

DR BRONISŁAW MALINOWSKI

Profesor Antropologu Uniwersytetu Londyńskiego

KULTURA JAKO WYZNACZNIK ZACHOWANIA SIĘ*

W tytule „Kultura jako wyznacznik ludzkiego zachowania się” wyczytałem życzenie, aby przeprowadzić dowód, że istnieje nauka o zachowaniu się ludzkim, która jest nauką o kulturze. W rzeczywistości, kultura nie jest niczym innym, jak zorganizowanym zachowaniem ludzkim. Człowiek różni się od zwierząt tym, że jest zależny od otoczenia ukształtowanego sztucznie, a mianowicie: od narzędzi, oręży, mieszkań i zbudowanych przez siebie środków transportu. Aby mógł wyprodukować rzeczy i udogodnienia i nimi się posługiwać, potrzebuje wiedzy i techniki. Jest uzależniony od pomocy bliźnich. Znaczy to, że musi żyć w zorganizowanych, dobrze urządzonych społecznościach. On jeden z pośród wszystkich zwierząt zasługuje na trójczłonowe miano: *homo-faber*, *zoon politikon*, *homo sapiens*.

Całe to sztuczne wyposażenie człowieka, materialne, duchowe i społeczne, nazywamy technicznie kulturą. Kultura to wielka matryca kształtująca formy, to gigantyczny warunkujący aparat. W każdym pokoleniu tworzy ona swoisty typ osobowości. W każdym pokoleniu jest ona z kolei przetwarzana przez tych, którzy w niej uczestniczą.

Czy ten wielki byt sam podlega prawom o charakterze naukowym? Nie wątpię ani przez chwilę, że na to pytanie trzeba odpowiedzieć twierdząco. Kultura jest wyznacznikiem ludzkiego zachowania się, lecz jednocześnie jako dynamiczna rzeczywistość, jest również przyczynowo wyznaczona. Istnieją więc prawa naukowe, dotyczące kultury.

Ciągle jeszcze zaprzecza się możliwości rzeczywistości naukowego podejścia do nauk humanistycznych i antropologii¹⁾. Nie jest,

* Rozprawę powyższą nadesłaną przez *Prof. Br. Malinowskiego* w języku angielskim, przełożył *Mgr Jerzy Piotrowski*. Przekład przejrzał i poprawił *Prof. Dr Cz. Znamierowski* i *Dr T. Szczurkiewicz*.

¹⁾ Wyraz „antropologia” używany jest w naukowej literaturze angielskiej dla oznaczenia nie tylko antropologii fizycznej ale i etnologii, a nawet nauki o całej kulturze ludzkiej. Dlatego niemal wszędzie, gdzie Autor w tekście używa wyrazu „antropologia”, czytelnik polski może go zastąpić wyrazem „etnologa”.

przeto, rzeczą zbytęcną wykazać ponownie determinizm w badaniach nad kulturą ludzką.

Według mego zdania, zasadniczą wadę nauk humanistycznych stanowi brak związku między podejściem empirycznym a teorią, między metodą obserwacji a spekulatywną doktryną. Najlepiej więc będzie, zwrócić się najpierw po świadectwo samego faktu kulturalnego. Łatwiej bowiem uchwycić istotę zjawiska, rozważając jego objawy w szerokiej skali odmian. Niech nam więc wolno będzie dokonać szybkiego przelotu nad kulą ziemską, aby z lotu ptaka zebrać obrazy bardzo różnych typów kultury ludzkiej.

I. *Kultura plemienia koczowniczego*

Zstąpmy najpierw na suche i zakurzone stępy centralnej Afryki Wschodniej, zamieszkałe przez Masajów, sławnych i okrutnych wojowników tej okolicy. Zbliżając się do obozu krajowców, spotykamy grupę mężczyzn rośliych, dostojnych, uzbrojonych w żelazne dzidy i sztylety. Kobiety ich smukłe i eleganckie niepokoją przybysza błyskiem i chrzęstem żelaznych ozdób, okalających ich szyję, napięstki i kostki. Zarówno mężczyźni jak i kobiety, noszą pierwotne stroje z miękkich skór kozich i owczych. Najmniejszy ślad perkalu lub europejskich błyskotek nie psuje archaicznego widoku mężczyzn i kobiet Afryki, gdy prowadzą nas w krąg niskich brunatnych chat, zbudowanych ze słomy, otynkowanych mierzwą krowią i otoczonych mocnym ogrodzeniem z kolczastych krzewów.

Masaj, konserwatywny w zakresie kultury materialnej, trzyma się również dawnych plemiennych sposobów życia. W głębi serca pozostaje on ciągle rabusiem-dżentelmenem, pasterzem, hodowcą bydła i wojownikiem. Gdy po latach posuchy, głód zagraża Masajom wśród rażonych zarazą trzód, jakże mają sobie pomóc jak nie przez użycie siły, w czym kształcą się przez pokolenia, przeciwko swym tłustym i ociężałym sąsiadom, którzy wyrośli słabi w dostatku i bezpieczeństwie? Cała ich organizacja społeczna — hierarchia wieku, okaleczenia, próby wytrzymałości i karność wojskowa — jest nastawiona na rozwijanie cnót wojennych. Wojownik masajski — to jest każdy mężczyzna w okresie od dojrzałości do małżeństwa — żyje w specjalnym obozie, poświęcając cały swój czas arystokratycznym sztukom próżnowania i przygotowywania się do wojny. Rządzi się on demokratycznie; wybieralny dowódca wykonywa prawo i prowadzi mężczyzn do boju.

Rolnictwem Masaje gardzą, a warzywa uważają za pożywienie stosowne tylko dla kobiet. Jeden z masajskich wojowników wyłożył mi to w przekonującym argumencie: „Ziemia jest matką naszą. Daje nam ona potrzebne mleko i żywi nasze trzody. Jest grzechem

krajać lub drapać jej ciało". Jest to potwierdzenie psychoanalitycznego pojmowania Matki-Ziemi przez człowieka, który nigdy nie studiował dzieł Profesora Freuda.

W zakresie moralności seksualnej pozostawiają oni całkowitą swobodę niedojrzałym dziewczętom, które obcują z wojownikami w ich obozie. W okresie dojrzałości każda kobieta musi przejść drastyczną operację, klitoridektomię, co stanowi ich rytuał małżeński.

Całe plemię poddaje się zwierzchności dziedzicznego maga deszczu i proroka, który nazywa się *Ol' loibon*. Wykonywa on nad nimi władzę przez swój dar wróżbiarstwa i moc magiczną obdarzanie płodnością ziemi i kobiet.

Jak można wtłoczyć w schemat naukowy ten niezwykle, egzotyczny materiał, równie bogaty, rozmaity i płynny, jak samo życie? Pokusa ograniczenia się do artystycznej impresji jest wielka. Można tu mieć poczucie, że najlepiej byłoby odmalować walecznych Masajów jaskrawymi barwami, by uchwycić „ducha” tej kultury i jego wojowniczość, burzliwość i wyuzdanie.

W rzeczy samej, ten rodzaj postępowania jest ostatnią modą w antropologii. Skoro jednak poszukujemy naukowego, to jest, deterministycznego podejścia, zbadajmy jakie są główne zainteresowania krajowców i jakie centralne punkty ich życia plemiennego. Zauważamy od razu, że ich zainteresowania skupiają się dokoła spraw wyżywienia, płci, obrony i napaści. Wróżbiarstwo i jego wpływ polityczny pozostaje w związku z ich przygodami wojennymi i zmianami klimatycznymi. Hierarchia wieku jest organizacją wedle zajęcia, mająca związek z życiem wojskowym; tworzy ona system wychowawczy, służący nauczaniu wiedzy plemienną i wdrażaniu karność i wytrwałości.

W ten sposób kultura, jaką spotykamy u Masajów, jest narzędziem, służącym do zadowolenia elementarnych potrzeb organizmu ludzkiego. Lecz tam, gdzie jest pewna kultura, potrzeby zaspakaja się okolnymi metodami. Aby się wyżywić Masajowie nie mogą zwrócić się bezpośrednio ku przyrodzie. W długim rozwoju ich kultury plemienną zrodziła się instytucja pasterstwa. Hodowla, wymiana i posiadanie bydła, niekiedy także konieczność jego obrony i pilnowania, narzucają Masajom nakazy pochodne lub wtórne: zagrody dla bydła, obozy wojskowe, sezonowe wędrówki, magia płodności są wynikiem i korelatywem pasterstwa.

Ciągłość rasy również nie jest wyznaczona tylko fizjologicznie. Kultura przekształca pociąg seksualny, powab osobisty, popęd do kopulacji i pragnienie dzieci. Każda faza życia biologicznego — przedpokwitanie, pokwitanie, zaloty, małżeństwo i rodzicielstwo —

ma swój odpowiednik w sposobie życia, w przepisach dotyczących zakładania i urządzania domostwa czy obozu kawalerów, a całości strzeże organizacja wojskowa. Szeroki zasięgiem stosunek pokrewieństwa, obejmujący rodzinę, małżeństwo, organizację klanu prawa pochodzenia, jest po stronie kultury odpowiednikiem fizjologicznego procesu rozmnażania.

17 *Potrzeby człowieka i aspekty kultury.*

Zobaczmy teraz, jak żyje plemię sąsiednie. Niedaleko od stepów Masajów, na stokach Kilimandżaro, najwyższej góry w Afryce, żyją Dżaggowie, rolniczy, osiadły lud. Dżagga uprawia głównie ziemię, jakkolwiek hoduje także i ceni bydło. Yam i dynie, groch i proso dobrze udają się na żyznych, zielonych polach Kilimandżaro. Podstawowym jednak pokarmem jest banan. Jak kulturę Masajów nazwano „kompleksem bydła”, tak kulturę Dżaggów można bez wątplenia określić jako obsesję bananową. Dżagga żyje bananami, żyje między bananami, każde domostwo musi być otoczone gajem bananowym, a kiedy umrze, chowają go pośród bananów.

W przeciwieństwie do koczowniczych Masajów, Dżaggowie mają wysoko rozwinięty układ praw, dotyczących ziemi. Ich obszerny system nawadniania jest dziełem inżynierii, nie dającym się porównać z czemkolwiek w pierwotnej Afryce na południe od Sahary. W przeciwstawieniu do demokratycznych Masajów, Dżaggowie mają dobrze rozwinięty system wodzostwa. W każdym okręgu, wódz jest najwyższym sędzią, źródłem prawa, dowódcą wojskowym i wysokim kapłanem plemiennego kultu przodków. Zcentralizowana władza Dżaggów nie jest jednak oparta na agresywnym militarystyce. Mają oni wysoko rozwinięty system obrony, z obszernymi, dobrze strzeżonymi urządzeniami ziemnymi wzdłuż granic i ogromnymi podziemnymi izbami, w których mężczyźni, kobiety i bydło mogą się schronić w czasie najazdu Masajów.

Dżaggowie różnią się od swych sąsiadów, Masajów: uprawiają rolnictwo, żyją w stałych osiedlach, mają rozwinięty system władania ziemią; religia ich polega głównie na kulcie przodków. Podobni są do Masajów w tym, że dokonywują *circumcisio* u kobiet, mają rozwiniętą hierarchię wieku i wierzą w magię poprzez wróżbiarstwo. W jaki sposób najlepiej ustalić wspólną miarę dla naukowego porównania zarówno różnic jak i podobieństw?

Jest rzeczą jasną, że musimy znów porównać ich instytucje — to jest zorganizowane systemy czynności, z których każdy wiąże się z jakąś podstawową potrzebą. Widzimy, że w obu plemionach odżywianiu odpowiada system ekonomiczny, w którym u Dżaggów dominuje rolnictwo, a u Masajów hodowla bydła. W obu kulturach

będziemy musieli zanalizować system ekonomiczny przy pomocy **pojęć tak** uniwersalnych mających zastosowanie, jak „organizacja produkcji”, „metody rozdziału dóbr” oraz „sposoby, jakimi konsumpcja zespala niektóre grupy ludności”. U obu będziemy musieli rozważyć, jak fizjologiczny proces rozmnażania jest zorganizowany w instytucjach domowych. Rozwój fizjologiczny jednostki **jest w obu** wypadkach zinstytucjonalizowany w systemie klas wieku. U Dżaggów organizacja polityczna powstaje dla zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa; u Masajów organizacja militarna i system polityczny są wynikiem okresowych potrzeb gospodarki łupieżczej. W obu znów plemionach istnieją odpowiadające sobie organizacje dla podtrzymania prawa i ładu wewnętrznego. System polityczny zarówno w dziedzinie militarnej jak i prawnej narzuca swą istną dyscyplinę, moralność, ideały i potrzeby gospodarcze.

Dla przekazywania dziedzictwa kulturalnego z pokolenia na pokolenie powstają dwa systemy wychowawcze — Dżaggów i Masajów. W obu plemionach wcześniejsze okresy kształcenia łączą się z życiem domowym, podczas gdy później przez inicjacje do klas wieku wprowadza się do wychowania zwyczaje i moralność plemienną.

Przez to porównanie dwóch kultur dochodzimy do jednego z naszych podstawowych uogólnień. Każdą kulturę trzeba analizować wyróżniając w niej: stronę gospodarczą, polityczną, mechanizm prawa i zwyczaju, wychowanie, magię i religię, rozrywki, tradycyjną wiedzę, technologię i sztukę. I według działów tego schematu można porównywać wszelkie kultury.

To ujęcie daje nam silną podstawę naukową i jest dalekie od chaotycznego, indeterministycznego defetyzmu, który przytłacza amatora, a widocznie nawet niektórych zawodowych antropologów.

Przy tej okazji dochodzimy do innej jeszcze konkluzji. Antropologia, jako nauka o kulturze, musi badać te same sprawy, z którymi styka się badacz cywilizacji współczesnej, lub jakiegokolwiek innego okresu historii ludzkiej. Musi ona podejść do kultury pierwotnej pod kątem zagadnień politycznych i ekonomicznych, teorii religii i prawoznawstwa. Z tego tytułu antropologia może rościć sobie prawo do szczególnego stanowiska pośród innych nauk o społeczeństwie i kulturze ludzkiej.

Jej zakres jest najszerszy; opiera się ona całkowicie na bezpośredniej obserwacji, ponieważ czerpie źródła z własnego terenu badania. Jest to prawdopodobnie jedyna nauka społeczna, która z łatwością może odciąć się od stronniczości politycznej, przesądów nacjonalistycznych, sentymentów lub gorliwości doktrynerskiej. Jeżeli tej nauce społecznej nie uda się rozwinąć, całkowicie bezna-

miętnego badania swego materiału, to niewiele pozostanie nam nadziei co do innych gałęzi nauk humanistycznych. Stąd, walcząc o naukowość etnologii, pracujemy nad położeniem samych podstaw nauk społecznych. Antropologia ma przywilej i obowiązek być czynnikiem, organizującym badania porównawcze kultur.

III Przystosowanie się do otoczenia i schorzenie kultur.

Aby ocenić wpływ otoczenia na kulturę, opuścmy Afrykę tropikalną i przenieśmy się na pustynię śniegu, lodu i skał, zamieszkałą przez Eskimosów. Ich domek zimowy, wykonany z kamienia lub śniegu, opisano jako cud budownictwa, jako doskonale przystosowanie się do klimatu i dostępnego materiału. Stanowi on niewątpliwie przykład zupełnej korelacji między materialnym przedmiotem a koniecznościami życiowymi. Łącząc ciepło, przestrzeń i wentylację, zapewnia on w czasie długich zimowych wieczorów wygodne legowiska, na których można spoczywać i przysłuchiwać się długim opowiadaniom ludowym lub wykonywać czynności techniczne. Tę techniczną doskonałość tubylców widać również w konstrukcji ich sań i broni, łodzi oraz sideł.

W porównaniu z tym, inne strony ich kultury wydają się niedostatecznie rozwinięte. Pisano, że Eskimosi nie mają żadnej organizacji politycznej czy instytucji prawnych. Oskarżano ich często o krańcową pokojowość, ponieważ nie zabijają się wzajemnie w zorganizowanej walce. Jednak i to prawdopodobnie nie jest ściśle, gdyż jakkolwiek nie mają żadnego politycznego przywództwa, uznają autorytet Szamana. On także działa pośrednio jako doniosła instancja sądowa. Mają oni własny kodeks praw, składający się z wielu tabu, których złamanie ściąga nieszczęścia nietylko na złoczyńcę, lecz także na całą zbiorowość. Nieszczęście, grożące plemienu można odwrócić tylko przez publiczne wyznanie winy. Następnie dopiero Szaman może przywrócić magicznie pomyślność plemienną. W ten sposób, jak Masajowie uprzedzili psychoanalizę, tak Eskimosi są poprzednikami ruchu Grupy Oksfordzkiej.

Z drugiej strony, w sprawach seksualnych mają tę samą postawę, co Masajowie. Mają również nieco podobny typ organizacji politycznej, z tym jednak zawsze wyjątkiem, że jedni są krańcowo wojowniczy, a drudzy nigdy nie słyszeli o wojowaniu.

Nasze podejście do naukowego badania kultury poprzez jej różne aspekty, które odpowiadają podstawowym i pochodnym potrzebom człowieka, nie zawiedzie nawet tu, gdzie zastosujemy je do tak jednostronnej, w niektórych kierunkach skarlałej, a w innych wybujałej kultury, jak eskimoska. Eskimosi bowiem jedzą i rozmnażają się, zabezpieczają się przed niepogodą i zwierzę-

tami, rozwinęli też środki lokomocji oraz regulują rozwój cielesny jednostki. Ich kultura, jak każda inna, składa się z podstawowych dziedzin, a mianowicie: gospodarki, wychowania, prawa, polityki, magii i religii, wiedzy, rzemiosł, sztuki oraz rozrywki.

A jak z wojną? Niektóre odłamy Eskimosów mają minimum organizacji wojskowej. Inne nie znają kompletnie wojowania. Polarni i centralni Eskimosi nie mogą mieć instytucji militarnych, skoro nie mają sąsiadów, ani też żadnych powodów do wewnętrznych sporów i waśni. Ten fakt potwierdza naszą koncepcję o instrumentalnym charakterze zorganizowanych czynności. Gdzie Eskimosi stykają się z wojennymi plemionami Indian, jak to jest u najbardziej na zachód wysuniętych odłamów, tam rozwinęli organizację wojskową, cnoty wojenne i spryt wojenny.

W badaniach nad wojną, jak nad każdą inną stroną kultury, konieczne jest ściśle stosowanie zasad naukowego determinizmu. Dochodzi się do tego przez jasne definicje, empiryczne pojęcia i indukcyjne uogólnienie. Wszystkie spory co do wrodzonej pokojowości lub napastliwości człowieka pierwotnego są oparte na używaniu słów bez definicji. Oznaczanie mianem *wojny* wszelkich zwad, waśni, bójek lub gwałtów, jak to się często czyni, prowadzi tylko do zamieszania. Jeden pisarz mówi nam, że człowiek pierwotny jest przyrodzonym pacyfistą. Drugi pisał niedawno o wojnie, jako o rzeczy niezbędnej dla utrzymania się przy życiu najzdolniejszych. Jeszcze inny utrzymuje, że wojna jest najważniejszym, twórczym, dobroczynnym i konstruktywnym czynnikiem w historii ludzkości. Lecz wojnę można określić tylko jako użycie zorganizowanej siły między dwiema politycznie niezależnymi grupami, dla celów ich polityki plemiennej. W tym znaczeniu wojna występuje bardzo późno w rozwoju społeczeństw ludzkich.

Dopiero wtedy, gdy kształtują się niezależne grupy polityczne, w których siłą wojskowa jest narzędziem polityki plemiennej, wojna przyczynia się przez historyczny fakt podboju do tworzenia się kultur i powstawania państw. Według mnie mamy już za sobą ten etap historii ludzkiej, a współczesne wojny są jedynie chorobą cywilizacji, która jeszcze nie została opanowana.

Zrobiłem tę krótką dygresję na temat wojny, ponieważ obrazuje ona jedną stronę naukowej lub funkcjonalnej metody analizy kultury. Metodę tę oskarża się często o to, że przypisuje zbyt wielkie znaczenie, doskonałej integracji wszystkich czynników żywej całości kultury. Jest to jednak fałszywe przedstawienie. Metoda funkcjonalna podkreśla tylko fakt, że wszystkie elementy kultury pozostają we wzajemnym stosunku. Nie są to puste przeżytki lub nie powiązane wytwory, lecz funkcjonują, to

znaczy spełniają pewną rolę. Przez to nie wyraża się ani uznania, ani oceny moralnej co do tego, czy działanie to jest pożyteczne lub szkodliwe. Gdy chodzi o niektóre pierwotne rodzaje prowadzenia wojny, zwłaszcza o ostatnie fazy jej rozwoju, analiza instrumentalna kultury ujawnia katastrofalne dysproporcje w społeczeństwie ludzkim bardziej oczywiście i dobitnie niż rozkładanie kultury na poszczególne jej cechy.

Czytelnik zauważył zapewne i wyczuł w wywodach tego odczytu głęboki nurt krytycznego oskarżenia. Nie chciałbym tu tracić czasu na dyskusje i polemiki. Lecz nie chciałbym również wywołać wrażenia, że wybijamy otwarte drzwi, domagając się, aby zagadnienia kultury traktowane były obiektywnie, spokojnie, empirycznie i bez mistyki. Kładziemy obecnie podstawy właściwych metod w naukach społecznych. Gdy one zostaną jasno i prosto ustalone, mają tę szczególną właściwość, że ukazują się nam jako truizmy. Na dalszą metę nauka nie jest niczym innym, jak tylko zdrowym rozsądkiem i doświadczeniem, opartym na systematycznej podstawie, oczyszczonym z domieszek i wyklarowanym do najwyższych granic jasności pojęciowej. Mówiąc więc krótko, nastawałem na to, że teorie antropologiczne muszą być obiektywne i przedstawione w sposób, umożliwiający sprawdzenie. Dlaczego? Bo niektórzy czolowi współcześni antropolodzy dotąd twierdzą, że we wszelkiej obserwacji humanistycznej jest czynnik subiektywny. Zacytujemy wybitnego uczono: „każda historyczna definicja jest w swej najgłębszej istocie subiektywna”.

Przekonywałem o istnieniu wspólnej miary dla wszelkiej pracy porównawczej w antropologii—to znaczy o istnieniu ogólnego schematu kultury ludzkiej, ważnego powszechnie. Dlaczego? Bo tylokrotnie stwierdzano, że „nie można znaleźć żadnej wspólnej miary dla zjawisk kulturalnych” i że „prawa dotyczące rozwoju kultury, są niejasne, nieściśle i bezużyteczne”.

Wskazywałem stale i niejednokrotnie, że jest nadużyciem, jeżeli nieudolność zajmowania się pewnymi faktami pokrywa się takimi mistycznymi oznaczeniami, jak „duch kultury” lub jeżeli określa się tego „ducha” jako apolińskiego, dionizyjskiego, megalomańskiego lub histerycznego. I powtarzałem to dlatego, że w ostatnich czasach popełniano wszystkie te okropności. Kulturę określono na przykład jako „zbiorową histериę” społeczeństwa. Mieśliśmy ostatnio całą tęczę barwnych nalepek i epitetów, przyczepianych do każdej poszczególnej kultury.

Dowodziłem, że analiza nie może być dowolna; że dyssekcję kultury, tak samo jak sekcję zwłok, należy dokonywać zgodnie z prawami anatomii; że tedy nie można czynić z dyssekcji kultury

poprostu ćwiartowania wytworów kulturowych i wyodrębniania w nich jakichś „charakterystycznych” cech, aby z kolei cechy te łączyć w jakieś typowe „kompleksy”. Dlaczego? Bo najbardziej wpływową szkołą w etnologii stale jeszcze postępuje według wskazań Graebnera, który nakazywał wyodrębniać „wytwory” i określać je zapomocą cech, nie mieszczących się w naturze przedmiotu lub materiału. Jeden z czołowych amerykańskich antropologów mówi nam, że zespolenie takich wytworów w kompleks „jest historycznie najbardziej przekonujące, gdy wytwory te nie pozostają we wzajemnym stosunku”. Patrzenie na kulturę jako na mieszanie niepowiązanych i niezależnych szczegółów może prowadzić do ponętnych rekonstrukcji, lecz ich wartość będzie bardzo wątpliwa. Z czasem jednak pozbawia się przez to całe nasze ujęcie kultury wszelkiego życia i znaczenia.

IV Rodzina jako kamień węgielny struktury społecznej.

Lecz pozostawmy na uboczu tę dyskusję. Aby wyjaśnić nasze stanowisko, zajmijmy się zagadnieniem, wśród innych naczelnym, a mianowicie sprawą materialnego wcielenia pierwszej instytucji ludzkości, rodziny. Weźmiemy przykład znów z innego terenu etnograficznego i rozpatrzmy osiedle palowe w Melanezji.

W ostrym przeciwieństwie do suchych stepów Afryki centralnej i arktycznej pustyni śniegu, otacza nas tu dziki kraj wód, raf koralowych i bagnisk. Głównym wyrazem przystosowania się człowieka do otaczających go warunków jest tu szczególna zdobycz pierwotnej architektury, dom na palach. Stoi on pewnie na silnych słupach drewnianych, wbitych głęboko w błotniste dno laguny. Zbudowany z mocnego materiału, sprytnie dopasowanego i powiązane-go, opiera się zbiorowym atakom wiatru, fal i burz.

Dla mieszkańca laguny taki dom stanowi twierdzą, w której może się schronić i której może bronić. Jest on strażnicą, z której można zauważyć zbliżanie się podejrzanych obcych. Jest także wygodnie położony, blisko brzegu morza, dokąd trzeba często chodzić, uprawiając ogród. Tak więc strukturę domu wyznaczają stosunki międzyplemienne ludu i jego gospodarcze czynności, klimat i naturalne otoczenie.

Można go więc badać tylko w jego naturalnym położeniu. Lecz odkąd człowiek wymyślił, zbudował i ulepszył swoje mieszkanie i uczynił z niego twierdzą, wartość gospodarczą i wygodne ognisko domowe, odtąd dom uzależnia od siebie cały sposób życia. Zewnętrzne ramy ogniska domowego wpływają na strukturę społeczną rodziny i pokrewieństwa.

W rzeczy samej, zdaje się, że im wyższy rozwój kulturalny, tym bezwzględniejsza i brutalniejsza staje się tyrania urządzeń technicznych nad człowiekiem. Czyż nas obecnie nie krępuje beznadziejnie przerost udogodnień technicznych, którymi jeszcze nie nauczyliśmy się kierować, nasze szybkie środki komunikacyjne, które pozwalają nam na pospiech, lecz zbyt często na pospiech bez celu? A wreszcie, czy nas nie niewoli gorsza od wszystkiego, nasza nadmierna zdolność tworzenia narzędzi zbiorowego niszczenia? Niech raz jeszcze wolno będzie humaniście zwrócić uwagę na fakt, że nadzwyczajny rozwój nauk technicznych i ich zastosowań praktycznych najzupełniej przerósł naszą umiejętność przystosowywania tych urządzeń do rzeczywistych celów i potrzeb ludzkich.

Ponieważ uważam, że antropologię trzeba zaczynać od siebie, pozwólcie sobie przedstawić pewne impresje antropologa, dotyczące kultury nowoczesnej, i że opowiem o pewnym osobistym przeżyciu, które bardzo dobitnie uświadomiło mi siłę rzeczy nad człowiekiem.

Ani jedno przeżycie z moich egzotycznych wędrówek wśród Trobriandów i Dżaggów, Massajów i Pueblo, nie dorównało nigdy wstrząsowi, jaki odniosłem przy pierwszym zetknięciu się z amerykańską cywilizacją, gdy przybyłem 10 lat temu w piękny wiosenny wieczór pierwszy raz do Nowego Yorku i ujrzałem miasto w całej jego obcości i egzotycznym pięknie. Stały przede mną ogromne, a jednak eleganckie potwory, spoglądające na mnie tysiącem nieruchomych oczu, oddychające białą parą, oraz olbrzymy stłoczone w fantastycznych skupieniach na cichych wodach rzeki: żywe, władcze istnienia tej nowej kultury. W ciągu kilku pierwszych dni pobytu w Nowym Yorku nie mogłem pozbyć się uczucia, że ten obcy „duch” najbardziej nowoczesnej cywilizacji wcielił się w niebotyku, kolei podziemnej i okrętach. Wielkie owady w postaci samochodów pełzały wzdłuż zagłębień zwanych ulicą lub aleją, posłuszne lecz ważne. Wreszcie, jako całkiem pozbawiony znaczenia i drugorzędny produkt uboczny ogromnej rzeczywistości mechanicznej, ukazała mi się mikroskopijna prętka, zwana człowiekiem, poruszająca się wewnątrz i na zewnątrz kolei podziemnej, niebotyków i samochodów, wykonywająca niektóre pożyteczne usługi dla swoich panów, lecz poza tym raczej nie mająca żadnego znaczenia. Nowoczesna cywilizacja jest gigantycznym przerostem przedmiotów materialnych i człowiek współczesny stale będzie musiał walczyć dla zapewnienia sobie panowania nad rzeczami.

Lecz nas interesuje teraz wyszukanie wspólnego miernika dla zamieszkałej części niebotyku i dla domku ze śniegu, mieszkania na palach i chaty z krowiej mierzwy.

W rodzaju użytego materiału, w strukturze i architekturze, tj. we wszystkim co nazwać możemy formą przedmiotu nie ma chyba ani jednej wspólnej cechy, lecz spójrzmy na dom mieszkalny, jako na część pewnej instytucji. Okaze się odrazu, że poprzez całą ludzkość te same są zasady, na jakich mieszkanie wiąże się w nierozzerwalną całość ze zorganizowanym życiem ludzkim i staje się skorupą zewnętrzną dla tego życia. Na poddaszu, na szczycie niebotyku.. w śnieżnym *igloo*, w *engadii* z mierzwy krowiej, w *niyumba* ze słomy, znajdujemy ten sam zespół domowy, rodzinę, złożoną z ojca, matki i dzieci.

Czy podobieństwo jest tylko powierzchowne? Nie. Funkcjonalnie jest to nie tylko podobieństwo, lecz tożsamość. Grupa jest zespolona dla tego samego celu, tj. dla podstawowej sprawy rozmnażania gatunku. Jest pewien powszechny schemat prawnej ramy ustrojowej, który daje oblicze prawnej grupie. Akt małżeństwa zapewnia dzieciom legalność, obdarza małżonków wzajemnymi przywilejami i obowiązkami, określa domowe prace męża i żony; a ponad wszystko, nakłada na nich obowiązek łącznej troski o dzieci. U ludzi, inaczej niż u zwierząt, rodzicom nie wolno ograniczyć się do produkowania nowych istot żyjących, mają oni także obowiązek wprowadzania do społeczeństwa w pełni upierzonych obywateli..

Drugą podstawową różnicę między człowiekiem a zwierzętami stanowi to, że tam, gdzie jest cywilizacja, rodzicielstwo rozwija się w szeroką sieć stosunków, które my antropologowie nazywamy systemem pokrewieństwa. Tu odrazu można dokonać szerokiego uogólnienia. W każdym społeczeństwie oboje rodzice uczestniczą w urodzeniu, pielęgnowaniu i wychowaniu dzieci, lecz prawnie uznaje się tylko jedną linię pochodzenia. Pokrewieństwo oblicza się w prostej linii albo po matce albo po ojcu. Antropolog może również ustalić dłaczego tak jest. Jakakolwiek dwutorowość, jakiegokolwiek pomieszanie w wywodzeniu pochodzenia sprowadza szkody i chaos w prawach dziedziczenia i następstwa. Nawet, jak to bywa przy jednej linii pochodzenia, primogeniturze, lub jak w ultimogeniturze angielskiego obyczajowego prawa mieszczańskiego, większość trudności prawnych tak w pierwotnych jak i w rozwiniętych społeczeństwach powstaje dzięki konfliktowi w zakresie prawa dziedziczenia i następstwa.

Drugie powszechne prawo pokrewieństwa polega na tym, że w warunkach jednostronnego pochodzenia i istnienia klasyfikacyjnego systemu pokrewieństwa, rodzicielstwo przekształca się w rozleglejsze stosunki pokrewieństwa klanowego. Klasyfikacyjny zaś sposób używanie nazw określających pokrewieństwo jest powszechny; jest to ciekawe zjawisko językowe, które sprawia wrażenie, jak

gdyby każda jednostka w kulturze pierwotnej była otoczona całym gronem ojców i matek, ciotek, wujów, sióstr i, niestety, nawet teściowych. Aby to wyjaśnić napisano całe biblioteki dzieł o pierwotnym bezładzie płciowym, o małżeństwach grupowych oraz stopniowym rozwijaniu się jednożeństwa ze stanu zupełnego komunizmu seksualnego i rodzicielskiego. Wszystko to jest, mówiąc szczerze po amerykańsku, *humbug*. Gdyby system klasyfikacyjny został odkryty przez kogoś, kto dobrze zna język krajowców, i gdyby system ten został naukowo zbadany, znalazłoby już dawne bardzo proste wyjaśnienie.

Rzeczywistą funkcję życiową nazw klasyfikacyjnych odkryto w Melanezji. Miałem tam możliwość badać nie tylko wytwór, to znaczy, gotowy tak zwany klasyfikacyjny system nazw, lecz także proces jego rozszerzania się tak, jak aktualnie dokonywał się w życiu jednostki. Stwierdziłem, że częściowe rozszerzanie nomenklatury klasyfikacyjnej idzie równoległe ze stopniowym rozszerzaniem się stosunku: „dziecko-rodzic”. Rozszerzane stopniowo w ten sposób nazwy w rzeczywistości nie łączą mężczyzn i kobiet klanu w grupy ojców i matek, żon i mężów, rodzeństwa i dzieci. Idea grupowego rodzicielstwa lub grupowego małżeństwa wydaje się człowiekowi prymitywnemu niedorzeczną; zgoła śmiałyby się z tomów antropologicznej spekulacji na temat pierwotnego bezładu płciowego. Jest to niesfałszowany owoc umysłowości akademickiej. W realnym życiu tubylców ta ekstensyfikacja terminologiczna ma charakter na pół prawnych przenośni. Są one siłą wiążącą rozszerzający się krąg krewnych, siłą, która zmniejsza się, w miarę jak rośnie odległość genealogiczna. Między tym zjawiskiem a rolą słów w zaklęciach magicznych istnieje podobieństwo: i jedno i drugie jest przykładem metaforycznego charakteru wyrazów magicznych.

Gdyby w ten sam sposób została zbadana wielka różnorodność form stosunków przedślubnych i rozluźnienia związków małżeńskich, zrozumiano by, że nie mogą one być pozostałością istniejącego początkowo bezładu płciowego, ponieważ nie są one niczym innym, jak eksperymentalnymi metodami zalotów.

Gdybym miał więcej czasu, omówiłbym tu kilka ważnych praw teorii pokrewieństwa: a więc zasadę legalności, regułę wyznaczania pokrewieństwa w matrilinieacie i patrilinieacie, korelację między pokrewieństwem klanowym a pokrewieństwem rozszerzonym oraz ich rolę w społeczeństwach pierwotnych, rolę którą można z grubsza określić jako ubezpieczenie społeczne. Zobaczylibyśmy, że szerszy krąg krewnych zanika, ponieważ w naszych bardziej zróżniczkowanych społeczeństwach jego funkcje przejęło państwo, organizacje

dobroczynne, stowarzyszenia koleżeńskie i urzędy publiczne. Teoria pokrewieństwa, wyłożona tutaj, wyjaśnia zjawiska życia pierwotnego nie jako przeżytki lub dyfuzje w terminach tej lub owej tajemniczej hipotezy lub fantastycznego domysłu, lecz w kategoriach faktów, dostępnych obserwacji oraz stosunków między tymi faktami.

Można się zgodzić, że żadna teoria naukowa nie będzie zdolna wyjaśnić niektórych dziwacznych zwyczajów w stosunkach pokrewieństwa i życia domowego. Dlaczego niektóre ludy prymitywne ustanawiają ścisłe zakazy co się tyczy kontaktu mężczyzny lub kobiety z teściową? Poza immanentną mądrością, zawartą w takiej regule, nie można znaleźć żadnych wyjaśnień. Dlaczego niektóre społeczeństwa zabijają jedno z pary bliźniąt, inne oba, a jeszcze inne traktują je ze szczególną pieczołowitością? Wątpię, czy kiedykolwiek znajdzie się na to odpowiedź. Dlaczego niektóre ludy praktykują klitoridektomię a inne infibulację? Dlaczego w jednej kulturze znajdujemy cirkumcizję, a w drugiej subincizję? Trudno odpowiedzieć. Co do bliźniąt, jestem przekonany, że wielu dzikich zdumiewa ten fakt, stawiają więc wszelkie możliwe hipotezy dla jego wyjaśnienia; mamy tu to samo zaciekawienie, które powstało ostatnio w świecie zachodnim w stosunku do czworaczków i pięcioraczków.

V. *Sprawa pożywienia i pierwotna gospodarka.*

W naszym dotychczasowym przeglądzie zauważyliśmy, że szukanie pożywienia i inne czynności gospodarcze wyciskają głębokie piętno na całej kulturze. Do tego jednak truizmu trzeba dodać pełniejsze zrozumienie roli, jaką sprawy gospodarcze mają w kulturze pierwotnej. Zatrzymajmy się raz jeszcze na konkretnym przypadku a mianowicie na stroju rolnym wyspiarzy trobriandzkich w Melanezji. W ich całym życiu plemiennym dominuje uprawa roli. W okresie ciężkiej pracy mężczyźni i kobiety mieszkają właściwie w ogrodach. Następnie, gdy rośliny wypuszczają pędy i rosną, kobiety mają ciągłą pracę z pieleniem chwastów.

Z drugiej strony, mężczyźni poświęcają się innym sprawom, jak rybołówstwu i myślistwu, rzemiosłom, budowie łodzi i wyprawom handlowym. Jeden tylko mężczyzna, tj. mag pól uprawnych niezmiennie trwa przy pracy. W rzeczywistości był on od początku organizatorem pracy, kierując wydzielaniem gruntów i podczas gdy na pozór wykonywał swe rytuały, działał realnie jako przedsiębiorca plemienny. Nawet, gdy już nadchodzą żniwa musi on jeszcze pobłogosławić zboża a następnie wykonać nad zgromadzonymi płoda-

mi rodzaj magii, która przez ograniczenie apetytu ludu zachowuje na dłużej pożywienie.

Lecz rolnictwo jako czynność gospodarcza nie kończy się ze zniwami. Podział produktów jest ważną sprawą, która przenika wszystkie dziedziny życia plemiennego. Trzeba dać daninę wodzowi i na tej daninie opiera się głównie jego potęga polityczna. Pewną ilość pożywienia trzeba odłożyć na uroczystości plemienne i to finansuje w szerokim zakresie ich publiczne i religijne czynności. Wreszcie, trzecie stadium procesu ekonomicznego — konsumpcja odsłania wiele interesujących stron w życiu tego plemienia. Konsumpcja bowiem oznacza nie tylko jedzenie lecz także manipulowanie, wystawianie na pokaz oraz rytualne ofiary z żywności i wreszcie — co nie najmniej ważne — proste roztrwianie. U Trobriandów bowiem pasja do gromadzenia żywności jest tak duża, że ludzie wołają raczej trzymać *yam* w magazynach tak długo, aż zgnije niż widzieć puste spichrze.

Widzimy więc, że rolnictwo trzeba badać w kontekście całego ustroju gospodarczego. Płody bowiem rolne wymienia się na ryby; służą one do finansowania przedsięwzięć i do wyżywienia pracujących, to jest do kapitalizacji wytwórczości. Jest to szczególnie ciekawe, gdy bada się bogatą, pierwotną biżuterię, albo, mówiąc poprawniej, oznaki zamożności, które odgrywają znaczną rolę w systemie politycznym, i które nadto wymienia się ceremonialnie w ciągu wielkich wypraw międzyplemiennych, praktykowanych w całej tej okolicy. Gdybyśmy mogli tak samo szczegółowo zbadać ustroje gospodarcze Massajów albo Dżaggów, Eskimosów czy Indian z równin, zobaczylibyśmy, że należy je również rozważać w tych trzech kategoriach: produkcji, rozdziału dóbr i konsumpcji.

W produkcji znaleźlibyśmy wszędzie zagadnienie sił społecznych i kulturalnych, które organizują pracę. Musielibyśmy zbadać, w jaki sposób zapewnione jest tam wyżywienie pracowników; innymi słowy, czy są już tam początki kapitału a nawet odsetek od kapitału. Pod nagłówkiem „rozdział dóbr” musielibyśmy nie tylko uwzględnić skomplikowane instytucje afrykańskiego obrotu rynkowego, drobnego handlu i sprzedaży ulicznej, lecz również mniej lub więcej ekstensywne formy handlu międzyplemiennego. Musielibyśmy także uwzględnić daninę dla wodza.

Stwierdziłbyśmy, sądzę, że na całym świecie stosunki między gospodarką a polityką są tego samego rodzaju. Wszędzie wódz działa jako plemienny bankier, który gromadzi żywność, przechowuje ją i strzeże jej a następnie używa jej dla dobra całej społeczności. Jego funkcje są prototypem systemu finansów publicznych i współczesnej organizacji skarbców państwowych. Pozbawcie wodza jego

przywilejów i korzyści finansowych, a kto ucierpi najwięcej, jeśli nie całe plemię? Równocześnie byłoby interesujące zobaczyć, jak niekiedy, specjalnie w monarchiach afrykańskich, nadużywano władzy politycznej wodza dla celów osobistych i eksploatacyjnej polityki finansowej. Równie interesujące byłoby zobaczyć, do jakich granic posuwała się ta zła praktyka finansowa. W nielicznych przypadkach, które zdołałem zbadać w tej dziedzinie w centralnej Afryce wschodniej stwierdziłem, że poddani mogli się buntować i rzeczywiście się buntowali, albo też uciekali się do magii, której zwyczaj bardzo obawiał się monarcha.

Co się tyczy konsumpcji, znaleźlibyśmy, że wspólne spożywanie pokarmów, przyrządzanie ich i wspólna gospodarka domowa to jedne z najsilniejszych więzów życia rodzinnego. Jeszcze ciekawszą rzeczą byłoby zbadać rzucającą się w oczy rozrzutność ludów prymitywnych. Można wykazać, że takie instytucje, jak *potlatch* północno-zachodnich Indian oraz wielkie pokazy i redystrybucje żywności, praktykowane w całej Oceanii, nie są tylko osobliwością. Pasja do zamożności rodzi oszczędność i pobudza produkcję. Potęga bogactwa, jako środka zabezpieczającego umowy prawne lub środka gwarantującego należności za usługi, stanowi jedną z tych najwcześniejszych sił wiążących, dzięki którym wartość ekonomiczna oddziałuje na organizację społeczną i solidarność i pobudza jej rozwój. Zadowolenie, jakie odczuwa Trobriandczyk, kiedy widzi, że jego *yam* gnije, odpowiada ważnej postawie ekonomicznej; mamy tu standardyzowane uczucie, które krystalizuje się dokoła akumulacji i permanentnego zachowania środków żywnościowych, uczucie, które stawia zabezpieczenie gospodarcze wyżej niż bezpośrednie zaspokojenie.

Starsze panie lub młode dziewczęta pytają często antropologów: „Czy pierwotny człowiek jest indywidualistą czy komunistą? Chciałabym się tego dowiedzieć, ponieważ chciałabym wiedzieć, czy natura ludzka jest komunistyczna czy nie.” Mógłbym się powołać na jeden lub dwa przykłady, gdzie uczony o wielkiej reputacji był igraszką w rękach pytającej starszej lub młodszej pani. W rzeczy samej, antropolog może wydać opinię, lecz tylko co do funkcjonowania instytucji własności, a nie co do nieokreślonej całości, jaką jest natura ludzka. Komunizm jako kontrola publiczna własności prywatnej zawsze istniał i musi się znajdować w każdej kulturze, zarówno prostej jak i rozwiniętej. Natomiast komunizm jako brak własności indywidualnej nie istnieje w warunkach pierwotnych.

Weźmy jako przykład prototyp wszelkiego bogactwa, wartości i własności: ziemię używaną pod uprawy. Bardzo tu łatwo zonglować słowami, ponieważ na pierwszy rzut oka lud pasterski i ko-

czowniczy wspólnie włada ziemią. Lecz inteligentna analiza wykazuje, że w rzeczywistym użytkowaniu ziemi tubylcy nie są bardziej komunistyczni, niż mieszkańcy Nowego Yorku, którzy korzystają wspólnie z wielkich arterii komunikacyjnych. Gospodarka hodowlana, na której polega rzeczywista eksploatacja ziemi, oparta jest zawsze na własności prywatnej. Rolnicy, którzy bezpośrednio uprawiają ziemię, są właścicielami gruntów conajmniej przez czas uprawy. Bembowie, plemię w Afryce centralnej, wśród których miałem okazję pracować nad tym zagadnieniem, mają nieograniczony zasób ziemi. Tytuł własności przysługuje wodzowi. Ziemia pozostaje pod kontrolą lokalnego naczelnika, a każdej jednostce wolno brać tyle gruntu, ile chce. Lecz skoro raz wyznaczono granice, nie ma żadnych przekroczeń, nie ma wspólnego używania. Istnieje tam pełne i wyłącznie indywidualne nadanie własności na okres od trzech do pięciu lat trwania uprawy. Nawet wtedy kłótnie o pola są częstsze niż o kobiety.

Trobriandowie mają do najwyższych granic skomplikowany system władania ziemią, polegający zasadniczo na tym, że właściciel tytułarny bardzo rzadko sam wykonuje swe prawo własności, lecz otrzymuje odpowiedni i dogodnie położony kawał gruntu, za który płaci nominalną rentę. Wśród Dżaggów własność jest indywidualna, lecz jeśli ktoś posiada więcej, niż zdoła w danej chwili uprawić, społeczność przydziela nadwyżkę temu, kto potrzebuje ziemi.

Zupełnego komunizmu we władaniu ziemią, która znajduje się aktualnie pod uprawą, nie spotykamy nigdzie w żadnym społeczeństwie pierwotnym. Produkcja jest procesem, w który człowiek wkłada pracę i rozumne przewidywanie i conajmniej tyle ze swego bogactwa, ile potrzeba niezbędnie do uprawy i utrzymania się przy życiu podczas pracy. Żadna wolna istota ludzka nie czyniłaby tego stale, bez jakiejś prawnej gwarancji, któraby dla niej zabezpieczała rezultaty jej wysiłków. Gwarancja, którą otrzymuje każda wolna jednostka, iż wedle swej woli będzie rozporządzała wynikami swej pracy, to wszak tyleż co własność indywidualna. Gdzie są niewolnicy, zakładnicy lub słudzy, może istnieć klasa ludzi, którzy pracują bez żadnych roszczeń do owoców swej pracy. Lecz taki komunizm zamienia ludzi w niewolników, sługi albo zakładników. Czyżby to nie miało się sprawdzać w odniesieniu do wszystkich form komunizmu?

Drugą interesującą naukę możemy wynieść z etnologicznego przeglądu instytucyj, przeprowadzając analizę zysku. Mówią nam często, że wraz z usunięciem zysku prywatnego zginie wszelkie zło, jak wojna, zawiść seksualna, ubóstwo a nawet pijaństwo. Nie ulega żadnej wątpliwości, że zysk daje pole do nadużyć

poprzez nieuczciwe manipulacje finansowe i prowadzenie przedsiębiorstw, które powinny służyć dobru publicznemu, w interesie udziałowców. Zysk musi być kontrolowany przez czynniki publiczne zarówno w pierwotnych jak i cywilizowanych społeczeństwach. Lecz czy jest rzeczą konieczną zmieniać cały porządek społeczny, uspołeczniać wszelkie bogactwo i wszelkie środki produkcji, żeby osiągnąć cel pożądaný? Według mnie marksowska doktryna zysku opiera się na całkowicie mylnym pojmowaniu stosunku między czynnikiem ekonomicznym a innymi motywami i pobudkami działania w społeczeństwie ludzkim. Portfel nie jest jedynym narzędziem złego rozdziału dóbr i jedyną drogą do nadużyć. Próżność, doktrynerskie zacietrzewienie, niekompetencja i ambicje osobiste powodują równie wiele spustoszenie co i chciwość. Ludzie, którzy kontrolują produkcję — w Afryce lub w Europie, w Melanezji czy w Ameryce — nie napełniają i nie mogą napełniać złotem swoich portfeli lub brzośców. Gdzie mogą i gdzie wyrządzają szkodę, tam wina tego leży w złym prowadzeniu i nadużywaniu produkcji i rozdziału dóbr. Aby tego uniknąć konieczna jest kontrola publiczna przez czynniki niezainteresowane. I tu oczywiście, lepiej jest mieć system, w którym kontrola bogactw, ustawodawstwo i władza wykonawcza nie są zespolone w tych samych rękach, lecz są powierzone oddzielnym czynnikom. Państwo totalne i afrykańska autokracja nie są wzorami zdrowych systemów gospodarczych. Rzeczywisty postęp leży w stopniowych częściowych reformach, obejmujących wszystkie części gospodarczego i politycznego organizmu. Integralna rewolucja burzy, lecz nie tworzy. Zespolenie wszystkich czynników kontroli w jednym ręku oznacza uchylenie wszelkiej kontroli.

VI. Egzotyzm ludzi pierwotnych a naukowa antropologia.

Dotychczas zajmowaliśmy się prozaicznymi, zwykłymi aspektami życia, które nie miało żadnych cech dzikości. Liczni z pośród słuchaczy, którzy przyszli tu, aby zobaczyć głośnego antropologa, jak będzie dawał zadziwiające przedstawienie, ci niewątpliwie ułożyli sobie wielce obiecującą listę antycypacyj, więc: kanibalizm, kuwada, unikanie teściowej i czcigodny zwyczaj zabijania oraz zjadania starych i zgrzybiałych rodziców, polowanie na głowy, dzieciobójstwo, czarodziejstwo, ordalia, ofiary ludzkie, tabu, totemy i wszelkie inne sztuczki zawodowe antropologa, który chce zabawić publiczność.

Wszystko to wzięło swój początek od Herodota, który zabawiał nas opowiadaniem o lotofagach i ludożercach, o dziwacznych obyczajach seksualnych i perwersjach gastronomicznych.

Celowo nie uprawiałem .sensacji i byłem powściągliwy. Jeżeli antropologia ma stać się porównawczą nauką o kulturach, to najwyższy czas wyciągnąć ją z tego herodotyizmu i anegdociarstwa. Musi ona zwrócić się do podstawowych spraw kultury ludzkiej, i to zarówno w ich formach prostych jak i złożonych, zarówno w pierwotnych jak i wysoko rozwiniętych. Musi ona badać pierwotną gospodarkę i systemy polityczne, teorię pokrewieństwa i organizację społeczną, pierwotne prawo i systemy wychowania. Wszystko to musi ona badać w najszerszym porównawczym zakresie doświadczenia ludzkiego.

I to nie dlatego, żebyśmy nie mogli z pożytkiem zajmować się niektórymi ekscentrycznościami pierwotnego człowieka. Ludożerstwo jako system polityki zagranicznej jest zdrową metodą rozwiązywania powikłań międzynarodowych: jest to szybki i skuteczny sposób asymilowania mniejszości rasowych i narodowych. Wielu z nas czuje, że uciekanie lub odwracanie się od teściowej może być miłym i bardzo racjonalnym sposobem zabezpieczenia szczęścia domowego. Zjadanie zgrzybiałych rodziców jest dobrą metodą ubezpieczenia na starość, a przy tym wyraża w pełni szacunek dla własnych przodków.

Mówiąc jednak poważnie, większość tych osobliwych i brzydkich zwyczajów zawiera w sobie rdzeń racjonalnych i praktycznych zasad; jest też w nich pewna suma wierzeń lub przesądów, które nie są znów zawsze tak zupełnie obce dla nas. Ludożerstwo jest dla nas tak samo wstrętne, jak jedzenie niedopieczonej wołowiny lub skopowiny dla sentymentalnego jarosza, lub jak wstrętne byłoby połykanie żywych ostryg, dla kapłana janitów. Lecz mimo wszystko, mięso jest mięsem, a gdzie jest go naabyt skąpo, silny ustrój nerwowy nie może być przewrażliwiony; nie może również pozwolić, by wyobraźnia porywała mu mięso z przed nosa. Lecz w założeniach ludożerstwa mieści się również wierzenie, że jedząc zabitego wroga, zdobywa się jego osobiste właściwości lub jego duchowe zalety. I tu właśnie zatrzymajmy się na chwilę. Czyż tak absolutnie obca jest nam ta wiara w mistyczne lub duchowe zjednoczenie przez wchłonięcie drogą trawienia? Czyż nie przychodzą nam na myśl wysoce zróżnicowane i uduchowione religie, w których mistyczną jednię daje sakrament, polegający na przyjmowaniu przez usta substancji duchowej? Pomędzy najniższymi i najbardziej dzikimi zwyczajami i aktem najwyższego uduchowienia może się niespodziewanie znaleźć wspólny miernik tak, iż tam gdzie miłosierdzie przesięga swoje rubieże, tam właśnie zaczyna się domena nauki. W ten sposób przez umieszczenie każdego z tych obcych i niesamowitych obyczajów we właściwych mu psychologicz-

nych i kulturalnych ramach zdołamy go zbliżyć do nas, zdołamy dostrzec w nim powszechne ludzkie podłoże. Innymi słowy, analizę pierwotnych wierzeń lub przesądów, musimy przeprowadzać przy pomocy pojęć mających powszechne zastosowanie i w ten sposób udostępniać je naukowemu ujęciu.

Niewątpliwie większość „cudaczności” i egzotyki dzikich polega na tym, co nazywamy u innych „przesądem”, a u siebie „wiarą”. Magia jest oczywiście bardziej nam daleka, nawet niż religia pierwotna. Ci, którzy dobrze znają literaturę etnologiczną, wiedzą, jak wiele uwagi poświęcono magii. Często uważa się ją za prymitywną formę aberracji umysłowej i za typowy symptom dzikości. Tylor określił magię jako mocno spaczony rodzaj filozofii animistycznej. Teoria Frazera przedstawia magię jako skażoną formę prymitywnej pseudo-nauki. Profesor Freud zaś widzi w magii typowe omamy paranoiczne i przypisuje ją wierze człowieka pierwotnego we wszechmoc myśli.

VII. Funkcje magii.

Naprawdę zaś magia nie jest niczym podobnym. Tu znowu, może będzie najlepiej śledzić samo działanie magiczne i patrzeć, o czym ono może nas pouczyć. Właśnie siedziałem we wsi lagunowej, zbudowanej na palach, w początkowym okresie moich badań terenowych w Melanezji, gdy przeżyłem poraż pierwszy huraganowy monsun. Po kilku pierwszych silnych podmuchach, powstało ogólne poruszenie: można było widzieć, jak ludzie biegają tu i tam i wrzeszczą; niektórzy usiłowali silniej umocnić swe łodzie, inni ukryć część swego dobytku. Wszyscy byli ogarnięci paniką. Napór wiatru był straszliwy, i musiałem skupić całą moją energię nerwową, aby podtrzymać ciężar dostojnej niewzruszoności białego człowieka.

I wtedy to otrzymałem pierwsze wtajemniczenie w to, na czym polega siła i wpływ magii melanezyjskiej. Kiedy wichur doszedł do najwyższego natężenia, nagle robrzmiał głośny śpiew z jednego z pomostów. Dziedziczny mag wiatrów w tej wiosce właśnie był w toku uciszania burzy, by zapobiec zniszczeniu, którego wiatr mógł by dokonać. Słowa zaklęcia były proste: nakazywał on wiatrowi, aby się uciszył, by poszedł precz, by zczezł. Zwracał się do wiatru z gór, do wiatru z laguny, do wiatru chmur deszczowych i nakazywał im, by się uciszyły i legły spokojnie. Zapewniał, że wiosce nie może stać się żadna szkoda.

Dla nas sceptyków nie ma żadnego znaczenia, jak oddziaływały te jego nawoływania na wiatr, lecz prawdziwie magiczny był wpływ jego głosu na istoty ludzkie. Głos jego rósł jak potężny wał bezpieczeństwa między przerażonymi istotami ludzkimi a rozpełtanymi siłami przyrody. Było rzeczą widoczną, że mieszkańcy osiedla czuli

się teraz bezpieczni. Uspakajali się coraz bardziej i czuli się coraz bezpieczniejsi w miarę, jak mag rozwijał swe długie zaklęcia. Po śpiewach maga zachowywali się zupełnie inaczej. A gdy już skończył zaklęcia mag bezpośrednio przystąpił do praktycznego opanowania sytuacji: wydał rozkazy, co czynić należy; rozkazów tych słuchano natychmiast w sposób zdyscyplinowany i zorganizowany.

Zrozumiałem tam i ówczas, jaka jest realna rola magii. Pod względem psychologicznym prowadzi do scalenia psychicznego, do tego optymizmu i zaufania w obliczu niebezpieczeństwa, dzięki którym człowiek odniósł niejedno zwycięstwo nad przyrodą i nad swymi wrogami. Społecznie, oddając kierownictwo w ręce jednego człowieka, magia ustanawia organizację w momentach, kiedy zorganizowana i skuteczna działalność ma największe znaczenie.

Dokładnie tę samą funkcję magii widzieliśmy w (rolnictwie wysp Trobrianda. Tam również mag z jednej strony działa jako organizator społeczności, z drugiej budzi w każdej jednostce ufność, która daje jej bodziec do większego wysiłku. I tu chciałbym od razu dodać pewną klauzulę ostrożnościową. Gdybyśmy punkt za punktem zbadali magię wiatru albo magię rolniczą, doszlibyśmy do niesłuchanie ważnej konkluzji. Działalność maga nie wkracza nigdy w technikę lub sam przedmiot praktycznej pracy. W rolnictwie mag trobriandzki obdarza ziemię dodatkową żyznością, zapobiega zarazom i śnieci, spustoszeniom pól przez dzikie świny i kangury, zmarnieniu płodów przez posuchę i inne nie dające się opanować przyczyny. Nie stosuje on nigdy magii zamiast karczowania krzewów lub użyźniania ziemi popiołem.

Magię wykonywa się zawsze według zasady: „magia temu pomaga, kto sobie sam radzi”. Zajmuje się ona nie dającymi się obliczyć i opanować elementami przypadku, dobrego lub złego trafu. Nie nakłada ona nigdy więzów na zwykłe siły przyrody, którymi zawsze kieruje człowiek własnymi rękoma. Dokładnie to samo można powiedzieć o magii wojny, miłości, przedsięwzięć i zdrowia. Zawsze magia wkracza tylko tam, gdzie wiedza okazała się bezsilność wobec sytuacji. Zamiast być potwierdzeniem wszechwładzy myśli, jest ona raczej pokornym wyznaniem, że człowiek oddaje się na łaskę wyższych nadprzyrodzonych sił, objawionych przez świętą tradycję.

Określamy magię jako akt rytualny, spełniany dla uzyskania pewnego praktycznego wyniku, którego się nie da osiągnąć własnymi siłami człowieka. Akt rytualny opiera się na wierze, że przez ścisłe przestrzeganie tradycyjnie przepisanego zachowania się w ruchach i słowach, człowiek może wpłynąć na bieg przyrody i zrządzenia losu. Ta wiara jest zawsze ugruntowana na tradycyjnej mito-

logii i na empirycznym potwierdzeniu mocy, którą posiada magia. Wartość etyczna magii leży w tym, że budzi ona wiarę w pomyślność wyników i w ten sposób rodzi odwagę, cierpliwość i wytrwałość. Łączy ona również ludzi w wykonywaniu rytuału dla dobra powszechnego.

Aby określić religię całkiem krótko wystarczy powiedzieć, że różni się ona od magii tym, że nie dąży do praktycznych celów w zakresie życia codziennego. W istocie, przedmiotem religii są wieczne i trwałe zagadnienia bytu ludzkiego. Akty religijne nie są środkami do osiągnięcia celów praktycznych. Każdy rytuał religijny jest celem sam w sobie; przez zjednoczenie z bóstwem, przez ofiary czciciel sprawia radość swemu bogu lub bogom, przez akty kultu przodków wyraża szacunek zmarłym i osiąga jednię z duchami zmarłych. Każdy z tych aktów ma swoisty cel i środki ku niemu. W jednej ważnej dziedzinie czynności religijnych a mianowicie związanej ze śmiercią człowieka, widać również, że oplakiwanie zmarłego, żalność, zrytualizowany smutek i ceremonie pogrzebowe mają ośrodek w konieczności raczej duchowej niż praktycznej: tą koniecznością jest usunąć zmasę śmierci i zapewnić duszy zmarłego stan błogości duchowej. Lecz łatwo zauważyć, że religia usuwa również konflikt duchowy w obliczu metafizycznego niebezpieczeństwa: wiara religijna daje zapewnienie pomyślnej przyszłości, obiecując człowiekowi nieśmiertelność, wprowadzając go w styczność z Opatrznością i wskazując mu właściwą drogę do osiągnięcia osobistego zbawienia i dobra społecznego.

VIII. Miejsce wiedzy, religii i magii w kulturze.

Jak można powiązać religię, magię, czarodziejstwo i wróżbiarstwo jako zjawiska kulturalne z naszym wzniosłym systemem interpretacji, w którym pojmujemy kulturę jako szerokosiężne narzędzie zaspokajania potrzeb ludzkich? Widzieliśmy, że podstawowe potrzeby organizmu ludzkiego, a mianowicie pokarmu, rozmnażania, bezpieczeństwa i swobody ruchów zaspakaja kultura przy pomocy *ad hoc* wytworzonych systemów zorganizowanych czynności. Kultura tworzy w ten sposób metody zdobywania pokarmu i rzemiosła, konstrukcje techniczne, załoty i małżeństwo, schematy pokrewieństwa i organizacje militarne.

Widzieliśmy, jak ta kulturalna, okrężna droga pośredniego zaspokajania potrzeb rodzi wtórne lub pochodne potrzeby. Te ostatnie nie są wrodzonymi popędami organizmu lecz w wysokim stopniu pochodnymi reakcji kulturalnej człowieka na wrodzone potrzeby. W ten sposób gospodarcze potrzeby, wartości i wzory, zakazy prawne oraz świadomość praw i przywilejów człowieka, am-

bicje społeczne i uczucia rodowe, poczucie prestiżu politycznego i gotowość posłuchu są istotnymi właściwościami ludzkimi. Lecz narzucają je warunki ludzkiego istnienia w zorganizowanych społeczeństwach nie zaś odruch, instynkt lub jakiś inny czynnik wrodzonego wyposażenia.

Lecz na tym nie koniec. Tę wielką maszynę kultury utrzymuje, reguluje i zachowuje zespół tradycyjnych przepisów. Jest to możliwe dzięki mowie, która pozwala człowiekowi formułować prawa ogólne i ujmować je w zwarte pojęcia. W ten sposób systemom czynności, odpowiadają systemy myśli. Działanie musi być oparte na przewidywaniu i rozumieniu kontekstu sytuacji. Człowiek działa na przyrodę i bliźnich poprzez konstruktywne i wyobrażeniowe ujmowanie każdej sytuacji. Musi on układać rezultaty minionego doświadczenia w stale, standardyzowane a zarazem plastyczne systemy. Przekazuje on te systemy z pokolenia na pokolenie.

Systemy wiedzy ludzkiej istnieją nawet u najniższych ludów pierwotnych. Musiały one istnieć od samego początku ludzkości. Szeroko rozprzestrzenione fałszywe pojęcie o tym, że człowiek pierwotny nie ma żadnych początków nauki, że żyje on w mglistym, mistycznym lub dziecinnym świecie trzeba odrzucić wobec danych bardziej kompletnych o kulturach pierwotnych.

Łatwo zdać sobie sprawę ze znaczenia wiedzy; ale jakie jest naturalne podłoże religii i magii? Otóż to, co daje człowiekowi ostateczną wyższość nad zwierzętami, jego zdolność symbolicznego i konstruktywnego myślenia, nakłada także na niego wielkie ciężary. Odślania mu to, że zasadniczo niepewne i ograniczone jest jego własne istnienie. Aby myśleć jasno człowiek musi potrzeć wstecz i zapamiętywać; musi patrzeć naprzód i przewidywać; a wskutek tego ma do niego dostęp zarówno strach jak i nadzieja. Człowiek jedyny z pośród wszystkich zwierząt nie może żyć tylko teraźniejszością, nie może żyć chwilą ani z chwili na chwilę. Ostatecznie musi go to doprowadzić do rozważania zagadnień, w których uczucia mieszają się z chłodnym rozumem, i na które odpowiedź dyktują uczucia, jakkolwiek formowanie w znacznym stopniu przez rozum.

Jakie jest ostateczne przeznaczenie człowieka i ludzkości? Jaki jest sens życia i stosunek między człowiekiem a wszechświatem? Skąd przyszliśmy i dokąd dążymy? Jaki jest sens wszystkich ludzkich obaw, cierpień i zawodów? Metafizyka i spekulacja religijna są tak dawne jak wiedza i sama mowa ludzka. Początkowo były one całkiem proste i surowe. Animizm i wierzenie w siłę magiczną, fantazje na temat czarów, duchów, wampirów i totemizm, to jest wiara w duchowe powinowactwo między człowiekiem i przyrodą — są

odповідzią człowieka pierwotnego na podstawowe zagadki życia. Skoro raz uświadomimy sobie ich rzeczywiste znaczenie łatwo pojąć ich wielką wartość. Są one dobrze przystosowane do ograniczonych warunków, w jakich musi żyć człowiek pierwotny, zawierają odpowiedzi na pytania skąd i dokąd; a ponad wszystko dostarczają one człowiekowi rytualnych środków by mógł wejść w styczność z siłami duchowymi, ustanowić wspólnotę z duchami przodków, z istotami totemicznymi lub bóstwami oraz pozwalają człowiekowi, żeby zapewnił sobie nieśmiertelność i w ten sposób nadał sens swemu życiu.

Wiedza, magia i religia są najwyższymi, najbardziej pochodnymi imperatywami kultury ludzkiej. Pośrednio i poprzez liczne ogniwa są one również wynikiem potrzeb organicznych człowieka. Silnie odczuwana potrzeba religii i władzy magicznej, podobnie jak ciekawość naukowa, nie są instynktowne. Są one wynikiem i korelatywem tego inteligentnego przystosowania się człowieka do otoczenia, które czyni go jego panem. Magia, a w większym jeszcze stopniu religia, to nieodzowne siły moralne w każdej ludzkiej kulturze. Jak wyrosły z konieczności usunięcia konfliktów wewnętrznych w jednostce i z konieczności zorganizowania społeczności, tak stają się też istotnymi czynnikami scalenia duchowego i społecznego. Zajmują się one zagadnieniami, które dotyczą w równym stopniu wszystkich członków społeczności. Są źródłem czynności, od których zależy dobrobyt jednostki i ogółu.

Religia, a w mniejszym zakresie magia, stają się w ten sposób prawdziwymi podstawami kultury.

IX. Streszczenie i wnioski.

Obecnie, sądę, uświadamiamy sobie wszyscy, że istnieją prawa rozwoju kulturalnego i że ich odkrycie jest głównym zadaniem naukowej antropologii.

Rozpocząłem od stwierdzenia, że istnieje nauka o kulturze. Mam nadzieję, że poprzez przedstawione następnie obrazy żyjących kultur z ich różnorodnością i różnorodnością form, poprzez analizę tego, co w tych kulturach jest wspólne i co je różni, uświadomiliśmy sobie wszyscy, że ich podłoże jest zasadniczo tożsame; że można znaleźć wspólny mianownik, który jest niezbędny dla naukowego ujmowania jakiegokolwiek rodzaju rzeczywistości.

Stwierdziliśmy wszędzie, że obserwacja może być owocna, właściwa i przekonująca tylko wówczas, gdy ją inspiruje jakaś teoria dotycząca istoty kultury. Zadaniem kultury, jest w pierwszym rzędzie zaspokajanie potrzeb organicznych człowieka. Z pośredniego, to jest kulturalnego zaspokajania ich, wywodzą się dalsze

instrumentalne nakazy. Wreszcie, w dziedzinie duchowej, kultura obejmuje zasady scalania w dziedzinie wiedzy, religii i techniki magicznej. Każdą kulturę ludzką można analizować przy pomocy tych samych pojęć mających powszechne zastosowanie, jakie wywodzą się z teorii, która znów składa się z systemu praw ogólnych. Równocześnie stwierdziliśmy, że jest tylko jeden rodzaj rzeczywiście naukowej teorii, a mianowicie teoria, podyktowana i dająca się sprawdzić przez obserwację.

Nie potrzebuję tu streszczać ogólnych pojęć i praw. Wynikają one z powszechnego występowania takich przejawów kultury ludzkiej jak gospodarka i wychowanie, prawo i organizacja polityczna, magia, religia, sztuka. Czynności zaś kulturalne w każdym społeczeństwie zespalają się w naturalne jedności, które nazwaliśmy instytucjami. Tu znów, można ułożyć spis lub tablicę takich instytucji. Rodzina, rozszerzona grupa krewniaków, klan, społeczność wioskowa, plemię i naród są takimi powszechnymi instytucjami. Jeżeli do nich dodamy takie bardziej zróżnicowane typy, jak grupy zawodowe, ekipy gospodarcze, dobrowolne stowarzyszenia, będziemy mieli liczbę kulturalnych całości, z których każda da się ująć w prawa oraz uogólnienia, i z których każdą badać trzeba przy pomocy tego samego zespołu pojęć.

W ogromnym systemie czynności instytucjonalnych, które odpowiadają faktowi rozmnażania się, wymieniliśmy takie prawa jak dominujący wpływ sytuacji początkowej; zasadę legalności, określającą prawną stronę rodzicielstwa; dalszą zasadę, że małżeństwo prowadzi do powstania domu jako jednostki społecznej; pojęcie zasad jednostronnego lub dwustronnego pokrewieństwa w pochodzeniu i zasadę, że klan nie ma znaczenia prawnego w rodzinie, lecz jest wytworem wtórnym.

Czy to badamy życie gospodarcze jako przejaw kultury, czy też przystępujemy do określenia tak specyficznych instytucji gospodarczych jak uprawa roli, hodowla bydła, zorganizowana działalność ekipy myśliwskiej, możemy i musimy oprzeć nasze badania na szeregu ogólnych praw i zasad. Musimy wniknąć w proces ekonomiczny w jego trzech fazach: produkcji, rozdziału dóbr i wymiany oraz konsumpcji. Musimy badać te trzy fazy tak, jak przenikają one całokształt życia plemiennego. Tytuły własności zdołamy zrozumieć wyłącznie poprzez rolę, jaką odgrywają w produkcji i wpływ, jaki produkcja wywiera na własność. I ponownie stwierdzamy, że jeżeli nie będziemy rozpatrywać zagadnień gospodarczych w związku z organizującymi siłami religii i magii, prawa i polityki, zawsze nam się będą wymykały niektóre najbardziej doniosłe czynniki życia gospodarczego.

Gdybyśmy mieli więcej czasu zdołalibyśmy skonstruować równie wyczerpujące teorie prawa pierwotnego i pierwotnego wychowania, roli jaką rozrywki odgrywają w pierwotnych społeczeństwach i zasad czynności artystycznych w ich społecznym i kulturalnym aspekcie.¹⁾

W toku naszej analizy kładliśmy nacisk na to, że każde zjawisko kulturalne ma dla nas trzy strony: materialną, społeczną i duchową. Do pierwszej najlepiej można podejść poprzez analizę materialnego podłoża kultury, do drugiej przez badanie instytucji, do trzeciej od strony lingwistycznej. Chociaż bowiem nie jestem *behaviorysta*, jestem przeświadczony, że najlepiej jest badać procesy umysłowe w ich przejawach obiektywnych, zewnętrznych.

Tak więc utrzymuję, że przedmiot porównawczego badania kultur nadaje się do trzeźwego, naukowego traktowania. Utrzymuję także, że takie traktowanie jest nieodzowne, szczególnie z punktu widzenia aktualnych badań terenowych.

Usiłowałem określić zakres antropologii, tego pioniera, wśród nauk społecznych w empirycznym podchodzeniu do determinizmu. Determinizm istnieje w procesach kulturalnych i naukowe ustalenie tego procesu musi być deterministyczne, obiektywne, w pełni udokumentowane, i wolne zarówno od osobistego jak impresjonistycznego spaczenia. Jak moi słuchacze widzieli, antropologia naukowa musi pracować na podstawach, zbudowanych przez biologię i fizjologię: musi pracować ręką w rękę z psychologiem, i musi się nauczyć tyle, ile zdoła, od badacza środowiska, geografą.

Mój wywód na rzecz naukowości antropologii nie jest oczywiście równoznaczny z oskarżeniem lub wyklęciem wszelkich spekulacji atrakcyjnych czy zadziwiających. W istocie uważam ewolucjonistyczne rzuty oka na kulturę za niezbędne. Starannie uzasadnione i trzeźwe hipotezy dyfuzjonistyczne wydają mi się zupełnie pożyteczne. Byłoby zbrodnią zmniejszać lub usuwać realne zainteresowania ludzi naukami humanistycznymi. Pomieszanie lub pogmatwanie podejścia emocjonalnego lub artystycznego z naukowym świadczy poważnie o braku wyrobionego sądu. Należy podchodzić jednocześnie z dwu stron; winny się one uzupełniać. Lecz nauka musi dawać podstawę.

Naukowa teoria kultury wydobyła na światło dzienne także pewne ważne prawdy życiowe. Czy stwierdzenie powszechnej sta-

¹⁾ Może czytelnik zechce porównać moją „*Crime and Custom in Primitive Society*” (1926); artykuł „*Kinship*” w czasopiśmie „*Man*” (1930) str. 19, gdzie znajduje się bibliografia moich publikacji na temat pokrewieństwa oraz małą książeczkę „*The Definition of Culture*”, która wkrótce się ukaze.

łości oraz niezmiennego występowania rodziny i małżeństwa nie ma żadnego znaczenia w naszych czasach, kiedy instytucje rodzinne są zagrożone ze wszystkich stron? Antropolog mógłby nieomal dodać: „Jak było na początku, tak jest i będzie zawsze”. Interesująca może być również obserwacja, że komunizm nie może być powszechnym lekarstwem na wszelkie niedomogi naszej kultury. Widzieliśmy, że komunizm nie można znaleźć w czystej i konsekwentnej formie w żadnej kulturze ani pierwotnej ani złożonej. Widzieliśmy także, dlaczego komunizm, jako system gospodarczy nie może skutecznie działać inaczej jak w połączeniu z niewolnictwem. Z drugiej strony czysty indywidualizm również nigdzie indziej nie istnieje. Pewna domieszka komunizmu, tzn. kontroli publicznej, istniała zawsze i dawała dobre wyniki. Lecz nie może ona sprawiać cudów i leczyć wszelkie zło. Określiśmy rolę czynnika nadprzyrodzonego jako siłę zespalającą i organizującą w społeczeństwie. W związku z naszą analizą nasunął się nam m. i. wniosek, że nadużycie prawa lub władzy politycznej musi zawsze doprowadzić do katastrofy kulturalnej. Nauki i cnoty, wydajności i wytrwałości, odwagi i czystości nie można dyktować dekretami ani rozpłomieniać sztuką oratorską, ani tym bardziej wymuszać systemem szpiegostwa policyjnego i brutalnością policyjną. Zastąpienie religii i moralności w państwie totalnym tajnym urzędem — to choroba kultury.

Uznaliśmy bowiem w pełni, że istnieją w sferze kultury dysharmonie a nawet śmiertelne niedomogi. W istocie pojęć przystosowania i funkcji mieści się rozróżnienie stopni i jakości, od doskonałości do rozkładu.

Obecna nasza cywilizacja przechodzi niewątpliwie bardzo poważny, być może krytyczny okres zaburzenia równowagi. Nadużywanie władzy prawnej i administracyjnej; niezdolność stworzenia trwałych warunków pokoju; odradzanie się agresywnego militaryzmu i magicznych forteli; odrętwienie prawdziwej religii i przyodziewanie w religijne szaty doktryn wyższości rasowej lub narodowej; albo ewangelia Marxa, — wszystko to wskazuje na to, że podczas gdy staliśmy się panami martwej przyrody, patrzymy przez palce na całkowite ujarzmienie człowieka przez maszynę.

Najpilniejszą dzisiaj potrzebą jest ustanowienie równowagi między zdumiewającą potęgą nauk przyrodniczych oraz ich praktycznych zastosowań a zacofaniem nauk społecznych, które jest naszą winą i płynącą stąd nieudolnością techniki społecznej. Powtórzmy truizm dopiero co wspomniany: pozwoliliśmy, aby maszyna opanowała człowieka. Jedną z przyczyn tego stanu jest to, że nauczyliśmy się rozumieć mechanizm, a stąd szanować go i nim się posłu-

giwać. Lecz nie dbaliśmy o rozwój rzeczywiście naukowego ducha w naukach humanistycznych.

Dzisiaj, wolność stosowania czysto naukowych, deterministycznych metod myślenia jest zagrożona w wielu krajach. Ta wolność jest nawet bardziej istotna dla nauk społecznych, aniżeli przyrodniczych. Jest przeto naszym obowiązkiem podkreślić przy tej okazji konieczność tej wolności. Zebraliśmy się tu, aby uczcić trzechsetlecie jednego z największych warsztatów nauki i rozumu, jakie człowiek kiedykolwiek stworzył. Fundacja Harvarda była aktem ludzkiego zachowania się, w ramach rozumu stosującego kategorię przyczynowości. Była ona wynikiem mądrego przewidywania a jej istnienie i działalność stały się czynnikiem, który wpływał na rozwój zdolności myślenia i wyznaczał racjonalność ludzkiego zachowywania się. Uczelnia Harvarda pielęgnowała zawsze ducha naukowości, który oznacza wolność w poszukiwaniu prawdy, praw natury i praw postępowania ludzkiego. Niechaj ten duch przyświeca rozwojowi porównawczej nauki o człowieku, a wówczas będziemy mogli jeszcze żywić nadzieję, że duch Harvarda — to jest duch nauki — zwycięży w kierowaniu sprawami ludzkimi *).

*) Powyższa rozprawa jest odczytem, który *Prof. Dr Bron. Malinowski* wygłosił w Harvard University otrzymując dyplom doktora *honoris causa* nadany Mn przez ten Uniwersytet z okazji trzechsetlecia Fundacji Harvarda.

Cała rozprawa jest konsekwentną demonstracją *funkcjonalizmu*, a więc tego stanowiska w etnologii, którego wodzem duchowym jest właśnie sam *Prof. Malinowski*.