić mu się natychmiast i z ogromną nawiązką. Obdarzony wódz, ilekroć potem rozdzielał swą własność w wymianie publicznej, w trójnasób oddawał dziecku to, co od niego otrzymał. Pod koniec roku chłopiec musiał odplacić się ze stuprocentową nawiązką ludziom, którzy go początkowo finansowali, ale resztę zatrzymywał dla siebie, a równało się to pierwotnej liczbie derek. Przez kilka lat rozdzielał ów zapas i gromadził procent, aż był w stanie zapłacić za swe pierwsze tradycyjne imię w czasie uroczystej uczty zwanej potlaczem. Gdy już chłopiec był gotów, zbierali się jego wszyscy krewni i starszyzna plemienia. W obecności całego ludu, wobec wodza i starców plemienia ojciec przekazywał mu wtedy imię, które określało jego pozycję w plemieniu.

Od tej chwili chłopiec zajmował wyznaczone przez tradycję miejsce wśród utytułowanych członków plemienia. Na potlaczach, które następnie wydawał czy brat w nich udział, przybierał imiona o coraz większym znaczeniu. Człowiek, który coś znaczył, zmieniał imiona jak wąż skórę. Imiona te wskazywały na jego związki rodzinne, bogactwa, pozycję w strukturze plemienia. Kiedy tylko nadarzyła się okazja potlaczu, czy to było małżeństwo, dojście do pełnoletności wnuka lub wyzwanie rzucone rywalowi, wodzowi innego plemienia, gospodarz zawsze wykorzystywał tę sposobność, aby potwierdzić przyjęcie nowego imienia i łączące się z nim przywileje swoje lub swego dziedzica.

U Kwakiutłów najważniejszą rolę w uzyskiwaniu takiej pozycji odgrywało małżeństwo. Inne plemiona wybrzeża północno-zachodniego, mieszkające dalej na północ, były matrylinealne i pozycję dziedziczono w linii żeńskiej, chociaż tymi, którzy pełnili faktyczne funkcje, byli mężczyźni. Z drugiej strony Kwakiutłowie żyli pierwotnie w związkach lokalnych i mężczyźni budowali sobie domy we wsiach swoich ojców. Nie odstąpili całkowicie od tej starej zasady swego społeczeństwa, choć zmodyfikowali ją poważnie. Poszli na kompromis. Większość przywilejów przekazywali poprzez małżeństwa, to znaczy, że mężczyzna ofiarowywał przywileje temu, kto poślubił jego córkę. Ale przywileje te pozostawały jedynie w dyspozycji zięcia, a nie stawały się jego własnością indywidualną. Były mu tylko powierzane dla jego krewnych, a szczególnie dla dzieci córki ofiarodawcy. W ten sposób zabezpieczano dziedziczenie matrylinealne, chociaż nie istniały matrylinealne grupy.

Zięciowi, gdy rodziły mu się dzieci lub gdy dochodziły do pełnoletności, dawano przywileje i pewien majątek w zamian za to, co dała jego rodzina w ramach ceny narzeczonej. Innymi słowy, żonę zdobywało się dokładnie w ten sam sposób co miedziaki. Podobnie jak w każdej wymianie towarowej, transakcję zatwierdzała opłata z dołu. Im większa była cena narzeczonej, tym większej chwały mógł domagać się klan narzeczonego; zapłatę tę należało zwrócić z dużym procentem w czasie potlaczu, który zazwyczaj odbywał się po narodzinach pierwszego dziecka. Po uiszczeniu tego uważano, że rodzina żony odzyskała ją, a jej małżeństwo nazywano „daremnyim pobytom w domu (jej męża)”. Dlatego też mąż dokonywał następnej wypłaty, aby ją odzyskać, a w zamian za to ojciec żony przekazywał mu swe bogactwa. W ten sposób przez całe życie, i przy narodzinach, i przy osiągnięciu dojrzałości przez potomstwo, teść przekazywał swe przywileje i majątek mężowi córki dla jej dzieci.

W organizacji religijnej Kwakiutłów powtarzało się to samo, co w organizacji świeckiej. Podobnie jak plemię składało się z linii rodowych, które miały w swym posiadaniu tytuły, tak i organizacja religijna składała się z bractw obdarzonych mocą nadprzyrodzoną, jak bractwo Ludożerców, Niedźwiedzi, Błaznów itp. Tak jak rodziny, tak i bractwa miały imiona określające rangę i nikt nie mógł zajmować poważnej pozycji, jeśli nie miał miejsca wśród przywódców hierarchii religijnej i świeckiej. Rok dzielił się na dwie części. W lecie władzę piastowała organizacja świecka i każdy zyskiwał znaczenie odpowiednio do rangi posiadanego tytułu. Zimą wszystko ulegało całkowitej zmianie. Od chwili, kiedy daty się słyszeć gwizdy nadprzyrodzonej mocy obrzędu zimowego, zwracanie się do kogokolwiek

jego świeckim imieniem było zakazane. Cała struktura społeczna oparta na tytułach przestawała niejako istnieć, w miesiącach zimowych członkowie plemienia tworzyli grupy wokół duchów, za których pośrednictwem dostapili wtajemniczenia do nadprzyrodzonych bractw. W okresie obrzędu zimowego każdy zajmował pozycję odpowiadającą wielkości swego imienia, jako członka bractwa Ludożerców, Niedźwiedzi, Błaznów czy jeszcze innego.

Kontrast między organizacją religijną a świecką nie był jednak tak wielki, jak moglibyśmy sądzić. Tytuły możnych świeckich były dziedziczone w ramach rodów i podobnie dziedziczone były wysokie tytuły w bractwach religijnych. Stanowiły one główną pozycję posagu obiecywanego przy małżeństwie. Inicjacja do bractwa Ludożerców czy bractwa Błaznów oznaczała uzyskanie przywilejów, do których posiadało się prawo dzięki urodzeniu lub małżeństwu, a przywileje te były potwierdzane, podobnie jak wszystkie inne, przez rozdział dóbr. Okres więc, gdy organizacja plemienia zasadzała się na przynależności religijnej, nie był okresem, w którym wielkie rodziny rezygnowały ze swej odziedziczonej pozycji, lecz jedynie okresem, gdy demonstrowały drugą grupę przywilejów, analogicznych do tych, jakie posiadały w świeckiej organizacji plemiennej.

Tym, co głównie pochłaniało Indian z wybrzeża północno-zachodniego, były właśnie rozgrywki mające na celu potwierdzenie i korzystanie ze wszystkich przywilejów i tytułów, które można było uzyskać od różnych przodków jako dar czy też dzięki małżeństwu. Uczestniczył w tym w jakimś stopniu każdy, a wykluczenie z tego było piętnem niewolnika. Operowanie bogactwem przekroczyło w tej kulturze wszelkie granice potrzeb ekonomicznych i ich zaspokajania. Obejmowało ono pojęcie kapitału, procentu i straty. Bogactwem stały się nie tylko dobra, odkładane do skrzyń - aby można z nich korzystać na potlaczach - i nie spożytkowane poza wymianą, lecz - co jeszcze bardziej charakterystyczne - stały się nim także przywileje pozbawione funkcji ekonomicznych. Bogactwem były pieśni, mity, „nazwane” słupy przed domem wodza plemienia, imiona ich psów, łodzi itp. Szanowane przywileje, takie jak prawo przywiązywania tancerza do słupa, przynoszenie tłuszczu tancerzom, aby mogli wysmarować nim twarze, czy kawałków kory cedrowej, aby mogli zetrzeć tłuszcz z twarzy, były traktowane jak bogactwo i dziedziczone. W sąsiednim plemieniu Bella Coola mity rodzinne były własnością tak bardzo cenioną i pielęgnowaną, że wśród elity plemienia weszły w zwyczaj małżeństwa w rodzinie, aby nie trwonić takiego bogactwa między niegodnych posiadania go⁹¹.

Operowanie bogactwem na wybrzeżu północno-zachodnim jest pod wieloma względami oczywistą parodią naszej organizacji gospodarczej. Plemiona tutejsze nie używały bogactwa celem zyskania równowartości w dobrach ekonomicznych, lecz posługiwały się nim jako żetonem o stałej wartości w grze, którą chciały wygrać. Dla nich życie przedstawiało się jako drabina, której szczeblami były tytuły i związane z nim przywileje. Osiągnięcie każdego następnego wymagało rozdzielania wielkich bogactw, które powracały z nawiązką, aby umożliwić wejście na jeszcze wyższy szczebel, do którego wspinający się dążył.

Jednakże pierwotny związek bogactwa z potwierdzeniem tytułów stanowi tylko część obrazu. Rozdział własności rzadko kiedy miał tak prosty charakter. Zasadniczą przyczyną zabiegów mieszkańca wybrzeża północno-zachodniego o tytuły, bogactwo, znaki rodowe i przywileje tkwi w tym, co stanowi główną sprężynę ich kultury: wszystkie te dobra są potrzebne, które służą do zawstydzenia rywali. Każdy człowiek, stosownie do środków, nieustannie współzawodniczył z innymi, by nie dać się wyprzedzić w rozdziale majątku. Chłopiec, który właśnie otrzymał coś na własność po raz pierwszy, wybierał innego chłopca, któremu dawał podarunek. Wybrany nie mógł mu odmówić, nie przyznając się do klęski na samym wstępie, i zmuszony był zrewanżować się za dar innym, o równej wartości. Kiedy nadchodził czas rewanżu, a pierwszy chłopiec nie podwoił swego daru, okrywał się hańbą i był zdegradowany w oczach innych, natomiast prestiż rywala odpowiednio wzrastał. Tak rozpoczęte zawody ciągnęły się przez całe życie. Jeśli mu się powodziło, to grał stale powiększającą się ilością swoich dóbr i miał do czynienia z coraz to groźniejszymi rywalami. Była to prawdziwa walka. „Nie walczymy bronią. Naszą bronią jest nasza własność”⁹² - powiadają Kwakiutlowie. Człowiek, który podarował miedziak, pokonał rywala tak, jakby pokonał go w szyku bojowym. Kwakiutlowie kładą znak równania między tymi dwiema formami. Jeden z ich tańców nazywał się: „Wnoszenie krwi do domu”, a niesione w nim przez mężczyzn świerkowe wieńce miały przedstawiać głowy nieprzyjaciół zdobyte na wojnie. Wieńce te wrzucali do ognia, wykrzykując imiona wrogów, których przedstawiali, i krzycząc z radości, kiedy je ogarniał płomień. Jednakże wieńce te wyobrażały miedziaki, które wydali, a wykrzykiwane imiona były imionami rywali, których pokonali w rozdziale własności.

Celem wszystkich starań Kwakiutłów było wykazanie wyższości nad przeciwnikami. Tę chęć wyższości przejawiali w sposób pozbawiony wszelkich hamulców. Znajdowała ona wyraz w bezkrytycznym chwaleniu się i wyśmiewaniu, kogo się dało. Mowy wodzów wygłaszane na potlaczach, ocenione według wzorów innych kultur, są przykładem bezwstydnej megalomanii.

Ja jestem wielki wódz, który zawstydza ludzi.

⁹¹ Endogamia Bella Coola patrz Franz Boas, *The Mythology of the Bella Coola Indians*, 125. Publications of the Jesup North Pacific Expedition I, s. 25-127, Memoirs of the American Museum of Natural History, New York 1898

⁹² „Naszą bronią jest nasza własność”, Boas I, s. 571.

*Ja jestem wielki wódz, który zawstydzę ludzi.
 Nasz wódz na twarzach wywołuje wstyd.
 Nasz wódz na twarzach wywołuje zawiść.
 Nasz wódz jest taki, że ludzie wprost muszą zakrywać twarze,
 kiedy on tyle czyni na tym świecie Raz po raz tłuste uczty wyprawiając dla wszystkich plemion.
 Jedyne wielkie drzewo to ja - wódz!
 Jedyne wielkie drzewo to ja - wódz!
 Wy zależycie ode mnie, plemiona.
 Na tyłach domu siedzicie, plemiona.
 Jam jest ten pierwszy, który wam mienie daje,
 plemiona. Jam jest wasz Orzeł!
 Przynieście wasze dowody własności tutaj, plemiona,
 aby na próżno spróbował obliczyć to, co ma rozdać
 mnożący miedziaki wasz wielki wódz.
 Nuże, podnieście niedosięgi siup, mój słup potłaczu,
 Bo to jedyne grube drzewo z drzew, bo to jedyny
 gruby korzeń plemion.
 Wasz wódz w tym domu rozgniewa się teraz.
 Wasz wódz odtńczy teraz taniec gniewu.
 Taniec wściekłości odtńczy wasz wódz!⁹³*

Jestem Yaqahtlenlis, jestem Pochmurny i jestem Sewid;

jestem wielki Jedyny i jestem Pan Dymu i jestem Wspaniały Gospodarz Uczt. Oto imiona, które w darze ślubnym były mi dane, kiedy za żony bratem córki wodzów wszędzie tam, dokąd jeździłem. Dlatego śmiesz mnie tylko, co mówią mniejsi wodzowie, bo nie zdołają nigdy mnie poniżyć obgadywaniem mojego imienia. Czy kto dorasta choć do pięt mym przodkom, prawdziwym wodzom? Dlatego znają mnie wszystkie plemiona na całym świecie. Wódz, mój praojciec, pierwszy rozdał mienie na wielkiej uczcie.

Inni starają się go naśladować - tylko to mogą. Próżno starają się czynić, jak czynił wódz mój praojciec, który jest korzeniem mojego rodu.

Ja jestem nad plemionami,

Ja jestem jeden nad plemionami.

Każdy wódz plemienia to tylko wódz plemienia.

Ja jestem jeden nad plemionami.

Wśród zaproszonych wodzów szukam wielkiego tak jak ja.

Lecz prawdziwego wodza nie ma wśród tych gości. Oni nie wyprawiają nigdy uczt u siebie, Te sieroty, biedaki, ci wodzowie plemion! Hańbą się okrywają! Ja jestem ten, co daje wydry morskie wodzom,

tym gościom, wodzom plemion. Ja jestem ten, co daje chyże czółna wodzom,

tym gościom, wodzom plemion.

Te hymny samouwieblenia wyśpiewywali członkowie świty wodza plemienia przy wszystkich wielkich okazjach: są one najbardziej charakterystycznym wyrazem kultury Kwakiutłów. Wszystkie uznawane przez nich pobudki ześrodkowały się wokół żądzy wywyższenia. Wszystko: organizacja społeczna, instytucje gospodarcze, religia, narodziny i śmierć miały służyć jako jej wyraz. Triumf w ich pojęciu obejmował wyśmianie i publiczne wyrażenie pogardy przeciwnikom, którzy, zgodnie z tradycją, byli także zaproszonymi gośćmi. Z okazji potłaczu grupa gospodarza rzeźbiła figury naturalnej wielkości wyobrażające wodza, który miał otrzymać miedziaka. Jego nędzę symbolizowały wystające zębra, a postawa pozbawiona godności podkreślała fakt, że nikt się z nim nie liczy. Wódz, który był gospodarzem, śpiewał pieśni wyrażające pogardę dla gości:

Wa, zejść mi z drogi, Wa, zejść mi z drogi! Głowy odwróćcie, abym pofolgował gniewowi swemu

i zbił bratnich wodzów. Oni udają, ci wszyscy wodzowie; wciąż obracają

tym samym miedziakiem, wciąż ten sam

miedziak dają małym wodzom. Ach, nie proście łaski, Ach, nie proście łaski, próżno rąk nie wznosić,

śliniąc się mazgaje. Ja się śmieję, szydę z tego, kto skrzynie z dobytkiem

⁹³ Boas 3, s. 1291, 1290, 848, 857, 1281.

*opróżnia u siebie w domu,
 tam w domu potlaczu,
 tam w domu ucztę, gdzie gości się głodzi.
 Oto powód mojego śmiechu,
 Powód mojego śmiechu z tego, kto nie ma nic.
 Z tego, kto wciąż powtarza, że przodków miał wodzów.
 Maluczcy nie mają przodków pośród wodzów.
 Maluczcy nie mają imion po praojcach.
 Maluczcy, którzy pracują,
 Maluczcy, którzy pracują ciężko,
 Którzy błędzą na każdym kroku, którzy z nędznych
 kątów świata się wywodzą. Oto jest powód jedyny mojego śmiechu.
 Ja jestem wielki wódz, który zwycięża,
 Ja jestem wielki wódz, który zwycięża
 Och, róbcie dalej swoje!
 Szydę z tych tylko, co na tym świecie kręcą się w kółko
 ciężko pracują i jak łososie tracą ogony, Z wodzów podwładnych wielkiego wodza, z tych tylko
 szydę.
 Ha! Łaski dla nich! Olejem natłuście ich włosy suche i kruche,
 Włosy takich, co się nie czeszą. Szydę z wodzów podwładnych prawdziwego wodza.
 Ja jestem wielki wódz, który zawstydza ludzi⁹⁴.*

Cały system gospodarczy wybrzeża północno-zachodniego koncentrował się wokół tej obsesji. Dla wodza istniały dwa sposoby uzyskania pożądanego zwycięstwa. Pierwszy to zawstydzenie rywala darem o większej wartości niż to, czym ten mógłby się zrewanżować, doliczając wymaganą nadwyżkę. Drugi zaś to zniszczenie własności. W obu przypadkach ofiarowanie daru było wezwaniem do rewanżu, chociaż w pierwszym bogactwo ofiarodawcy wzrastało, a w drugim pozbawiał się on posiadanych dóbr. Skutki tych dwóch metod wydają się nam całkowicie różne. Dla Kwakiutłów były to tylko uzupełniające się sposoby pokonania rywala, a najwyższą chwałą w życiu był akt całkowitego zniszczenia. Było to takie samo wyzwanie jak sprzedaż miedziaków, a rzucano je zawsze celem przeciwstawienia się rywalowi, który, chcąc uniknąć wstydu, musiał wówczas zniszczyć taką samą liczbę wartościowych dóbr.

Niszczenie dóbr przyjmowało różnorakie formy. Wielkie potlacz, w czasie których spożywano duże ilości oleju z ryb „świec”, traktowano jako zawody w niszczeniu. Gości szczerze karmiono olejem i wylewano go do ognia. Siedzącym w pobliżu żar płonącego oleju sprawiał dużą przykrość, co uważano również za składową część zawodów. Aby uchronić się od wstydu, musieli bez ruchu leżeć na swoich miejscach, chociaż buchający ogień sięgał krokwi dachu. Gospodarz musiał również okazywać całkowitą obojętność w obliczu niebezpieczeństwa zniszczenia domu. Niektórzy najwybitniejsi wodzowie mieli wyrzeźbioną na dachu figurę mężczyzny. Nazywano ją rzygaczem; rynna zainstalowana była w ten sposób, że ciągły strumień cennego oleju tryskał z otwartych ust figury i spływał w dół do ogniska w domu. Jeśli olejna uczta przewyższała wszystkie ucztę wydane kiedykolwiek przez podejmowanego wodza, winien był opuścić ów dom i podjąć przygotowania do uczt rewanżowej, która musiała prześcignąć ucztę wydaną przez rywala. Jeśli sądził, że uczta olejna nie dorównała uczcie poprzednio wydanej przez niego, obrzucał gospodarza obelgami, a ten znowu starał się w inny sposób udowodnić swą wielkość. W tym celu mógł polecić swym postaćom, by rozbili w kawałki cztery łodzie, przynieśli szczątki i wrzucili w ogień. Mógł zabić niewolnika. Mógł zniszczyć pewną liczbę miedziaków. Ale miedziaków zniszczonych na potlaczach właściciel bynajmniej nie tracił. Istniało tu wiele stopni zniszczenia. Wódz, który uważał daną okazję za nie dość ważną, aby podarować cennego miedziaka, mógł odciąć tylko jego kawałek, a wtedy i rywal musiał odciąć kawałek z miedziaka równej wartości. Rewanż był taki, jakby to cały miedziak został ofiarowany. W zawodach z różnymi rywalami miedziaki mogły być rozrzucone na setki mil wzdłuż wybrzeża. Kiedy w końcu wielkiemu wodzowi udało się odzyskać rozrzucone kawałki, kazał je łączyć i miedziaki zyskiwały wówczas jeszcze większą wartość.

Zgodnie z filozofią Kwakiutłów mszczenie miedziaka było tylko jednym z wariantów tego zwyczaju. Wielki wódz wzywał swe plemię i ogłaszał potlach. „Ponadto jestem tak dumny, że zniszczę w ogniu miedziaka imieniem Dundalaju, który jęczy u mnie w domu. Wszyscy wiecie, ile za niego zapłaciłem. Kupiłem go za cztery tysiące derek. Teraz zniszczę go, aby pokonać mojego rywala. Dla was, o plemię moje, zamienię mój dom w pole walki. Cieszcie się wodzowie, oto po raz pierwszy został wydany tak wielki potlach⁹⁵. Wódz wrzucał swojego miedziaka do ognia, który go trawił, albo z

⁹⁴ Ibidem, s. 1288, 1290, 1283, 1291.

⁹⁵ Boas I, s. 622.

jakiegoś przyłądka ciskał go do morza. Pozbawiał się bogactwa, ale zdobywał ogromny prestiż. Zyskiwał przez to ostateczne zwycięstwo nad swoim rywalem, który musiał zniszczyć miedziaka równiej wartości albo wycofać się z zawodów pokonany.

Od wodza wymagano butnego, a w pewnym stopniu tyrańskiego zachowania. Istniały oczywiście wytworzone przez kulturę środki powściągnięcia zbyt despotycznej interpretacji roli wodza. Nie wolno mu było niszczyć bogactwa w stopniu, który by spowodował całkowite zubożenie jego ludu, ani wdawać się w zawody, które doprowadzić by mogły lud do ruiny. Wielki hamulec społeczny, który ograniczał to działanie, Kwakiutlowie formułowali jako zakaz moralny: zakaz przesady. Przesada była zawsze niebezpieczna i wódz musiał się trzymać pewnych granic. Granice te, określone przez obyczaj, pozwalały, jak zobaczymy, na wiele skrajnych posunięć, ale wódz zawsze można było pohamować, jeśli jego wymagania szły dalej, niż mogło na to pozwolić plemię. Kwakiutlowie uważali, że szczęście opuszcza tego, kto posuwa się za daleko, i traci poparcie swych zwolenników. Społeczeństwo wyznaczało granice, choć granice te wydają się nam fantastyczne.

Ta chęć wywyższenia się, tolerowana w takich rozmiarach na wybrzeżu północno-zachodnim, znajdowała wyraz w każdym szczególe wymiany odbywającej się na potlaczach. Zaproszenia na wielkie potlacje wysyłano na rok lub więcej naprzód i przybywały naładowane łodzie możnych przedstawicieli odległych plemion. Gospodarz rozpoczynał sprzedaż miedziaków chętlwym przemówieniem, ukazując wspaniałość swego imienia i miedziaków. Wzywał gości, by pokazali, co przygotowali jako dar rewanżowy. Goście zaczęli skromnie, ofiarowując najmniejszą część przygotowanego towaru, stopniowo zmierzając do punktu kulminacyjnego. Grupa sprzedającego przyjmowała drwiąco każde zwiększenie proponowanego dobra: „Myślicie, że to koniec? Byliście nieprzezorni, decydując się na kupno tego dużego miedziaka. To jeszcze nie koniec; dacie więcej. Cena miedziaka musi odpowiadać mojej wielkości. Żądam jeszcze czterystu”. Nabywca odpowiadał: „Dobrze wodzu. Jesteś bezlitosny”, i posyłał po derki, których od niego żądano. Obliczający derki liczył je na głos i zwracał się do zgromadzonych: „Hej, członkowie plemion! Czy widzicie, jak kupujemy derki? Moje plemię jest silne, kiedy kupuje miedziaki. Nie takie jak wasze. W stosie, który tu mam, jest tysiąc sześćset derek. Wodzowie Kwakiutłów, oto moja odpowiedź tym, którzy nie wiedzą, jak kupować miedziaki”. Kiedy skończył, wstawał wódz jego plemienia i zwracał się do ludu: „Oto moje imię. Taka jest waga mego imienia. Ta góra derek sięga nieba. Moje imię to imię Kwakiutłów, a wy nie potraficie zrobić tego, co my. Uważajcie, a później poproszę was, byście coś ode mnie kupili. Choć nie spodziewam się, by nastąpiła chwila, kiedy się to stanie”. Ale był to dopiero początek sprzedaży miedziaka. Wódz grupy sprzedającej wstawał i wyliczał przykłady swojej wielkości i swoje przywileje. Opowiadał o mitycznych przodkach i mówił: „Ja wiem, jak kupować miedziaki. Ty zawsze twierdzisz, że jesteś bogaty, wodzu. Czy nie pomyślałeś o tym miedziaku? Daj jeszcze tysiąc derek, wodzu”. W ten sposób cena miedziaka rosła, póki nie zapłacono za niego trzech tysięcy dwustu derek. Następnie żądano od nabywcy cennych skrzyń, aby w nich złożyć derki. Przynoszono je. Potem trzeba było jeszcze więcej darów, „aby przyozdobić właściciela miedziaka”. Nabywca zgadzał się i na to i ofiarowywał je, mówiąc: „Słuchajcie, wodzowie. Niech ozdobi was ta łódź warta pięćdziesiąt derek i ta mająca wartość pięćdziesięciu derek, i ta łódź jeszcze mająca wartość pięćdziesięciu derek, a także niech ozdobi was tych dwieście derek. Razem jest cztery tysiące derek. Na tym koniec”. „Zgadza się na tę cenę” - odpowiadał właściciel. Ale nie był to jeszcze koniec. Teraz nabywca zwracał się do właściciela miedziaka, mówiąc: „Co? Zgodziłeś się na tę cenę wodzu? Za wcześniej to zrobił. Masz o mnie niskie pojęcie, wodzu. Jestem Kwakiutlem, jednym z tych, od którego wszystkie plemiona na świecie wzięły swoje nazwy. Poddajesz się, skończyłem handlować z tobą. Zawsze jesteś od nas gorszy”. Następnie kazał swym posłańcom zawołać swą siostrę, księżniczkę, i dawał rywalom jeszcze dwieście derek, „strój księżniczki”⁹⁶. W ten sposób liczba derek przekraczała cztery tysiące.

Tak mniej więcej wyglądał zwykły zakup miedziaka. W zawodach między stawnymi wodzami gwałtowność i rywalizacja, stanowiące istotę tej kultury, znajdowały swe ujście. Historia konfliktu między wodzami Kwakiutłów Szybkobiegaczem a Marnotrawcą, pokazuje, jak współzawodnictwo zamieniało się w otwartą wrogość. Ci dwaj wodzowie byli przyjaciółmi. Marnotrawca zaprosił klan swego przyjaciela na ucztę z ikry łososia i lekkomyślnie podał tłuszcz i ikrę w łodziach nie tak czystych, jak tego wymagało należyte uhonorowanie gości. Szybkobiegacz uznał to za wielką zniewagę. Odmówił jedzenia, kładąc się zakrywał twarz czarną derką z niedźwiedziej skóry, a wszyscy jego krewni, widząc jego oburzenie, poszli za tym przykładem. Gospodarz namawiał ich do jedzenia, ale Szybkobiegacz nakazał swemu wysłannikowi poskarżyć się na tę zniewagę:

„Nasz wódz nie będzie jadł brudów, które mu dałeś, flejtuchu”. Marnotrawca odparł z pogardą: „Niech będzie, jak mówisz. Przemawiasz, jak byś był człowiekiem bardzo bogatym”. Na to Szybkobiegacz: „Jestem człowiekiem bardzo bogatym”, i kazał przynieść swego miedziaka, zwanego Potworem Morskim. Kiedy go przyniesiono, wrzucił miedziaka w ognisko, „aby zgasić ogień swego rywala”. Marnotrawca również posłał po swego miedziaka. Przyniesiono mu miedziaka, który nazywał się Oglądany Podejrzliwie:

włożył go także do ogniska, w miejscu uczt, „aby podtrzymać ogień”. Ale Szybkobiegacz miał jeszcze

⁹⁶ Ibidem, s. 346-353.

jednego miedziaka, Żurawia, i postawszy po niego włożył go do ogniska „aby zdusić ogień”. Marnotrawca nie miał więcej miedziaków, nie mógł więc już nic dorzucić, aby podtrzymać ogień, i poniósł klęskę w pierwszym starciu.

Następnego dnia Szybkobiegacz wydał ucztę rewanżową i posłał swych ludzi, aby zaprosili Marnotrawcę. Ten zastawił taką ilość swego majątku, aby móc pożyczyć inny miedziak. Kiedy podano mu dzikie jabłka i tłuszcz, odmówił jedzenia w tych samych słowach, których Szybkobiegacz użył poprzedniego dnia, i posłał swą świtę pomocników, by przynieśli mu miedziaka zwanego Obliczem Dnia. Tym miedziakiem zgasił ogień rywala. Szybkobiegacz wstał i zwrócił się do obecnych: „Oto moje ognisko zostało wygaszone. Ale poczekajcie. Siadajcie i patrzcie, co zrobię”. Wprawił się w podniecenie w tańcu Bractwa Błaznów, którego był członkiem, i zniszczył cztery łodzie swego teścia. Jego świta przyniosła je do domu, gdzie odbywała się uczta, i rzuciła w ognisko, by zniweczyć hańbę zgaszenia ich ognia miedziakiem Marnotrawcy. Goście musieli za wszelką cenę pozostać na swoich miejscach albo przyznać się do klęski. Derka z czarnego niedźwiedzia należąca do Marnotrawcy spaliła się, a skóra na nogach pokryła bąblami, ale nie opuścił swego miejsca. Dopiero, kiedy ogień zaczął przygasać, Marnotrawca wstał, jakby nic się nie stało, i przystąpił do uczty, aby okazać całkowitą obojętność wobec ekstrawagancji swego rywala.

Szybkobiegacz i Marnotrawca stali się teraz jawnymi wrogami. Postanowili więc zorganizować konkurencyjne inicjacje do tajemnych bractw, korzystając raczej ze swych religijnych niż świeckich przywilejów. Marnotrawca w tajemnicy zamierzał to urządzić w czasie obrzędu zimowego, a Szybkobiegacz, dowiedziawszy się o tym przez swoich donosicieli, postanowił go przewyższyć. Marnotrawca przygotowywał inicjację syna i córki, natomiast Szybkobiegacz dwóch synów i dwóch córek. Szybkobiegacz zdystansował swego rywala, i kiedy wyprowadzono z miejsca odosobnienia czworo jego dzieci, a podniecenie w tańcu sięgało szczytu, kazał tancerzom Bractwa Błaznów i Szarego Niedźwiedzia oskalpować i zarznąć niewolnika, a Ludożercom zjeść go. Skalp podarował Marnotrawcy, który oczywiście nie miał czym dorównać temu niezwykłemu wyczynowi.

Ale Szybkobiegacz osiągnął jeszcze inny triumf. Córki jego, przygotowywane do inicjacji jako tancerki tańca wojennego, zażądały, aby poddano je próbie ognia. Wokół ogniska wzniesiono wał z drzewa, a córki przywiązano do desek, by oddać je na pastwę płomieni. Jednakże zamiast nich rzucono w ogień dwóch niewolników, także przywiązanych do desek, ubranych w stroje tancerzy wykonujących tańce wojenne. Cztery dni córki Szybkobiegacza pozostawały w ukryciu, a następnie pozornie zmartwychwstały z zachowanych popiołów niewolników. Marnotrawca nie był w stanie dorównać niczym tej demonstracji przywilejów i odjechał razem ze swymi ludźmi, by walczyć z plemieniem Nutka. Z wojny tej powrócił tylko jeden człowiek, aby opowiedzieć o klęsce i śmierci uczestników wyprawy⁹⁷.

Wszystko to opowiada się jako historię prawdziwą, a istnieją też relacje naocznych świadków o innych zawodach, które różnią się tylko wyczynami rywalizujących wodzów, celem wykazania swej wielkości. Przy pewnej okazji, a było to za życia ludzi do dziś żyjących, wódz usiłował „wygasić” ogień swego rywala siedmioma łodziami i czterystu derkami, a gospodarz, przeciwstawiając się, lat do ognia olej. Zapalił się dach i prawie cały dom uległ zniszczeniu, podczas gdy zainteresowani nie opuszczali swych miejsc i z pozorną obojętnością posyłali po coraz nowe przedmioty, aby wrzucać je do ognia. „Potem wrócili ci, którzy poszli po dwieście derk i rozciągnęli je nad ogniskiem gospodarza. Teraz oni «wygasili» je. Wtedy gospodarz wziął większą ilość jagód krzewu salal i dzikich jabłek oraz miedziaka, którego jego córka miała w czasie tańca, i wrzucił to wszystko do biesiadnego ogniska. Czterech młodych chłopców, którzy czerpali olej, wlało chochłę tego tłuszczu do ognia, a olej i derki spłonęły razem. Gospodarz wziął trochę oleju i opryskał nim swoich rywali”⁹⁸.

Takie zawody stanowiły szczyt ambicji. Obraz idealnego mężczyzny w pojęciu Kwakiutłów wiązał się z tymi zawodami i wszystkie motywacje z tym związane uważano za cnotę. Pewna stara kobieta-wódz, zwracając się w czasie potlachu do swego syna, upominała go: „O ludu mój, mówię to przede wszystkim do mego syna. Przyjaciele, znacie jednak wszyscy moje imię. Zналиście mego ojca i wiecie, co zrobił z tym, co posiadał. Był lekkomyślny i nie troszczył się o to, co zrobił. Zabijał lub rozdawał jeńców. Rozdawał lub palił swe łodzie w ognisku w domu uczt. Rozdawał skóry wydr morskich rywalom we własnym plemieniu albo wodzom innych plemion, lub ciął je na kawałki. Wiecie, że to, co mówię, to prawda. Taka, mój synu, jest droga, którą wskazał ci ojciec i którą musisz kroczyć. Twój ojciec nie był zwykłym człowiekiem. Był prawdziwym wodzem wśród Koskimosów. Rób tak, jak robił twój ojciec. Drzyj tanie derki w kawałki albo oddawaj je plemieniu, które rywalizuje z nim. To wszystko”. Syn odpowiedział: „Nie zamknę drogi, którą wyznaczył mi ojciec. Nie złamię prawa, które mój wódz mi wskazał. Oddaję te derki moim rywalom. Walka, którą tocymy, jest przyjemna, ciekawa i zacięta”⁹⁹. Po czym rozdał wszystkie derki.

Okazji, przy których rozdzielanie własności przybierało tę formę, było na wybrzeżu północno-zachodnim mnóstwo. Wiele z tych wydarzeń zdaje się nie mieć nic wspólnego z wymianą towarów, a

⁹⁷ George Hunt, *The Rival Chiefs, Boas Anniversary Volume*, New York 1906, s.108-136.

⁹⁸ Boas 3, s. 744.

⁹⁹ Boas 1, s. 581.

zachowanie się Kwakiutłów wobec małżeństwa, śmierci czy w obliczu jakiegoś nieszczęśliwego wypadku jest niepojęte, jeśli nie zrozumiemy szczególnej psychologii, która stanowi jego podstawę. Stosunki między płciami, religia, a nawet nieszczęście wykorzystywano w tej kulturze tak, by stały się okazją do okazania wyższości przez rozdzielanie lub zniszczenie własności. Najważniejszymi okazjami były: wyznaczenie spadkobiercy, małżeństwo, zdobycie i okazanie mocy religijnej, żałoba, wojna i nieszczęśliwy wypadek.

Wyznaczenie spadkobiercy było oczywistą okazją do zadokumentowania niepomahowanych roszczeń do wielkości. Mężczyzna musiał przekazać swemu następcy każde imię, każdy przywilej, a akt wymagał potwierdzenia charakterystycznym rozdziałem i zniszczeniem majątku. Należało nałożyć „zbroję bogactwa” nowemu posiadaczowi. Potłacz z tej okazji były sprawą ważną i skomplikowaną, niemniej zasadnicza procedura była właściwie prosta. Potłacz „na cześć wielkiego imienia księcia Tlasotiwalisa” stanowi charakterystyczny tego przykład. Była to uczta wydana dla wszystkich plemion jednego lineażu. Gdy się już zgromadziły, wódz, ojciec Tlasotiwalisa, przedstawił w dramatyczny sposób przywileje, do których upoważniał go mīt rodzinny, oraz ogłosił zmianę imienia swego syna. Jego potomek miał przyjąć jedno z tradycyjnych imion książęcych i przygotowano już dary, by rozdać je ku jego czci. W kulminacyjnym momencie tańca chór odśpiewał w imieniu ojca pieśń skomponowaną dla niego:

*Przepuście go i miedziaka dajcie mu
czym zawsze staram się pokonać
moich współzawodników - wodzów.
Nie proście łaski, wy plemiona, języki pokazując
i ręce z tyłu zaciskając¹⁰⁰.*

Młody książę wyszedł z pomieszczenia w głębi domu niosąc miedziak zwany Dentalayu. Ojciec zwrócił się do niego z upomnieniami: „Ach, wielki jesteś zaiste, wodzu Tlasotiwalisie! Czy naprawdę tego pragniesz? Czy naprawdę pragniesz, aby ten miedziak, który nosi imię Dentalayu, spoczął martwy w ognisku? Bądź godny swych przywilejów. Bo pochodzisz z rodu rozrzutnych wodzów, którzy tak robili z miedziakami noszącymi imiona” (to jest niszczyli je). Jego syn dokonywał ceremonialnego zniszczenia miedziaka i rozdawał jego części swoim rywalom, zwracając się do gości: „Podążam drogą wyznaczoną przez wodza, mego ojca, drogą, którą podąża rozrzutny, bezlitosny wódz, nie lękający się niczego. Naprawdę tak myślę, wodzowie; zatańczyłem na śmierć Dentalayu dla was, o plemiona!”¹⁰¹. Rozdawszy resztę swego dobra, przyjmował godność wodza, którym dotąd był jego ojciec.

Odmianą tego rodzaju potłaczu był potłacz z okazji osiągnięcia dojrzałości kobiety o najwyższej randze w rodzinie wodza, jego młodszej siostry lub córki. Wielkość imion trzeba było potwierdzić, podobnie jak wyznaczenie spadkobiercy, chociaż z mniejszą wystawnością. Gromadzono dużo dóbr przeznaczonych do rozdziału, lecz tym razem nie były to derki ani miedziaki, lecz części kobiecego stroju, łódzie, w których kobiety wyprawiały się na połów mięczaków, złote i srebrne bransolety i kolczyki, oraz kapelusze w kształcie koszów i ozdoby z muszli słuchotek (*Haliothis*). Rozdanie tych przedmiotów dawało wodzowi prawo do twierdzenia, że osiągnął następny stopień drabiny prowadzącej do godności pełnoprawnego wodza, zwanego przez Kwakiutłów „wodzem, który znalazł uznanie”.

Potłacz wydawany na cześć spadkobiercy na wybrzeżu północno-zachodnim, mimo iż dawał sposobność do okazania zadowolenia z siebie i popisania się, nie stanowił właściwych zawodów z rywalem i dlatego nie był nigdy tak pełnym i właściwym wyrazem kultury Kwakiutłów, jak potłacz wydawany z okazji małżeństwa. Małżeństwo dramatyzowano, podobnie jak zakup miedziaka i wojnę. Człowiek o jakimś znaczeniu, jeśli miał zamiar zawrzeć małżeństwo, gromadził swych krewnych i towarzyszy, jak gdyby miał ich poprowadzić na wyprawę wojenną, i ogłaszał: „Teraz będziemy wojować z innymi plemionami. Pomóżcie mi sprowadzić do domu żonę”. Natychmiast podejmowano przygotowania, ale bronią w tej walce były derki i miedziaki, stanowiące ich własność. Wojna polegała zasadniczo na wymianie dóbr.

Cenę, jaką narzeczony płacił za narzeczoną, podbijano ciągle, podobnie jak w przypadku nabywania miedziaka. Narzeczony ze swoją swiłą udawał się do domu ojca narzeczonej. Każdy przedstawiciel możnej rodziny dawał część swego majątku, „aby podnieść narzeczoną z podłogi” lub „zrobić miejsce narzeczonej”. Odliczano coraz więcej derek, aby przeliczyć rodzinę przyszłego teścia i dowieść wielkości narzeczonego. Sporowi dawano jeszcze inny wyraz. Zwolennicy narzeczonego mogli uzbroić się i napaść na wieś narzeczonej, a wieś narzeczonej z kolei mogła napaść na atakujących. Obie strony dawały się nieraz ponieść bez opamiętania i w walce padali zabici. Teść mógł też ustawić w podwójnym szeregu swych ludzi, uzbrojonych w płonące główne, i zaatakować z dwóch stron grupę zięcia. Inne rodziny posiadały jako przywilej prawo rozpala

¹⁰⁰ Boas 4. 165-229.

¹⁰¹ Boas 1, s. 359 ff., 421 ff.

ogromnego ogniska, wokół którego ludzie narzeczonego musieli siedzieć bez ruchu, aż zaczynali płonąć. W tym czasie z pyska rzeźbionego potwora morskiego, który mógł być innym heraldycznym przywilejem rodziny narzeczonej, wypadało siedem czaszek i ojciec narzeczonej drwił z ludzi narzeczonego: „Strzeżcie się, Gwatsenox. To są czaszki zalotników, którzy przyszli tu, aby poślubić moje córki i uciekli przed ogniem”¹⁰².

Jak już wiemy, tym, co kupowano przy tej okazji, nie była właściwie naręczona, lecz przywileje, które miała prawo przekazać swoim dzieciom. Z darem ślubnym łączył się nakładany na teścia obowiązek zrewanżowania się darami, których wartość, podobnie jak w każdej transakcji na wybrzeżu północno-zachodnim, wielokrotnie przekraczała wartość tej opłaty. Okazją do tych odpłat były narodziny i osiągnięcie dojrzałości przez potomstwo. Wówczas ojciec żony oddawał zięciowi nie tylko wielokrotnie większą ilość dóbr materialnych niż ta, którą otrzymał, lecz także - co ważniejsze - imiona i przywileje, które miał prawo przenieść na dzieci swych córek. Te imiona i przywileje stawały się własnością zięcia, ale tylko w tym sensie, że mógł on przekazać je spadkobiercom, których wolno mu było wybrać i którzy niekiedy nie byli dziećmi żony, z którą łączyło się to dziedzictwo. Natomiast nie była to jego własność w tym znaczeniu, iżby mógł używać imion i przywilejów dla własnych popisów na potlaczach. W znacznie większych rodzinach te rewanżowe dary ślubne odlewano przez wiele lat po ślubie, dopóki najstarszy syn lub córka nie doszli do wieku, gdy mogli odbyć wtajemniczenie do górującego nad innymi bractwami Ludożerców. Przy tych okazjach zięć, mający teraz otrzymać od teścia dar rewanżowy, zobowiązywał się zorganizować obrzęd zimowy i ponieść odpowiedzialność za rozdział majątku, który miał nastąpić w czasie tej uroczystości, a dar rewanżowy teścia umożliwiał mu związane z tym wydatki. Obrzęd ten koncentrował się wokół inicjacji dziecka zięcia do bractwa Ludożerców, a imię i przywileje, jakie młody mężczyzna lub kobieta wówczas otrzymywali, stanowiły zwrot za dokonaną przez rodziców zapłatę przy ślubie, najbardziej ceniony wkład w małżeńską transakcję.

Wysokość daru rewanżowego i czas jego złożenia zależały od znaczenia rodzin, liczby potomstwa i wielu innych względów, różnych w każdym przypadku. Jednakże sam obrzęd miał charakter trwały i dramatyczny. Teść przygotowywał się do niego latami. Kiedy nadszedł czas daru rewanżowego, upominał się o zwrot wszystkich swoich wierzytelności i gromadził w obfitości żywność, derki, skrzynie, naczynia, łyżki, kociołki, bransolety i miedziaki. Bransolety przywiązywano do kijów, po dziesięć do jednego, a łyżki i naczynia przymocowywano do długich lin, „kotwicznych lin łodzi”. Krewni teścia zbierali się, aby go wesprzeć i przyczynić się do okazałości, a krewni zięcia gromadzili się w uroczystym szyku przed domem zięcia wznoszącym się nad zatoką. Ludzie teścia budowali na plaży „łódź”. Był to czworobok o boku około stu stóp, spoczywający na piasku i zbudowany z wielu ceremonialnych skrzyń stanowiących skarb rodzinny, wymalowanych w pyski zwierzęce i wysadzanych zębami wydry morskiej. Do tej łodzi znoszono wszystkie towary zebrane przez teścia. Przód łodzi połączony był z płaskim dachem domu zięcia linami kotwicznymi, do których przymocowano rzeźbione drewniane naczynia i cenne łyżki z rogów górskiego kozła. Wszyscy krewni teścia wchodzili do łodzi i na przemian z ludźmi zięcia śpiewali drogie pieśni Kwakiutłów. Żona zięcia, kobieta, za której dar ślubny miano się tego dnia rewanżować, znajdowała się w łodzi wraz ze swymi rodzicami, obwieszona ozdobami, które przekazywała mężowi. Wykonywała uroczysty taniec związany z tą uroczystością i obnosiła swe klejnoty: kółko w nosie z muszli słuchotki, tak wielkie, że dla podtrzymania go trzeba je było przywiązywać do uszu, i kolczyki tak ciężkie, że przymocowywano je do pukli jej włosów. Kiedy skończyła tańczyć, teść wstawał i przekazywał prawo do wszystkich dóbr znajdujących się w łodzi swemu zięciowi. Najcenniejszy przedmiot znajdował się w małej skrzynce zawierającej symbole przywilejów związanych z członkostwem w bractwach religijnych oraz imiona, które przekazywał zięciowi do użytku jego dzieci.

Kiedy tylko prawo do całej tej własności zostało przekazane zięciowi, jego przyjaciele rzucali się z toporami na łódź i rozbijali wieko jednej ze skrzyń, które tworzyły łódź, krzycząc: „Nasza wyladowana łódź jest teraz rozbita”, na co zięć odpowiadał: „Cieszymy się z tego”. Nazywało się to „zatopieniem łodzi”, i oznaczało, że zięć natychmiast rozda swemu plemieniu całe bogactwo w niej złożone, wierząc zarazem, że w ten sposób w przyszłości jego majątek wzrośnie. Był to moment szczytowy kariery każdego człowieka, a pieśń, jaką przy tej okazji śpiewał zięć, wyrażała triumf wodza u szczytu potęgi:

Pójdę, porozdzieram Górę Stevensa. Głazy z niej podłożę pod moje ognisko.

*Pójdę i rozbiję Górę Katstais. Głazy z niej podłożę pod moje ognisko*¹⁰³.

Ambitny mężczyzna poprzez cztery małżeństwa starał się nagromadzić prawa do coraz większej ilości cennych przywilejów i zebrać dary rewanżowe wniesione uprzednio za naręczoną. Jeżeli związek taki uważano za pożądany, a nie było córki na wydaniu, przekazanie prawa do własności mogło mimo to nastąpić. Zięć żenił się, jak powiadano, z „lewą stopą” swego teścia lub z jego „prawym ramieniem” czy też jakąś inną częścią jego ciała. To znaczy, że pozorny ślub zawierano z zachowaniem takich samych obrzędów jak prawdziwy i w ten sposób przekazywano przywileje. O ile

¹⁰² Ibidem, s. 422.

¹⁰³ Cytata, ibidem, s. 424. Współzawodnictwo małżeńskie, ibidem, s. 473.

jasne jest w takich przypadkach, że małżeństwo stawalo się na wybrzeżu północno-zachodnim formalną metodą przekazywania przywilejów, to występuje to jeszcze wyraźniej w licznych relacjach dotyczących małżeństw między ludźmi z różnych plemion, których skutkiem były wojny wywołane zazdrością. Małżeństwo kobiety szlachetnego rodu z mężczyzną z innej grupy powodowało, że ludzie z jej plemienia tracili tańce i przywileje, do czego, rzecz jasna, odnosili się bardzo niechętnie. W jednym z takich przypadków plemię, od którego teść uprzednio uzyskał pewien taniec, uznało za zniewagę małżeństwo, wskutek którego taniec ten stał się własnością wodza-rywala. Udali oni, że wydają ucztę, i zaprosili owego teścia i jego plemię. Kiedy wszyscy już się zgromadzili, napadali na nich i zabijali teścia i wielu jego przyjaciół. W ten sposób zapobiegali przejściu prawa do owego tańca na wodza-rywala, który zawarł małżeństwo i zdobyłby to prawo w rewanżu za swój dar ślubny. Jednakże wódz ten, który skutkiem śmierci teścia utracił prawo do pożądanego tańca, nie dał się zbyć tak łatwo. Zawarł następne małżeństwo z córką człowieka, który zabił jego teścia, i znów zgłosił pretensje do owego tańca. W końcu uzyskał taniec, który zamierzał zdobyć przez swoje pierwsze małżeństwo¹⁰⁴.

W każdym rozumieniu małżeństwo na wybrzeżu północno-zachodnim było transakcją handlową i obowiązywały w nim te same szczególne prawa. Kobieta, która urodziła dziecko, w wyniku czego dar ślubny zostawał splecony wystarczającą ilością towarów, uważano za wykupioną przez jej własnych krewnych. W rozumieniu męża pozwolić jej „pozostawać w domu bez żadnego celu” uwłaczało jego godności. Od nowa płacił więc za nią teściowi, aby nie być tym, który przyjmuje jakąś nie opłaconą łaskę.

W przypadku kiedy między obu rodzinami istniało niezadowolenie z wymiany małżeńskiej, mogło dojść do otwartego konfliktu między zięciem i teściem. W pewnym przypadku teść ofiarował swemu zięciowi derki i imię na inicjację jego najmłodszego dziecka, a zięć zamiast rozdać derki grupom miejscowych rywali, przekazał je własnym krewnym. Była to śmiertelna zniewaga, gdyż dawał w ten sposób do zrozumienia, że dar był bez znaczenia, zbyt mały w stosunku do wielkości imienia obdarowanego. Teść, mszcząc się za zniewagę, jaką mu wyrządzono, zabrał z powrotem do wsi córkę i jej dwoje dzieci. W jego intencjach miał to być cios druzgoczący, ale zięć, zachowując obojętność i porzucając swą żonę i dzieci, odwrócił rolę. „Wtedy teść okrył się wstydem, ponieważ zięć nie chciał zapłacić za możliwość zobaczenia własnych dzieci”¹⁰⁵. Zięć wziął sobie inną żonę i żył spokojnie dalej.

W innym przypadku wódz, którego teść zwlekał z darem rewanżowym, zniecierpliwiał się, wyrzeźbił figurę przedstawiającą jego żonę i zaprosił całe plemię na ucztę. W obecności zebranych uwiesił kamień na szyi figury i wrzucił ją do morza. Aby zmazać taką obelgę, teść powinien był rozdać i zniszczyć o wiele większą ilość dóbr niż ta, którą posiadał, w ten sposób więc zięć zniszczył wysoką pozycję swojej żony, a przez to i pozycję teścia. Oczywiście małżeństwo się rozpadło.

Mężczyzna, który sam nie dziedziczył tytułów, mógł mieć nadzieję zdobycia pozycji przez małżeństwo z kobietą wywodzącą się z grupy o wyższej randze. Był to zazwyczaj młodszy syn, któremu dostęp do wysokiej pozycji tamował zwyczaj pierworództwa. Jeśli się dobrze ożenił i zdobył bogactwo dzięki pomyślnemu operowaniu swymi wierzytelnościami, to czasem mógł wejść do grona wybitnych ludzi swego plemienia. Ale droga do tego była trudna. Związek kobiety z człowiekiem bez tytułu był hańbą dla jej rodziny, a normalna wymiana majątku przy ślubie była niemożliwa, bo narzeczony nie był w stanie zgromadzić koniecznych dóbr. Małżeństwo nie uznane w czasie uroczystości potlaczu uważano za „parzenie się psów”¹⁰⁵, a dziećmi z tego małżeństwa pogardzano jako nieprawymi. Jeśli żona takiego mężczyzny dawała mu tytuły, które znajdowały się w jej posiadaniu, uważano, że mężczyzna dostawał je za nic i była to hańba dla rodziny. „Ich imię zostało zhańbione i stało się złym imieniem, ponieważ ona wzięła za męża zwykłego człowieka”¹⁰⁶. Jeśli nawet zgromadził on majątek i potwierdził prawo do nich, plemiona nie mogły zapomnieć o hańbie, a wodzowie często jednoczyli się przeciwko niemu i niweczyli te roszczenia, poniżając go na jakimś potlaczu. W jednym przypadku, gdy mężczyzna z pospólstwa, mąż kobiety ze szlachetnego rodu, uzyskał wysoką pozycję dzięki pieniądзом zarobionym u białych, wodzowie zgromadzili wszystkie swoje miedziaki, aby go pokonać. Według opowieści, która miała uwiecznić jego hańbę, zniszczyli trzy miedziaki - wartości dwunastu tysięcy, dziewięciu tysięcy i osiemnastu tysięcy derek, i pretendenci nie byli w stanie zebrać trzydziestu dziewięciu tysięcy derek, aby kupić taką ilość miedziaków, która zrównoważyłaby te trzy zniszczone. Poniósł więc klęskę, a jego dzieci przekazano innym rodzinom, aby jako po części należące do szlachetnie urodzonych - nie dzieliły hańby ojca.

Małżeństwo nie było jedynym możliwym sposobem uzyskania przywilejów. Najbardziej szacownym sposobem było zamordowanie właściciela przywilejów. Człowiek, który zabił drugiego, brat jego imię, tańce i znaki rodowe. Plemiona, które ze względu na antagonizm właścicieli przywilejów nie mogły uzyskać prawa do pożądanego tańców i masek, mogły napadać na łódź z płynącym w niej człowiekiem, o którym wiadomo było, że jest „właścicielem danego rytuału”. Zabójca zyskiwał

¹⁰⁴ Boas 3, s. 1030.

¹⁰⁵ Boas 1, s. 366. Boas 3, s. 1075.

¹⁰⁶ Boas 3, s. 1110-1117.

wówczas prawo do tego tańca, który oddawał do rozporządzenia swemu wodzowi lub starszemu bratu, a ten urządzał inicjację jego bratanka lub syna i oddawał mu imię i taniec zabitego. Oczywiście taki sposób przekazywania przywilejów zakładał, że cały rytuał, włącznie ze słowami pieśni, figurami tańców i użyciem przedmiotów sakralnych, był znany obecnemu właścicielowi przywilejów, zanim zabił dawnego właściciela. Nie zdobywał on wiedzy o tym rytuale. Tym, co uzyskiwał, było prawo do niej. Fakt, że zabójca mógł rościć prawo do przywilejów ofiary walki, odmalowuje dawną sytuację historyczną, kiedy to przeważnie walka była rozwiązaniem charakterystycznego dla wybrzeża północno-zachodniego konfliktu prestiżowego, a współzawodnictwo majątkowe miało mniejsze znaczenie¹⁰⁷.

Na wybrzeżu północno-zachodnim zabicie właściciela przywilejów było sposobem zdobycia przywilejów nie tylko wtedy, gdy były to istoty ludzkie; był to także ceniony sposób zdobywania mocy od bogów. Człowiek, który spotkał i zabił istotę nadprzyrodzoną, zdobywał jej rytuał i maskę. Zachowanie wszystkich ludów wobec istot nadprzyrodzonych jest podobne do stosunków międzyludzkich opartych na najwyższym zaufaniu, ale nieczęsto hołd podoba się z tak małym szacunkiem i nieczęsto postawa uznana za właściwą odbiega od świętego lęku tak dalece, że najbardziej cenionym sposobem zachowania staje się zabijanie i zawstydzanie istot nadprzyrodzonych. A to właśnie był przyjęty zwyczaj na wybrzeżu północno-zachodnim.

Był jeszcze inny sposób, kiedy to człowiek mógł zdobyć pewne przywileje, nie dziedzicząc ich ani nie kupując. Była to droga zawodowego uprawiania religii. Wtajemniczenia szamana dokonywały istoty nadprzyrodzone¹⁰⁸, a nie ojciec czy wuj, i człowiek taki zyskiwał uznane imiona i przywileje od nadprzyrodzonego gościa. Szamani posiadali więc przywileje i korzystali z nich „z rozkazu duchów”, ale przywileje te traktowano tak samo jak przywileje dziedziczne i posługiwano się nimi w ten sam sposób.

Tradycyjnym sposobem uzyskania godności szamana było wyleczenie się z jakiejś choroby. Nie wszyscy wyleczeni zostawali potem szamanami, lecz tylko ci, którzy sami udawali się do domu w lasach, aby wyleczyły ich duchy. Jeśli istoty nadprzyrodzone przyszły tam do człowieka i dały mu imię i wskazówki, robił on potem to samo, co każdy uczestnik inicjacji zdobywający przywileje poprzez dziedziczenie. To znaczy wracał opętany przez duchy i demonstrował nowo zdobyte przywileje. Ogłaszał swoje imię i okazywał swą moc, lecząc jakiegoś chorego. Następnie rozdawał posiadane dobra, aby potwierdzić swe nowe imię i rozpoczynał karierę jako szaman¹⁰⁹.

Szamani korzystali z przywilejów w ten sam sposób, co wodzowie i członkowie możnych rodów ze swoich, to znaczy w zawodach o zdobycie prestiżu. Szamani wystawiali na pośmiewisko roszczenia do nadprzyrodzonych sił swych rywali i współzawodniczyli z nimi, by dowieść wyższości własnej mocy. Każdy szaman posługiwał się jakąś sztuczką, która nieznacznie różniła się od sztuczek demonstrowanych przez jego rywali, a jego zwolennicy wystawiali te metody, poniżając metody innych szamanów. Jedni szamani wysysali chorobę, inni ją ścierali, jeszcze inni ratowali stracone dusze. Ulubionym zabiegiem było wydobywanie choroby z ciała pacjenta w postaci małego „robaka”. Aby być gotowym do tego pokazu, szaman nosił między zębami a górną wargą kłębuszek ptasiego puchu. Wezwany do chorego, przede wszystkim płukał usta wodą. Dowiódłszy w ten sposób, że nie ma nic w ustach, tańcząc ssął, a w końcu gryzł policzki tak, że miał usta pełne krwawej śliny. Następnie wypluwał do misy kłębuszek puchu wraz z krwią, którą jakoby wyssał z siedliska choroby, i kiedy opłukał „robaka”, pokazywał go jako dowód usunięcia przyczyny bólu i choroby. Często kilku szamanów próbowało swych sił na jednym chorym, a ci, którym takie popisy się nie udawały, tracili opinię tak samo jak wódz, który został pokonany w zawodach o miedziaka. Tacy szamani zostawali pokonani i umierali ze wstydu lub też mogli się zmówić i zabić zwycięskiego współzawodnika. Nikt nie mścił śmierci szamana, uważano bowiem, że używa swej mocy zarówno by szkodzić, jak i leczyć, a jako czarownik nie miał prawa do ochrony¹¹⁰.

Jeszcze w jednym kierunku szamanizm u Kwakiutłów rozwijał się równolegle ze świeckim współzawodnictwem, skupiającym się wokół znaków rodowych i potwierdzania tytułów. Podobnie jak inicjacja do bractwa Ludożerców była dramatycznym przedstawieniem odgrywanym przy określonej okazji, a wizja, uważana gdzie indziej za osobiste przeżycie kontaktu z siłami nadprzyrodzonymi, stała się dogmatem czysto formalnym, tak i w szamanizmie zaniechano przejednywania duchów na rzecz chytrych sztuczek i wdrażania popleczników do dramatycznego wykazywania słuszności roszczeń czarownika-uzdrowiciela. Każdy szaman miał pomocnika, którego raczej należałoby nazwać szpiegiem na jego usługach'. Obowiązkiem takiego szpiega było mieszanie się z tłumem i donoszenie mistrzowi, w jakich częściach ciała chorzy odczuwają ból. Jeśli następnie wezwano szamana, by wyleczył chorego, wykazywał on swą nadprzyrodzoną moc, kierując całą uwagę na bolącą część ciała. Szpieg donosił także o każdym, kto skarżył się na ogólne znużenie. A wtedy szamani okazywali swą moc, przepowiadając, że dusze tych ludzi potrzebują uzdrowienia. Szpiegdy przebywali duże

¹⁰⁷ Boas 2, s. 441 etc.

¹⁰⁸ „O hierarchii duchów” patrz Boas 3, s. 740.

¹⁰⁹ Pokazanie przywilejów szamana, Boas 5, s. 18, 30. Zabicie szamana-rywala, Boas 5, s. 31-33.

¹¹⁰ Szpiegdy szamańscy, Boas 5, s. 15, 270.

odległości na łodziach, przynosząc wiadomości, które interpretowano jako inspiracje duchów.

Wybiegi szamanów i ich szpiegów nie były obojętne ani dla samych szamanów, ani dla ich plemion. Wielu ludzi uważa, że moc nadprzyrodzona wyraża się w sposób naturalny w sztuczkach dokonywanych przez człowieka. Kwakiutlowie nie podzielali tego. Tylko szaman doprowadzony do rozpaczy, jak na przykład Dobro-Nad-Całą-Ziemią, przyznał, że jego grzechotnik gryzł go w rękę dzięki kuglarskiej sztuczce. Wówczas ludzie dowiedzieli się, że „był to człowiek niezwykle, zmyślił bowiem wszystko, czego niby dokonał będąc szamanem”¹¹¹. Toteż wycofał się okryty hańbą i popadł w obłęd przed upływem roku. Szaman, którego sztuczkę wykryto, ponosił podobną klęskę. Pewien czarownik-uzdrowiciel zwykł wyjmować wypchaną wiewiórkę spod kołnierza i nadawał temu pozór, że biega mu po ramieniu. Kiedy już przetańczył z nią i dowiódł, że jest w stanie ją ożywić, jego pomocnik ukryty na dachu przesuwiał deskę i spuszczał na dół sznurek, do którego szaman przywiązywał wiewiórkę i niby to pozwalał jej wzbijać się pod dach. Potem przywoływał ją z powrotem. Widzowie zauważyli, że wywołując wiewiórkę stawał zawsze w tym samym miejscu, ktoś wszedł więc na dach i znalazł miejsce, które zakrywał tylko cienki gont. Szaman zarzucił swą praktykę, nigdy już nie wychodził z domu i podobnie jak Dobro-Nad-Całą-Ziemią umarł ze wstydu. Tak więc szamani u Kwakiutłów byli przyzwyczajeni do posługiwania się sekretnymi sztuczkami dla przeprowadzania swych pokazów; jeżeli zostali zdemaskowani, równało się to klęsce w zawodach na potlaczach.

Podobnie jak każdy wódz świecki, szaman musiał potwierdzić posiadane przywileje rozdzielaniem własności, a kiedy kogoś wyleczył, bywał nagradzany odpowiednio do zamożności i rangi rodziny chorego, jak przy każdym innym rozdziale majątku. Szamanizm, jak powiadają Kwakiutlowie, jest „tym, co ułatwia zdobywanie majątku”¹¹². Zdobywali go więc w ten sposób, nie dziedzicząc ani nie nabywając cennych przywilejów, które mogły być przydatne do podniesienia własnej pozycji.

Dziedziczenie i nabywanie przywilejów mogło być nawet w praktyce Kwakiutłów sposobem do uzyskania przywilejów szamańskich, podobnie jak były to sposoby zdobywania wszystkich innych prerogatyw. Jest rzeczą oczywistą, że sztuczek szamanistycznych trzeba się było uczyć, a szamanom, którzy uczyli nowicjuszy, trzeba było płacić. Nie można powiedzieć, jak zazwyczaj dziedziczyło się moc nadprzyrodzoną. Niekiedy mężczyźni urządzali inicjację swych synów do grona szamanów. Ci przedtem udawali się na pewien czas do lasu, tak jak tancerze z bractwa Ludożerców. Wielki szaman Błazen wymiotując usunął ze swego ciała kawałek kwarcu i kazał go potknąć synowi, który stał się przez to szamanem najwyższego stopnia. Oczywiście ojciec stracił przez to wszystkie prawa do praktykowania szamanizmu.

U ludów wybrzeża północno-zachodniego w zachowaniu jednostki dominowała we wszystkim potrzeba okazywania własnej wielkości i niższości rywali. Odbывało się to z bezkrytycznym samochwalstwem, wśród kpin i obelg miotanych na przeciwników. Ale istniała i druga strona medalu. Kwakiutlowie równie mocno obawiali się okrycia się śmiesznością, jak i doznań, które mogłyby być uznane za obraźliwe. Uznawali tylko jedną grę uczuć, tę, która mieści się w granicach od zwiędnięcia do zawstydzenia. Wymiana dóbr, małżeństwo, życie polityczne i praktyki religijne istniały jako wyrządzanie i znoszenie afrontów. Jednakże nawet to daje tylko częściowe pojęcie, jak bardzo nad ich całym postępowaniem ciążyło pojęcie pohańbienia. Ludy wybrzeża północno-zachodniego urzeczywistniały ten sam wzór także w stosunku do świata zewnętrznego i sił natury. Wszystkie zdarzenia mogły być powodem hańby. Jeśli komuś wyslizgnęła się z ręki siekierka i skaleczyła go w nogę, człowiek ten musiał natychmiast zmasać hańbę, jaką na niego w ten sposób spadła. Ten, którego łódź wyrzuciła się¹¹³, musiał podobnie „zmasać” ze swego ciała tę obelgę. Ludziom nie wolno było pod żadnym pozorem śmiać się z wypadku. Powszechnym środkiem, do jakiego się uciekano, było oczywiście rozdzielanie posiadanej własności. Zmazywano to hańbę, to znaczy przywracało poczucie wyższości, które ich kultura kojarzyła z potlaczem. W ten sposób postępowano we wszystkich drobniejszych wypadkach. Poważniejsze mogły wymagać zorganizowania obrzędu zimowego, polowania na głowy ludzkie lub samobójstwa. Jeśli została zniszczona maska bractwa Ludożerców¹¹⁴, podejrzany o ten występ musiał zorganizować obrzęd zimowy i urządzić wtajemniczenie swego syna do tego bractwa. Jeśli ktoś przegrał grając z przyjacielem i stracił majątek, pozostawało mu tylko samobójstwo¹¹⁵. Wielkim wydarzeniem, które też traktowano w tych kategoriach, była śmierć. Niepodobna zrozumieć żałoby na wybrzeżu północno-zachodnim bez znajomości tego szczególnego wachlarza zachowań, które przyswoiła sobie kultura tego obszaru. Śmierć była dla nich największą obrazą, jaką znali; reagowali na nią tak, jak na każdy poważniejszy wypadek, to jest rozdzielając i niszcząc dobra materialne, polując na głowy ludzkie i dokonując samobójstwa. Imali się uznanych sposobów zmasania hańby. Kiedy umarł jakiś bliski krewny wodza, ten pozbywał się swego domu; rozbierano ściany i dach i zabierali je ci, których było na to stać.

¹¹¹ Ibidem, s. 277-288.

¹¹² Ibidem, s. 271.

¹¹³ Wywrócona łódź, Boas 4, s. 133.

¹¹⁴ Zniszczona maska Ludożercy, Boas 1, s. 600.

¹¹⁵ Zrzucony gracz hazardowy, Boas 2, s. 104.

Uważano to bowiem za zwykłe rozdanie własności jak na potlacz; za każdą deskę trzeba było zapłacić z należnym procentem. Nazywano to „szaleństwem z powodu śmierci ukochanej osoby”¹¹⁶; w ten sposób Kwakiutlowie odprawiali żałobę, posługując się tymi samymi metodami, jakich używali w związku z małżeństwem, uzyskiwaniem mocy nadprzyrodzonej lub w sporach.

Istniał jeszcze ostrzejszy sposób reagowania na śmierć jako zniewagę - to polowanie na głowy ludzkie¹¹⁷. Nie była to wcale zemsta wywierana na grupie, która stała się przyczyną śmierci zmarłego. Zmarły krewny mógł równie dobrze umrzeć na skutek choroby, jak z ręki wroga. Polowanie na głowy ludzkie nazywano „zabijaniem dla otarcia teź”¹¹⁸, i był to sposób załatwienia porachunków przez okrycie żałobą innego domu. Kiedy umarł syn jakiegoś wodza, wódz ten w swojej łodzi wyruszał w drogę. Przybywszy do domu wodza-sąsiada, po wstępnych uprzejmościach zwracał się do niego: „Mój syn umarł dzisiaj, a ty pójdziesz za nim”. A potem go zabijał. W rozumieniu Kwakiutłów działał z pobudek szlacheckich, ponieważ nie został poniżony, a oddał cios. Całe to postępowanie wyda się bezsensowne, jeśli nie uwzględnimy zasadniczo paranoidalnej interpretacji utraty drogiej osoby. Śmierć, podobnie jak wszystkie inne niefortunne wypadki zdarzające się w życiu, upokarzała człowieka i można było traktować ją tylko jako hańbę.

Istnieje wiele opowieści o tego rodzaju zachowaniu się wobec śmierci. Siostra pewnego wodza wraz ze swą córką udały się pewnego razu do miasta Victoria i czy otruły się złą whisky, czy wyróciły się wraz z łodzią, nigdy już nie wróciły. Wódz zwołał swoich wojowników. „Pytam was, członkowie plemienia, kto ma je oplakiwać? Ja czy ktoś inny?” Przedstawiciel plemienia odpowiedział: „Nie ty, wodzu. Niech płaczą inne plemiona”. I natychmiast ustawili pal wojenny, aby ogłosić swój zamiar zmazania obelgi, i zwołali wyprawę wojenną. Wyprawa wyruszyła, a napotkawszy siedmiu mężczyzn i dwoje śpiących dzieci, zabiła ich. „Czuli się zadowoleni, kiedy przybyli wieczorem do Sebaa”¹¹⁹.

Pewien żyjący jeszcze człowiek opisuje przeżycie, jakie miał w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy wyruszył na potów muszli. Był tam razem z Tlabidem, jednym z dwóch wodzów swego plemienia. Tej nocy spał pod namiotem rozbitym na plaży, kiedy obudziło go dwóch mężczyzn, mówiąc do niego: „Przyszliśmy zabić wodza Tlabida z powodu śmierci córki naszego wodza Gagaheme. Mamy ze sobą duże łodzie i jest nas sześćdziesięciu. Nie możemy powrócić do domu bez głowy Tlabida”. Przy śniadaniu nasz narrator powiedział o tym Tlabidowi, który odparł: „Ależ, mój drogi, Gagaheme jest moim wujem, bo ojciec jego i moja matka mieli wspólną matkę; nie może mi on wyrządzić krzywdy”. Jedli dalej, a kiedy zjedli, Tlabid przygotował się i powiedział, że popłynie na wysepkę niedaleko za wsią, aby nazbierać tam muszli. Całe plemię odradzało wodzowi tę wyprawę, ale Tlabid śmiał się z nich. Wziął czapkę i wiosło i wyszedł z domu. Był rozgniewany i dlatego nikt z plemienia nie odezwał się do niego. Spuścił łódź na wodę, a kiedy już odpływał, do łodzi wskoczył jego młodszy syn i usiadł na dziobie obok ojca, Tlabid odpłynął wiosłując i skierował się ku małej wysepce, gdzie było dużo muszli. Kiedy był w połowie drogi, pojawiły się niedaleko trzy duże łodzie pełne ludzi, a gdy Tlabid je zauważył, skierował swą łódź ku nim. Przestał wiosłować, a wtedy dwie łodzie poczęły zbliżać się ku niemu od strony lądu, a jedna od strony morza, przy czym dzioby wszystkich trzech tworzyły jedną linię. Łodzie nie zatrzymały się, a potem zobaczono ciało Tlabida, stojące jeszcze, ale już bez głowy. Wojownicy odpłynęli, a kiedy ludzi ich nie było już widać, plemię wodza spuściło na wodę łódkę i przyholowało łódź z ciałem Tlabida. Jego dziecko nie płakało, bowiem „serce w nim zamarto na widok tego, co uczyniono z jego ojcem”. Przypłynęli do brzegu i pogrzebali wielkiego wodza.

Człowieka, którego śmierć miała zmazać śmierć innego człowieka, wybierano, kierując się tylko jednym względem, a mianowicie, by jego pozycja była równa pozycji zmarłego. Śmierć człowieka bez żadnych tytułów zmazywała śmierć innego podobnego do niego, śmierć księcia - śmierć księżniczki. Jeśli więc człowiek, który stracił kogoś bliskiego, zadawał śmierć osobie mającej równą rangę, to utrzymywał swoją pozycję, mimo straty, jaką poniósł.

Charakterystyczną reakcją Kwakiutłów na doznany zawód było przygnębienie i rozpacz. Chłopiec uderzony przez ojca lub mężczyznę po stracie dziecka kładł się na sienniku, przestawał jeść i nie odzywał się do nikogo. Kiedy zdecydował się, w jaki sposób uratuje swą zagrożoną godność, wstawał i rozdawał posiadane dobra albo udawał się na polowanie na czyjaś głowę, lub popełniał samobójstwo. Jedno z najpopularniejszych podań Kwakiutłów opowiada o młodzieńcu, który złążany przez ojca czy matkę leży przez cztery dni na swoim łóżku, a potem udaje się do lasu z zamiarem popełnienia samobójstwa. Rzuca się w wodospady i przepaście i próbuje utopić się w jeziorze, ale zostaje uratowany od śmierci przez jakąś nadprzyrodzoną istotę, która go spotyka i obdarza mocą. Potem wraca, by zawstydzić rodziców swoją wielkością.

W praktyce samobójstwo było stosunkowo pospolite. Matka kobiety, którą mąż odesłał do domu z powodu niewierności, uznawała się za zhańbioną i udusiła się. Pewien mężczyzna, którego syn potknął

¹¹⁶ „Atak szaleństwa”, Boas 3, s. 709

¹¹⁷ Polowanie na głowy, Boas 3, s. 1385

¹¹⁸ Ibidem, s. 1363.

¹¹⁹ Boas, MS.

się w tańcu podczas inicjacji, nie będąc w stanie sfinansować drugiego obrzędu zimowego, uznał się za pokonanego i zastrzelił się.

Nawet jeśli śmierć nie jest wynikiem samobójstwa człowieka okrytego hańbą, to i tak wiele wypadków śmierci przypisuje się hańbie. Szaman, który został zdystansowany w kuglarstwie podczas tańca, który miał uleczyć chorego, wódz, który doznał porażki w niszczeniu miedziaków, chłopiec, który przegrał w jakiejś grze, wszyscy oni umierają - jak się twierdzi - ze wstydu. Jednakże największe pod tym względem żniwo zbierają nielegalne małżeństwa. W takich przypadkach najbardziej dotknięty był ojciec narzeczonego, bo wtedy - przede wszystkim na skutek związanemu z małżeństwem przelaniu prawa do majątku i przywilejów - wzrastał jego prestiż, a w wypadku małżeństwa nielegalnego

ojciec ponosił poważne straty¹²⁰.

Kwakiutłowie opowiadali o śmierci pewnego starego wodza jednej wsi, który umarł ze wstydu. Jego najmłodszy syn uciekł przed laty z córką szanowanych niewolników na daleką wysepkę. Była to sprawa nie wywołująca komentarzy, ponieważ młodszych synów lekceważono i uważano za niższą kategorię. Miał on ze swą żoną piękną córkę, a kiedy była już dziewczyną na wydaniu, starszy brat jej ojca ujrzał ją i ożenił się z nią nie wiedząc, kim byli jej rodzice. Ci z kolei mieli syna i ojciec przekazał mu swoje rodowe imię. Kiedy zawiózł swą rodzinę i rodziców żony do domu ojca, starego wodza, ten, rozpoznawszy najmłodszego syna, padł martwy ze wstydu, jego bowiem szlachetnie urodzony syn dał swoje imię potomkowi „córkę jego najmłodszego syna, nie posiadającej tytułu”. Ale najmłodszy syn był zadowolony, bo oszukał swego szlachetnie urodzonego brata, wydając za niego córkę, i przez to uzyskał dla wnuka jedno z imion tytularnych.

Wstyd starego wodza z powodu małżeństwa syna nie wynikał ze sprzeciwu wobec małżeństwa z bliską krewną. Małżeństwo z córką młodszego brata, jeśli ten młodszy brat nie był całkowicie wykluczony z grona ludzi utytułowanych, było małżeństwem tradycyjnie uznawanym i bardzo częstym w niektórych rodzinach. Arystokracja na wybrzeżu północno-zachodnim była tak bardzo związana z zasadą pierworództwa, że nie uznawano „szczylenia się pochodzeniem”, które dla nas kojarzy się z arystokracją.

Przygnębienie i samobójstwa na wybrzeżu północno-zachodnim były naturalnym dopełnieniem ich głównych zainteresowań. Uznawaną grą uczuć, od triumfu aż po hańbę, wyolbrzymiano do najwyższych granic. Triumf był niepomahowanym upojeniem się złudzeniami wielkości, hańba zaś powodem do śmierci. Znając tylko jedną grę uczuć, korzystali z niej przy wszystkich okazjach, nawet najbardziej nieprawdopodobnych.

Spółeczeństwo Kwakiutłów obsypywało tych, którzy potrafili przybrać wobec życia taką właśnie postawę, wszelkiego rodzaju nagrodami. Każde wydarzenie, zarówno czyny bliźnich, jak i wypadki związane ze środowiskiem materialnym, zagrażały przede wszystkim i ponad wszystko bezpieczeństwu człowieka, toteż istniały określone i specyficzne metody mające pomóc jednostce przyjść do siebie po ciosie, jaki ją spotkał. Jeśli nie potrafiła z nich korzystać, nie miała innego wyjścia jak tylko śmierć. W swym światopoglądzie poświęciła wszystko dla imponującego wizerunku własnego ja, a kiedy dotkliwie zraniono jej miłość własną, nie miała nic innego, na czym mogłaby się oprzeć i to załamanie prowadziło do zupełnego upadku.

Ta sama psychologia określała stosunek człowieka do innych ludzi. Aby utrzymać swą pozycję, obrażał i wyśmiewał sąsiadów. Celem jego wysiłków było „obalić” ich pretensje ciężarem własnych, „zrujnować” ich imię. Kwakiutłowie przejawiali tę postawę nawet wobec bogów. Najgorszą obelgą, jaką mogli rzucić na człowieka, było nazwanie go niewolnikiem; dlatego też, kiedy modlili się o pogodę, a wiatr się nie zmienił, rzucali tę samą obelgą istotom nadprzyrodzonym. Pewien stary podróżnik pisze tak o Tsimshianach: „Kiedy klęski nie ustają lub nawet rosną, ogarnia ich wściekłość na boga i dają jej upust, wznosząc oczy i ręce we wściekłym gniewie ku niebu, tupiąc nogami o ziemię i powtarzając: «Jesteś wielkim niewolnikiem¹. Jest to w ich ustach najcięższą obrazą”¹²¹.

Kwakiutłowie nie uważali istot nadprzyrodzonych za istoty świadczące dobro. Wiedzieli oni, że huragany i lawiny nie były niczym dobrym, i przypisywali swoim bogom cechy świata przyrody. Jeden z nich, ludożerca z Północnego Końca Rzeki, zatrudniał niewolnicę, która dostarczała mu trupy. Jego strażnik, Kruk, wyjadał im oczy, a inny legendarny ptak, niewolnik boga, rozbijał ich czaszki dziobem i wysysał ludzkie mózgi. Nie uważano, żeby istoty nadprzyrodzone kierowały się dobrymi intencjami. Pierwszą rzeczą, którą budowniczy łodzi musiał zrobić, kiedy już ociosał ją toporem, było wymalowanie twarzy ludzkiej na każdym jej boku, aby odstraszała zmarłych budowniczych łodzi, którzy z pewnością spowodowaliby jej pęknięcie, gdyby im w tym nie przeszkodzić. Jakże daleko odbiega to od przyjacielskich i opartych na wzajemnej pomocy stosunków z tymi, którzy za życia wykonywali swój zawód, stosunków, do których kapłani Zuni przywiązują taką wagę. Na wybrzeżu północno-zachodnim oni właśnie stanowili grupę ludzi, których ręce podnosiły się przeciwko żyjącym kolegom. Jak widzieliśmy, uznanym sposobem uzyskania błogosławieństwa od bogów było zabicie

¹²⁰ Boas 3, s. 1093-1104.

¹²¹ Cytata z Mayne'a. Franz Boas, Tsimshian Mythology, s. 545, Thirty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1916

ich. Wówczas odnosiło się triumf i bywało wynagradzanym przez siłę nadprzyrodzoną¹²².

Ten fragment zachowania, które na wybrzeżu północno-zachodnim zostało usankcjonowane w kulturze tamtejszych ludów, w naszej cywilizacji uważamy za anormalne, a jednak jest ono na tyle bliskie postawom naszej kultury, że jest dla nas zrozumiałe; dysponujemy też określonym słownictwem, które pozwala fragment ten omówić. Megalomańska tendencja paranoidalna stanowi określone niebezpieczeństwo w naszym społeczeństwie. Tej tendencji możemy przeciwstawić jedną z dwóch możliwych postaw: pierwszą jest napiętnowanie jej jako anormalnej i godnej potępienia, i tę wybraliśmy w naszej cywilizacji. Drugą zaś, będącą skrajnym przeciwieństwem poprzedniej, jest uczynienie z niej istotnej cechy człowieka idealnego, i takie rozwiązanie przyjęto w kulturze wybrzeża północno-zachodniego.

Istota społeczeństwa

Trzy kultury: Zuni, Dobu i Kwakiutłów nie są wyłącznie heterogenicznym konglomeratem działań i wierzeń. Każda ma pewne cele, kierujące zachowaniem, a także instytucjami. Kultury te różnią się między sobą nie tylko brakiem lub występowaniem jakiejś cechy, lecz także formy, w jakich występują te cechy, bywają różne w różnych rejonach. Jeszcze bardziej różni je to, że jako całości zwrócone są w różnych kierunkach. Wędrują różnymi drogami do różnych celów i ani celów, ani środków jednego społeczeństwa nie można oceniać w terminach innego, ponieważ są absolutnie nieporównywalne.

Oczywiście, nie wszystkie kultury formowały tysiące elementów zachowania według zrównoważonego i prawidłowego wzoru. Podobnie jak pewne jednostki, tak i pewne systemy społeczne nie podporządkowują swej działalności jednej naczelnej zasadzie: są rozproszone. Jeśli w jednym momencie zdają się dążyć do pewnych celów, to w następnym zwracają się ku celom wyraźnie sprzecznym ze wszystkim, co miało miejsce uprzednio, a takie postępowanie nie daje nam klucza do ich dalszego działania.

Tak jak brak integracji wydaje się charakterystyczny dla pewnych kultur, tak skrajna integracja jest charakterystyczna dla innych. Nie wszędzie sprawiły to te same okoliczności. Plemiona tego typu, co zamieszkujące w głębi Kolumbii Brytyjskiej, wchłonęły cechy wszystkich otaczających je cywilizacji. Wzory operowania bogactwem przyjęły z jednego obszaru kulturowego, część praktyk religijnych z innego, a różne sprzeczne elementy z jeszcze innego. Mitologia ich stanowi mieszaninę nieskoordynowanych podań o bohaterach kulturowych z trzech różnych cykli mitów, które istnieją w rejonach otaczających te plemiona. Mimo tak dużej podatności na wpływy tradycji innych plemion kultura ich sprawia wrażenie wyjątkowo ubogiej. Nie rozwinęli niczego w takim stopniu, aby nadać jej określony kształt. Ich organizacja społeczna jest dość prymitywna, obrzędy uboższe niż gdziekolwiek indziej, metody wyplatania koszów i wyrabiania paciorków stwarzają bardzo ograniczone możliwości dla fantazji w sztukach plastycznych. Podobnie jak zachowanie jednostki, która ulegała bez wyboru różnokierunkowym wpływom, tak i wzory zachowania tego plemienia sprawiają wrażenie bezładnych i przypadkowych.

U tych plemion Kolumbii Brytyjskiej brak integracji zdaje się być czymś więcej niż tylko jednoczesnym występowaniem cech zapożyczonych u różnych ludów sąsiednich. Mamy tu chyba do czynienia ze zjawiskiem sięgającym głębiej. Każdy aspekt życia ma tylko sobie właściwą organizację, która nie dotyczy innych. W okresie dojrzewania dzieci zwraca się wielką uwagę na magiczne przygotowanie ich do różnych zawodów i pozyskanie duchów opiekuńczych. Na zachodnich równinach praktyka wizji przenika całe życie ludzi dorosłych i takie czynności, jak polowanie i prowadzenie wojen podporządkowane są odpowiadającym temu wierzeniom. Ale w Kolumbii Brytyjskiej poszukiwanie wizji to jedna zorganizowana działalność, a prowadzenie wojen - druga. Podobne uczty i tańce w Kolumbii Brytyjskiej mają charakter wyłącznie towarzyski. Są to uroczyste okazje, w czasie których wykonawcy naśladują zwierzęta celem rozerwania widzów. Ale naśladowanie zwierząt, uważanych za potencjalne duchy opiekuńcze, jest surowo zakazane. Uczty

¹²² Boas I, s. 394.

nie mają znaczenia religijnego i nie stanowią okazji do wymiany handlowej. Każda forma działalności jest poniekąd oddzielna. Jest całością sama w sobie, a motywacje i cele są właściwe jej własnej ograniczonej dziedzinie i nie rozszerzają się na całe życie plemienia. Nie wydaje się także, żeby wystąpił jakiś charakterystyczny rodzaj reakcji psychicznej, który dominowałby w całej kulturze.

Nie można oddzielić tego rodzaju braku integracji kulturowej od tego, którego bardziej bezpośrednią przyczyną są przeciwstawne wpływy. Tego rodzaju brak integracji pojawia się często na pograniczu wyraźnie określonych obszarów kulturowych. Te marginesowe rejony są pozbawione bliskiego kontaktu z plemionami posiadającymi najbardziej charakterystyczne cechy ich kultury i wystawione są na silne wpływy zewnętrzne. Wskutek tego bardzo często mogą przyjmować do swej organizacji społecznej lub swoich metod artystycznych tendencje najbardziej sprzeczne. Czasami z niezharmonizowanego materiału stwarzają harmonijną całość, osiągając rezultat zupełnie niepodobny do rezultatów każdej dobrze rozwiniętej kultury, z którymi dzielią tak wiele elementów zachowania. Być może że znając przeszłość owych kultur, zobaczylibyśmy, że - w ciągu dostatecznie długiego czasu - nieharmonijne zapożyczenia dążą do osiągnięcia harmonii. I na pewno tak jest w wielu wypadkach. Ale w przekroju poprzecznym współczesnych kultur pierwotnych, który jedynie na pewno rozumiemy, wiele rejonów marginesowych zwraca uwagę cechującą je wyraźną dysharmonią.

W innych przypadkach odmienna sytuacja historyczna jest przyczyną braku integracji niektórych kultur. Nie tylko plemię z pogranicza danego obszaru może mieć kulturę nieskoordynowaną, lecz także i to, które odrywa się od pokrewnych plemion i zajmuje miejsce w obrębie innej cywilizacji. W takich wypadkach najostrzejszy konflikt zarysowuje się między nowymi wpływami, którym uległ lud tego plemienia, a tym, co można nazwać ich rodzinnym sposobem zachowania. Taka sama będzie sytuacja ludu, który wprowadzono wśród plemion pokrewnych, lecz przybyło tu plemię o dużym znaczeniu lub liczne, które wprowadziło poważne zmiany w tym rejonie. Głębokie i wnikliwe zbadanie jakiejś kultury całkowicie pozbawionej orientacji byłoby rzeczą niezmiernie interesującą. Prawdopodobnie istota specyficznych konfliktów czy dużej podatności na nowe wpływy okazałaby się ważniejsza niż jakieś ogólne opisy „braku integracji”, jednakże trudno jest odgadnąć, jakie opisy można by uzyskać. Przypuszczalnie nawet w kulturze najbardziej pozbawionej orientacji trzeba by wziąć pod uwagę elementy przystosowania, które zmierzają do wykluczenia elementów niezharmonizowanych i stworzenia bezpieczniejszej pozycji elementom utwalonym. Proces ten mógłby nawet wystąpić tym wyraźniej, im większa byłaby różnorodność materiału, którego by dotyczył.

Niektóre łatwiej dostępne przykłady konfliktu elementów niezharmonizowanych pochodzą z dawnej historii plemion, które osiągnęły już integrację. Kwakiutlowie nie zawsze pysznili się zwartą cywilizacją, którą opisaliśmy. Zanim osiedlili się na wybrzeżu i na wyspie Vancouver, należeli zasadniczo do kultury Saliszów, ludu osiedlonego bardziej na południu. Dotąd jeszcze posiadają mity, organizację wsi i terminologię dotyczącą związków pokrewieństwa wspólne z tamtymi ludami. Ale plemiona Saliszów to indywidualiści. Przywileje dziedziczne odgrywają u nich minimalną rolę. Każdy człowiek odpowiednio do zdolności ma praktycznie te same możliwości, co wszyscy. Znaczenie jednostki zależy od umiejętności polowania, szczęścia w grach hazardowych lub powodzenia w zdobyciu mocy nadprzyrodzonej jako czarownik lub wróżbita. Trudno o większe kontrasty niż między porządkiem społecznym Saliszów a ludów wybrzeża północno-zachodniego.

Jednakże nawet to skrajne przeciwieństwo nie przeczy tezie, że Kwakiutlowie przejęli obce wzory. Doszli oni do tego, że za własność prywatną uznali nawet imiona, mity, słupy wspierające domy, duchy opiekuńcze oraz prawo do wtajemniczenia do pewnych bractw. Ale konieczne przystosowanie jest jeszcze w ich zwyczajach wyraźne i rzuca się w oczy właśnie w tych punktach, gdzie dwa porządki społeczne nie „przystawały” do siebie. Chociaż Kwakiutlowie przyjęli cały system przywilejów i potłaczów istniejący na wybrzeżu północno-zachodnim, nie przyjęli sztywnego, właściwego plemionom północnym, podziału na klany matrylinealne, który stwarzał trwałe ramy dla dziedziczenia przywilejów. W plemionach północnych jednostka automatycznie była zdolna do przyjęcia tytułu, do którego prawo dawało jej urodzenie. Jak wiemy, u Kwakiutłów jednostka całe życie spędzała na targowaniu się o te tytuły i mogła zgłaszać roszczenia do każdego, który znajdował się w posiadaniu jakiegokolwiek gałęzi jej rodziny. Kwakiutlowie przyjęli cały system przywilejów, ale pozostawili jednostce swobodną rękę w zawodach o zdobycie prestiżu, co było sprzeczne z kastowym systemem plemion północnych, zachowali też stare zwyczaje, przyniesione z południa na wybrzeże.

Pewne cechy charakterystyczne kultury Kwakiutłów stanowią odbicie specyficznych konfliktów między nowymi i starymi układami. Wobec nacisku na sprawy własności prawa dziedziczenia nabrały nowego znaczenia. Żyjące w głębi kraju plemiona Saliszów posiadały luźną organizację, której podstawę stanowiły rodziny i wsie; większą część własności niszczone z chwilą śmierci tego, do kogo należała. Sztywny matrylinealny system klanowy plemion północnych nie został, jak wiemy, przyjęty przez Kwakiutłów; wybrali wyjście kompromisowe, podkreślając prawo zięcia do żądania przywilejów od ojca żony, które były mu powierzane po to, aby je następnie przekazał swoim dzieciom. Było to więc dziedziczenie w linii macierzystej, ale niejako z pominięciem jednego pokolenia. W każdym co drugim pokoleniu z przywilejów tych nie korzystano, a jedynie sprawowano nad nimi powiernictwo. Jak wiemy, ze wszystkich tych przywilejów korzystano zgodnie z konwencjonalnymi praktykami

potlaczu. Było to przystosowanie niezwyklego rodzaju i stanowiące wyraźny kompromis między dwoma nie dającymi się pogodzić systemami społecznymi. W poprzednim rozdziale opisaliśmy, w jaki sposób Kwakiutlowie rozwiązali całkowicie problem zharmonizowania dwóch antagonistycznych porządków społecznych.

Integracja więc może nastąpić nawet mimo fundamentalnych konfliktów. Przypadków braku orientacji kultury może być mniej, niż nam się w tej chwili wydaje. Zawsze istnieje możliwość, że dotyczy to raczej sposobu opisu kultury niż jej samej. A poza tym istota integracji może znajdować się poza zasięgiem naszego doświadczenia i dlatego trudno ją dostrzec. Kiedy usuniemy te dwie trudności, pierwszą przez lepsze badania terenowe, a drugą przez ostrzejszą analizę, wówczas znaczenie integracji kultury może stać się nawet wyraźniejsze, niż jest dzisiaj. Nie mniej istotne jest uznanie faktu, iż nie wszystkie kultury tworzą homogeniczne struktury opisane na przykładzie Zuni i Kwakiutłów. Byłoby absurdem „przykrawanie” każdej kultury w ten sposób, żeby zmieściła się w sztywnych ramach słownikowego hasła. Nawet, w najlepszym razie, niebezpieczeństwo wyeliminowania ważnych faktów, które nie ilustrują zasadniczej hipotezy, jest i tak dość poważne. Nie da się obronić zamiar dokonania operacji, która okaleczy przedmiot badania i stworzy dodatkowe przeszkody na drodze do ostatecznego zrozumienia go.

Łatwe uogólnienia na temat integracji kultury są *szczególnie* niebezpieczne w badaniach terenowych. Kiedy opanowuje się język i indywidualne cechy zachowania właściwego jakiejś ezoterycznej kulturze, przedwczesne zajęcie się jej strukturą może przeszkodzić w prawdziwym jej zrozumieniu. Badacz terenowy musi być całkowicie obiektywny. Powinien kolejno rejestrować wszystkie istotne przejawy zachowania, pamiętając o tym, by nie wybierać tylko tych faktów, które by odpowiadały jakiejś pociągającej go hipotezie. W badaniu na miejscu żadnego z opisanych tu ludów nie przyjmowano z góry jakiejś koncepcji homogenicznego rodzaju zachowania, jakiego kultura ta miałaby być przykładem. Dane etnologiczne porządkowano według kolejności ich uzyskiwania, nie próbując z góry doszukiwać się w nich wewnętrznej konsekwencji. Dlatego pełny obraz tych kultur jest dla badacza bardziej przekonujący. Również w teoretycznych rozważaniach nad kulturą uogólnienia dotyczące jej integracji będą pozbawione treści, jeśli dogmatycznie przypiszemy im charakter uniwersalny. Potrzebne nam są szczegółowe dane o zachowaniach skrajnych i o motywacjach występujących w jednym społeczeństwie, a nie występujących w innych. Niepotrzebne nam są natomiast żadne ogólnikowe slogany dotyczące konfiguracji kulturowych i zaczerpnięte z deklaracji programowych różnych szkół etnologicznych. Z drugiej strony, sprzeczne cele, do których dążą różne kultury, i różne intencje tkwiące u podstaw ich tradycji mają istotne znaczenie dla zrozumienia zarówno różnych struktur społecznych, jak i psychologii jednostki.

Integracja kulturowa w badaniach nad cywilizacją zachodnią, a stąd w teorii socjologicznej, staje się łatwo przedmiotem licznych nieporozumień. Nasze społeczeństwo często jest przedstawiane jako skrajny przykład braku integracji. Jego ogromna złożoność i dokonujące się w każdym pokoleniu gwałtowne przemiany muszą doprowadzić do braku harmonii, co nie występuje w społeczeństwach mniej skomplikowanych. Jednakże w większości opracowań ten brak integracji jest wyolbrzymiony i tłumaczony fałszywie na skutek pewnego prostego błędu metodologicznego. Społeczeństwo pierwotne jest zintegrowane w jednostkach geograficznych. Cywilizację zachodnią natomiast cechuje pod tym względem bogate zróżnicowanie, a różne grupy społeczne w tym samym czasie i miejscu żyją według całkiem różnych wzorów i powodują nimi różne motywacje.

Próby zastosowania wyników badań w dziedzinie antropologii kulturowej do współczesnej socjologii mogą dać owoce bardzo mizerne, ponieważ w naszych czasach różne tryby życia zasadniczo nie są skutkiem przestrzennego rozmieszczenia poszczególnych kultur. Socjologowie mają skłonność do marnowania czasu nad „pojęciem obszaru kulturowego”. W gruncie rzeczy takie pojęcie nie istnieje. Jeśli jakieś cechy kulturowe występują w powiązaniu z jakimś obszarem geograficznym, należy traktować je geograficznie. W przeciwnym przypadku nie ma potrzeby robić zasady z czegoś, co w najlepszym razie jest luźną kategorią empiryczną. Nasza cywilizacja w sensie antropologicznym to jednolita kultura kosmopolityczna występująca w każdej części globu, ale nacechowana nigdzie nie spotykaną rozbieżnością między klasą pracującą a elitą bogaczy, między grupą skoncentrowaną wokół kościoła a tymi, dla których centrum życia stanowi boisko. Względna swoboda wyboru, jaka istnieje w społeczeństwie współczesnym, umożliwia istnienie ważnych i dobrowolnie powstałych grup reprezentujących tak różnorakie zasady, jak na przykład Kluby Rotariańskie i Greenwich Village. Nie zmieniła się istota procesów kulturowych we współczesnych warunkach, ale jednostką badawczą nie może już być grupa lokalna.

Integracja kultury ma poważne konsekwencje socjologiczne i wpływa na szereg spornych problemów socjologii i psychologii społecznej. Pierwszy - to spór wokół zagadnienia, czy społeczeństwo jest organizmem. Większość współczesnych socjologów i psychologów społecznych mozołnie wykazuje, że społeczeństwo nie jest i nie może być niczym więcej jak tylko zbiorem jednostek ludzkich. W części swych wywodów atakują oni zażarcie tzw. mit grupy, który, ich zdaniem, sprowadza myślenie i działanie do jakiejś urojonej, wyodrębnionej całości - grupy. Z drugiej strony, ci, którzy mieli do czynienia z różnymi kulturami, gdzie uzyskany materiał wykazuje dostatecznie jasno, że prawa psychologii jednostki wszystkie razem nie są w stanie wyjaśnić tych faktów, dawali

temu często wyraz, uciekając się do frazeologii mistycznej. Jak Durkheim wołali, że „jednostka nie istnieje”¹²³, lub chcąc wytłumaczyć procesy kulturowe, wzywali, jak Kroeber, na pomoc siłę, którą on nazywał siłą superorganiczną¹²⁴.

W znacznej mierze jest to spór czysto werbalny. Żaden z tak zwanych organicystów nie wierzy naprawdę w istnienie jakiegoś innego rodzaju psychiki niż ten, na który składają się psychiki poszczególnych ludzi żyjących w danej kulturze. A z drugiej strony, nawet tak zażarty krytyk mitu grupy jak Allport uznaje konieczność naukowych badań nad grupami, jako „specjalną dziedziną socjologii”¹²⁵. Spór między tymi, którzy uważali, że grupę trzeba pojmować jako coś więcej niż sumę

jednostek, z których się ona składa, a tymi, którzy byli przeciwnego zdania, toczył się zasadniczo między badaczami, którzy mieli do czynienia z danymi różnorakiego rodzaju. Durkheim, opierając się na początkowej znajomości różnorodności kultur, w szczególności kultury Australii, podkreślał, posługując się dość niejasną frazeologią, konieczność badań nad kulturą. Socjologowie natomiast, którzy mieli do czynienia raczej z naszą kulturą opartą na określonych wzorach, podjęli próbę obalenia metodologii, która w ich pracy nie okazała się potrzebna¹²⁶.

Jest rzeczą oczywistą, że suma wszystkich jednostek społeczeństwa Zuni tworzy kulturę wykraczającą daleko poza to, czego pragnęły i co stworzyły te jednostki. Grupa ta żywi się tradycją: jest „związana czasem”. I jest całkowicie usprawiedliwione nazywanie jej całością organiczną. Nieuchronną konsekwencją zakorzenionych w naszym języku tendencji animistycznych jest wyrażenie, iż taka grupa wybiera i ma swoje specyficzne cele; lecz nie może to być podstawą do pomawiania badacza o skłonność do jakiejś mistycznej filozofii. Owe zjawiska grupowe trzeba badać, jeśli mamy zrozumieć historię zachowania ludzkiego, a psychologia jednostki nie jest w stanie wyjaśnić wszystkich faktów, które napotykaamy.

We wszelkich badaniach zwyczajów społecznych sedno sprawy polega na tym, że badane zachowanie musi przejść przez ucho igielne akceptacji społecznej i tylko historia w najszerszym znaczeniu może wytłumaczyć zjawiska społecznej akceptacji lub braku akceptacji. Tu ma coś do powiedzenia nie tylko psychologia, lecz także historia, a historia nie jest oczywiście zbiorem faktów, które można stwierdzić za pomocą introspekcji. Dlatego owe wyjaśnienia zjawisk obyczaju, które wywodzą nasz system gospodarczy ze skłonności ludzi do współzawodnictwa, wojnę nowoczesną z właściwej im wojowniczości, a na tym oparte łatwe wytłumaczenia wszelkich innych zjawisk, które spotykamy w każdym piśmie ilustrowanym i w całej współczesnej literaturze, dla antropologów brzmią wręcz fałszywie. Rivers był jednym z pierwszych uczonych, który otwarcie wyraził swe zastrzeżenia. Wykazał on, że zamiast tłumaczyć vendettę mściwością, trzeba starać się raczej zrozumieć mściwość jako skłonność wynikającą z istnienia zwyczaju wendety. Podobnie należy badać zazdrość jako uczucie uwarunkowane miejscowymi przepisami dotyczącymi życia płciowego oraz zwyczajami związanymi z własnością¹²⁷.

Trudności naiwnych interpretacji kultury wynikają nie z tego, że tłumaczą zachowanie jednostki, nie z tego, że interpretacje te mają charakter psychologiczny, lecz z tego, że ignorują historię i historyczne procesy akceptacji i negacji cech kulturowych. Każda konfiguracyonistyczna interpretacja kultury jest także próbą wyjaśnienia jej językiem psychologii jednostki, korzysta jednak w takim samym stopniu z pomocy historii, co psychologii. Utrzymuje ona, że zachowanie dionizyjskie akcentowane jest w zwyczajach pewnych kultur dlatego, że występuje jako permanentna postawa w psychologii jednostki, ale akcentowane jest właśnie w tych kulturach, a nie w innych ze względu na pewne wydarzenia historyczne, które w jednym miejscu popierały jego rozwój, a gdzie indziej to uniemożliwiły. Do interpretacji form kulturowych w różnych wypadkach nieodzowna jest zarówno historia, jak i psychologia; nie można dopuścić, aby jedna służyła drugiej. To przywodzi nas do jednej z najgoręcej dyskutowanych kwestii w dziedzinie antropologii. Mam na myśli spór o biologiczne podstawy zjawisk społecznych. Dotychczas wyrażałam się tak, jak gdybym była przekonana, że temperament człowieka na całym świecie występuje w formie zasadniczo stałej, jakby w każdym społeczeństwie istniało potencjalnie podobne na ogół rozmieszczenie cech kulturowych i jakby kultura selekcjonowała te cechy zgodnie ze swym tradycyjnym wzorem i dostosowywała do niego ogromną większość jednostek. Na przykład przeżycie transu, w tej interpretacji, jest potencjalnie możliwe dla pewnej liczby jednostek w każdej kulturze. Jeśli jest ono szanowane i nagradzane, wówczas znaczna część ludzi osiąga je lub symuluje, ale w naszej cywilizacji, gdzie uważa się je za plamę na honorze rodziny, liczba takich ludzi maleje, a ich samych określa się jako jednostki anormalne.

Ale możliwa jest jeszcze inna interpretacja. Utrzymywano z całą stanowczością, że cechy nie są dobierane przez kulturę, lecz przekazywane biologicznie. Przy takim rozumieniu decydującym czynnikiem jest rasa; i tak na przykład Indianie z równin szukają wizji, ponieważ konieczność tych

¹²³ Emile Durkheim, *Les regles de la methode sociologique*, Paris 1912.

¹²⁴ A.L. Kroeber, *The Superorganic*, „American Anthropologist” 1917, XIX, s. 163-213.

¹²⁵ Omówienie tego problemu patrz: J.R. Folsom, *Social Psychology*, New York 1931, s. 296.

¹²⁶ Krytyka mitu grupy patrz: F.H. Allport, *Social Psychology*, Boston 1924.

¹²⁷ W.H.R. Rivers, *Sociology and Psychology*, w: *Psychology and Ethnology*, London 1926.

poszukiwań tkwi już w chromosomach rasy, do której należą. Podobnie kultury Indian Pueblo cenią trzeźwość i umiarkowanie, ponieważ jest to zdeterminowane ich dziedzictwem rasowym. Jeśliby interpretacja biologiczna miała być prawdziwa, to aby zrozumieć zachowanie grup, należałoby sięgać nie do historii, lecz do fizjologii.

Interpretacja biologiczna nigdy nie uzyskała mocnych podstaw naukowych. Aby dowieść swej tezy, ci, którzy reprezentują ów pogląd, muszą wskazać takie fakty fizjologiczne, które wyjaśniłyby choć małą część zjawisk społecznych, jakie należy zrozumieć. Jest rzeczą możliwą, że przemiana podstawowa czy funkcjonowanie gruczołów do-krewnych może poważnie różnić się u różnych grup ludzkich i że tego rodzaju fakty mogłyby dać nam wgląd w różnice występujące w zachowaniu kulturowym. Nie jest to sprawa antropologii, ale gdyby fizjologowie i genetycy dostarczyli tego rodzaju materiału, to miałyby on pewną wartość dla badaczy historii kultury.

Jednakże korelacje fizjologiczne, jakie biologowie mogą wskazać w przyszłości o tyle, o ile dotyczą dziedzicznego przekazywania cech, nawet w najlepszym wypadku nie mogą wyjaśnić wszystkich znanych nam faktów. Indianie północnoamerykańscy biologicznie są tą samą rasą, jednakże jeśli chodzi o zachowanie kulturowe nie wszyscy są dionizyjczykami. Zuni stanowią skrajny przykład diametralnie odmiennych motywacji, a w tej apollińskiej kulturze partycypują inni Indianie Pueblo, których jedna grupa, Hopi, należy do podgrupy szoszoneańskiej, szeroko reprezentowanej wśród plemion dionizyjskich i pod względem językowym spokrewnionej z Aztekami. Inną grupę Pueblo stanowi lud Tewa, pod względem biologicznym i językowym blisko spokrewniony z nie należącymi do Pueblo Kiowa z równin południowych. Konfiguracje kulturowe mają więc charakter lokalny i nie odpowiadają znanym związkom między różnymi grupami. Podobnie na równinach zachodnich brak biologicznej jedności, która by wyróżniała żyjące tam, szukające wizji ludy spośród innych grup. Plemiona zamieszkujące ten obszar pochodzą z szeroko rozprzestrzenionych plemion Algonkinów, Atapasków i Siuksów, i każde z nich zachowuje język grupy językowej, do której należy¹²⁸. Do wszystkich tych grup należą plemiona poszukujące wizji na sposób Indian z równin oraz plemiona, które ich nie szukają. Jedynie dla Indian zamieszkujących w geograficznych granicach równin wizja jest istotnym elementem psychofizycznego wyposażenia każdego normalnego i zdrowego człowieka.

Wytłumaczenie oparte na środowisku narzuca się jeszcze bardziej, jeśli zamiast interesować się rozmieszczeniem cech kulturowych w przestrzeni, zajmiemy się ich rozmieszczeniem w czasie. Najbardziej radykalne zmiany zachowania psychologicznego nastąpiły w tych grupach, których biologiczna struktura nie zmieniła się poważnie. Można na to znaleźć ogromną liczbę przykładów i w obrębie naszej kultury. Cywilizacja europejska miała skłonność do zachowań mistycznych i epidemii zjawisk parapsychicznych w średniowieczu i do najbardziej trzeźwego materializmu w dziewiętnastym stuleciu. Zmiany w tendencjach kulturowych nastąpiły bez odpowiedniej zmiany w rasowej strukturze grupy.

Kulturowe interpretacje zachowania nigdy nie powinny negować roli czynnika fizjologicznego. Podstawą takiej negacji jest niezrozumienie, co to jest wyjaśnienie naukowe. Biologia nie neguje chemii, chociaż chemia jako taka nie jest w stanie wytłumaczyć zjawisk biologicznych. Również biologia nie powinna bynajmniej pracować, opierając się na formułach chemicznych tylko dlatego, że przyznaje, iż prawa chemii tkwią u podstaw faktów badanych przez biologię. W każdej dziedzinie nauki trzeba kłaść nacisk na te prawa i procesy, które najbardziej adekwatnie tłumaczą badane zjawiska, niemniej jednak obstawać z całą stanowczością przy tym, że istnieją także inne czynniki, chociaż w ostatecznym wyniku może się okazać, że nie mają one decydującego znaczenia. Wskazywać więc, że czynniki biologiczne w większości przypadków nie wpływają na kulturowe zachowanie ludzi, to nie znaczy, że się zaprzecza ich występowaniu w kulturowym zachowaniu ludzi. Oznacza jedynie podkreślenie faktu, że czynniki historyczne mają charakter dynamiczny.

Psychologia eksperymentalna została zmuszona do położenia podobnego nacisku nawet w badaniach dotyczących naszej własnej kultury. Ważne badania nad cechami osobowości wykazały, że społeczne czynniki determinujące odgrywają decydującą rolę nawet w kształtowaniu się takich cech, jak uczciwość i władza. W pewnej sytuacji eksperymentalnej okazało się, że uczciwość nie dawała prawie żadnej wskazówki, jak badane dziecko zachowa się w innej sytuacji. Okazało się, że nie ma uczciwych lub nieuczciwych ludzi, istnieją tylko uczciwe lub nieuczciwe sytuacje. Podobnie w badaniach dotyczących przywódców okazało się, że nie ma tu jednolitych cech, które można by uważać za standardowe nawet w naszym społeczeństwie. Rola, jaką spełnia przywódca, rozwija go, a jego cechy podkreśla sytuacja. Na tych „sytuacyjnych” rezultatach widać coraz wyraźniej, że nawet w wyselekcjonowanym społeczeństwie zachowanie „nie jest po prostu rezultatem działania jakiegoś stałego mechanizmu wyznaczającego z góry specyficzny sposób postępowania, a stanowi raczej zespół tendencji powstałych na skutek zmiennego oddziaływania specyficznego problemu, wobec którego stoimy”¹²⁹.

Jeśli te sytuacje, które nawet w jednym społeczeństwie oddziałują dynamicznie na zachowanie ludzkie, urosną do rozmiaru kontrastów między kulturami tak bardzo przeciwnymi pod względem

¹²⁸ Grupy językowe odpowiadają w tym wypadku związkom biologicznym.

¹²⁹ Gardner Murphy, *Experimental psychology*, s. 375.

swych celów i motywacji, jak na przykład kultury Zuni i Kwakiutłów, wówczas wniosku, jaki się nasuwa, nie da się uniknąć. Jeśli interesujemy się zachowaniem ludzkim, to musimy przede wszystkim zrozumieć zwyczaje, które istnieją w danym społeczeństwie. Ludzkie zachowanie bowiem przyjmuje takie formy, jakie narzucają mu te zwyczaje, i to w tak skrajnym stopniu, o jakim obserwator, przesiąknięty na wskroś kulturą, której częścią stanowi, nie może mieć żadnego pojęcia.

Obserwator ten dostrzeże dziwaczne cechy zachowania tylko w obcych kulturach, a nie we własnej. Niemniej będzie to oczywiście uprzedzenie uwarunkowane miejscem i czasem. Nie ma powodu przypuszczać, że ta jedna kultura posiadała niezmienną trzeźwość sądu i pozostanie w dziejach jako odosobniony przypadek jedynie słusznego rozwiązania problemu człowieka. Nawet każde następne pokolenie dysponuje lepszą wiedzą pod tym względem. Nasza jedynie naukowa droga powinna prowadzić, o ile potrafimy się na to zdobyć, do uznania, że nasza kultura jest tylko jednym przypadkiem spośród niezliczonej ilości różnych układów kultury ludzkiej.

Wzór kulturowy wszelkiej cywilizacji wykorzystuje pewien tylko fragment wielkiego wachlarza potencjalnych celów i motywacji ludzkich, podobnie jak wszelka kultura - jak to widzieliśmy w jednym z poprzednich rozdziałów - wykorzystuje pewną wybraną technikę materiałową czy cechy kulturowe. Wielki wachlarz mieszczący wszelkie możliwe sposoby zachowania ludzkiego jest zbyt wielki i zbyt pełen sprzeczności, aby jedna kultura zużytkowała nawet poważną jego część. Pierwszym warunkiem jest wybór. Bez wyboru żadna kultura nie mogłaby osiągnąć zrozumiałości, a cele, które wybiera i przyjmuje za własne, są o wiele ważniejsze od jakiegoś określonego szczegółu technicznego czy formalności związanych z małżeństwem, które zresztą podobnie wybiera.

Trzy kultury, które opisaliśmy, ilustrują jedynie owe różne wachlarze możliwego zachowania, wybrane przez różne ludy i wykorzystane w tradycji określonych instytucji. Jest w najwyższym stopniu nieprawdopodobne, żeby cele i motywacje, wybrane przez owe kultury, były najbardziej charakterystyczne z istniejących na świecie. Dajemy te przykłady, ponieważ trochę je znamy jako kultury żywe i dzięki temu możemy uniknąć wątpliwości, które są nieuniknione przy omawianiu kultur już niedostępnych bezpośredniemu badaniu. Na przykład o kulturze Indian z równin posiadamy obszerne informacje, poza tym ma ona szczególnie konsekwentny charakter. Jej wzory psychologiczne przedstawiają się nader jasno dzięki oryginalnym tekstom, relacjom podróżników oraz zebranym przez etnologów wspomnieniom i pozostałościom obyczaju. Ale jest to kultura już od pewnego czasu martwa, toteż istnieją na jej temat uzasadnione wątpliwości. Nie da się mianowicie łatwo określić, jak praktyka tej kultury zgadzała się z jej zasadami i jakich używano środków, aby pogodzić tę praktykę i zasady. Omówione konfiguracje nie są również „typami” kultury w tym sensie, że przedstawiają trwały układ cech. Każdy z nich ma charakter empiryczny i prawdopodobnie nigdzie na świecie nie powtarza się w całości.

Trudno o coś bardziej niefortunnego, jak wysiłki scharakteryzowania wszystkich kultur jako przykładów ograniczonej liczby stałych, wyselekcjonowanych typów. Kategorie stają się krępujące, jeśli traktuje się je jako coś nieuniknionego i dającego się zastosować w taki sposób do wszystkich cywilizacji i wszystkich wydarzeń. Agresywne, paranoidalne skłonności ludów wybrzeża północno-zachodniego i Dobu współwystępują z całkiem różnymi cechami tych kultur. Nie jest to żaden trwały zespół cech. Cechy apollińskie u Zuni i w Grecji rozwijają się zupełnie odmiennie. U Zuni cnota powściągliwości i umiarkowania była nastawiona na wykluczenie z tej cywilizacji wszystkiego, co było od niej różne. A cywilizacja grecka stała się niezrozumiała bez stwierdzenia kompensacji dionizyjskich również w niej zinstytucjonalizowanych. Nie ma żadnego „prawa”, lecz kilka różnych metod postępowania przyjętych przez postawę dominującą.

Kultury o podobnych nawet wzorach mogą dobrać niekoniecznie te same sytuacje do realizacji swych dominujących celów. W cywilizacji nowoczesnej człowiek bezlitosny w konkurencji handlowej bywa często troskliwym mężem i pobłażliwym ojcem. W cywilizacji zachodniej obsesyjna pogoń za sukcesem nie dotyczy w tym samym stopniu życia rodzinnego, co handlu. Instytucje związane z obu tymi sferami działania wykazują taką rozbieżność, jakiej na przykład nie obserwujemy na wyspie Dobu. Życie małżeńskie u Dobuańczyków ożywione jest tymi samymi motywami, co wymiana kula. U Dobuańczyków nawet ogrodnictwo polega na przywłaszczaniu sobie bulw należących do innych ogrodników. Ale ogrodnictwo bywa często czynnością zrutynizowaną, mało mającą wspólnego z wzorem kultury; jest to sytuacja, do której dominujące motywy nie sięgają lub ulegają osłabieniu.

Jak różnie ogólny wzór kulturowy zabarwia zachowanie, widać wyraźnie w życiu Kwakiutłów. Widzieliśmy, że charakterystyczną reakcją na śmierć wysoko urodzonego człowieka dorosłego jest niejako rewanż, zemsta, oddanie ciosu losowi, który ich poniżył. Ale młodzi rodzice oplakujący swoje dziecko nie powinni zachowywać się w ten sposób. Płacz matki przenika żal. Schodzą się wszystkie kobiety, aby zawodzić razem z nią, a ona, trzymając nieżywe dziecko w ramionach, rozpacza. Zamówiła uprzednio u rzeźbiarzy i zabawkarzy różnego rodzaju zabawki, które leżą teraz rozrzucone dokoła. Kobiety zawodzą, a matka zwraca się do swego dziecka:

Ach, ach, ach! Dlaczego mi to uczyniłeś, dziecko? Przecież wybrałeś mnie sobie na matkę i ja starałam się dawać ci wszystko. Patrz na zabawki i te różne rzeczy, które kazałam sporządzić dla ciebie. Dlaczego teraz opuszczasz mnie, dziecko? Czy ja coś złego kiedy ci zrobiłam? Będę starała się odtąd poprawić, jeżeli tylko wrócisz do mnie, dziecko. Uczyni to jedno dla mnie, twojej matki:

odzyskaj zdrowie tam, dokąd odchodzisz, i gdy nabierzesz sił, zaraz tu wracaj. Błagam, nie zostań tam w dali na zawsze. Nad matką swoją ulituj się, dziecko.

Błaga ona swoje dziecko, żeby wróciło i urodziło się po raz drugi z jej ciała.

Pieśni Kwakiutłów są także przepełnione bólem z powodu rozstania z ukochanym lub ukochaną:

*Och, on jedzie daleko. Do pięknej osady,
Nowy Jork zwanej, jedzie mój mity. Och, gdybym mogła jak biedny kruk maty pofrunąć
przy moim kochanym. Och, gdybym mogła przy moim miłym pofrunąć,
przy moim kochanym. Och, gdybym mogła położyć się przy nim,
ukoić ten ból szarpiający.*

*Miłość do niego, mojego pana, to dla mnie śmierć. Słowa mojego miłego, choć on jest życiem
moim,*

*to dla mnie śmierć. Rzekł mi, że twarzy nie zwróci w tę stronę
przez dwa lata aż, mój kochany. Och, gdybym mogła stać się łóżem puchu,
byś na nim spoczął, mój miły.*

*Och, gdybym mogła poduszką się stać,
byś do niej głowę przytulił, mój miły. Żegnaj! Na sercu mi ciężko. Łzy leję,
bo odjeżdża stąd mój kochany¹³⁰.*

Jednakże u Kwakiutłów nawet w tego rodzaju pieśni żal miesza się z uczuciem hańby, jaka spadła na cierpiącego, i wtedy uczucie przekształca się w gorzką drwinę i chęć odpłacenia pięknym za nadobne. Pieśni zalotnych dziewcząt i chłopców nie różnią się od podobnych pieśni znanych nam w naszej kulturze:

*Pani mojej miłości, jak mam ci powiedzieć,
co myślę, och, co myślę o postępku twym,
pani mojej miłości? Śmiać się tylko można, pani mojej miłości,
śmiać się z postępku twego,
pani mojej miłości. Gardzić tylko można, pani mojej miłości
gardzić postępkami twymi,
pani mojej miłości. Żegnaj mi, pani mojej miłości, żegnaj kochanko moja,
skoroś już postąpiła tak,
pani mojej miłości.*

Albo jeszcze tak:

*Udaje, że jest obojętna i że nie kocha mnie,
moja najdroższa, moja miła. O, moja miła, za daleko w tym się posuwasz, stracisz
wnet swe dobre imię, moja miła. Przyjaciele, już nie podsłuchujemy miłosnych pieśni,
które brzmią w zaroślach wokół nas. Przyjaciele, może dobrze będzie, jeżeli znajdę nową
miłą,
nową najdroższą¹³¹.*

Wyraźnie widać, że żal zmienia się we wstyd, ale niemniej w pewnych ściśle określonych sytuacjach wolno dać wyraz żalowi. Również w intymnej sferze rodzinnego życia Kwakiutłów istnieje możliwość dania wyrazu gorącym uczuciom oraz skłonność do kompromisu właściwa życzliwym stosunkom między ludźmi. Nie wszystkie sytuacje w życiu Kwakiutłów w tym samym stopniu opierają się na motywach najbardziej charakterystycznych dla ich życia.

W cywilizacji zachodniej, podobnie jak w życiu Kwakiutłów, nie wszystkie aspekty tego życia są równie podporządkowane żądzy władzy, co tak bardzo rzuca się w oczy w życiu współczesnym. Jednakże u Dobu i Zuni niełatwo dostrzec jakieś aspekty życia, które by słabo tylko uległy wpływowi swych konfiguracji. Może to wynikać z samej istoty wzoru kulturowego albo właściwej im skłonności do konsekwencji. Obecnie jest to nie do rozstrzygnięcia.

Istnieje pewien fakt socjologiczny, który trzeba wziąć pod uwagę, jeśli chce się zrozumieć integrację kulturową. Chodzi tu o znaczenie dyfuzji kulturowej. Ogromną część pracy antropologicznej poświęcono badaniu faktów zdolności naśladowczych człowieka. Rozległość rejonów pierwotnych, w których nastąpiło wzajemne przenikanie się cech kulturowych, to jeden z najbardziej zaskakujących faktów w antropologii. Cechy takie, jak strój, technika, rytuał, mitologia, wymiana darów w związku z małżeństwem, rozprzestrzeniły się na obszarze całych kontynentów i na pewnym kontynencie każde plemię często posiada w jakiejś formie jedną z tych cech. Niemniej niektóre obszary na tych wielkich

¹³⁰ Boas 5, s. 202. " Boas 3, s. 1309. Patrz kompletne tytuły w poprzednim rozdziale.

¹³¹ Boas 5, s. 202. " Boas 3, s. 1309. Patrz kompletne tytuły w poprzednim rozdziale.

przestrzeniach przeniosły wyróżniające je cele i motywacje na swój surowy materiał. Indianie Pueblo mieli metody rolnicze, sztuczki magiczne i mity szeroko rozprzestrzenione na wielkich połaciach Ameryki Północnej. Na innym kontynencie kultura apolińska nieuchronnie pracować będzie na innym surowym materiale. Obie te kultury będą miały wspólny kierunek - modyfikowania surowego materiału dostępnego na każdym z kontynentów - ale cechy kulturowe będą się od siebie różniły. Porównywalne konfiguracje w różnych częściach świata będą zatem miały nieuchronnie różną treść. Jesteśmy w stanie zrozumieć kierunek, w jakim poszła kultura Pueblo, porównując ją z innymi kulturami Ameryki Północnej, tymi mianowicie, które mają wspólne z nią elementy, ale operują nimi w inny sposób. Podobnie potrafimy doskonale zrozumieć akcent apoliński w cywilizacji greckiej, badając ją w jej lokalnym środowisku, pośród kultur wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Każde jasne zrozumienie procesów integracji kulturowej musi rozpocząć się od poznania faktów dyfuzji kulturowej.

Z drugiej strony stwierdzenie tych procesów integracji daje zupełnie inny obraz istoty szeroko rozprzestrzenionych cech kulturowych. W zwykłych lokalnych badaniach nad małżeństwem, inicjacją czy religią utarło się przekonanie, że każda cecha stanowi specjalną dziedzinę zachowania, które stworzyło własne motywacje. Dla Westermarcka małżeństwo to dobór płciowy, a procedury inicjacyjne interpretuje się zazwyczaj jako wynik gwałtownych przemian okresu dojrzewania. Dlatego ich tysięczne odmiany zdają się faktami z serii, modyfikacją jednego impulsu czy konieczności, które jednak mieszczą się w sytuacji ogólnej¹³².

Bardzo nieliczne kultury traktują doniosłe wydarzenia w tak prosty sposób. Czy to będzie małżeństwo, czy śmierć, czy wzywanie istot nadprzyrodzonych, to wszystko sytuacje, w których każde społeczeństwo daje wyraz swoim charakterystycznym celom. W określonej, wybranej sytuacji nie dochodzą do głosu jego dominujące motywacje, lecz narzuca mu je ogólny charakter kultury społeczeństwa. Małżeństwo może wcale nie być możliwością doboru partnera, co można osiągnąć inaczej, a tylko pojmowanie żony może być powszechnie przyjętą wersją gromadzenia bogactw. Praktyka ekonomiczna może tak oddalić się od pierwotnej roli dostarczania koniecznych artykułów żywnościowych i ubraniowych, że wszystkie techniki rolne zostają nastawione na gromadzenie artykułów żywnościowych dla ludności w ilości wielokrotnie większej, niż dyktują potrzeby, i z ostantacyjną pychą dopuszcza się do tego, by gniły.

Trudność zrozumienia istoty doniosłych wydarzeń kulturowych występowała jasno raz po raz w opisie trzech wybranych przez nas kultur. Żałoba, w sensie jej okazywania, jest reakcją żalu lub ulgi wobec poniesionej straty. Tak się składa, że żadna z tych trzech kultur nie wprowadza tego typu reakcji do swych zwyczajów żałobnych. Indianie Pueblo są najbliżsi temu, ich obrzędy bowiem traktują śmierć krewnego jako jeden z poważnych stanów wyjątkowych, kiedy społeczność gromadzi siły, aby usunąć przeszkodę z drogi. Chociaż w ich postępowaniu żal jest mocno zaakcentowany, to jednak stratę uznają oni za stan wyjątkowy, który należy jak najbardziej minimalizować. U Kwakiutłów, bez względu na to, czy odczuwają czy nie szczerzy smutek, zwyczaje żałobne stanowią szczególny przykład paranoi kulturowej, czują się zhańbieni śmiercią krewnych i budzi się w nich chęć zemsty. U Dobuańczyków zwyczaje żałobne mają też z tym wiele wspólnego, ale zasadniczo są to kary nałożone przez pokrewny ród na małżonka, który spowodował śmierć jednego z ich groma. Oznacza to, że zwyczaje związane z żałobą to jeszcze jedna z niezliczonych okazji, które Dobu interpretują jako zdradę i reagują na to, wybierając sobie ofiarę, którą mogą ukarać.

Dla tradycji jest sprawą nadzwyczaj prostą wykorzystanie każdej okazji, którą następuje środowisko lub cykl życiowy, dla realizacji celów na ogół nie związanych wcale z tą okazją. Szczególny charakter wydarzenia może być bez znaczenia, tak że na przykład śmierć dziecka na świnkę staje się przyczyną zabicia człowieka nie mającego z tym nic wspólnego. A pierwsza miesiączka dziewczyny może spowodować podzielenie od nowa prawie całego majątku plemienia. Żałoba, małżeństwo, rytuały okresu dojrzewania czy gospodarka nie są specjalnymi składnikami ludzkiego zachowania, z właściwymi im tendencjami i motywacjami, które zdeterminowały ich przeszłość i będą determinować przyszłość, lecz stanowią określone okazje, które każde społeczeństwo może wykorzystać, aby dać wyraz swoim istotnym intencjom kulturowym.

Z tego punktu widzenia ważną jednostką socjologiczną jest więc nie zwyczaj, lecz konfiguracja kulturowa. Badania nad rodziną, gospodarką pierwotną czy nad pojęciami moralnymi powinny ulec podziałowi na badania, które uwypuklają różne konfiguracje, jakie kolejno w każdym przypadku opanowały te cechy. Szczególny charakter życia Kwakiutłów nigdy nie stanie się zrozumiałą, jeśli z życia tego wydzielimy i będziemy omawiać samą tylko rodzinę, a zachowania Kwakiutłów będziemy wywodzić z samej sytuacji małżeńskiej. Podobnie małżeństwo w naszej cywilizacji stanowi sytuację, której niepodobna zrozumieć, jeśli traktować ją jako zwykły przypadek dobierania partnera i stwarzania życia rodzinnego. Bez klucza, jakim jest fakt, że w naszej cywilizacji najważniejszym celem mężczyzny jest gromadzenie prywatnej własności i mnożenie okazji do popisania się, współczesna pozycja żony i uczucia zazdrości są również niezrozumiałe. Nasz stosunek do dzieci także wskazuje na istnienie tego samego celu kulturowego. Dzieci nie są ludźmi, których prawa i gusty respektujemy doraźnie już od pierwszych lat ich życia, jak to ma miejsce w niektórych społeczeństwach

¹³² E.A. Westermarck, *History of Human Marriage*, 3 t., London 1921.

pierwotnych, lecz stanowią, podobnie jak własność, przedmiot naszej specjalnej odpowiedzialności, któremu służymy lub którym się szcycimy, zależnie od przypadku. Są one zasadniczo przedłużeniem naszego własnego ja i dają szczególną sposobność do okazania naszego autorytetu. Wzór ten nie jest nieodłączny od stosunków rodzice-dzieci. Jak to łatwo, lecz niezbyt szczerze zakładamy. To tylko główne tendencje naszej kultury narzucają go sytuacji, będącej tylko jedną z okazji, w których folgujemy naszym uświęconym przez tradycję obsesjom.

Stając się coraz bardziej świadomi własnej kultury, będziemy w stanie wydzielić z sytuacji charakterystyczne dla niej małe jądro oraz rozległe dodatki obce, o charakterze lokalnym, związane z daną kulturą i wytworzone przez człowieka. To, że dodatki te nie są nieuchronną konsekwencją sytuacji jako takiej, nie czyni ich ani bardziej podatnymi na przemiany, ani nie umniejsza wagi ich istotnej roli w naszym zachowaniu. W rzeczywistości prawdopodobnie trudniej jest je zmienić, niż nam się wydaje. Drobne odmiany w zachowaniu matki wobec małego dziecka mogą być zupełnie niewystarczające, aby uratować nerwowe dziecko, kiedy znajduje się w przykrej sytuacji, którą pogarszać będzie każdy kontakt z innymi ludźmi i która, mimo wpływu matki, oddziałuje na stosunki w szkole, pracy i małżeństwie. Całe życie, przed którym stanie, narzuci mu kult rywalizacji i prawa własności. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że życie dziecka upłynie w szczęściu albo w oderwaniu od powyższych konieczności. W każdym razie w rozwiązaniu tego problemu znacznie mniejszy nacisk spocznie na trudnościach zawartych w stosunku rodzice-dziecko, a znacznie większy na formach, jakie przybrało w zachowaniu właściwym kulturze zachodniej poszerzenie własnej osobowości i wyzyskanie stosunku pokrewieństwa.

Problem wartości społecznej jest jak najściślej związany z istnieniem różnych sposobów kształtowania się wzoru kultury. Opracowania dotyczące wartości społecznej poprzestawały zazwyczaj na charakteryzowaniu pewnych cech człowieka jako pożądanych i wskazywaniem społecznego celu, którego dotyczyć będą te cnoty. Oczywiście wyzyskiwanie bliźnich w stosunkach osobistych i aroganckie pretensje są złe, podczas gdy zajęcie się działaniem grupowym jest dobre; dobre jest takie usposobienie, które nie szuka zadowolenia ani w sadyzmie, ani w masochizmie, a żyjąc samemu, daje życie innym. Jednakże porządek społeczny - którego ucieleśnieniem jest Indianin Zuni - czyni z tego „dobra” wzór bardzo mało przypominający obywatela Utopii. Ujawnia również wady swoich cnót. Nie ma w nim na przykład miejsca dla cech, które przyzwyczajeni jesteśmy wysoko cenić, takich jak siła woli, inicjatywa osobista czy wytrzymałość na niezliczone troski. Jest on niepoprawnie łagodny. Działalność grupowa, która wypełnia życie Zuni, nie jest związana z życiem ludzkim - z narodzinami, miłością, śmiercią, sukcesem, klęską i prestiżem. Pokaz rytualny służy swojemu celowi i ogranicza zainteresowania bardziej właściwe człowiekowi. Wolność od wszelkich form wyzysku społecznego czy społecznego sadyzmu odstania jako drugą stronę medalu. Nieskończony szereg obrzędów nie służących żadnym bardziej istotnym celom egzystencji człowieka. Jest to bardzo stare i nieuniknione, że każdy blask ma swój cień, a każda prawa strona - lewą.

Złożoność problemu wartości społecznych przedstawia się wyjątkowo wyraźnie w kulturze Kwakiutłów. Główny motyw, na którym wspierają się ich obyczaje i który w dużej mierze dzieli ze społeczeństwem nowoczesnym, to motyw rywalizacji. Rywalizacja jest walką, która koncentruje się nie na realnych celach działalności, lecz na usiłowaniu przewyższenia współzawodnika. Uwagę zaprzęta już nie to, żeby dać wystarczające utrzymanie rodzinie czy zdobyć dobra, z których można korzystać czy cieszyć się nimi, lecz by prześcignąć pod tym względem sąsiadów i posiadać więcej niż oni. Wobec jednego wielkiego celu, jakim jest zwycięstwo, traci się z oczu wszystkie inne. Rywalizacja, w przeciwieństwie do współzawodnictwa, nie koncentruje się na pierwotnej działalności; z wyrobu kosztów czy sprzedawania butów wytwarza sytuację sztuczną: zabawę polegającą na tym, żeby pokazać, iż można pokonać rywali.

Powszechnie wiadomo, że rywalizacja jest marnotrawstwem. Zajmuje ona niską pozycję na skali ludzkich wartości. Jest tyranią, od której - jeśli raz zdomowi się w jakiejś kulturze - nie można się uwolnić. Pragnienie wywyższenia się nad innych jest żarłoczne, nigdy nie da się zaspokoić. Wyścig nigdy się nie kończy. Im więcej dóbr gromadzi społeczeństwo, tym większymi żetonami posługują się ludzie, ale do końca gry jest równie daleko jak wtedy, gdy stawki były małe. W zwyczajach Kwakiutłów taka rywalizacja osiąga szczyty absurdu, zrównując inwestycje z masowym niszczeniem dóbr. O pierwszeństwo walczą oni głównie w gromadzeniu dóbr materialnych, ale często także - nie zdając sobie przy tym sprawy z przeciwieństwa - w rozbijaniu na kawałki najwyższych jednostek wartości, miedziaków, oraz w puszczaniu z dymem drewnianych domów, derek i łodzi. Społeczne marnotrawstwo jest tu oczywiste. Równie oczywiste jest ono w obsesyjnej rywalizacji w amerykańskich miasteczkach na zachodzie, zamieszkałych przez klasy średnie, gdzie buduje się domy, kupuje ubrania i chodzi do teatru po to tylko, aby każda rodzina mogła dowieść, że nie pozostaje w tyle.

Nie jest to obraz pociągający. W życiu Kwakiutłów rywalizacja działa tak, że wszelki sukces musi być oparty na ruinie rywali; w *Middletown* zaś tak - że indywidualna możliwość wyboru i bezpośrednie zadowolenie są ograniczone do minimum, a dąży się, jako do największej satysfakcji, do przystosowania. W obu przypadkach widać wyraźnie, że bogactwo jest poszukiwane i cenione nie jako forma bezpośredniego zaspokojenia potrzeb ludzkich, lecz jako coś w rodzaju żetonów w

rozgrywce z rywalami. Gdyby wyeliminować z życia gospodarczego pragnienie zwycięstwa, jak to ma miejsce u Zuni, podział i konsumpcja dóbr rządziłyby się innymi „prawami”.

Niemniej - jak widzimy na przykładzie społeczeństwa Kwakiutłów i w nacechowanym brutalnym indywidualizmem życia amerykańskich pionierów - dążenie do zwycięstwa może przydawać wigoru i smaku egzystencji ludzkiej. Życie Kwakiutłów jest na swój sposób bogate i pełne siły. Obrany przez nich cel ma sobie właściwe zalety, a społeczne wartości cywilizacji Kwakiutłów są w jeszcze większym stopniu zmieszane niż u Zuni. Bez względu na orientację społeczną społeczeństwo, które stanowi jej dosadny przykład, rozwija pewne zalety w naturalny sposób odpowiadające celom, jakie sobie obrało, i jest rzeczą najbardziej nieprawdopodobną, żeby nawet najlepsze społeczeństwo mogło wtłoczyć w ramy jakiegoś jednego porządku społecznego te wszystkie cnoty wysoko cenione w życiu człowieka. Utopia, jako ostateczna i doskonała struktura społeczna, w której życie ludzkie dojdzie do pozbawionego wszelkiej skazy rozkwitu, jest nieosiągalna. Utopie tego rodzaju trzeba uznać za czystą mrzonkę. Realne polepszenie porządku społecznego zależy od skromniejszych i trudniejszych osiągnięć. Jest rzeczą możliwą zbadać dokładnie różne zwyczaje i wykazać ich wartość, uwzględniając kapitał społeczny, mniej pożądane cechy zachowania przez nie wywoływane oraz ludzkie cierpienia i zawody. Jeśli jakieś społeczeństwo chce zapłacić taką cenę za swe wybrane i odpowiadające mu cechy, to w ramach tego wzoru rozwiną się pewne wartości, jakkolwiek sam wzór może być „zły”. Ale ryzyko jest wielkie i porządek społeczny może nie podołać temu. Może się załamać pociągając za sobą bezmyślne marnotrawstwo oraz rewolucję gospodarczą i emocjonalną. W nowoczesnym społeczeństwie jest to najbardziej palący problem, z jakim ma do czynienia współczesne pokolenie, a ci, którzy są przezeń opętani, zbyt często wyobrażają sobie, że reorganizacja gospodarcza stworzy światu z ich marzeń Utopię. Zapominają oni, że żaden system społeczny nie może oddzielić swych zalet od ich wad. Nie ma drogi królewskiej, która by prowadziła do realnej Utopii.

Istnieje jednak pewne trudne ćwiczenie, do którego możemy się przyzwyczaić, stając się coraz bardziej świadomi własnej kultury. Możemy mianowicie wyćwiczyć się w ocenie cech dominujących naszej cywilizacji. Jest to, co prawda, dość trudne dla każdego, kto wychował się pod ich panowaniem. Jeszcze trudniej wyzbyć się w razie potrzeby upodobania, jakie w nich mamy. Są nam bowiem bliskie jak stary, ukochany dom rodzinny. Świat, w którym ich nie znajdujemy, wydaje się nam ponury i nie do przyjęcia. A przecież właśnie te cechy, skutkiem oddziaływania podstawowych procesów kulturowych, często doprowadza się do skrajności. Rozwijają się w sposób przesadny i łatwiej niż inne mogą się wymknąć spod naszej kontroli. Właśnie w tym punkcie, gdzie istnieje największa potrzeba krytycyzmu, jesteśmy najmniej krytyczni. Jeśli następuje rewizja stanowiska, to w drodze rewolucji lub załamania. Możliwość uporządkowanego postępu zostaje odcięta, bowiem pokolenie, o które chodzi, nie było w stanie ocenić swych przesadnie rozwiniętych instytucji. Nie mogło ono ich zestawić ze sobą, biorąc pod uwagę zysk i stratę, straciło bowiem zdolność obiektywnego spojrzenia na nie. Sytuacja doprowadziła do załamania, zanim można ją było naprawić.

Dotychczas ocena cech dominujących w naszej cywilizacji musiała być odkładana do chwili, aż dana cecha stanie się cechą martwą. Religia nie była przedmiotem obiektywnych dyskusji aż do momentu, kiedy przestawała być cechą kulturową, w której nasza cywilizacja była najgłębiej zaangażowana. Obecnie po raz pierwszy studia porównawcze w dziedzinie religioznawstwa mogą zająć się swobodnie badaniem każdego problemu związanego z religią. Nie jest jeszcze możliwe dyskutowanie w podobny sposób na temat kapitalizmu, a w czasie wojny sprawy z tym związane i problemy dotyczące stosunków międzynarodowych stanowią również tabu. Jednakże dominujące cechy naszej cywilizacji trzeba zbadać ze szczególną wnikliwością. Powinniśmy zdać sobie sprawę z tego, że mają one charakter przymusowy, i to nie proporcjonalnie do podstawowej i istotnej roli, jaką odgrywają w zachowaniu ludzkim, lecz raczej w tym stopniu, w jakim rozwinęły się nadmiernie w naszej cywilizacji i w jakim tylko ją cechują. Jedyną drogą życia, którą Dobu uważają za podstawową dla natury ludzkiej, to droga postępu, obwarowana chorobliwymi lękami. Kwakiutlowie znów nie potrafili traktować życia inaczej, jak szeregu sytuacji wymagających rywalizowania, gdy sukces mierzy się poniżeniem innych ludzi. Przekonanie to opiera się na znaczeniu, jakie w ich cywilizacjach ma ten sposób życia. Ale znaczenie jakiegoś zwyczaju w danej kulturze nie daje żadnej bezpośredniej wskazówki co do jego użyteczności lub nieuchronności. Argument ten brzmi podejrzenie; wszelka kontrola nad kulturą, którą zdolni będziemy sprawować, będzie zależała od stopnia obiektywności, z jaką będziemy umieli oceniać te cechy naszej zachodniej cywilizacji, do których jesteśmy specjalnie przywiązani i które gorąco popieramy.

Jednostka i wzór kultury

Zachowanie zbiorowe, które omawialiśmy, to także zachowanie jednostek. Jest to świat, w którym każdy człowiek występuje indywidualnie, świat, który jest podstawą kształtowania osobistego życia. Relacje o każdej kulturze, skondensowane na kilkudziesięciu stronach, muszą oczywiście ukazać tło

standardów grupowych i opisać zachowanie indywidualne jako przykład motywacji charakterystycznej dla tej kultury. Wymogi sytuacji wprowadzają w błąd tylko wtedy, jeśli konieczność tę interpretuje się w tym sensie, jakoby człowiek był zatopiony w jakimś przemożnym oceanie zjawisk.

Między rolą społeczeństwa a rolą jednostki nie istnieje właściwie żaden antagonizm. Jedną z najbardziej błędnych i mylnych koncepcji, jakie zawdzięczamy dziewiętnastowiecznemu dualizmowi, jest idea głosząca, że to, co zostało odjęte jednostce, zyskuje społeczeństwo. Na tym dualizmie zbudowane były filozofie wolności, polityczne *credo* leseferyzmu i rewolucje obalające dynastie. Spór w teorii antropologicznej nad znaczeniem wzoru kulturowego a jednostką jest tylko drobnym odbiciem tej fundamentalnej koncepcji dotyczącej istoty społeczeństwa.

W rzeczywistości społeczeństwo i jednostka nie są antagonistami. Kultura społeczeństwa dostarcza surowego materiału, z którego jednostka formuje swoje życie. Jeśli surowiec ten jest ubogi, cierpi na tym jednostka; jeśli jest bogaty, jednostka zyskuje szansę wykorzystania swych możliwości. Wszelkie prywatne zainteresowania każdego mężczyzny i każdej kobiety wzbogacają tradycyjne zasoby ich kultury. Nawet największa wrażliwość muzyczna może rozwijać się tylko w ramach tego wyposażenia i wzorów, jakimi dysponuje tradycja. Wrażliwość ta doda coś - być może istotnego - do tej tradycji, ale jej osiągnięcia pozostają w jakimś stosunku do poziomu instrumentów i teorii muzycznej danej kultury. Podobnie w jednym z plemion melanezyjskich dar obserwacji zużywa się w mało istotnej dziedzinie magiczno-religijnej. Urzeczywistnienie jego potencjalnych możliwości zależy od rozwoju metodologii naukowej i nie da żadnych owoców, dopóki dana kultura nie wypracuje nieodzownych pojęć i narzędzi.

Szary człowiek ciągle jeszcze jest przekonany o nieuchronnym antagonizmie między społeczeństwem a jednostką. Dzieje się tak głównie dlatego, że w naszej cywilizacji wyróżniono regulujące funkcje społeczeństwa i z tego powodu jesteśmy skłonni utożsamiać społeczeństwo z ograniczeniami, jakie nakłada na nas prawo. Prawo określa, ile kilometrów na godzinę może przejechać mój samochód. Zniesienie tego ograniczenia zwiększy moją swobodę. Tworzenie na tej podstawie jakiegoś zasadniczego antagonizmu między społeczeństwem a jednostką jest w istocie naiwne, jeśli by uznać to za podstawę filozoficzną o znaczeniu politycznym. Społeczeństwo jedynie przypadkowo i tylko w pewnych sytuacjach spełnia funkcję regulującą, a prawo nie jest równoważnikiem porządku społecznego. W prostszych, homogenicznych kulturach zbiorowe zwyczaje czy obyczaje mogą znieść całkowicie konieczność wszelkiego rozwoju formalnej władzy prawnej. Indianie amerykańscy powiadają czasem: „Dawniej nie było walk o tereny łowieckie czy połowy ryb. Nie było wówczas prawa, więc każdy postępował tak, jak należy”. Sformułowanie to stwierdza jasno, że dawnego życia nie uważali za podporządkowane jakiejś społecznej kontroli narzuconej z zewnątrz. Nawet w naszej cywilizacji prawo jest tylko surowym narzędziem w społeczeństwie, i to takim, które dość często trzeba przyhamowywać w jego butnych poczynaniach. Nigdy nie należy rozumieć go jako równoważnika porządku społecznego.

Społeczeństwo - tak jak je omawialiśmy w tej książce - nigdy nie jest całością, którą można by oddzielić od składających się na nią jednostek. Żadna jednostka nie może osiągnąć nawet progu swych możliwości bez kultury, w której partycypuje. I odwrotnie, żadna cywilizacja nie zawiera ani jednego składnika, który w ostatecznej analizie nie byłby wkładem jakiejś jednostki. W jaki sposób mogłaby powstać jakakolwiek cecha, jeśli nie dzięki zachowaniu mężczyzny, kobiety lub dziecka?

Nacisk kładziony na zachowanie kulturowe interpretuje się często jako negację autonomii jednostki głównie dlatego, że tradycyjnie uznaje się konflikt między społeczeństwem a jednostką. Lektura pracy Sumnera, *Folkways*¹³³, wywołuje zwykle protest przeciwko ograniczeniom, jakie taka interpretacja narzuca możliwościom i inicjatywie jednostki. Często sądzi się, że antropologia daje nam rady płynące z rozpaczy, które unicestwiają dobroczynne ludzkie złudzenia. Ale żaden antropolog, znający z doświadczenia inne kultury, nigdy nie uważał, że jednostki są automatami wypełniającymi mechanicznie nakazy swej cywilizacji. Żadna ze znanych kultur nie była zdolna zniweczyć różnic w temperamentach tworzących ją ludzi. Mamy tu zawsze do czynienia z kompromisem. Problemu jednostki niepodobna wyjaśnić, podkreślając antagonizm między nią a kulturą, lecz podkreślając ich wzajemne potwierdzanie. Jest to stosunek tak bliski, że nie można omawiać wzorów kultury bez szczególnego uwzględnienia stosunku tych wzorów do psychologii jednostki.

Wiemy, że każde społeczeństwo wybiera pewien wycinek z wachlarza możliwości zachowania ludzkiego i osiąga ono integrację w zależności od tego, czy jego zwyczaje mają tendencję do rozwijania przejawów wybranego fragmentu, a hamowania rozwoju przejawów o charakterze przeciwnym. Niemniej te przeciwstawne przejawy stanowią reakcje odpowiadające pewnej części reprezentantów danej kultury. Mówiliśmy już o powodach, dla których należy sądzić, że wybór ten ma zasadniczo charakter kulturowy, a nie biologiczny. Nie możemy więc, nawet czysto teoretycznie, wyobrażać sobie, że zwyczaje jakiejś kultury będą jednakowo odpowiadające wszystkim reakcjom ludzi należących do tej kultury. Do zrozumienia zachowania jednostki nie wystarczy wskazać na związki między dziejami jej życia osobistego a jej zdolnościami i zestawić je z arbitralnie określoną normalnością. Trzeba także pokazać związki między odpowiednimi reakcjami jednostki a

¹³³ William Graham Sumner, *Folkways*, Boston 1907.

zachowaniem wybranym przez zwyczaje tejże kultury.

Ogromna większość jednostek, które urodziły się w danym społeczeństwie, zawsze i niezależnie od charakteru tego społeczeństwa przyjmuje, jak wiemy, zachowanie narzucone przez społeczeństwo. Reprezentanci danej kultury zawsze tłumaczą to tym, że poszczególne zwyczaje są odbiciem jakiegoś podstawowego i uniwersalnego zdrowego sądu. Rzeczywista przyczyna jest całkiem inna. Większość ludzi przystosowuje się do formy swojej kultury dzięki ogromnej elastyczności swych pierwotnych zdolności. Są bardzo plastyczni wobec kształtującej siły społeczeństwa, w którym się urodzili. I nie w tym rzecz, czy - jak to ma miejsce na wybrzeżu północno-zachodnim - wymaga to złudzeń na własny temat, czy jak w naszej cywilizacji - gromadzenia dóbr materialnych. W obydwu wypadkach większość jednostek bardzo chętnie akceptuje formę, jaką im dano.

Jednakże nie wszystkim odpowiada to w równym stopniu, a faworyzowani i szczęśliwi to ci, których możliwości zbiegają się prawie całkowicie z typem zachowania wybranym przez ich społeczeństwo. Ci, którzy z sytuacji rodzącej poczucie klęski starają się w naturalny sposób jak najszybciej znaleźć jakieś wyjście, znajdują dużą pomoc na przykład w kulturze Indian Pueblo. Jak wiemy, zwyczaje na południowym zachodzie zmniejszają do minimum sytuacje mogące wywołać frustracje, a jeśli już nie da się tego uniknąć, jak na przykład w wypadku cudzej śmierci, stwarzają możliwości jak najszybszego zapomnienia.

Z drugiej strony, ci, którzy reagują na frustracje jak na zniewagę, a ich pierwszą reakcją jest chęć odegrania się, znajdują po temu ogromną liczbę środków w kulturze wybrzeża północno-zachodniego. We właściwy jej sposób reagują na takie sytuacje, jak złamanie wiosła, wyrzucenie łodzi czy utrata krewnych na skutek śmierci. Przechodzą od ponurego nastroju do rewanżu, „walki” przy użyciu posiadanej własności lub broni. Ci, którzy potrafią ukoić rozpacz, przerzucając hańbę na innych, mogą swobodnie i bez konfliktu żyć w tym społeczeństwie, umożliwia bowiem ono pełne wyrażenie osobistych skłonności. Na wyspie Dobu, ci, których pierwszym impulsem jest wybór ofiary, na którą można za karę przerzucić swoje nieszczęście, są równie szczęśliwi.

Tak się składa, że żadna z trzech przez nas opisanych kultur nie traktuje frustracji w sposób realistyczny, kładąc nacisk na konieczność podjęcia na nowo pierwotnego a przerwane doświadczenia. Zdawać by się nawet mogło, że na przykład w przypadku śmierci nie jest to możliwe. Niemniej zwyczaje wielu kultur starają się także i o to. Niektóre formy, jakie przybierają wysiłki zmierzające do przywrócenia stanu poprzedniego, napawają nas odrazą, ale wskazują tym wyraźniej, że w kulturach, w których na doznaną klęskę reaguje się wyzwoleniem takiego potencjalnego zachowania, zwyczaje danego społeczeństwa posuwają się w tym postępowaniu do niezwykłych granic. U Eskimosów w razie morderstwa rodzina zamordowanego może zmusić mordercę, aby zajął miejsce tegoż w jego grupie. Morderca zostaje mężem kobiety, która owdowiła w skutek morderstwa. Nacisk kładzie się tu przede wszystkim na przywrócenie sytuacji do stanu pierwotnego z pominięciem wszelkich innych aspektów - które nam wydają się jedynie ważne; ale jeśli tradycja wybiera tego rodzaju cel, to jest zupełnie właściwe, że pomija wszelkie inne.

Przywrócenie sytuacji do stanu poprzedniego może przebiegać, na przykład w przypadku żałoby, w sposób bardziej odpowiadający wzorom cywilizacji zachodniej. U niektórych spośród plemion Indian środkowo algonkińskich, żyjących na południe od Wielkich Jezior, zwykłą procedurą była adopcja. Po śmierci dziecka podstawiano na jego miejsce podobne dziecko. Podobieństwo określano na różne sposoby: często jeńca pochwyczonego w jakimś wypadku przyjmowano w pełnym sensie do rodziny i obdarzano wszelkimi przywilejami i taką czułością, jaką uprzednio obdarzano zmarłe dziecko. Równie często adoptowano najbliższego towarzysza zabaw zmarłego dziecka albo dziecko pochodzące z pokrewnej osady, które wzrostem i rysami twarzy przypominało zmarłe. W takich przypadkach uważano, że rodzina, z której wybrano nowe dziecko, powinna być z tego zadowolona, i rzeczywiście wielokrotnie takie oddanie własnego dziecka bynajmniej nie było sprawą tak poważną, jak w naszej kulturze. Dziecko zawsze miało wiele „matek” i wiele domów, w których czuło się jak w rodzinie. Nowa sytuacja pozwalała mu się zadomowić w jeszcze jednym domu. Z punktu widzenia osieroconych rodziców problem zostawał rozwiązany z chwilą przywrócenia *status quo* istniejącego przed śmiercią ich dziecka¹³⁴.

Ludzie, dla których przedmiotem żałoby jest przede wszystkim sytuacja raczej niż utrata bliskiego człowieka, w kulturach tych znajdują takie oparcie, jakie trudno wyobrazić sobie w naszej kulturze. My uznajemy możliwość pociechy, ale staramy się ograniczać jej związek z samą stratą. Pocieszenie nie jest u nas jedną z technik żałobnych, a jednostki, które zadowolilyby się takim rozwiązaniem, nie otrzymują żadnej pomocy, póki kryzys nie minie.

Jest jeszcze inna możliwa postawa wobec frustracji. Stanowi ona dokładne przeciwieństwo postawy Indian Pueblo, a opisaliśmy ją wraz z innymi dionizyjskimi relacjami Indian z równin¹³⁵. Zamiast starać się, aby przeżycie to przeminęło, wywołując możliwie najmniej zamieszania, Indianie z równin znajdują ulgę, dając najbardziej przesadny wyraz swemu żalowi. Indianie ci w najsłabszej formie

¹³⁴ William Jones, Mortuiny Observances and the Adopltion Rites of the Algonkinian Foxes o f Iowa, s. 271-277. Quinzieme Congres Internattonal des Americanistes, Quebec 1907, s. 273-277

¹³⁵ Praktyki żałobne na równinach patrz ibidem, s. 262.

dawali upust żalowi i gwałtownie objawiali swoje uczucia, traktując ten sposób postępowania jako rzecz całkowicie naturalną.

W każdej grupie jednostek rozróżnić można takie, którym odpowiadają następujące różnorakie reakcje na doznany zawód i smutek: ignorowanie ich, dawanie im niepohamowanego wyrazu, niszczenie się, ukaranie ofiary oraz próba przywrócenia stanu poprzedniego. W psychiatrycznych ocenach naszego społeczeństwa jedne z tych impulsów określa się jako postępowanie złe w danym położeniu, inne jako dobre. Twierdzi się, że złe metody prowadzą do utraty równowagi i chorób nerwowych, dobre natomiast do właściwego funkcjonowania w społeczeństwie. Jest jednakże rzeczą oczywistą, że nie istnieje współzależność między jakąkolwiek „złą” skłonnością a anormalnością w sensie absolutnym. Chęć ucieczki przed smutkiem, pozbycia się go za wszelką cenę nie rozwija zachowania psychotycznego tam, gdzie - jak to ma miejsce u Indian Pueblo - tkwi ono w założeniu tradycji grupy i znajduje poparcie w każdej jej postawie. Indianie Pueblo nie są neurotykami. Ich kultura sprawia wrażenie kultury sprzyjającej zdrowiu psychicznemu. Także postawy paranoidealne, które wyrażają się z taką gwałtownością u Kwakiutłów, uważane są przez psychiatrów powstałą w naszej cywilizacji za postawy z gruntu „złe”; to jest takie, które w różny sposób prowadzą do rozpadu osobowości. Niemniej właśnie takie jednostki wśród Kwakiutłów są szczególnie skłonne do dawania najbardziej swobodnego wyrazu tym postawom, są przywódcami społeczeństwa i znajdują w jego kulturze największą możliwość realizacji swoich osobistych ambicji.

Oczywiście właściwe przystosowanie indywidualne nie polega na unikaniu pewnych motywacji lub podążaniu za innymi. Jest to korelacja o zupełnie innym kierunku. Podobnie jak faworyzowani są ci, których reakcje są najbliższe zachowaniu cechującemu ich społeczeństwo, tak „karani” ci, których reakcje znajdują się w yycinku wachlarza zachowania nie wykorzystywanego przez ich kulturę. Ludzie anormalni to ci, którzy nie znajdują poparcia w zwyczajach swojej cywilizacji. Są to wyjątki, które niełatwo przyjęły tradycyjne formy swej kultury.

Dla rzetelnej psychiatrii porównawczej właśnie ci „zdezorientowani”, którym nie udało się we właściwy sposób przystosować do własnej kultury, mają pierwszorzędne znaczenie. W psychiatrii zbyt często gmatwano sprawę, ustalając z góry stałą listę symptomów, zamiast zacząć od zbadania tych, których charakterystycznym reakcjom odmówiono znaczenia w społeczeństwie, gdzie występowały. We wszystkich plemionach, które opisaliśmy, istnieją jednostki „anormalne”, nie biorące udziału w kulturze owych plemion. U Dobu¹³⁶ jednostką całkowicie odchylającą się od normy był człowiek szczerze przyjazny, który każdą czynność uważał za cel sam w sobie. Był to sympatyczny osobnik, nie starający się pokonać swych bliźnich czy karać ich. Pracował dla wszystkich, którzy o to poprosili, i był nieustraszony w wykonywaniu poleceń. Nie drżał z lęku przed ciemnością jak jego współplemieńcy i nie tłumił całkowicie, tak jak oni, prostych przyjacielskich reakcji wobec kobiet blisko z nim spokrewnionych, na przykład żony czy siostry. Często poklepywał je żartobliwie w obecności innych. U każdego innego Dobuańczyka zachowanie takie byłoby skandaliczne, ale jemu poczytywano to jedynie za głupotę. Wieś traktowała go dość przyjaźnie, nie wykorzystując swej przewagi ani nie robiąc sobie zabawy z wyśmiewania go, ale był wyraźnie uważany za kogoś, kto nie bierze udziału w grze.

Zachowanie właściwe temu dobuańskiemu półgłówkowi bywało ideałem w pewnych okresach naszej cywilizacji i ciągle jeszcze istnieją zamiłowania, w których przejawiają się jego reakcje, znajdujące uznanie w większości społeczeństw zachodnich. Szczególnie jeśli chodzi o kobietę, to nawet dziś znajduje ona duże poparcie w naszych *mores* i zaszczytne funkcje w swej rodzinie i w społeczności. Fakt, że ów Dobuańczyk nie mógł spełniać żadnej roli w swojej kulturze, nie był konsekwencją jakichś specjalnych reakcji, które go cechowały, lecz był to skutek istnienia przepaści dzielącej go od wzoru kultury.

Większość etnologów miała podobne doświadczenia, co pozwoliło im stwierdzić, że ludzie z pogardą stawiani poza nawiasem społeczeństwa nie byłiby wcale tak traktowani w wypadku innej kultury. Łowię spotkał wśród Indian Crow z równin człowieka o wyjątkowej wiedzy dotyczącej ich form kulturowych. Człowiek ten zastanawiał się nad nimi w sposób obiektywny, szukając powiązań między różnymi ich aspektami. Interesował się także faktami z genealogii i był bezcennym źródłem informacji na temat dziejów plemienia. W ogóle był idealnym interpretatorem życia ludu Crow. Jednakże to nie znajdowało szacunku u tego ludu. Człowiek ów wyraźnie wzdrygał się przed niebezpieczeństwem fizycznym, a cnotą jego plemienia była brawura. Co gorsza, starał się on kiedyś zdobyć uznanie twierdząc, że dokonał jakiegoś wojennego wyczynu, a okazało się, że to oszustwo. Udowodniono, że wbrew temu, co twierdził, nie ukradł przywiązanego konia z nieprzyjacielskiego obozu. Nieprawdziwe roszczenia do wyczynów wojennych uważano wśród Indian Crow za grzech śmiertelny, toteż w powszechnej opinii, utrzymującej się stale, uważano go za człowieka nieodpowiedzialnego i niedołągę.

Takie sytuacje można porównać z panującą w naszej cywilizacji postawą wobec człowieka, który nie potrafi uznać własności osobistej za rzecz najważniejszą. Naszych włóczęgów karmią nieustannie ci, dla których gromadzenie dóbr nie stanowi dostatecznej motywacji. Jeśli ludzie ci trzymają stronę

¹³⁶ R.F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, New York 1932, s. 54.

włóczęgów, opinia publiczna uznaje ich za potencjalnych przestępców, którymi w istocie łatwo się stają na skutek ich aspołecznej sytuacji. Wtedy jednakże, kiedy ludzie ci skompensują swe nastawienie rozwojem talentów artystycznych i zostaną członkami cyganeryjnych grup artystycznych, opinia nie uważa ich za przestępców, lecz za prostaków. W każdym razie nie znajdują oni poparcia w formach swego społeczeństwa i możliwość wyrażenia się w sposób zadowalający jest dla nich zadaniem ponad siły.

Jednostki tego rodzaju często rozwiązują z powodzeniem ten dręczący dylemat, zadając gwałt swym najsilniejszym naturalnym impulsom i przyjmując rolę uznaną przez społeczeństwo. Jeśli człowiek ów potrzebuje społecznego uznania, wówczas jest to zazwyczaj jedyne możliwe wyjście. Jedną z najwybitniejszych jednostek u Zuni przyjęła tę konieczność. W społeczeństwie głęboko nieufnym wobec wszelkiego autorytetu człowiek ten posiadał wrodzoną siłę osobowości, wyróżniającą go w każdej grupie. W społeczeństwie, które pochwała umiarkowanie i najłatwiejsze sposoby rozwiązywania problemów, był nieopanowany i niekiedy zachowywał się gwałtownie. W społeczeństwie, które ceni ludzi giętkich, gadatliwych, to jest takich, którzy lubią paplać przyjaźnie, zachowywał się pogardliwie i wyniośle. Jedyną reakcją Zuni wobec takich ludzi to napiętnowanie ich jako czarowników. Mówiono, że ktoś widział go zagląającego przez okno ze dworu, a to pewna oznaka, iż jest czarownikiem. W każdym razie któregoś dnia pijany chwalił się, że nikt nie potrafi go zabić. Zaprowadzono go przed kapłanów wojennych, którzy powiesili go za kciuki na krokwi i wisiał tam tak długo, dopóki nie przyznał się, że jest czarownikiem. Taki jest normalny sposób postępowania przy oskarżeniu o czary. Jednakże udało mu się postać kogoś, by zawiadomił wojska rządowe. Kiedy przybyli, wiszący miał już ręce okaleczone na całe życie i urzędnik sądowy nie miał innego wyjścia, jak tylko uwięzić kapłanów wojennych odpowiedzialnych za spowodowanie tego kalectwa. Jednym z ich kapłanów był najbardziej ceniony i odgrywający najważniejszą rolę człowiek w ostatnim okresie dziejów Zuni, a kiedy wrócił po odbyciu kary w więzieniu, nigdy już nie objął swego kapłańskiego urzędu. Udawał, że jego moc została zniszczona. Był to prawdopodobnie jedyne w swoim rodzaju w całej historii Zuni przypadek zemsty. Oczywiście łączył się z wyzwaniem rzuconym kapłanom, przeciwko którym „czarownik” swoim czynem wystąpił otwarcie¹³⁷.

Jednakże niełatwo by nam przyszło przewidzieć, jak potoczy się jego życie w ciągu czterdziestu lat od chwili, gdy rzucił to wyzwanie. Czarownika nie wyklucza się z grup kultowych dlatego tylko, że został potępiony, przeciwnie, droga do rehabilitacji wiedzie właśnie przez tego rodzaju działalność. Człowiek, o którym mowa, posiadał wybitną pamięć i piękny, śpiewny głos. Posiadał także niewiarygodną znajomość mitologii, ezoterycznego rytuału i śpiewów kultowych. Zanim umarł, podyktował setki stron opowieści i poezji rytualnej i twierdził, że zna ich jeszcze więcej. Toteż stał się osobą niezbędną w życiu obrzędowym i zanim umarł, został wodzem w plemieniu Zuni. Wskutek cech swej osobowości popadł w nieprzejeźdźny konflikt ze swym społeczeństwem, a rozstrzygał swój dylemat wykorzystując przypadkowy talent. Jak można się było spodziewać, nie był szczęśliwy. Mimo iż został wodzem Zuni, wysoko cenionym w grupach kultowych plemienia, budził w swoim społeczeństwie wrogość i miał obsesję śmierci. Był człowiekiem oszukany pośród łagodnych, szczęśliwych ludzi.

Łatwo wyobrazić sobie jego życie pośród Indian z równin, gdzie każdy zwyczaj faworyzował właśnie te cechy, które jemu były wrodzone. Autorytet osobisty, gwałtowność, pogarda - wszystko to cieszyłoby się szacunkiem w życiu, jakie mógłby pędzić. Związany z jego temperamentem fakt, że czuł się nieszczęśliwy jako cieszący się powodzeniem kapłan i wódz Zuni, nie miałby miejsca, gdyby był wodzem wojennym Czejennów; to, że nie mógł znaleźć ujęcia dla swych wrodzonych reakcji, nie wynikało z jego cech właściwych i wrodzonych zdolności, lecz ze standardów kultury.

Jednostki, o których mówiliśmy dotychczas, nie są w żadnym sensie psychopatyczne. Stanowią tylko przykłady dylematu człowieka, który nie ma możliwości zaspokojenia swych wrodzonych popędów w zwyczajach kultury. Staje się to problemem psychiatrycznym, kiedy zachowanie, o którym mowa, zostaje stanowczo uznane w jakimś społeczeństwie za anormalne. Cywilizacja zachodnia jest skłonna nawet łagodne formy homoseksualizmu uznawać za zjawiska anormalne. W klinicznym obrazie homoseksualizmu podkreśla się, że zboczenie to sprzyja powstawaniu nerwic i psychoz i w niemal równym stopniu wypukła niewłaściwe zachowanie homoseksualistów. Wystarczy sięgnąć do innych kultur, by zdać sobie sprawę, że homoseksualiści bynajmniej nie wszędzie są tak odrzucani przez społeczeństwo. Czasem udawało im się znaleźć miejsce w społeczeństwie. W pewnych społeczeństwach znajdowali nawet szczególne uznanie. *Rzeczpospolita* Platona jest, oczywiście, najbardziej przekonującym stwierdzeniem zaszczytnej pozycji homoseksualizmu. Homoseksualizm przedstawia się jako główny środek pozwalający wieść dobre życie, a jego wysokiej ocenie etycznej u Platona sprzyjały obyczaje panujące w Grecji w tym okresie.

Indianie amerykańscy nie otaczają homoseksualizmu tak wysoką moralną oceną jak Platon, ale uważają często homoseksualistów za ludzi wyjątkowo zdolnych. W większości plemion północnoamerykańskich istnieje instytucja *berdache*, jak nazywają ich Francuzi. Są to sfeminizowani

¹³⁷ Tubylicza relacja o tym przypadku czarów u Zuni patrz: Ruth L. Bunzel, *Publications of the American Ethnological Society*, XV, New York, 1933,

mężczyźni, którzy w okresie dojrzewania lub też potem przyjęli strój i zajęcia kobiece. Niekiedy żenili się z innymi mężczyznami i żyli z nimi. Czasami byli to mężczyźni nie mający skłonności homoseksualnych, którzy ze względu na swe słabe możliwości seksualne obierali tę rolę, aby uniknąć drwin kobiet. *Berdache'ów* nigdy nie uważano za ludzi obdarzonych wybitną nadprzyrodzoną mocą, jak sądzono na Syberii o podobnie sfeminizowanych mężczyznach, ale przyznawano im raczej rolę kierowniczą w zajęciach kobiecych, rolę dobrych lekarzy w pewnych chorobach lub, u niektórych plemion, rolę wesołych organizatorów życia towarzyskiego. Zazwyczaj jednak, mimo przyjacielskiego stosunku, odnoszono się do nich z pewnym zakłopotaniem. Uważano za trochę śmieszne zwracanie się per „ona” do kogoś, o kim wiadano, że jest mężczyzną, i kto, jak na przykład u Zuni, zostanie pochowany w części cmentarza przeznaczonej dla mężczyzn. Ale mieli oni swoje miejsce w społeczeństwie.

W większości plemion podkreślano fakt, że mężczyźni, którzy przyjęli funkcje kobiet, wybijali się w nich dzięki swej sile i inicjatywie i dlatego przodowali w zajęciach kobiecych i w gromadzeniu dóbr wytwarzanych przez kobiety¹³⁸. Do najbardziej znanych w poprzednim pokoleniu Zuni należał sfeminizowany mężczyzna imieniem We-wha, który, według określenia zaprzyjaźnionej z nim M. Stevenson, był „najwybitniejszym człowiekiem wśród Zuni, zarówno pod względem umysłowym, jak i fizycznym”¹³⁹. Jego wyjątkowa pamięć do tekstów rytualnych czyniła zeń główną osobę podczas wszelkich uroczystości, a dzięki sile i inteligencji przodował we wszelkiego rodzaju rzemiosłach.

Nie wszyscy sfeminizowani mężczyźni w plemieniu Zuni są osobnikami silnymi i samowystarczalnymi. Niektórzy w ten sposób szukają ucieczki, aby nie okazać swej niezdolności do partycypowania w zajęciach mężczyzn. Jeden z nich jest prawie idiotą, inny to młodziutki chłopiec o rysach delikatnych jak u dziewczyny. Istnieje oczywiście kilka powodów, dla których ktoś zostanie u Zuni *berdache'em*, ale niezależnie od przyczyny mężczyźni, którzy otwarcie przyjęli strój kobiet, mają taką samą co inni szansę ustalenia swego miejsca w społeczeństwie. Ich reakcja znajduje ogólne uznanie. Jeśli mają jakieś wrodzone zdolności, mogą dać im pełny wyraz, jeśli zaś są ludźmi słabymi, to nie mogą się dostosować z powodu słabości charakteru, ale nie z powodu swojej perswazji¹⁴⁰.

Indiańska instytucja *berdache'ów* rozwinęła się najbardziej na równinach. Indianie plemienia Dakota mają przysłowie, które brzmi: „Ładne rzeczy jak u *berdache'a*”, które stało się wyrażeniem pochwały dla wszelkich przedmiotów należących do kobiecego gospodarstwa. *Berdache* miał wszędzie dostęp, przodował w pracach kobiet i mógł także wzbogacać swoje gospodarstwo, biorąc udział w czysto męskim zajęciu - polowaniu. Dlatego nie było człowieka bogatszego od niego. Jeśli na jakąś uroczystą okazję potrzebny był wyjątkowo ładny sznur paciorków czy strój ze skór, to wyrób *berdache'a* cieszył się największym powodzeniem. Podkreślano przede wszystkim jego przydatność w społeczeństwie. Podobnie jak u Zuni, postawa wobec niego miała charakter sprzeczny, wyrażała też bowiem nieczyste sumienie wobec uznania niestosowności zachowania *berdache'a*. Jednakże społeczna pogarda dotykała nie jego, tylko mężczyznę, który z nim żył. Tego ostatniego uważano za człowieka słabego, który wybrał sobie wygodne życie, zamiast dążyć do uznanych celów swej kultury; nie przyczyniał się on w niczym do ulepszenia gospodarstwa, które już było wzorem dla innych dzięki wyłącznym wysiłkom *berdache'a*. Na sąd o nim nie wpływało szczególnie jego życie seksualne, ale pod względem przystosowania gospodarczego znajdował się poza nawiasem społeczeństwa.

Kiedy skłonności homoseksualne uznane zostaną za perwersję, homoseksualista jest natychmiast narażony na wszelkie konflikty, na jakie zawsze narażeni, są ludzie odchylający się od normy. Poczucie winy i nieudolności, klęski to konsekwencje niesławy, jaką sprowadza na niego tradycja społeczna; a tylko nieliczni ludzie potrafią prowadzić zadowalające ich życie, obywatel się bez poparcia wzorów społecznych. Przystosowanie, jakiego społeczeństwo od nich wymaga, nadweryżyłoby żywotność każdego człowieka, toteż skutki tego konfliktu utożsamiamy z ich homoseksualizmem.

W naszym społeczeństwie trans jest podobną anomalią. Nawet człowiek o bardzo niewielkich skłonnościach do mistycyzmu jest uważany w cywilizacji zachodniej za człowieka odchylającego się od normy. Aby badać trans czy katalepsję w obrębie naszej grupy społecznej, musimy sięgać do przypadków chorobliwych anomalii. Skutkiem tego współzależność między przeżyciem transu a nerwicą czy psychozą wydaje się całkowita. Jednakże, podobnie jak w wypadku homoseksualizmu, jest to tylko lokalna współzależność charakterystyczna dla naszego stulecia. Nawet w naszej kulturze w innych epokach otrzymano inne rezultaty. W średniowieczu, kiedy katolicyzm uznał ekstatyczne doznania za znamię świętości, przeżycie to ceniono wysoko, a tych, którym właściwa była taka reakcja, nie spotykało nic złego, lecz przeciwnie, cieszyli się zaufaniem. Przeżycie to było potwierdzeniem ich roszczeń, a nie stygmatem choroby umysłowej. Jednostki podatne na trans odnosiły więc zwycięstwo lub ponosiły klęskę w realizacji wrodzonych im zdolności, ale ponieważ

¹³⁸ Opis różnych sfeminizowanych mężczyzn u Zuni patrz: Elsie Clews Parsons, *The Zuni Lamana*, „American Anthropologist”, 1916, nr 18, s.521-528.

¹³⁹ Opis We-wha przez Mrs. Stevenson patrz: Mathilda C. Stevenson, *The Zuni Indians, Twenty-Third Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 37, s. 310-331, 374.

¹⁴⁰ Ella Deloria, MS.

przeżycie transu ceniono wysoko, wielcy przywódcy powinni byli być zdolni do tego przeżycia¹⁴¹.

Wśród ludów pierwotnych trans i katalepsja otoczone były najwyższą czcią. Niektóre plemiona Indian kalifornijskich uznawały prestiż przede wszystkim tych, którzy doznali tego przeżycia. Nie wszystkie te plemiona wierzyły, że przeżycie to jest dostępne wyłącznie kobietom, ale u Szastów¹⁴² takie przekonanie było ogólne. Szamanami były u nich kobiety i cieszyły się w społeczeństwie największym znaczeniem. Wybierano je ze względu na ich większą podatność na trans i podobne mu objawy. Pewnego dnia kobieta, której to było przeznaczone, padała nagle na ziemię podczas codziennej pracy. Słyszała głos przemawiający do niej z ogromnym naciskiem. Odwróciwszy się, spostrzegła mężczyznę z napiętym tukiem i strzałą. Grożąc, że przeszyje jej serce, rozkazywał jej śpiewać, ale ona pod wrażeniem przeżycia padała bez zmysłów. Zbierała się wtedy jej rodzina. Kobieta leżała sztywna, ledwo oddychając. Rodzina wiedziała, że od pewnego czasu miewała szczególnego rodzaju sny, wskazujące na jej szamańskie powołanie, sny, w których uciekała przed szarymi niedźwiedziami, spadała ze skat lub drzew albo też była otoczona rojem szerszeni. Jej społeczność wiedziała więc, czego się spodziewać. Po kilku godzinach kobieta zaczynała cicho pojękiwać i tarzać się po ziemi, drżąc gwałtownie. Uważano, że powtarza pieśń, którą kazano jej śpiewać i której duch nauczył ją w czasie transu. W miarę jak wracała do przytomności, jęki coraz wyraźniej przechodziły w pieśń ducha, aż w końcu wymieniała jego imię i w tym momencie z ust jej zaczynała cieknąć krew.

Kiedy przychodziła do siebie po spotkaniu z duchem, jeszcze tej samej nocy wykonywała swój pierwszy inicjacyjny taniec szamański. Tańczyła przez trzy noce, trzymając się sznura zwisającego z pułapu. Na trzecią noc miała przyjąć w swoje ciało moc ducha. Kiedy w czasie tańca poczuła, że chwila ta się zbliża, wołała: „On mnie zastrzeli, on mnie zastrzeli”. Przyjaciele stali tuż przy niej, kiedy bowiem zataczała się w ataku katalepsji, musieli trzymać ją, aby nie upadła, gdyż wówczas mogłaby umrzeć. Od tej chwili nosiła w swym ciele widomy znak siły ducha, przypominający sopel lodu przedmiot, który pokazywała we wszystkich późniejszych tańcach, wydzielając go z jednej części ciała i wchłaniając w inną. Od tej chwili raz po raz manifestowała swą nadprzyrodzoną moc i wzywano ją naglej potrzebie w życiu i w śmierci, by leczyła chorych, wróżyła i udzielała rad. Innymi słowy, dzięki temu doświadczeniu stawała się kobietą o wielkiej mocy i znaczeniu.

Jasne jest, że kultura daleka od traktowania ataków kataleptycznych jako plam na honorze rodziny i dowodów strasznej choroby przyjmowała je z uznaniem i czyniła z nich drogę do zdobycia autorytetu wśród bliźnich. Ataki te były wybitną cechą najbardziej szanowanego typu społecznego. Typu otaczanego największą czcią i uznaniem. To właśnie w tej kulturze wybierano jednostki kataleptyczne jako reprezentujące autorytet i przywódców społeczności.

Przykłady różnych możliwości wykorzystania typów „anormalnych” w strukturze społecznej - zakładając, że są to typy kulturowo wyselekcjonowane przez tę grupę, można znaleźć w każdej części świata. Syberyjscy szamani¹⁴³ kierują swoimi plemionami. Według wyobrażeń tych ludów ludzie ci, poddając swą wolę duchom, zostali wyleczeni! z poważnej choroby - ataków kataleptycznych - uzyskali w ten sposób ogromną nadprzyrodzoną moc i nie dającą się z niczym porównać żywotność i zdrowie. Niektórzy w okresie powołania przez kilka lat cierpią na silną chorobę umysłową, inni są tak dalece nieodpowiedzialni, że trzeba ich nieustannie pilnować, aby nie wyszli gdzieś na śnieg i nie zamarli na śmierć; jeszcze inni są chorzy i skrajnie wynędzniali, niekiedy pokryci krwawym potem. Praktyka szamańska decyduje o ich wyleczeniu, a szczytowy wysiłek seansu syberyjskiego pozwala im, jak twierdzą, odpocząć i dać natychmiast podobne widowisko. Ataki kataleptyczne są uważane za istotną część każdego szamańskiego występu.

Dobrym opisem neurotycznego stanu szamana i uwagi, jaką poświęca mu jego społeczeństwo, jest stara relacja kanonika Callawaya¹⁴⁴, oparta na opowieści pewnego starego Zulusa z Afryki Południowej:

Stan człowieka, z którego ma się zrobić wróżbita, jest taki: najpierw to on na oko jest krzepki, ale z czasem zaczyna być cherlawy, bez żadnej prawdziwej choroby, tyle że cherlawy. Zwykle nie chce jeść pewnych rzeczy, wybiera tylko to, co lubi, a i tego jada niedużo; wciąż narzeka, że go coś boli tu albo tam. I opowiada, jak mu się śniło, że go rzeka porwała. Śni mu się dużo rzeczy i ciało mu się zamula (na podobieństwo rzeki) i on staje się domem snów. Ciągłe mu się śni dużo rzeczy i on te sny opowiada przyjaciółom, kiedy się zbudzi. „Ciało mam zamulone dzisiaj; śniło mi się, że mnie wielu zabijało, a ja uciekłem, sam nie wiem jak. Kiedy się budziłem, czułem jedną część swojego ciała inaczej niż inne; ona już nie była taka, jak całe moje ciało”. Aż w końcu ten człowiek jest bardzo chory, więc idą do wróżbitów, żeby się zapytać.

Wróżbici nie od razu widzą, że mu głowa mięknie (czyli nabiera wrażliwości przypisywanej szamanom). Trudno im zobaczyć tę prawdę; wciąż mówią nie do rzeczy i nieprawdzywie, aż cała trzoda tego człowieka zostaje pożarta na ich przykazanie, bo powiadają, że duch jego rodu żąda

¹⁴¹ Strona ta i następna Ruth Benedict, *Culture and the Abnormal*, „Journal of General Psychology”, 1934, I, s. 60-64.

¹⁴² Roland B. Dixon, *The Shasta*, „Bulletin of the American Museum of Natural History”, XVII, New York 1907, s. 381

¹⁴³ Dobrze uogólnienie, w: M.A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford 1914.

¹⁴⁴ Canon H. Callaway, *Religion System of the Amazulu*, Publications of the Folklore Society, XV, London 1884, 259 ff.

trzody dla siebie do jedzenia. Aż w końcu cały dobytek tego człowieka jest zjedzony, a on dalej jest chory; i nie wiadomo, co robić, bo on już nie ma żadnej trzody i tylko pomagają mu przyjaciele, jak czegoś potrzebuje.

Aż nareszcie przychodzi jeden wróżbita, który mówi, że tamci wszyscy się mylą. Mówi: „Jego opętały duchy. To nic innego. Wchodzą w niego duchy w dwóch gromadach; jedne mówią: «Nie, my nie chcemy, żeby nasze dziecko miało krzywdę. My tego nie chcemy». To dlatego jemu się nie poprawia. Jeżeli zagroździecie drogę tym duchom, dobijecie go. Bo on nie będzie wróżbitą; ani znowu człowiekiem też nigdy nie będzie”. Więc ten człowiek może być chory dwa lata bez żadnej poprawy; a nawet i dłużej niż dwa lata. Nie rusza się z domu. Ciągnie się ta choroba, aż mu włosy wypadają. I jego ciało robi się suche i skóra się łuszczy; ale on nie daje się namaścić. Pokazuje, że ma być wróżbitą, bo raz po raz ziewa i stale kicha. Widać to także i z tego, że bardzo lubi zażywać tabakę; co chwila ją zażywa. Więc ludzie zaczynają rozumieć, że mu się dostało to dobro, jakie jest mu dane.

Potem on choruje na dobre; ma drgawki i trzeba go oblewać wodą, żeby one ustały na jakiś czas. Taki się robi, że jak się go tylko zlekceważy, lży mu kapią, aż w końcu szlocha głośno, a kiedy ludzie śpią, to wyprawia hałasy i budzi swoim śpiewem; ułożył pieśń, więc mężczyźni i kobiety przebudzeni idą śpiewać z nim razem. Wszyscy ludzie w wiosce chodzą niewyspani; bo człowiek, z którego robi się wróżbita, to okropny kłopot; spać nie może, bo ciągle mu głowa pracuje; tyle że się zdrzemnie i zaraz budzi wszystkich swoimi pieśniami; więc nocą, kiedy słychać jego głośny śpiew, nawet ludzie z innych wiosek niedaleko przychodzą, żeby śpiewać z nim razem. Czasem on śpiewa aż do rana i nikt w ogóle nie śpi. A potem skacze po domu jak żaba; aż w domu robi mu się za ciasno, więc wybiega; i skacze przy tym i śpiewa, i trzęsie się jak trzcina w wodzie i pot z niego kapie.

W takim stanie *rzeczy* wszyscy z dnia na dzień spodziewają się jego śmierci; jest z niego już tylko skóra i kości, więc myślą, że jutrzejsze słońce nie pozostawi go przy życiu. Zjadają ludzie w tym czasie dużo bydła, bo chcą się przyczynić do tego, żeby on jednak stał się wróżbitą. A na koniec (we śnie) jakiś duch dawnego przodka mu się ukazuje. Ten duch powiada: „Idź do Takiego-To-A-Takiego i niech on ubije dla ciebie środek na wymioty (lek, którego wypicie jest częścią wtajemniczenia szamana), żebyś mógł być wróżbitą całkowicie”. Potem jest on cicho przez parę dni, bo poszedł do wróżbity, żeby mu sporządził ten lek; a kiedy wraca, jest zupełnie innym człowiekiem. Już oczyszczonym i już naprawdę wróżbitą.

Potem, kiedy opętają go duchy, przepowiada przyszłe wydarzenia i odnajduje zgubione rzeczy.

Jasne jest, że kultura może cenić i czynić społecznie użytecznymi nawet najbardziej nie zrównoważone typy ludzkie. Jeśli przyjmie ona ich szczególne właściwości jak najcenniejsze warianty zachowania ludzkiego, wówczas jednostki, o których mowa, korzystają ze sposobności i pełnią swoje funkcje społeczne całkiem niezależnie od naszych potocznych wyobrażeń o tych, którzy są zdolni lub nie przystosować się do swojego społeczeństwa. Ludzie, którzy w danym społeczeństwie są nieprzystosowani, to raczej nie ci, którzy posiadają jakieś trwałe cechy „anormalne”, lecz ci, których reakcje nie znajdują poparcia w ustalonych zwyczajach ich kultury. Słabość tych odbiegających od normy ludzi jest w dużej mierze iluzoryczna. Nie wynika z braku koniecznej żywotności, lecz z tego, że są to jednostki, których wrodzonych reakcji społeczeństwo nie uznaje. Ludzie ci są, jak to określił Sapir, „wyobcowani w świecie nie do przyjęcia”¹⁴⁵.

W literaturze europejskiej upostaciowaniem człowieka, który nie znalazł poparcia we wzorach swojej epoki i miejsca i został wystawiony na pośmiewisko, był Don Kiszot. Cervantes ukazał tradycję, wciąż czczoną abstrakcyjnie, w świetle zmienionego zbioru wzorów praktycznych i jego biedny, stary bohater, ortodoksyjny zwolennik romantycznej rycerskości innego pokolenia, stał się po prostu półgłówkiem. Wiatraki, na które nacierał, były poważnymi przeciwnikami w świecie, który nie całkiem jeszcze zniknął, ale walka z nimi, gdy już świat nie traktuje ich serio, była szaleństwem. Kochał swoją Dukiyneę w najbardziej tradycyjny, rycerski sposób, ale teraz modny był już inny styl miłości i jego namiętność brano za szaleństwo.

Te różne światy, które w kulturach pierwotnych oddzielone są przestrzenią, w nowoczesnej historii Zachodu następują w czasie bezpośrednio po sobie. W obu przypadkach chodzi o to samo, ale doniosłość zrozumienia tego zjawiska jest o wiele większa dla świata współczesnego, gdzie nie jesteśmy w stanie - nawet gdybyśmy chcieli - uniknąć następowania po sobie pewnych konfiguracji. Jeśliby każda kultura sama w sobie istniała jako świat odrębny, względnie niezmienny i geograficznie izolowany od innych, jak na przykład kultura Eskimosów, wówczas cały problem miałby charakter akademicki. Ale nasza cywilizacja ma do czynienia i z wzorami kulturowymi, które giną na naszych oczach, i z nowymi, które dopiero wyłaniają się na horyzoncie. Musimy być przygotowani na zmiany pojęcia moralności, w której nas wychowano. Znajdujemy się niewątpliwie w gorszej sytuacji, jeśli zajmując się problemami etycznymi będziemy opierać się na absolutnej definicji moralności; tak samo zajmując się społeczeństwem ludzkim, znajdziemy się w sytuacji gorszej, jeśli będziemy utożsamiali nasze lokalne pojęcie normalności z nieuchronnymi koniecznościami bytu w ogóle.

Dotychczas żadne społeczeństwo nie próbowało świadomie przeprowadzić procesu wiodącego do

¹⁴⁵ Edward Sapir, w: „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1932, XXVII, s. 241.

powstania nowego pojęcia normalności w następnym pokoleniu. Dewey wykazał możliwość, a zarazem drastyczny charakter tego rodzaju inżynierii społecznej¹⁴⁶. Jest rzeczą oczywistą, że niektóre tradycyjne układy musiałyby zapłacić za to wysoką cenę w sensie ludzkiego cierpienia i klęski. Jeśli układy te rozpatrywać będziemy jedynie jako układy, a nie imperatywy kategoryczne, to postępując rozsądnie, powinniśmy adaptować je wszelkimi sposobami do racjonalnie wybranych celów. Natomiast w praktyce wyśmiewamy naszych Don Kiszotów, śmieszne wcielenia przestarzałej tradycji, i w dalszym ciągu uważamy nasze normy za ostateczne i wynikające z samej natury rzeczy.

Tymczasem problem terapeutycznego postępowania z naszymi psychopatami tego typu jest często fałszywie rozumiany. Z ich wyobcowania ze świata realnego można by często dać sobie radę inteligentniej, niż to czynimy, nalegając, żeby przyjęli obcy im sposób postępowania. Tu istnieją zawsze dwie możliwości. Po pierwsze, nieprzystosowana jednostka może rozwinąć bardziej obiektywne zainteresowanie dla swych własnych upodobań i nauczyć się radzić sobie z odchyleniem od normy w sposób bardziej opanowany. Jeśli rozumie, w jakim stopniu jej cierpienie wynika z braku poparcia w tradycyjnym etosie, wówczas stopniowo może wychować sama siebie na tyle, że, już mniej cierpiąc, pogodzi się ze swoją innością. Ale przesada, zaburzenia emocjonalne ludzi dotkniętych psychozą maniakalno-depresyjną i izolacja schizofreników przydają egzystencji pewnych wartości, niedostępnych dla ludzi o innej konstrukcji psychicznej. Nie znajdując oparcia jednostka, która dzielnie akceptuje swoje ulubione i wrodzone cnoty, może znaleźć właściwy sposób zachowania i nie będzie zmuszona do szukania ucieczki we własny, stworzony przez siebie świat. Stopniowo może osiągnąć bardziej niezależną i powodującą mniej cierpień postawę wobec własnych anomalii i będzie w stanie stworzyć odpowiadające jej miejsce w życiu społecznym.

Po drugie, wzrastająca w społeczeństwie tolerancja wobec niezupełnie zwykłych jednostek powinna iść w parze z samowychowaniem pacjenta. W tej dziedzinie istnieją nieskończone możliwości. Tradycja jest tak samo neurotyczna jak każdy pacjent; jej przesadny lęk przed odchyleniami od przyjętych standardów, mających, jakkolwiek by, było, przypadkowy charakter, wyraża się we wszystkich definicjach psychopatii. Ten lęk nie zależy od granic wyznaczających nieodzowność konformizmu dla dobra społecznego. W pewnych kulturach pozwala się w wiele większym stopniu na odchylenia jednostki niż w innych i nie da się wykazać, że te kultury, które odznaczają się większą tolerancją, ucierpiały na tym w jakikolwiek sposób. Jest rzeczą prawdopodobną, że społeczne systemy przyszłości rozwiną tę tolerancję i poparcie dla różnic indywidualnych bardziej niż te, które znamy dotychczas.

W chwili obecnej tendencja właściwa kulturze amerykańskiej ma charakter tak skrajnie inny, że niełatwo jest wyobrazić sobie przemiany, jakie spowodować by mogła tego rodzaju postawa. Klasy średnie są typowym przykładem mieszczańskiego lęku przed daniem jakichś podstaw do podejrzeń, że nasze postępowanie mogłoby choćby w nieznacznym stopniu różnić się od postępowania naszych sąsiadów. Ekscentryczności boimy się bardziej niż pasożytnictwa. Gotowi jesteśmy poświęcić wszystkie nasz czas i spokój, aby tylko nikt w rodzinie nie splamił się w najmniejszym stopniu nonkonformizmem. Dla dzieci szkolnych jest wielką tragedią, jeśli nie noszą określonego rodzaju pończoch, nie uczęszczają na określone lekcje tańca, nie jeżdżą określonymi samochodami. Lęk przed tym, by nie różnić się od innych, jest w małych miasteczkach (*Mid-dietown*)¹⁴⁷ motywacją dominującą.

Danina w postaci psychopatii za tego rodzaju motywację jest w naszym stuleciu składana w każdym zakładzie dla nerwowo chorych. W społeczeństwie, w którym motywacja taka byłaby tylko jedną z wielu i nie najpoważniejszą, sytuacja psychiatrii byłaby zupełnie inna. W każdym razie nie może być żadnej uzasadnionej wątpliwości co do tego, że zatrwajającej klęsce tragedii psychopatycznych w Ameryce w chwili obecnej można ulżyć w sposób najbardziej skuteczny tylko z pomocą programu wychowawczego, który by rozwijał w społeczeństwie tolerancję oraz pewnego rodzaju szacunek dla samego siebie i niezależność, tak obce klasie średniej i mieszczańskim tradycjom.

Oczywiście nie wszyscy psychopaci są ludźmi, których wrodzone reakcje różnią się od reakcji ich cywilizacji. Inną wielką grupę stanowią ci, którzy jedynie nie mogą sprostać wymogom społecznym, a ich pobudki są tak silne, że trudno im znieść własną klęskę. W społeczeństwie, w którym najwyżej ceni się pragnienie władzy, ponieść klęskę mogą niekoniecznie ci, którzy mają inną konstytucję psychiczną, lecz po prostu ci, którzy mają niewystarczające zdolności. Kompleks niższości zbiera wielkie żniwo cierpienia w naszym społeczeństwie. Ludzie tego typu nie przeżywają klęski w tym sensie, że musieli stłumić swe silne wrodzone skłonności; klęska ta jest nader często tylko odbiciem ich niemożności osiągnięcia określonego celu. Istnieje tu także pewna kulturowa implikacja, a mianowicie ta, że cel określony tradycją może być osiągalny dla dużej liczby jednostek lub tylko dla niewielu, i w miarę jak sukces staje się obsesją, a osiągnięcie go możliwe tylko dla niewielu, coraz większa liczba ludzi będzie karana jako nieprzystosowana.

W pewnym więc stopniu cywilizacja, stawiając coraz wyższe i coraz bardziej warte zachodu cele, może zwiększyć liczbę jednostek anormalnych. Ale obawa ta jest może przesadna, nawet bowiem

¹⁴⁶ John Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York 1922.

¹⁴⁷ Robert and Helen Lynd, *Middletown*, New York 1929.

bardzo małe zmiany w postawach społecznych mogą zmienić tę współzależność. Ogółem biorąc, wobec niedostatecznego zbadania w praktyce możliwości tolerancji społecznej i uznania różnic dzielących jednostki pesymizm wydaje się przedwczesny. Z pewnością inne, całkowicie różne czynniki społeczne, o których już mówiliśmy, są bardziej bezpośrednio odpowiedzialne za dużą liczbę neurotyków i psychotyków w naszej cywilizacji i z tym cywilizacji mogłyby, gdyby chciały, dać sobie radę bez nieuchronnych duchowych klęsk.

Rozważaliśmy problem jednostek z punktu widzenia ich zdolności do adekwatnego działania w społeczeństwie. To adekwatne działanie stanowi jedno z kryteriów klinicznej definicji normalności. Wchodzą tu również niezmiennie symptomy, w czym przejawia się skłonność do identyfikowania normalności ze statystyczną przeciętnością. W praktyce tę przeciętną uzyskuje się w laboratorium, a odchylenia od niej określa jako przypadki anormalne.

Z punktu widzenia jednej kultury ta metoda postępowania jest bardzo pożyteczna. Daje ona kliniczny obraz cywilizacji i dostarcza znacznej ilości informacji o społecznie uznanym zachowaniu. Jednakże generalizowanie jej jako normy absolutnej to już zupełnie inna sprawa. Jak widzieliśmy, zakres pojęcia normalności w różnych kulturach nie jest taki sam. W niektórych, jak u Zuni i Kwakiutłów, pojęcia te odbiegają od siebie tak dalece, że pokrywają się tylko nieznacznie. Statystycznie określona normalność na wybrzeżu północno-zachodnim wykraczałaby daleko poza skrajne granice anormalności u Indian Pueblo. Normalne u Kwakiutłów współzawodnictwo między rywalami zrozumiano by u Zuni jak szaleństwo, a tradycyjną obojętność Zuni wobec górowania i poniżenia uznano by za bezmyślność głupca w wypadku członka starego rodu na wybrzeżu północno-zachodnim. Dla odchylającego się od normy zachowania w każdej z kultur nigdy nie da się znaleźć żadnego najmniejszego choćby wspólnego mianownika zachowania. Każde społeczeństwo, zgodnie ze swymi najważniejszymi zainteresowaniami, może zwiększać i wzmacniać symptomy nawet histeryczne, epileptyczne czy paranoidalne w coraz to większym stopniu, zarazem opierając się pod względem społecznym na jednostkach, które przejawiają owe symptomy.

Fakt ten ma znaczenie dla psychiatrii, ponieważ wyjaśnia problem jeszcze innej grupy ludzi anormalnych, jaka prawdopodobnie istnieje w każdej kulturze: ludzie anormalnych, którzy reprezentują skrajną formę rozwoju lokalnego typu kulturowego. Grupa ta pod względem społecznym znajduje się w sytuacji przeciwnej niż omówiona, tzn. ludzi, których reakcje różnią się od wzorów kulturowych. Społeczeństwo, zamiast demaskować pierwszą grupę w każdej dziedzinie, popiera jej najdalej idące odchylenia. Ludzie ci mają swobodę, którą mogą wykorzystywać niemal bez granic. Z tego też powodu prawie nigdy nie stają się przedmiotem zainteresowania współczesnej im psychiatrii. Jest rzeczą nieprawdopodobną, aby opis ich można było znaleźć nawet w najbardziej dokładnych podręcznikach pokolenia, które ich popiera. Jednakże z punktu widzenia innego pokolenia czy innej kultury są to zazwyczaj najbardziej dziwaczne psychopatyczne typy swego czasu.

Purytańscy duchowni Nowej Anglii w osiemnastym wieku byli ostatnimi ludźmi, których współczesna im opinia w koloniach uznawała za psychopatów. Niewielu grupom prestiżowym w jakiejś innej kulturze zezwolono na tak całkowitą dyktaturę intelektualną i uczuciową, jak im. Byli głosem Boga. Jednakże dla nowoczesnego badacza to oni, a nie otumanione i nieszczęśliwe kobiety, które skazywali na śmierć jako czarownice, byli psychoneurotykami w purytańskiej Nowej Anglii. Posunięte tak daleko poczucie winy, jak je oni opisywali i wymagali zarówno we własnych przeżyciach nawróceń, jak i od swych konwertytów, w nieco zdrowszych psychicznie cywilizacjach spotykamy jedynie w zakładach dla nerwowo chorych. Nie uznawali możliwości zbawienia bez świadomości grzechu, która powalała ofiarę, niekiedy na całe lata, nękając ją wyrzutami sumienia i okropną męczarnią. Obowiązkiem kapłana było zasiąść łęk przed piekłem w sercu najmniejszego nawet dziecka i wymagać od każdego nawróconego wewnętrznego pogodzenia się z własnym potępieniem, jeśli Bóg uznał za właściwe go potępić. I bez względu na to, po jakie sięgniemy dokumenty purytańskich kościołów Nowej Anglii tamtego okresu, czy po te, które dotyczą czarownic, czy nie zbawionych małych dzieci - wobec kwestii potępienia czy predestynacji, to wszędzie stajemy wobec faktu, że grupa ludzi, która realizowała w sposób najbardziej skrajny i z największą czcią kulturową doktrynę chwili, zgodnie z nieznacznie zmienionymi wzorami naszego pokolenia zostałaby uznana za ofiary skrajnej anormalności. Z punktu widzenia współczesnej psychiatrii należą oni do kategorii ludzi psychicznie chorych.

W naszym pokoleniu w podobny sposób popierane są przez kulturę skrajne formy dogadzania własnemu ja. Powieściopisarze i dramaturgowie raz po raz przedstawiali zarozumiałych i nieopanowanych egoistów występujących w roli ojców rodzin, urzędników prawa i ludzi interesu, gdyż typy te występują w każdej społeczności. Podobnie jak zachowanie duchownych purytańskich, tak i właściwy im sposób postępowania bywa często bardziej aspołeczny niż zachowanie ludzi skazanych na więzienie. Gdy zaś chodzi o cierpienie i zawody, jakie sprawiają innym, to prawdopodobnie z nikim nie da się ich porównać. Reprezentują prawdopodobnie również wielki stopień psychicznego wypaczenia. Jednakże powierza im się ważne i wpływowe stanowiska, i z reguły ludzie ci są ojcami rodzin. Wpływ, jaki wywierają na swoje dzieci i na strukturę naszego społeczeństwa, jest nie do zatarcia. Nie znajdziemy ich charakterystyki w podręcznikach psychiatrii, ponieważ popiera ich każda doktryna naszej cywilizacji. W realnym życiu przejawiają pewność siebie w taki sposób, na jaki mogą pozwolić

sobie tylko ci, którzy kierują się wskazówką kompasu danej kultury. Niemniej przyszła psychiatria powinna dobrze przetrząsnąć naszą literaturę oraz dokumenty oficjalne, szukając wytłumaczenia tego typu anormalności, której w przeciwnym razie mogłaby nie dać wiary. W każdym społeczeństwie właśnie w tego rodzaju grupach ludzi popieranych i umacnianych przez kulturę rozwijają się niektóre najbardziej skrajne typy zachowania ludzkiego¹⁴⁸.

Myśl społeczna w chwili obecnej nie ma przed sobą ważniejszego zadania niż adekwatne rozpatrzenie zjawiska relatywizmu kulturowego. Zarówno w dziedzinie socjologii, jak i psychologii implikacje tego zjawiska mają fundamentalne znaczenie; a myśl nowoczesna, badając kontakty między ludźmi i nasze zmienne wzory, ogromnie potrzebuje zdrowego i naukowego kierunku. Wyrafinowane nastawienie nowoczesne uczyniło ze zjawiska relatywizmu społecznego - nawet na tym niewielkim, uznanym przez nie polu - doktrynę rozpacz. Wykazało jego niezgodność z tradycyjnymi marzeniami o wiecznej trwałości i zdolności tworzenia ideałów oraz z iluzjami jednostki na temat jej niezależności. Udowodniło, że jeśli człowiek musi porzucić te złudzenia, to skorupa jego egzystencji staje się pusta. Ale taka interpretacja naszego dylematu to anachronizm. Tylko nieuchronne opóźnienie kulturowe każe nam upierać się, że to, co stare, trzeba ponownie odkryć w tym, co nowe, że nie ma innego wyjścia, jak tylko odnaleźć dawną pewność i stałość w nowej plastyczności. W uznaniu relatywizmu kulturowego mieszczą się pewne wartości, które nie muszą być wartościami filozofii absolutystycznych. Rzuca on wyzwanie tradycyjnym opiniom i wprowadza tych, którzy byli nimi karmieni, w stan ostrego niepokoju. Wzbudza pesymizm, dlatego że powoduje zamieszanie w starych zasadach, a nie dlatego że tkwi w nim coś istotnie trudnego. Kiedy tylko nowy pogląd zostanie zaakceptowany jako tradycyjne przekonanie, będzie jeszcze jednym bastionem wzorowego życia. Zdobędziemy wówczas bardziej realistyczną wiarę społeczną, uznając za podstawę nadziei i tolerancji współistniejące i równie ważne wzory życia, które ludzkość stworzyła sobie z surowca bytu.

KONIEC

¹⁴⁸ Takie jednostki stanowią ulubiony temat w powieściach i opowiadaniach May Sinclair i Czechowa.