

Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych

Oto nasz temat. W kulturze skandynawskiej i w wielu innych akty wymiany i umowy dokonują się w formie podarunków, w teorii dobrowolnych, w praktyce – obowiązkowo ofiarowanych i odwzajemnianych.

Praca ta stanowi fragment rozleglejszych badań. Uwaga nasza skupia się od lat zarówno na systemie prawa kontraktowego, jak i na systemie świadczeń gospodarczych między różnymi sekcjami czy podgrupami składającymi się na tzw. społeczeństwa pierwotne oraz na te, którym możemy nadać miano archaicznych. Mamy tu do czynienia z ogromnym zespołem faktów, a same te fakty są bardzo złożone. Miesza się tu wszystko, co stanowi właściwe życie społeczne społeczeństw, które poprzedziły nasze – aż do pradziejowych. W tych „całościowych” zjawiskach społecznych, jak proponujemy je nazwać, wyrażają się równocześnie i za jednym razem wszelkiego rodzaju instytucje – religijne, prawne i moralne, zarazem rodzinne, polityczne i gospodarcze – zakładające szczególne formy wytwarzania i spożycia, a raczej świadczenia i podziału, nie licząc zjawisk estetycznych, wieńczących owe fakty, oraz przejawiających się w owych instytucjach zjawisk morfologicznych.

Pragniemy tu rozpatrzeć głęboki, ale odosobniony rys wszystkich tych nader złożonych tematów i tej wielości rzeczy społecznych w ruchu – jest nim dobrowolny, by tak rzec, pozornie wolny i bezinteresowny, a przecież wymuszony i interesowny charakter owych świadczeń. Przybierały one zawsze postać darowizny, podarunku ofiarowanego szczerze nawet wtedy, gdy ów gest towarzyszący transakcji był tylko fikcją, formalizmem i kłamstwem społecznym, i gdy w istocie występowało tu zobowiązanie i interes ekonomiczny. Mimo że dokładnie wskażemy wszystkie różnorodne zasady, które ukształtowały w ten sposób pewną nieodzowną formę wymiany, tzn. sam podział pracy społecznej, to jednak spośród wszystkich tych zasad gruntownie zbadamy tylko jedną. *Jaka jest reguła prawa i interesu, która w społeczeństwach zacofanych czy archaicznych sprawia, że przyjęty podarunek jest obowiązkowo odwzajemniany? Jaka siła tkwiąca w rzeczy, którą się daje, sprawia, że darowany ją odwzajemnia?* Oto problem, którym zajmiemy się w sposób szczególny, wskazując zarazem pozostałe. Przytaczając wielką liczbę faktów, sądzimy, że uda nam się udzielić odpowiedzi na pytanie i pokazać, w jakim kierunku można poprowadzić badanie zagadnień

pokrewnych. Okaze się też, do jakich nowych problemów zaprowadzi nas ta dyskusja: jedne dotyczą trwałej formy moralności kontraktowej, a mianowicie tego, w jaki sposób prawo rzeczowe pozostaje jeszcze w naszych dniach związane z prawem osobowym; inne dotyczą form i idei, które zawsze, przynajmniej częściowo, przyświecały wymianie i które, jeszcze teraz, częściowo uzupełniają pojęcie interesu indywidualnego.

Osiągniemy przeto podwójny cel. Przede wszystkim dojdziemy do – niejako archeologicznych – wniosków co do natury transakcji międzyludzkich w społeczeństwach, które nas otaczają lub bezpośrednio nas poprzedzały. Opiszemy zjawiska wymiany i umowy w tych społeczeństwach, które nie są bynajmniej, jak utrzymywano, pozbawione rynków gospodarczych – albowiem rynek jest zjawiskiem ludzkim, nieobcym, naszym zdaniem, żadnemu ze znanych społeczeństw – lecz w których zasady wymiany są różne od naszych. Zobaczymy tam rynek przed pojawieniem się kupca i przed jego najważniejszym wynalazkiem: pieniądzem w ścisłym sensie słowa; dowiemy się, w jaki sposób funkcjonował, zanim wynalezione zostały z jednej strony nowoczesne – wolno tak powiedzieć – formy wymiany i umowy (semicka, grecka, hellenistyczna i rzymska), z drugiej zaś pieniądz oznakowany. Zobaczymy moralność i ekonomię przejawiające się w tych transakcjach.

Ponieważ zaś stwierdzimy, że owa moralność i ekonomia funkcjonują jeszcze w naszych społeczeństwach w sposób stały i, by tak rzec, podskórny, ponieważ wierzymy, że odnaleźliśmy tu jedną z opok, na których wznoszą się nasze społeczeństwa, będziemy mogli wysnuć z tego pewne wnioski moralne dotyczące niektórych problemów związanych z kryzysem naszego prawa i gospodarki; tutaj się zatrzymamy. Ta karta dziejów społecznych, socjologii teoretycznej, wniosków moralnych, praktyczno-politycznych i ekonomicznych, prowadzi nas, w gruncie rzeczy, tylko do postawienia raz jeszcze, w nowej formie, kilku starych, ale zawsze nowych pytań⁶.

Stosowana metoda

Kierujemy się tu metodą ścisłego porównywania. Przede wszystkim – jak zwykle – badaliśmy nasz temat tylko na określonych i wybranych obszarach – Polinezja, Melanezja, północny zachód Ameryki – oraz na podstawie wielkich systemów prawnych. Ponadto, rzecz jasna, wybraliśmy tylko te systemy prawne, które dzięki dokumentom i pracy filologicznej – chodzi tu bowiem o terminy i pojęcia – pozwalają nam uzyskać dostęp do świadomości samych społeczeństw; ograniczyło to dodatkowo pole naszych porównań. Wreszcie, każde studium dotyczy

⁶ Nie miałem dostępu do pracy Burckhardta, *Zum Begriff der Schenkung*, s. 53 i nast.

Ale fakt, o którym będzie mowa, został dobrze przedstawiony w prawie anglosaskim w: Pollock, Maitland, *History of English Law*, t. II, s. 82: „*The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease*”. Por. tamże, s. 12 i s. 212–214: „Nie ma bezinteresownej darowizny, która by miała moc prawną”.

Por. też całą rozprawę Neubeckera o posagu germańskim, *Die Mitgift*, 1909, s. 65 i nast.

jednego z systemów, który postanowiliśmy opisać; rozpatrujemy je kolejno, a każdy traktujemy całościowo. Zrezygnowaliśmy zatem z tego nieustannego porównywania, gdzie wszystko się miesza i gdzie instytucje tracą wszelki koloryt lokalny, a dokumenty – właściwy sobie smak⁷.

Świadczenie. Dar i potłacz

Niniejsza praca stanowi fragment prowadzonych od dawna przez Davy'ego i przeze mnie serii badań nad archaicznymi formami umowy⁸. Musimy streścić tu ich wyniki.

Nie wydaje się, by kiedykolwiek – czy to w przeszłości, czy w epoce dość bliskiej naszych czasów, czy wreszcie w społeczeństwach związanych niefortunnie dobranym wspólnym mianem pierwotnych czy niższych – istniało coś przypominającego tzw. gospodarkę naturalną⁹. Dziwna, ale klasyczna aberracja sprawiała nawet, że gwoli przedstawienia przykładu takiej gospodarki wybierano teksty Cooka dotyczące wymiany u Polinezyjczyków¹⁰. Otóż właśnie tych Polinezyjczyków będziemy tu badać – pokażemy, jak bardzo w dziedzinie prawa i gospodarki są oni odlegli od stanu natury.

W poprzedzających nas systemach gospodarczych i prawnych nigdy niemal nie stwierdza się zwykłej wymiany dóbr, bogactw i wytworów w trybie transakcji rynkowych, w których uczestniczą jednostki. Przed wszystkim, to nie jednostki, ale zbiorowości zobowiązują się wzajemnie, wymieniają i zawiązują umowy¹¹;

⁷ Przypisy i cały tekst złożony mniejszą czcionką są niezbędne tylko dla specjalistów.

⁸ Zob. Davy, *Foi jurée (Travaux de l'Année Sociologique, 1922)*. Por. wskazówki bibliograficzne w: Mauss, *Une forme archaïque de contrat chez les Thraces*, dz. cyt.; R. Lenoir, *L'Institution du Potlatch*, „Revue Philosophique”, 1924.

⁹ F. Somlo (zob. tegoż, *Die Güterverkehr in der Urgesellschaft*, Institut Solvay 1909) dobrze przeanalizował te fakty i ujął je w sposób umożliwiający podejście, które zamierzamy tu przedstawić (zob. s. 157 niniejszego tomu [patrz *Nota bibliograficzna*]).

¹⁰ Grierson (*Silent Trade*, 1903) dostarczył już argumentów niezbędnych, aby skończyć z tym przesądem. Podobnie von Moszkowski (zob. tegoż, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, 1911), który traktuje jednak kradzież jako pierwotną i, ogólnie, utożsamia prawo do brania z kradzieżą. Dobry wykład faktów maoryjskich znajduje się w: W. von Braun, *Wirtschaftsorganisation der Maori* (Leipzig 1912; artykuł Lamprechta: tamże, s. 18), gdzie jeden rozdział jest poświęcony wymianie. Najnowsza całościowa praca o gospodarce tzw. ludów pierwotnych to: W. Koppers, *Ethnologische Wirtschaftsordnung*, „Anthropos” 1915–1916, s. 611–651 i s. 971–1079 – praca dobra zwłaszcza w wykładzie doktryn, a co do reszty nieco zbyt dialektyczna.

¹¹ Od czasu naszych pierwszych publikacji stwierdziliśmy występowanie w Australii początków regularnych świadczeń między plemionami, a nie tylko między klanami i fratriami, zwłaszcza przy okazji śmierci. U Kakadu z terytorium północnego po drugim pogrzebie odbywa się trzecia uroczystość żałobna. W trakcie tej ceremonii mężczyźni przeprowadzają swego rodzaju śledztwo, aby – choćby przez zmyślenie – ustalić, kto czarami spowodował śmierć. Ale – inaczej niż w wypadku innych plemion australijskich – nie dokonuje się tu żadnego aktu zemsty. Mężczyźni zadowolają się zebraniem swoich włócznie i ustaleniem, o co proszą w zamian. Następnego dnia włócznie odnosi się do innego plemienia, np. Umoriu, w którego obozowisku doskonale rozumieją cel tej przesyłki. Tam układa się włócznie w pęczki, z których każdy należy do jednego właściciela, po czym – zgodnie z wcześniej ustaloną taryfą – pożądane przedmioty są układane naprzeciwko tych pęczków. Następnie wszystko jest odnoszone do Kakadu (zob. Spencer, *Tribes of the Northern Territory*, 1914,

osoby umawiające się są osobami moralnymi – klanami, plemionami, rodzinami – które zderzają się i przeciwstawiają czy to jako grupy występujące wobec siebie bezpośrednio w terenie, czy to za pośrednictwem swych wodzów, czy to na oba te sposoby naraz¹². Ponadto tym, co owe grupy wymieniają, nie są wyłącznie dobra i bogactwa, ruchomości i nieruchomości rzeczy pożyteczne gospodarczo – są to przede wszystkim uprzejmości festyny, obrzędy, usługi wojskowe, kobiety, dzieci, tańce, święta, jarmarki; rynek jest tylko jednym z ich aspektów i ciężenie bogactw stanowi tylko jeden ze składników umowy o wiele bardziej ogólnej i trwałej. Wreszcie, owe świadczenia i przeciwświadczenia dokonywane są w formie raczej dobrowolnej, jako prezenty i podarunki, chociaż są one w istocie ściśle obowiązkowe, pod karą wojny prywatnej lub publicznej. Proponujemy nadać temu wszystkiemu miano *systemu świadczeń całościowych*. Najczystszy typ tych instytucji jest, jak nam się wydaje, reprezentowany przez spowinowacenie dwóch fratirii w plemionach australijskich lub północnoamerykańskich w ogólności, gdzie obrzędy, małżeństwa, dziedziczenie dóbr, związki prawa i interesu, godności wojenne i kapłańskie – wszystko jest podwojone i zakłada współpracę dwóch połów plemienia. Instytucje te przejawiają się zwłaszcza w grach¹³. Plemiona amerykańskiego północnego zachodu, Tlingit i Haida, wyrażają dobitnie naturę tych praktyk, mówiąc, że „dwie fratirie okazują sobie szacunek”¹⁴.

Ale u dwóch wymienionych tu ostatnio plemion północnego zachodu Ameryki oraz w całym tym regionie występuje typowa zapewne, ale rozwinięta i względnie rzadka forma świadczeń całościowych. Proponujemy określić ją mianem *potlacz*, jak to czynią zresztą autorzy amerykańscy korzystający z rze-

s. 247). Sir Baldwin wspomina, że przedmioty te będzie można ponownie wymienić na włócznie, czego dobrze nie rozumiemy. Natomiast trudno mu zrozumieć związek między pogrzebem a wymianą, toteż dodaje, że „tubylcy nie mają o nim pojęcia”. A przecież zwyczaj ten jest zupełnie zrozumiały. Jest to swego rodzaju regularna umowa prawna, która zastępuje zemstę i daje początek rynkowi międzyplemiennemu. Ta wymiana rzeczy stanowi zarazem wymianę gwarancji pokoju i solidarności w żalobie, jak to się zazwyczaj dzieje w Australii między rodzinami stowarzyszonymi i spowinowacnymi przez małżeństwo. Jedyna różnica polega tu na tym, że tym razem zwyczaj stał się międzyplemienny.

¹² Nawet poeta tak późny, jak Pindar, mówi: νεανία γαμβρῶ προτιμών οἴκοθεν οἴαδε, *Olimpiki VIII*, 4. W całym tym fragmencie znać jeszcze ślady tego stanu prawnego, który zamierzamy opisać. Tematy daru, bogactwa, małżeństwa, godności, przychylności, przymierza, wspólnego posiłku i poświęconego napoju, a nawet temat zazdrości wzbudzonej przez małżeństwo; są tu wysłowione w sposób wyrazisty i godny komentarza.

¹³ Por. zwłaszcza godne uwagi reguły gry w piłkę u Omaha: A. Fletcher, *La Flesche, Omaha Tribe*, „Annual Report of the Bureau of American Ethnology”, t. XXVII/1905–1906, s. 197 i s. 366.

¹⁴ Krause (zob. tegoż, *Tlinkit Indianer*, s. 234 i nast.) dobrze zauważył ten charakter świąt, obrzędów i umów, które opisuje, nie nadając im nazwy „potlacz”. Boursin (w: Porter, *Report on the Populations and Resources of Alaska*, „Eleventh Census”, 1900, s. 54–66) i Porter (zob. tamże, s. 33) widzieli ten właściwy potlaczowi, tym razem nazwanemu, charakter wzajemnego sławienia się. Ale najlepiej wydobyl to Swanton (zob. tegoż, *Social Conditions... of the Tlingit Indians*, „XXVI Annual Report of the Bureau of American Ethnology”, 1905, s. 345 i in.). Por. nasze uwagi w: „L'Année Sociologique”, t. XI, s. 207 oraz Davy, *Foi jurée*, dz. cyt., s. 172.

czownika *chinook*, który wszedł do mowy potocznej Białych i Indian w Vancouver na Alasce. „Potłacz” znaczy właściwie „karmić”, „spożywać”¹⁵. Owe plemiona, nader bogate, żyjące na wyspach, na wybrzeżu lub między Górami Skalistymi a wybrzeżem, spędzają zimę na nieprzerwanym święcie: na przyjęciach, jarmarkach i targach, które są równocześnie uroczystymi zgromadzeniami plemiennymi. Plemię występuje tam rozmieszczone podług swych bractw hierarchicznych i tajnych stowarzyszeń, często utożsamianych z tymi bractwami oraz z klanami. Wszystko – klany, małżeństwa, wtajemniczenia, seanse szamanizmu i kultu wielkich bogów, totemów czy zbiorowych lub indywidualnych przodków klanu – wszystko to miesza się w nie dający się rozwikłać splot obrzędów, świadczeń prawnych i gospodarczych utrwalania godności politycznych w społeczeństwie mężczyzn, w plemienu i konfederacji plemion, a nawet w skali międzynarodowej¹⁶. Tym, co zasługuje na uwagę u tych plemion, jest jednak rządząca wszystkimi tymi praktykami zasada rywalizacji i antagonizmu. Dochodzi aż do bitwy, aż do uśmiercania wodzów i mężczyzn, którzy zderzają się w ten sposób. Dochodzi ponadto aż do czysto pokazowego¹⁷ aktu niszczenia bogactw nagromadzonych gwoli zaćmienia wodza, który jest zarazem rywalem i współnikiem (zazwyczaj dziadkiem, teściem lub zięciem). Mamy tu do czynienia ze świadczeniem całościowym w tym sensie, że to właśnie cały klan zawiera za pośrednictwem swego wodza umowę za wszystkich, na wszystko, co posiada, i wszystko, co robi¹⁸. Ale ze strony wodza świadczenie to przybiera nader wyraźną formę agonistyczną. Jest ono z istoty lichwiarskie i pokazowe; asystujemy tu przede wszystkim przy walce możliwych między sobą o ustanowienie hierarchii, z czego później skorzysta klan.

¹⁵ Jeśli chodzi o znaczenie słowa „potłacz”, zob. Barbeau, „Bulletin de la Société de Géographie de Québec”, 1911; Davy, *Foi jurée*, dz. cyt., s. 162. Nie wydaje się nam jednak, by proponowane znaczenie było pierwotne. Boas podaje bowiem dla słowa „potłacz” – co prawda w języku kwakiutl, a nie w chinook – znaczenie „Fedeer” = „żywiciel”, a dosłownie: „place of being satiated” = „miejsce, gdzie można się sycić” (zob. tegoż, *Kwakiutl Texts, Jesup Expedition*, t. X, s. 43, przyp. 2; por. tamże, t. III, s. 255 i s. 517). Ale dwa znaczenia słowa „potłacz” – „dar” i „pożywienie” – nie wykluczają się, gdyż najważniejszą formą świadczenia, przynajmniej w teorii, było tu dostarczanie pożywienia. Na temat tych znaczeń zob. s. 175 i nast. niniejszego tomu [patrz *Nota bibliograficzna*].

¹⁶ Prawną stronę zjawiska potłaczki badał L. Adam w swych artykułach opublikowanych w „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft” (1911 i nast.) oraz w artykule opublikowanym w *Festschrift für E. Selser*, 1920; badał ją również Davy w pracy *Foi jurée*, dz. cyt. Aspekt religijny i gospodarczy są równie istotne i należy je rozpatrzeć z taką samą gruntownością; religijny charakter osób uczestniczących oraz rzeczy wymienianych lub niszczonej nie jest bowiem obojętny dla charakteru samych umów, jak nie są dlań obojętne przypisywane tym umowom wartości.

¹⁷ Haida mówią: „zabić bogactwo”.

¹⁸ Por. dokumenty Hunta opublikowane w: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, „XXXV Annual Report of the Bureau of American Ethnology”, t. II, s. 1340, gdzie znajduje się ciekawy opis sposobu, w jaki klan przynosi wodzowi swój udział w potłaczce, oraz bardzo ciekawe wypowiedzi. W szczególności wódz mówi: „Nie będzie to bowiem w moim imieniu. Będzie to w waszym imieniu i wy staniecie się sławni pośród plemion, gdy powie się, że dajecie waszą własność na potłacz” (zob. tamże, s. 1342, w. 31 i nast.).

Proponujemy, by zostawić nazwę „potlacz” dla tego rodzaju instytucji, którą bezpieczniej, ale mniej oszczędnie, można określić mianem *całościowego świadczenia w typie agonistycznym*.

Przykłady tej instytucji znaleźliśmy dotąd tylko u plemion amerykańskiego północnego zachodu i częściowo amerykańskiej północy¹⁹, w Melanezji i Papuazji²⁰. Wszędzie indziej – w Afryce, w Polinezji i Melanezji, w Ameryce Południowej, w pozostałych częściach Ameryki Północnej – podstawa wymiany między klanami i rodzinami należy, jak nam się zdawało, do bardziej elementarnego typu świadczenia całościowego. Jednakże bardziej pogłębione badania ukazują teraz większą liczbę form pośrednich między tymi wymianami odznaczającymi się wyteżoną rywalizacją i połączonymi z niszczeniem bogactw, jak na północnym zachodzie Ameryki i w Melanezji, a innymi, o bardziej umiarkowanym współzawodnictwie, gdzie umawiający się współzawodniczą podarunkami: tak na przykład my rywalizujemy podczas naszych świąt, festynów i ślubów, w naszych zwykłych zaproszeniach, czując się jawnie zobowiązani do *revanchieren*²¹ jak mówią Niemcy. Znaleźliśmy te pośrednie formy w starożytnym świecie indoeuropejskim, zwłaszcza u Traków²².

Różne tematy – reguły i idee – zawierają się w tym typie prawa i gospodarki. Najważniejszy wśród tych duchowych mechanizmów jest, oczywiście, ten, który zobowiązuje się do odwzajemnienia otrzymanego podarunku. Otóż moralne i religijne racje tego przymusu najwyraźniej dostrzegalne są na Polinezji. Zbadajmy to szczegółowo, a jasno ujrzymy, jaka siła zmusza do oddawania rzeczy otrzymanej i, w ogólności, do dotrzymywania umów rzeczowych. [...]

Ale zwróćmy uwagę na dwa terminy: *oloa*, *tonga*, a raczej zapamiętajmy ten drugi. *Tonga* oznaczają jeden z trwałych rekwizytów, zwłaszcza zaś plecionki małżeńskie¹⁴ dziedziczone przez córki zrodzone z tego małżeństwa, ozdoby i talizmany, które trafiają do nowo utworzonej rodziny przez żonę, z obowiązkiem zwrotu¹⁵; słowem – są to, z uwagi na ich przeznaczenie, swego rodzaju nieruchomości. *Oloa*¹⁶ oznaczają natomiast przedmioty – najczęściej narzędzia – należące wyłącznie do męża; są to w istocie ruchomości. Toteż stosuje się

¹⁹ Zasięg potlaczu wykracza bowiem poza granice plemion Północnego Zachodu. W szczególności asking Festival Eskimosów z Alaski trzeba rozpatrywać jako coś innego niż zapożyczenie od sąsiadujących z nimi plemion indiańskich. Por. dalej, przypis 45 na s. 185 niniejszego tomu [patrz *Nota bibliograficzna*].

²⁰ Por. nasze spostrzeżenia w „L'Année Sociologique”, t. XI, s. 101 i t. XII, s. 372–374 oraz w „Anthropologie”, 1920 (sprawozdania z posiedzeń Institut Français d'Anthropologie). Lenoir wskazał dwa wyraźne przykłady potlacz w Ameryce Południowej (zob. tegoż, *Expéditions maritimes en Mélanésie*, dz. cyt.).

²¹ Słowa tego używa M. Thurnwald w pracy *Forschungen auf den Salomo Inseln*, t. III/1912, s. 8.

²² Zob. Mauss, *Une forme archaïque de contrat chez les Thraces*, dz. cyt.

¹⁴ Zob. Krämer, *Samoa Inseln*, dz. cyt., zob. hasło: „toga”, t. I, s. 482, t. II, s. 90.

¹⁵ Zob. tamże, t. II, s. 296; por. tamże, s. 90 (*toga* = *Mitgift*); tamże, s. 94 wymiana *oloa* na *toga*.

¹⁶ Tamże, t. I, s. 477. Violette (*Dictionnaire Samoan-Français*, zob. hasło: „toga”) mówi jak najśluszniej: „bogactwa kraju polegają na subtelnych plecionkach i na *oloa*, bogactwach takich, jak domy, przystanie, tkaniny, strzelby” (s. 194, kol. 2). I odsyła do *oa* – bogactwa, dobra, co obejmuje wszystkie artykuły cudzoziemskie.

teraz ten termin do rzeczy pochodzących od Białych¹⁷. Jest to, oczywiście, niedawne poszerzenie znaczenia. Możemy więc pominąć przekład Turnera: *oloa-foreign, tonga-native*. Jest on niedokładny i niedostateczny, choć ciekawy, świadczy bowiem o tym, że pewne posiadłości zwane *tonga*, są bardziej związane z ziemią¹⁸, z klanem, z rodziną i z osobą niż inne, zwane *oloa*.

Ale jeśli poszerzymy pole naszych obserwacji, pojęcie *tonga* zdobędzie natychmiast inne wymiary. Oznacza ono w maoryjskim, tahityjskim, tongańskim i mangarewańskim wszystko, co jest własnością w sensie właściwym, wszystko co czyni bogatym, potężnym, wpływowym, wszystko, co może być przedmiotem kompensaty¹⁹. Są to wyłącznie bogactwa, talizmany, herby, maty i święte posążki niekiedy nawet tradycje, kulty i obrzędy magiczne. Spotykamy tu owo pojęcie własności-talizmanu, co do którego mamy pewność, że jest powszechne w całym świecie malajsko-polinezyjskim, a nawet na całym obszarze Pacyfiku²⁰.

2. Duch rzeczy danej (Maorysi)

Otóż spostrzeżenie to prowadzi nas do nader ważnego stwierdzenia. *Taonga* są – przynajmniej w maoryjskiej teorii prawa i religii – mocno związane z osobą, z klanem, z ziemią; są nośnikami *mana*, mocy magicznej, religijnej i duchowej. W przysłowiu zapisanym przez sir G. Greya²¹ i C.O. Davisa²² prosi się je o zniszczenie osobnika, który je przyjął. A zatem zawierają one w sobie taką moc, na wypadek, gdyby prawo, a zwłaszcza obowiązek zwrotu, nie było przestrzegane.

Nasz nieodżałowany przyjaciel Hertz dostrzegł doniosłość tych faktów; z właściwą sobie ujmującą bezinteresownością napisał: „dla Davy’ego i Maussa” na fiszce zawierającej następujący fakt. Colenso mówi: „Mieli oni swoisty system wymieniańia, a przynajmniej dawania podarków, które należało następnie wy-

¹⁷ Zob. Turner, *Nineteen years in Polynesia*, dz. cyt., s. 179, por. s. 186. Tregear (pod słowem „*toga*”, zob. hasło: „*taonga*”, w: *Maori Comparative Dictionary*, s. 468) utożsamia posiadłości, które mają tę nazwę, i te, które nazywa się *oloa*. Jest to, oczywiście, niedopatrznie.

Ella (*Polynesian native clothing*, „*Journal of the Polynesian Society*”, t. IX, s. 165) tak opisuje te *tonga* (plecionki): „Były one najważniejszym bogactwem tubylców. Posługiwano się nimi ongiś jako środkiem płatniczym podczas wymieniańia własności, przy zawieraniu małżeństw oraz w okolicznościach wymagających specjalnej kurtuazji. Często przechowuje się je w rodzinach jako *heirlooms* (dobra zastępcze) i liczne stare *ie* są znane i wysoko cenione jako należące w przeszłości do jakiejś znanej rodziny” (por. Turner, *Samoa*, dz. cyt., s. 120). Wszystkie te określenia mają odpowiedniki na Melanezji, w Ameryce Północnej i w naszym folklorze, co okaże się dalej.

¹⁸ Krämer, *Samoa Inseln*, dz. cyt., t. II, s. 90, s. 93.

¹⁹ Zob. Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, dz. cyt., zob. hasło „*taonga*” (tahityjskie): „*tataoa*” = „dawać własność”; „*faataoa*” = „kompensować, dawać własność”; (Markizy) Lesson, *Polynésien*, t. II, s. 232, „*taetae*”; por. „przyciąga podarunki”, „*tiau tae-tae*” – „podarunki ofiarowane”, „podarunki, dobra z ich kraju, ofiarowane, aby otrzymać dobra obce”. Zob. Radiguet, *Derniers Sauvages*, s. 157. Rdzeniem tego słowa jest *tahu*.

²⁰ Par. Mauss, *Origines de la notion de Monnaie* (sprawozdania z posiedzeń Institut Français d'Anthropologie, „*Anthropologie*”, 1914), gdzie do tej dziedziny należą prawie wszystkie przytoczone fakty z wyjątkiem negrytoskich i amerykańskich.

²¹ Zob. tegoż, *Proverbs*, s. 103 (przekład s. 103).

²² Zob. tegoż, *Maori Mementoes*, s. 21.

mienić albo zwrócić”²³. Na przykład wymienia się suszoną rybę na marynowane ptaki lub na plecionki²⁴. Wszystko to wymienia się między plemionami „lub zaprzyjaźnionymi rodzinami bez żadnych warunków”.

Ale Hertz zapisał również – odnajduję to w jego notatkach – pewien tekst, którego doniosłość umknęła nam obu, bo i ja przecież go znałem.

W związku z *hau*, duchem rzeczy, a zwłaszcza lasu i znajdującej się w nim zwierzyny, Tamati Ranaipiri, jeden z najlepszych maoryjskich informatorów Elsdona Besta, daje nam zupełnie przypadkowo i bez żadnych uprzedzeń klucz do zagadnienia²⁵. „Będę mówił o *hau*... *Hau* nie jest wiatrem, który dmie. Wcale nie. Założmy, że posiada pan jakiś określony przedmiot (*taonga*) i że daje mi pan ten przedmiot; daje mi go pan bez ustalonej ceny²⁶. Nie targujemy się na ten temat. Otóż ja daję ten przedmiot osobie trzeciej, która po upływie pewnego czasu postanawia zwrócić mi coś jako zapłatę (*utu*)²⁷ daje mi coś (*taonga*) w podarunku. Otóż to *taonga*, które ona mi daje, jest duchem (*hau*) *taonga*, które otrzymałem od pana i które oddałem jemu. To *taonga*, jakie dostałem za *taonga* (otrzymane od pana), trzeba, bym je panu zwrócił. Nie byłoby sprawiedliwe (*tika*) z mojej strony, gdybym zachował te *taonga* dla siebie, niezależnie od tego, czy są one pożądane (*rawe*) czy nieprzyjemne (*kino*). Powiniennem je panu dać, gdyż są one *hau*²⁸ *taonga*, które pan mi dał. Gdybym zachował te *taonga* dla siebie, mogłoby mi się przytrafić coś złego, poważnie, nawet śmierć. Takie jest *hau*, *hau* własności osobistej, *hau* (wszelkich) *taonga*, *hau* lasu. *Kati ena* (dość na ten temat)”.

Ten kapitalny tekst zasługuje na kilka komentarzy. Czysto maoryjski, przesycony tym nieco nieścisłym duchem teologicznym i prawniczym, naukami „domu tajemnic”, ale chwilami zdumiewająco jasny, zawiera on tylko jedną trudność: interwencję osoby trzeciej. Ale, by dobrze zrozumieć maoryjskiego prawnika, wystarczy powiedzieć: „*Taonga* i wszelkie mienie osobiste w sensie ścisłym ma *hau*, moc duchową. Pan daje mi jedno z nich, ja daję je komuś trzeciemu, a on zwraca mi inne, jest bowiem popychany przez *hau* mego podarunku; ja zaś jestem obowiązany dać panu tę rzecz, trzeba bowiem, bym oddał panu to, co jest w rzeczywistości wytworem *hau* pańskiego *taonga*”.

²³ Colenso, *Transactions of New-Zealand Institute*, t. I, s. 354.

²⁴ Plemiona nowozelandzkie są teoretycznie podzielone przez samą tradycję maoryjską na rybaków, rolników i myśliwych; uważa się, że winny one stale wymieniać swe wytwory. Por. Best, *Forest Lore, Transactions of New-Zealand Institute*, t. XLII, s. 435.

²⁵ Zob. tamże, s. 431, tekst maoryjski. Przekład s. 439.

²⁶ Słowo „*hau*”, jak łacińskie „*spiritus*”, oznacza zarazem „wiatr” i „duszę”, a ściślej, przynajmniej w pewnych przypadkach, duszę i moc rzeczy nieożywionych i roślin, podczas gdy słowo „*mana*” zastrzeżone jest dla ludzi i duchów i stosuje się je na określenie rzeczy rzadziej niż w melanezyjskim.

²⁷ Mianem „*utu*” określa się zadowolenie osób dokonujących krwawej zemsty, kompensatę, spłatę, odpowiedzialność itd. Oznacza ono również „cenę”. Jest to złożone pojęcie moralne, prawne, religijne i gospodarcze.

²⁸ *He hau*. Cały przekład tych dwóch zdań został skrócony przez Elsdona Besta. Niemniej jednak idę tu za nim.

Tak interpretowana, myśl owego tekstu nie tylko staje się jasna, lecz jawi się jako jedna z idei przewodnich prawa maoryjskiego. Tym, co w otrzymanym lub wymienionym podarku zobowiązuje, jest to, że rzecz otrzymana nie jest bezwładna. Nawet porzucona przez dawcę jest sama czymś z niego. Przez nią ma on władzę nad obdarowanym, jak przez nią, będąc właścicielem, ma władzę nad złodziejem²⁹. Albowiem *taonga* jest ożywione przez *hau* swego lasu, swego miejsca urodzenia, swojej ziemi; jest ono prawdziwie *native*³⁰; *hau* dosięga każdego, kto je sobie przywłaszczy.

Ściga ono nie tylko pierwszego odbiorcę daru, a nawet, ewentualnie, osobę trzecią, lecz każdą jednostkę, której *taonga* jest po prostu przekazane³¹. W istocie to właśnie *hau* pragnie powrócić do miejsca swych narodzin, do klanowego sanktuarium w lesie i do właściciela. Właśnie *taonga* lub jego *hau* – które zresztą samo jest swego rodzaju jednostką³² – pobudza ten ciąg użytkowników dopóty,

²⁹ Liczne dowodzące tego fakty zostały zgromadzone przez R. Hertzta dla jednego z rozdziałów jego pracy o grzechu i pokucie (*Le Péché et l'expiation dans les sociétés inférieures*). Dowodzą one, że kara za kradzież jest zwykłym magicznym i religijnym skutkiem mana, władzy, jaką właściciel zachowuje nad rzeczą skradzioną. Co więcej, rzecz ta, obłożona różnymi tabu i naznaczona znakami własności, jest za ich sprawą wypełniona przez *hau*, przez władzę duchową. Właśnie to *hau* mści rzecz skradzioną, chwytając złodzieja, zaczarowuje go, prowadzi na śmierć lub zmusza do restytucji. Fakty te znajdują się w książce Hertzta, w rozdziałach poświęconych *hau*.

³⁰ W pracy Hertzta *Le Péché et l'expiation dans les sociétés inférieures* (dz. cyt.) znajdują się materiały o *mauri*, do których się tu odwołujemy. Te *mauri* są zarazem talizmanami, obrońcami i świątyniami, gdzie przebywa dusza klanu *hapu*, jego *mana* oraz *hau* jego ziemi.

Dokumenty zgromadzone na ten temat przez Elsdona Besta wymagają komentarza i dyskusji, zwłaszcza te, które dotyczą zastanawiających wyrażen *hau whitia* i *kai hau*. Najważniejsze fragmenty znajdują się w: *Spiritual Concepts*, „Journal of the Polynesian Society”, t. X, s. 10 (tekst maoryjski) i t. IX, s. 198. Nie możemy ich rozpatrywać tak, jak by należało, ale oto nasza wykładnia: „*Hau whitia, averted hau*” – powiada Elsdon Best i jego przekład wydaje się wierny. Albowiem grzech kradzieżą, nieplacenia lub nieodpowiadania świadczaniem na świadczanie jest istotnie sprzeniewierzeniem duszy, *hau*, jak w (utożsamianych z kradzieżą) wypadkach, gdy odmawia się handlowania lub ofiarowania podarunku. Natomiast „*kai hau*”, jeśli uważa się je za prosty odpowiednik „*hau whitia*”, jest przełożone źle. Oznacza ono bowiem akt pożerania duszy i jest synonimem „*whanga hau*”. Por. Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, dz. cyt., zob. hasła: „*kai*” i „*whangai*”; ale ta równoważność nie jest prosta. Typowym podarunkiem jest przecież pożywienie, *kai*, toteż słowo zawiera aluzję do tego systemu wspólnoty żywnościowej i do błędu, który polega na pozostawianiu w niej w pozycji dłużnika. Co więcej, samo słowo „*hau*” należy do tego kręgu idei. Williams (zob. tegoż, *Maori Comparative Dictionary*, dz. cyt., s. 23, zob. hasło: „*hau*”) mówi: „*hau* – podarunek dany jako wyraz wdzięczności za podarunek otrzymany”.

³¹ Zwracamy też uwagę na zastanawiające wyrażenie „*kai-hau-kai*” Tregear (zob. *Maori Comparative Dictionary*, dz. cyt., s. 116) powiada: „przekazywać żywność podarowaną przez jedno plemię innemu; święto (wyspa południowa)”. Wyrażenie to oznacza więc, że ten podarunek i to święto są w rzeczywistości duszą pierwszego świadczania, która powraca do swego punktu wyjścia: „żywność, która jest *hau* żywności”. W tych instytucjach i tych ideach występują w pomieszananiu różnorakie zasady, które nasze europejskie słowniki starają się bardzo starannie odróżnić.

³² *Taonga* wydają się bowiem istotami obdarzonymi indywidualnością, nawet niezależnie od *hau*, jakie nadaje im ich stosunek z ich właścicielem. Mają one imiona. Wedle najlepszego wyliczenia (zob. Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, dz. cyt., s. 360, zob. hasło: „*pounamu*”, wyciąg z rękopisu Colenso) obejmują one tylko następujące kategorie: *pounamu*, sławne nefryty, uświęconą

dopóki nie zwrócą oni ze swego mienia, ze swych *taonga*, ze swej własności albo ze swej pracy czy swego handlu, ekwiwalentu czy wyższej wartości w postaci festynów, świąt czy podarunków, a one z kolei nadadzą dawcom autorytet i władzę nad pierwszym dawcą, który stał się ostatnim odbiorcą. Oto idea przewodnia, która zdaje się władać obowiązkowym krążeniem bogactw, danin i darów na Samoa i w Nowej Zelandii.

Fakt ten oświetla dwa doniosłe systemy zjawisk społecznych na Polinezji, a nawet poza tym obszarem. Przede wszystkim chwyta się naturę więzi prawnej, która stanowi o przekazywaniu dowolnej rzeczy. Powrócimy niebawem do tej sprawy. Pokażemy, w jaki sposób fakty te mogą przyczynić się do stworzenia ogólnej teorii zobowiązania. Tymczasem jednak nie ulega wątpliwości, że w prawie maoryjskim więź prawna, więź przez rzeczy jest więzią dusz, albowiem sama rzecz ma duszę, jest z duszy. Wynika z tego, że ofiarować coś komuś to tyle, co ofiarować coś z siebie. Wreszcie można w ten sposób zdać sobie lepiej sprawę z samej natury wymiany przez dary z wszystkiego, co określiliśmy mianem świadczeń całościowych, a wśród nich – z potlacz. W tym systemie myślowym rozumie się jasno i logicznie, że trzeba zwrócić innemu to, co jest w rzeczywistości częścią jego natury i substancji; albowiem przyjęcie czegoś od kogoś jest przyjęciem czegoś z jego istoty duchowej, z jego duszy; zachowanie tej rzeczy byłoby niebezpieczne i groziłoby śmiercią nie tylko dlatego, że byłoby niedozwolone, ale również dlatego, że owa rzecz, która nie tylko moralnie, lecz fizycznie i duchowo pochodzi od osoby, ta istota, ten pokarm³³, te dobra ruchome i nieruchome te kobiety lub ci potomkowie, te obyczaje lub te związki dają komuś panowanie magiczne i religijne nad wami. Wreszcie, ta rzecz dana nie jest rzeczą bezwładną. Ożywiona, często zindywidualizowana, pragnie powrócić do tego co Hertz nazwał jej „domem rodzimym”, bądź wytworzyć dla klanu i ziemi skąd wyszła, równoważnik, który ją zastąpi.

3. *Inne wątki. Obowiązek dawania, obowiązek przyjmowania*

Aby w pełni zrozumieć instytucję świadczenia całościowego i potlacz, pozostaje znaleźć wytłumaczenie dwóch innych jej aspektów, dopełniających już przedstawiony; świadczenie całościowe zawiera nie tylko obowiązek odwzajemniania darów otrzymanych, lecz ponadto zakłada dwa inne, równie ważne: z jednej strony, obowiązek dawania podarunków, z drugiej – obowiązek przyjmowania

własność wodzów i klanów, przy czym chodzi na ogół o *tiki* bardzo rzadkie, bardzo zindywidualizowane i doskonale rzeźbione; ponadto chodzi tu o różne rodzaje plecionek, z których jedne, zapewne zdobione herbami, jak na Samoa, mają nazwę „*korowai*” (jest to jedyne słowo maoryjskie, które przypomina samozańskie słowo „*oloa*” dla którego na próżno poszukiwaliśmy maoryjskiego odpowiednika).

Pewien dokument maoryjski nadaje nazwę *taonga* różnym Karakia, formułom magicznym, indywidualnie tytułowanym i traktowanym jako osobiste i przekazywalne talizmany. „*Journal of the Polynesian Society*”, t. IX, s. 126 (przekład s. 133).

³³ Zob. Best, *Forest Lore*, dz. cyt., s. 449.

ich. Kompletna teoria tych trzech obowiązków, tych trzech wątków tego samego spłotu dostarczyłaby zadowalającego fundamentalnego wyjaśnienia tej formy umowy między klanami polinezyjskimi, tymczasem jednak umiemy tylko wskazać sposób podejścia do tego tematu.

Z łatwością można znaleźć wielką liczbę faktów związanych z obowiązkiem przyjmowania. Albowiem klan, wspólnota domowa, towarzystwo, gość nie dysponują wolnością nieproszenia o gościnę³⁴, nieprzyjmowania podarunków, nieuczestniczenia w handlu³⁵, niezawierania powinowactwa przez kobiety i przez krew. Dajakowie rozwinęli nawet cały system prawa i moralności wokół obowiązku uczestniczenia w posiłku, którego jest się świadkiem lub którego przygotowanie się widziało³⁶.

Obowiązek dawania jest nie mniej ważny; jego badanie pozwoliłoby zrozumieć, w jaki sposób ludzie zaczęli uprawiać wymianę. Możemy tylko wskazać kilka faktów. Odmowa dawania³⁷, zaniechanie zaproszenia lub odmowa przyjęcia³⁸ są równoważne wypowiedzeniu wojny; jest to odrzucenie związku i współ-

³⁴ Należałoby tu umieścić badanie systemu faktów, które Maorysi określają wyrazistą nazwą „lekceważenie Tahu”. Najważniejszy dokument znajduje się u Elsdona Besta, *Maori Mythology*, dz. cyt., t. IX, s. 113. *Tahu* jest „emblematyczną” nazwą żywności w ogóle, jest jej personifikacją. Wyrażenie „*kaua e tokahi ia Tahu*” – tzn. „nie lekceważ *Tahu*” – stosowane jest do osoby, która odmawia przyjęcia ofiarowanego jej pokarmu. Ale badanie tych maoryjskich wierzeń dotyczących żywności zaprowadziłoby nas zbyt daleko. Zadowolimy się więc stwierdzeniem, że ten bóg, ta hipostaza żywności jest tożsama z Rongo, bogiem roślin i pokoju, co pozwala lepiej zrozumieć te skojarzone idee: gościnność, żywność, wspólnota, pokój, wymiana, prawo.

³⁵ Zob. Best, *Spiritual Concepts*, dz. cyt., t. IX, s. 198.

³⁶ Zob. Hardeland, *Dayak Wörterbuch*, hasła: „*indjok*”, „*irek*”, „*pahuni*” t.I, s. 190 i s. 397a. Porównawcze badanie tych instytucji może być rozciągnięte na cały obszar cywilizacji malajskiej, indonezyjskiej i polinezyjskiej. Jedyna trudność polega na rozpoznaniu instytucji. Oto przykład: to, w jaki sposób w państwie Brunei (Borneo) możni pobierali daninę od Bisajów, zaczynając od ofiarowania im w darze tkanin, opłacanych następnie wedle stawki lichwiarskiej i przez wiele lat, Spencer Saint-John określa mianem „handlu przymusowego” (zob. tegoż, *Life in the forests of the far East*, t. II, s. 42). Błąd popełniony został przez samych cywilizowanych Malajów, wyszukujących zwyczaj swych braci, mniej cywilizowanych niż oni, których już nie rozumieją. Nie wyliczamy tu wszystkich faktów indonezyjskich tego rodzaju (por. dalej sprawozdanie z pracy M. Kruyt, *Koopen in midden Celebes*, „Meded. d. Konink. Akad. v. Vet., Afd. letterk.”, t. LVI, seria B, nr 5).

³⁷ Nie zaprosić kogoś do tańca wojennego – to grzech i błąd, który na wyspie południowej określa się mianem „*puha*”; zob. H.T. de Croisilles, *Short Traditions of the South Island*, „Journal of the Polynesian Society”, t. X, s. 76 (notabene: „*tahua, gift of food*”).

Maoryjski rytuał gościnności obejmuje: obowiązkowe zaproszenie, którego przybysz nie powinien odrzucić, ale o które nie powinien również prosić; winien on skierować się ku domowi przyjęć (innemu dla każdej kasty), nie rozglądając się wokół siebie; jego gospodarz powinien przygotować specjalnie dla niego posiłek i być obecny przy jego spożywaniu, zachowując pokorę; przy wyruszeniu, obcy otrzymuje podarek na drogę (zob. Tregear, *Maori Race*, dz. cyt., s. 29). Por. dalej identyczne obrzędy gościnności hinduskiej.

³⁸ W rzeczywistości dwa zalecenia mieszają się nierozłącznie, jak nakazywane przez nie świadczenia, antytetyczne i symetryczne. Znajduje to wyraz w jednym z przysłów, które Taylor (*Te Ika a Maui*, dz. cyt., s. 132, przysłowie nr 60) tłumaczy w przybliżeniu tak: „*When raw it is seen, when cooked, it is taken*”, co znaczy: „Lepiej jeść pożywienie niedogotowane niż czekać, aż przybędą obcy, a ono będzie ugotowane i trzeba się nim będzie z nimi dzielić”.

noty³⁹. Ponadto, daje się, ponieważ jest się przymuszonym, ponieważ odbiorca ma swego rodzaju prawo do wszystkiego, co posiada dawca⁴⁰. Własność tę wyraża się i ujmuje jako więź duchową. Tak na przykład w Australii zięć, który winien jest wszystko, co upoluje, rodzicom żony, nie może niczego spożyć w ich obecności ze strachu, aby sam ich oddech nie zatruł tego, co on je⁴¹. Widzieliśmy wyżej tego rodzaju prawa, jakie ma *taonga* syn siostry na Samoa; są one w pełni porównywalne z tymi, jakie ma syn siostry (*vasu*) na Fidżi⁴².

W tym wszystkim tkwi wielość praw i obowiązków spożywania i zwracania odpowiadających prawom i obowiązkom dawania i przyjmowania. Ale ta mieszanina praw, obowiązków symetrycznych i przeciwstawnych, przestanie razić sprzecznością, gdy zrozumiemy, że mamy tu przede wszystkim do czynienia z mieszaniami duchowych więzi między rzeczami należącymi w jakimś stopniu do dusz, oraz jednostkami i grupami traktowanymi w jakimś stopniu jak rzeczy.

Wszystkie te instytucje wyrażają jeden fakt, jeden ustrój społeczny, jedną określoną umysłowość: to, że wszystko – pożywienie, kobiety, dzieci, dobra talizmany, ziemia, praca, usługi, czynności kapłańskie i godności – podatne jest na przekazywanie i oddawanie. Wszystko porusza się tam i z powrotem, jak gdyby między klanami i jednostkami, podzielonymi na godności, płcie i pokolenia, dokonywała się nieustanna wymiana jakiejś duchowej materii, obejmującej rzeczy i ludzi. [...]

³⁹ Wedle legendy wódz Hekemaru (błąd Maru) odmawiał przyjęcia „pożywienia” z wyjątkiem tych przypadków, gdy został zauważony i podjęty przez obcą wioskę. Jeśli jego orszak pozostał niedostrzeżony, i jeśli przysyłano doń wysłanników mających go prosić, by zechciał wraz ze swą żoną wrócić i podzielić się żywnością, odpowiadał, że „żywność nie podążałaby za jego plecami”. Chciał przez to powiedzieć, że żywność ofiarowana „świętym plecami jego głowy” (tzn. wtedy, gdy minął już okolice wioski) byłaby niebezpieczna dla tych, którzy by mu ją dali. Stąd przysłowie: „Żywność nie będzie podążać za plecami Hekemaru” (Tregear, *Maori Race*, dz. cyt., s. 79).

⁴⁰ W plemienu Turhoe wyjaśniano Elsdonowi Bestowi (*Maori Mythology*, dz. cyt., t. VIII, s. 113) te zasady mitologii i prawa. „Gdy słynny wódz ma odwiedzić jakąś okolicę, jego *mana* poprzedza go. Mieszkańcy tej okolicy przystępują do polowania i łowienia ryb, żeby mieć dobre pożywienie. Ale pozostaje to bezskuteczne, «ponieważ nasze *mana* wyruszyły do przodu» i spowodowały, że wszystkie zwierzęta i ryby stały się niewidzialne, «nasze *mana* wypędziły je»” (następuje wytlumaczenie mrozu i śniegu oraz *Whai riri* – grzechu przeciwko wodzie, który powstrzymuje pożywienie z dala od ludzi). W rzeczywistości ten nieco niejasny komentarz opisuje stan, w jakim by się znalazło terytorium jakiegoś *hapu* myśliwych, którego członkowie nie uczyniliby tego, co do nich należy, aby podjąć wodza innego klanu. Popelniliby wtedy „*kaipapa*, grzech przeciw pożywieniu” i w ten sposób zniszczyliby swe zbiory, zwierzyńcę łowną i ryby, czyli własne pożywienie.

⁴¹ Np. Arunta, Unmatjera, Kaitiszów. Zob. Spencer, Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, dz. cyt., s. 610.

⁴² O *vasu* por. zwłaszcza starą relację Williamsa w: tegoż, *Fiji and the Fijians*, 1858, t. I, s. 34 i nast. Por. Steinmetz, *Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Leiden 1896, t. II, s. 241 i nast. To prawo siostrzeńca odpowiada tylko komunizmowi rodzinnemu. Ale pozwala ono wyobrazić sobie inne prawa, np. prawo powinowatych i to, co bywa określane na ogół mianem „kradzieży legalnej”.

II

Zasięg tego systemu
hojność, godność, pieniądz1. Reguły szczodrości. *Andamany*¹

Przed wszystkim zwyczajem te znajdujemy również u Pigmejów, którzy – wedle ojca Schmidta – są najbardziej pierwotni z ludzi². Brown obserwował w 1906 roku fakty tego rodzaju wśród mieszkańców Wysp Andamańskich (Wyspa Północna) i opisał je doskonale w związku z gościnnością okazywaną sobie przez grupy lokalne, odwiedzinami, świętami, jarmarkami, które służą wymianom zarazem dobrowolnym i obowiązkowym (handel ochrą i produktami morza w zamian za produkty leśne itd.). „Mimo doniosłości tej wymiany, ponieważ grupa lokalna i rodzina umieją, w innych przypadkach, być samowystarczalne, jeśli chodzi o narzędzia itp., owe podarki nie służyły temu samemu celowi, co handel i wymiana w społeczeństwach bardziej rozwiniętych. Cel jest tu przede wszystkim moralny – chodzi o wytworzenie uczuć przyjacielskich między dwiema osobami wchodzącymi w grę, toteż jeśli operacja nie prowadziła do tego, wszystko było chybione...”³.

„Nikom nie przysługuje wolność odrzucenia ofiarowanego podarunku. Wszyscy – mężczyźni i kobiety – starają się prześcignąć pod względem szczodrości. Występowało tu swoiste współzawodnictwo: kto będzie mógł dać więcej i bardziej wartościowych przedmiotów”⁴. Podarunki przypieczętowują małżeństwo, ustanawiają pokrewieństwo między dwiema parami krewnych. Nadają one dwóm „stronom” tę samą naturę; ta identyczność natury dobrze przejawia się w zakazie, który sprawia, że od pierwszych zapowiedzi narzeczeństwa, aż do

¹ Wszystkie te fakty, a także te, o których powiemy dalej, zaczerpnięto z nader różnorodnych obszarów etnograficznych; nie jest naszym celem badanie ich wzajemnych powiązań. Z etnologicznego punktu widzenia istnienie jednej cywilizacji Pacyfiku nie budzi najmniejszej wątpliwości; częściowo tłumaczy to liczne cechy wspólne – np. potlacz melanezyjski i potlacz amerykański – lub tożsamość potlaczu północnoamerykańskiego i północnoazjatyckiego. Zarazem jednak początki potlacz u Pigmejów są czymś bardzo dziwnym, a ślady potlaczu indoeuropejskiego, o których będzie mowa, są równie zaskakujące. Powstrzymamy się zatem od wszelkich modnych rozważań o wędrownie instytucji. Mówienie o zapożyczeniach byłoby bowiem w naszym wypadku zbyt łatwe i zbyt niebezpieczne, ale równie niebezpieczne byłoby mówienie o niezależnych od siebie wynalazkach. Ponadto wszystkie mapy, które się sporządza, są tylko mapami naszych ubogich wiadomości czy naszej obecnej niewiedzy. Chwilowo musimy zatem zadowolić się pokazaniem natury i bardzo szerokiego zasięgu pewnego tematu prawnego; inni napiszą jego historię, jeśli będą mogli.

² Zob. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker*, Stuttgart 1910. Nie zgadzamy się w tej kwestii z o. Schmidtem. Por. „L'Année Sociologique”, t. XII, s. 65 i nast.

³ Brown, *Andaman Islanders*, 1922, s. 83: „Chociaż przedmioty były uważane za podarunki, ci, którzy je ofiarowali, spodziewali się, że dostaną jakieś rzeczy o równej wartości, i gniewali się, jeśli to, co im dano, nie spełniało ich oczekiwań”.

⁴ Tamże.

końca ich dni, dwie grupy krewnych są dla siebie tabu: nie widują się już, nie rozmawiają ze sobą, ale nieustannie wymieniają podarunki⁵. W rzeczywistości zakaz ten wyraża zarazem intymność i lęk panujące między takimi dłużnikami i wierzycielami. O tym, że właśnie na tym polega zasada tego zakazu, świadczy fakt, że samo tabu, znamienne dla równoczesnego występowania intymności i oddalenia, obowiązuje również młodych ludzi obojga płci, którzy w tym samym czasie przeszli przez uroczystości „jedzenia żółwia i jedzenia świni”⁶ i którzy są również na całe życie zobowiązani do wymieniania podarunków; fakty tego typu spotykamy również w Australii⁷. Brown zwraca jeszcze uwagę na obrzędy spotkania po długim rozstaniu – obejmowanie się, pozdrowienie przez łzy – i pokazuje, że ich równoważnikami są wymiany podarunków⁸ i że mieszają się tu i uczucia, i osoby⁹.

W istocie są to mieszaniny. Miesza się dusze w rzeczach; miesza się rzeczy w duszach. Miesza się żywoty – i właśnie w ten sposób zmieszane osoby i rzeczy wychodzą ze swoich sfer i mieszają się – i to jest właśnie umową i wymianą. [...]

3. Północny Zachód Ameryki. Godność i kredyt

Już z tych uwag na temat kilku ludów melanezyjskich i polinezyjskich wyłania się wyraźnie zarysowany schemat systemu darów. Życie materialne i duchowe oraz system wymiany funkcjonują tam w formie zarazem bezinteresownej i obowiązującej. Ponadto obowiązek ten wyraża się tam w sposób mityczny, urojony, czy – jak kto woli – symboliczny i zbiorowy: przejawia się on jako zainteresowanie skupione na rzeczach wymienianych; nie są one nigdy całkiem odłączone od wymieniających; wspólnota i powinowactwo, jakie ustanawiają, są w zasadzie nierozwiązywalne. W rzeczywistości ten symbol życia społecznego – trwałość wpływu rzeczy wymienianych – wyraża tylko w nader pośredniej formie to, w jaki sposób podgrupy tych rozczłonkowanych społeczeństw typu archaicznego są stale uwikłane w siebie nawzajem i czują, że zawdzięczają sobie wszystko.

Społeczeństwa indiańskie amerykańskiego Północnego Zachodu znają identyczne instytucje, ale są one jeszcze bardziej radykalne i bardziej wyjaskrawione. Przede wszystkim można powiedzieć, że zamiana jest tam nieznana. Nawet

⁵ Zob. tamże.

⁶ Tamże, s. 73 i s. 81. Brown zauważa następnie, jak ten stan aktywności umownej jest niestabilny, jak prowadzi do gwałtownych kłótni, choć jego celem było często przerwanie ich.

⁷ Fakt ten jest bowiem całkowicie porównywalny ze stosunkami *kalduke* między *ngia-ngiampe* u Narrinyerri i ze stosunkami *Yutchin* u Dieri; wróćmy jeszcze do tych stosunków.

⁸ Zob. tamże.

⁹ Zob. tamże. Brown daje doskonałą socjologiczną teorię tych przejawów wspólnoty, tożsamości uczuć i zarazem swobodnego i przymusowego charakteru ich przejawiania się. Pojawia się tu inny problem, zresztą związany z omawianym przez nas, na który zwracaliśmy już uwagę. Por. Mauss, *Expression obligatoire des sentiments*, dz. cyt.

zważywszy na utrzymywanie dłuższych kontaktów z Europejczykami¹²⁰, nie wydaje się, by jakiegokolwiek poważne przekazanie bogactw¹²¹ – co dokonuje się tam nieustannie – odbywało się inaczej niż w uroczystych formach potlaczu¹²². Opiszemy tę instytucję z naszego punktu widzenia.

Przedtem nieodzowny byłby tu zwięzły opis tych społeczeństw. Wszystkie plemiona, ludy, a raczej grupy plemion¹²³, o których będziemy mówić, zamieszkują północno-zachodnie wybrzeże Ameryki: Alaskę – Tlingit i Haida; Kolumbię Brytyjską – przede wszystkim Haida, Tsimshian i Kwakiutl¹²⁴. Również te

¹²⁰ Z Rosjanami od XVIII wieku oraz z francuskimi traperami kanadyjskimi od początku XIX wieku.

¹²¹ Por. wszakże Swanton, *Haida Texts and Myths*, „Bureau of American Ethnology Bulletin”, t. XXIX, s. 410 (o sprzedażach niewolników).

¹²² Pobieżna bibliografia prac teoretycznych dotyczących potlaczu podana została wyżej.

¹²³ Ten zwięzły zarys jest naszkicowany bez uzasadnienia, jest on jednak konieczny. Ostrzegamy, że nie jest on wyczerpujący ani w zakresie liczby i nazw plemion, ani w zakresie ich instytucji.

Pomijamy tu wielką liczbę plemion, w szczególności następujące: 1. Nootka (grupa Wakash albo Kwakiutl), Bella Kula (sąsiadujące z Nootka); 2. Plemiona Salish z wybrzeża południowego. Zresztą, badania nad potlaczem powinny być prowadzone również na południu, aż do Kalifornii, gdzie – co jest godne uwagi z innego punktu widzenia – instytucja ta jest, jak się zdaje, rozpowszechniona w społeczeństwach należących do grup zwanych Penutia i Hoka. Por. np. Powers, *Tribes of California*, „Contributions to North American Ethnology”, t. III, s. 153 (Porno), s. 238 (Wintun), s. 303, s. 311 (Maidu). Por. s. 247, s. 325, s. 332, s. 333 dla innych plemion oraz uwagi ogólne, s. 411.

Ponadto instytucje i umiejętności, które opisujemy w kilku słowach, są nieskończenie złożone, a pewne nieobecności są tam nie mniej ciekawe niż pewne obecności. Np. ceramika jest nieznaną, jak w ostatniej warstwie cywilizacji południowego Pacyfiku.

¹²⁴ Źródła umożliwiające badanie tych społeczeństw są bardzo obfite i można darzyć je pełnym zaufaniem, gdyż mają przeważnie charakter filologiczny i składają się z tekstów transkrybowanych i przekładanych. Por. szkicową bibliografię w Davy, *Foi jurée*, dz. cyt., s. 21, s. 171 i s. 215. Do tego należy dodać przede wszystkim: F. Boas i G. Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl*, „35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology”, 1921, por. sprawozdanie dalej; Boas, *Tsimshian Mythology*, „31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology”, 1916. Atoli wszystkie te źródła mają jedną wadę. Stare są niewystarczające, a nowe, mimo ich szczegółowości i wnikliwości, nie są wyczerpujące z naszego punktu widzenia. Uwaga Boasa i jego współpracowników z Jesup Expedition skupiła się zwłaszcza na kulturze materialnej, na językoznawstwie oraz na mitologii. Nawet najdawniejsze prace zawodowych etnografów (Krause, Jacobsen) oraz nowsze prace (Sapir, Hill Tout i in.) przejawiają tę samą orientację. Analiza prawna, ekonomiczna, demograficzna muszą być jeśli nie przeprowadzone, to uzupełnione. (Badania nad morfologią społeczną zapoczątkowały kolejne tomy cenzusu Alaski oraz Kolumbii Brytyjskiej). P. Barbeau obiecuje nam wyczerpującą monografię Tsimshian. Oczekujemy tej nieodzownej informacji i mamy nadzieję, że przykład ten rychło znajdzie naśladowców, póki jest jeszcze czas. O wielu sprawach dotyczących prawa i gospodarki informują najlepiej stare materiały, którym ich daty nadają niepodważalny autorytet. Mamy na myśli zwłaszcza materiały podróżników rosyjskich oraz prace: Krausego (*Tlinkit Indianer*), Dawsona (o Haida; Kwakiutl, Bellakula i in.), z których większość ukazała się w biuletynie kanadyjskiego *Geological Survey* lub w *Proceedings of the Royal Society of Canada*. Praca Swana (Nootka), *Indians of Cape Flattery*, *Smithsonian Contributions to Knowledge*, 1870, oraz Mayne'a, *Four Years in British Columbia*, London 1862, jest jeszcze lepsza, zawiera informacje bardziej wiarygodne; jest to, by tak rzec, ostatnie słowo w tej dziedzinie.

Nomenklatura plemion następuje trudności. Kwakiutlowie tworzą jedno plemię, ale nadają również swą nazwę wielu innym plemionom, które są z nimi skonfederowane i tworzą łącznie

ludy żyją z morza, te zaś, które zamieszkują brzegi rzek, utrzymują się raczej z rybołówstwa niż z myślistwa, ale w odróżnieniu od Melanezyjczyków i Polinezyjczyków nie mają rolnictwa. Są one jednak bardzo bogate; nawet teraz ich połowy, polowania, futra pozostawiają im poważne nadwyżki, zwłaszcza jeśli obliczymy je w cenach europejskich. Wznoszą one najtrwalsze domy ze wszystkich plemion amerykańskich, znają bardzo zaawansowaną technikę obróbki drzewa cedrowego. Ich czołna są dobre, a chociaż wcale nie wypuszczają się na pełne morze, umieją żeglować między wybrzeżem i wyspami. Ich kultura materialna stoi na bardzo wysokim poziomie. W szczególności, nawet przed napływem żelaza w XVIII wieku, umieli zbierać, przetapiać, kształtować i kuć miedź, którą wydobywają w postaci samorodków na ziemiach Tsimshian i Tlingit. Niektóre wyroby z miedzi, prawdziwe dukaty herbowe, służyły im jako swoisty pieniądź. Innym rodzajem pieniądza były na pewno okrycia, tzw. okrycia z Chilkat¹²⁵ wyszywane w sposób godny podziwu i służące nadal jako ozdoby; niektóre z nich są bardzo kosztowne. Ludy te były doskonałymi rzeźbiarzami i zawodowymi rysownikami. Fajki, maczugi, laski, łyżki z rzeźbionego rogu są ozdobą naszych zbiorów etnograficznych. Cała ta cywilizacja jest zadziwiająco jednolita w bardzo szerokich granicach. Oczywiście, społeczeństwa te przenikały się nawzajem już w okresach bardzo odległych, chociaż należą do co najmniej trzech różnych rodzin językowych¹²⁶. Ich życie w zimie, nawet u plemion najbardziej wysuniętych na południe, jest bardzo różne od życia w lecie. Plemiona te mają podwójną morfologię: rozproszone od końca wiosny na polowaniu, zbieraniu korzeni i soczystych górskich jagód, na łowach łososi, zimą wracają do skupisk określanych mianem „miast”. I wtedy właśnie, przez cały czas trwania owego okresu skupienia, uprawiają się one w stan nieustannego podniecenia. Życie społeczne przybiera formy skrajnie natężone, bardziej nawet niż na zgromadzeniach plemiennych, które mogą odbywać się latem. Polega ono na swego rodzaju ciągłym ruchu, na nieustannych odwiedzinach – plemion przez plemiona, klanów przez klany, rodzin przez rodziny. Są to powtarzające się święta, następujące jedno po drugim, przy czym każde często trwa bardzo długo. Z okazji zawarcia małżeństwa, różnych obrzędów, awansów, wydaje się, nie rachując, wszystko, co latem i na jesieni zostało zgromadzone z wielką zapobiegliwością na jednym z najbogatszych wybrzeży świata. Nawet życie prywatne przebiega tak samo: zaprasza się członków swego klanu z okazji zabicia fok, otwarcia skrzyni przechowywanych jagód czy korzeni; gdy morze wyrzuci wieloryba – zaproszeni są wszyscy.

prawdziwy naród. Będziemy starali się zaznaczyć za każdym razem, o którym plemieniu kwakiutl mówimy. Jeśli nie będzie dodatkowych uściśleń, to znaczy, że mowa jest o właściwych Kwakiutlach. Słowo „kwakiutl” znaczy zresztą tyle, co „bogaty”, „dym świata” i samo wskazuje na doniosłość faktów ekonomicznych, które zamierzamy opisać.

¹²⁵ O okryciach Chilkat por. Emmons, *The Chilkat Blanket*, „Memoirs of the American Museum of Natural History”, t. III.

¹²⁶ Por. Rivet, w: Meillet, Cahen, *Les langues du monde*, s. 616 i nast. Sapir (zob. tegoż, *Na-Déné Languages*, „American Anthropologist”, 1915) definitywnie wykazał, że języki tlingit i haida należą do atabaskańskiej rodziny językowej.

Kultura duchowa jest tu również zdumiewająco jednorodna; ogólne cechy organizacji społecznej, a zwłaszcza totemizmu, odnajduje się w tej samej niemal postaci u wszystkich plemion, chociaż jedne mają system fratrii o pochodzeniu żeńskim (Tlingit i Haida), a inne klany ze złagodzonego pochodzeniem męskim (Kwakiutl). Plemiona te – jak w Melanezji, na Wyspach Banksa – mają bractwa niewłaściwie zwane tajnymi stowarzyszeniami, często międzynarodowe i takie, że stowarzyszenia mężczyzn, a u Kwakiutłów na pewno również stowarzyszenia kobiet, krzyżują się z organizacjami klanowymi. Część darów i przeciw-świadczeń, o których będziemy mówić, przeznaczona jest – jak w Melanezji¹²⁷ – na opłacanie stopni i kolejnych awansów¹²⁸ w tych bractwach. Obrzędy bractw i klanów następują po małżeństwach wodzów, po „sprzedaży wyrobów z miedzi”, po inicjacjach, uroczystościach szamanistycznych, uroczystościach pogrzebowych; te ostatnie są najbardziej rozwinięte u Haida i Tlingitów. Wszystko to dzieje się w trakcie nieograniczonej serii „potlaczów”. Są to potlache we wszystkich kierunkach, odpowiadające na dane potlache we wszystkich kierunkach. Jak w Melanezji, jest to nieustające *give and take*, „dawanie i przyjmowanie”.

Sam potlacz, tak typowy jako fakt, a zarazem tak charakterystyczny dla tych plemion, nie jest niczym innym, jak tylko systemem darów wymienianych¹²⁹. Różni się od niego z jednej strony tylko gwałtownością, przesadą i antagonizmami, które wyzwala, z drugiej zaś niejakim ubóstwem pojęć prawnych, strukturą prostszą, bardziej nieokrzesaną niż w Melanezji, zwłaszcza u dwóch ludów Północy: Tlingit i Haida¹³⁰. Zbiorowy charakter umowy¹³¹ występuje tu w bardziej dobitnej formie niż w Melanezji i Polinezji. W gruncie rzeczy społeczeństwa te są, wbrew pozorom, bliższe tego, co określamy mianem całościowych świadczeń prostych, toteż pojęcia prawne i ekonomiczne są tam mniej wyraziste,

¹²⁷ O tym płaceniu za uzyskanie godności por. Davy, *Foi jurée*, dz. cyt., s. 300–305. Dla Melanezji por. np. Codrington, *Melanesians*, dz. cyt., s. 106 i nast; Rivers, *History of the Melanesian Society*, dz. cyt., t. I, s. 70 i nast.

¹²⁸ To słowo „wyniesienie” należy traktować dosłownie i przenośnie. Podobnie jak późnowedyjski rytuał *wadžapeja* zawiera obrzęd wspinania się na drabinę, tak rytuały melanezyjskie polegają na wynoszeniu młodego wodza na pomost. Snahnaimuq i Shushwap z Północnego Zachodu również znają pomost, z którego wódz rozdaje swój potlacz. Zob. Boas, *9th Report on the Tribes of North-Western Canada*, Brit Ass. Adv. Sc., 1891, s. 39; *1st Report on the Tribes of North-Western Canada*, B. Ass. Adv. Sc., 1894, s. 459. Inne plemiona znają tylko pomost, na którym zasiadają wodzowie i wysokie bractwa.

¹²⁹ W ten sposób opisują jego mechanizm dawni autorzy: Mayne, Dawson, Krause i in. Por. zwłaszcza Krause, *Tlinkit Indianer*, dz. cyt., s. 187 i nast., gdzie znaleźć można zbiór materiałów zebranych przez dawnych autorów.

¹³⁰ Jeśli hipoteza językoznawców jest słuszna – tzn. jeśli Tlingit i Haida są po prostu Atabas-kami, którzy przejęli kulturę Północnego Zachodu (Boas nie jest zresztą daleki od tej hipotezy) – to prymitywny charakter potlaczu tlingit i haida tłumaczy się samo przez się. Ale jest również możliwe, że gwałtowność potlaczu na północnym zachodzie Ameryki wynika z faktu, że kultura ta znajduje się w punkcie styku dwóch grup ludów, które znały potlacz: kultury pochodzącej z południa Kalifornii oraz kultury pochodzącej z Azji (o tej ostatniej por. wyżej).

¹³¹ Zob. Davy, *Foi jurée*, dz. cyt., s. 247 i nast.

znamionują się mniejszą świadomą ścisłością, choć w praktyce zasady są określone i dostatecznie jasne.

Dwa pojęcia występują tam wszakże w sposób bardziej oczywisty niż w potlaczu melanezyjskim czy w bardziej rozwiniętych lub bardziej rozłożonych instytucjach polinezyjskich: pojęcie kredytu, terminu i honoru¹³².

Jak widzieliśmy, na Melanezji i Polinezji krążenie darów zasada się na pewności, że będą one zwrócone; „gwarancją” jest moc rzeczy danej, sama rzecz jest tą „gwarancją”. Ale we wszelkim możliwym społeczeństwie o naturze daru stanowi to, że zobowiązuje on terminowo. Z same określenia wynika, że wspólny posiłek, rozdawnictwo *kava*, talizman, który się zabiera, nie mogą być zwrócone natychmiast. Na wykonanie dowolnego przeciw-świadczania potrzeba „czasu”. Pojęcie terminu jest więc logicznie implikowane, jeśli chodzi o odwzajemnianie wizyt, zawieranie małżeństw czy przymierzy, o ustanawianie pokoju, przybywanie na gry i walki odbywane zgodnie z regułami, obchodzenie świąt organizowanych każdorazowo przez kogoś innego, zwracanie sobie usług obrzędowych i honorowych, wzajemne „okazywanie sobie szacunku”¹³³. Wszystko to wymienia się wraz z rzeczami, tym liczniejszymi i cenniejszymi, im bardziej te społeczeństwa są bogate.

¹³² Boas nie napisał nic lepszego o potlaczu niż następująca strona (*12th Report on the North-Western Tribes of Canada*, B. A. Adv. Sc, 1898, s. 54–55; por. też *5th Report on the North-Western Tribes of Canada*, dz. cyt., s. 38): „System gospodarczy Indian z kolonii brytyjskiej, jak system gospodarczy ludów cywilizowanych, opiera się w znacznej mierze na kredycie. We wszystkich swych przedsięwzięciach Indianin ufa w pomoc swoich przyjaciół. Obiecuje, że spłaci tę pomoc w terminie późniejszym. Jeśli pomocy udzielono w przedmiotach wartościowych, które Indianie wyceniają w derkach, jak my wyceniamy je w pieniądzu, to obiecuje, że zwróci wartość pożyczki z procentem. Indianie nie znają pisma, co sprawia, że gwoili zabezpieczenia pewności transakcji przeprowadza się ją publicznie. Potlacz to z jednej strony zaciąganie długów, z drugiej zaś – spłacanie ich. Ten system gospodarczy jest rozwinięty do tego stopnia, że kapitał posiadany przez wszystkich stowarzyszonych członków plemienia znacznie przewyższa istniejącą ilość dostępnych wartości. Inaczej mówiąc, warunki są całkiem podobne do tych, jakie występują w naszym własnym społeczeństwie: gdybyśmy chcieli, by wszystkie wierzytelności zostały spłacone, okazałoby się, że w rzeczywistości nie wystarcza na to pieniędzy. Rezultatem takiej podjętej przez wszystkich wierzycieli próby odzyskania udzielonych pożyczek byłoby wywołanie zgubnej paniki, z której społeczność długo musiałaby się leczyć.

Trzeba zrozumieć, że Indianin, który zaprasza wszystkich swych sąsiadów i przyjaciół na wielki potlacz, i który na pozór trwoni wszystkie dobra nagromadzone w ciągu długich lat pracy, ma na widoku dwa cele, które musimy uznać za mądre i chwalebne. Jego pierwszym celem jest spłacenie długów. Czyni to publicznie, uroczyście i w sposób przypominający zawarcie umowy notarialnej. Jego drugim celem jest ulokowanie owoców swej pracy tak, aby zarówno on, jak jego dzieci miały z nich największy zysk. Ci, którzy podczas tego święta dostają podarki, otrzymują je jako pożyczki; wykorzystają je w aktualnych przedsięwzięciach, ale po upływie kilku lat będą musieli je zwrócić z nawiązką dawcy albo jego spadkobiercom. Toteż Indianie uważają potlacz za środek zapewnienia dobrobytu dzieciom, gdyby miały one zostać sierotami w młodości...”

Zastępując terminy „dług”, „opłata”, „spłata”, „pożyczka” przez terminy takie jak: „dary ofiarowane” i „dary zwrócone” – terminy, które zresztą Boas wprowadza – uzyskujemy dość wyraźny pogląd na rolę kredytu w toku potlacz.

O pojęciu honoru por. Boas, *7th Report on the North-Western Tribes of Canada*, s. 57.

¹³³ Wyrażenie *ilingit*; zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 421 i in.

Potoczna historia gospodarcza i historia prawa popełnia pod tym względem poważny błąd. Przesycona ideami nowożytnymi, urabia sobie ona aprioryczne poglądy na ewolucję¹³⁴, kieruje się rzekomo konieczną logiką, a w gruncie rzeczy trzyma się starych tradycji. Nic bardziej niebezpiecznego niż ta „nieuświadomiana socjologia”, jak ją określił Simiand. Cuq na przykład mówił jeszcze: „W społeczeństwach pierwotnych występuje tylko system wymiany; w rozwiniętych – uprawia się sprzedaż za gotówkę. Sprzedaż na kredyt charakteryzuje wyższą fazę cywilizacji; początkowo występuje ona w formie pośredniej jako kombinacja sprzedaży za gotówkę i pożyczki”¹³⁵. W rzeczywistości mamy tu do czynienia ze zgoła innym punktem wyjścia danym w pewnej kategorii prawnej, pomijanej przez prawników i ekonomistów, którzy się nią nie interesują. Jest nią dar, zjawisko złożone, zwłaszcza w postaci najdawniejszej, w postaci świadczenia całościowego, którego nie badamy w tej rozprawie. Otóż dar nieuchronnie pociąga za sobą pojęcie kredytu. Ewolucja nie przeprowadziła prawa od gospodarki wymiennej do sprzedaży, a sprzedaży – od gotówkowej do kredytowej. Na systemie podarunków dawanych i zwracanych w terminie nadbudowały się, z jednej strony, wymiana, jako uproszczenie, zbliżenie czasów wcześniej rozłączonych, z drugiej zaś, kupno, sprzedaż – ta ostatnia jako kredytowa i gotówkowa – oraz pożyczka. Nic nie wskazuje bowiem na to, że jakiegokolwiek prawo, które wyszło poza opisywaną przez nas fazę (zwłaszcza prawo babilońskie), nie znało kredytu, znanego wszystkim społeczeństwom archaicznym, trwającym wokół nas. Oto inny, prosty i realistyczny sposób rozwiązania problemu dwóch „momentów czasu”, które jednoczy umowa – problem ten był już badany przez Davy’ego¹³⁶.

Równie doniosłą rolę w tych transakcjach Indian odgrywa pojęcie honoru. Indywidualny prestiż wodza, prestiż jego klanu nigdzie indziej nie są bardziej związane z wydawaniem, z dbałością o zwracanie z nawiązką przyjętych darów, ze sposobem przekształcania tych, którzy go zobowiązali, w zobowiązanych mu. Spożycie i niszczenie są tam zaiste bezgraniczne. W toku pewnych potlaczcy należy wydać wszystko, co się ma, nie zatrzymując dla siebie niczego¹³⁷. Współzawodniczy się o to, kto okaże się bogatszy, a zarazem wykaże się bardziej szaleńczą rozrzutnością. U podstaw wszystkiego legła zasada rywalizacji i an-

¹³⁴ Nie zauważono, że pojęcie kredytu jest nie tylko równie stare, ale równie proste, lub, jak kto woli, równie złożone co pojęcie gotówki.

¹³⁵ *Étude sur les contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne*, „Nouvelle Revue Historique du Droit”, 1910, s. 477.

¹³⁶ Zob. Davy, *Foi jurée*, dz. cyt., s. 207.

¹³⁷ Rozdanie całego mienia: Kwakiutl. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, „Report of the American National Museum”, 1895, s. 469. Jeśli chodzi o inicjację nowicjusza, zob. tamże, s. 551. Koskimo. Shushwap: redystrybucja. Boas, *7th Report on the North-Western Tribes*, dz. cyt., s. 91; Swanton, *Tlingit Indians*, „21st Annual Report of the Bureau of American Ethnology”, s. 442 w przemówieniu: „wydał wszystko, aby pokazać (syna siostry)”. Redystrybucja wszystkiego, co zostało wygrane: Swanton, *Texts and Myths of the Tlingit Indians*, „Bulletin nr 39 Bureau of American Ethnology”, s. 139.

tagonizmu. Polityczny status jednostek skupionych w bractwach i klanach oraz rodzaje godności nadawane są zarówno dzięki „wojnie na własność”¹³⁸, jak dzięki wojnie, przypadkowi, dziedziczeniu, powinowactwu i małżeństwu. Ale wszystko ujmuje się tu w taki sposób, jak gdyby była to „walka na bogactwo”¹³⁹. Małżeństwa dzieci i członkostwa bractw zawierane są i otrzymywane tylko w trakcie wymienianych i zwracanych potlaczy. Traci się je w potlaczach, jak na wojnie, na wyścigach, w walce¹⁴⁰. W pewnych przypadkach nie chodzi tu nawet o dawanie i zwracanie, lecz o niszczenie¹⁴¹, nikt bowiem nie chce uchodzić za

¹³⁸ O walce na własność por. pieśń Maa w: Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 577, s. 602: „Walczyliśmy za pomocą własności”. Przeciwwstawienie wojny na bogactwa i wojny z przelewem krwi odnajduje się w mowach wygłoszonych na tym samym potlaczach w 1895 roku w Fort Rupert. Por. Boas i Hunt, *Kwakiutl Texts*, seria 1, *Jesup Expedition*, t. III, s. 485, 482 i Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 668 i s. 673.

¹³⁹ Por. zwłaszcza mit Haiyas (*Haida Texts, Jesup Expedition*, dz. cyt., t. VI, nr 83, Masset), który zmarł, ponieważ stracił „twarz” w toku gry. Jego siostry i siostrzeńcy przywdziewają żalobę i wydają rewanżowy potlacz, co powoduje jego zmartwychwstanie.

Z tego punktu widzenia należałoby zbadać grę, która nawet u nas nie jest uważana za umowę, ale za sytuację angażującą honor i w toku której przekazuje się dobra, choć ostatecznie można by ich nie przekazywać. Gra jest formą potlaczach i systemu darów. Godny uwagi jest nawet jej zasięg na amerykańskim Północnym Zachodzie. Chociaż była znana Kwakiutłom (por. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1394, hasło: „ebayu” = „kości” (?), hasło „jepa”, s. 1435 i por. „jep”, s. 1448 = „drugi potlacz taniec”; por. też. s. 1423, hasło: „maqwacte”), nie odgrywa u nich, jak się zdaje, roli porównywalnej z tą, jaką odgrywa u Haida, Tlingit i Tsimshian. Ci są bowiem nałogowymi graczami. Por. opisy gry w bierki u Haida (zob. Swanton, *Haida, Jesup Expedition*, t. V, I, s. 58 i nast., s. 141 i nast.), gdzie opis postaci i nazw. Opis tej samej gry u Tlingitów i nazwy bierki: Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 443. *Naq Tlingit*, bierka, która zwycięża, równoważna jest *djil* u Haida.

Opowieści są pełne legend o grach i o wodzach, którzy wszystko przegrali. Pewien wódz Tsimshian przegrał nawet swe dzieci i swych rodziców (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 207, 101; por. tamże, s. 409). Legenda Haida opowiada historie gry wszystkich Tsimshian przeciw wszystkim Haida. Por. Swanton, *Haida Texts and Myths*, dz. cyt., s. 322. Ta sama legenda o grze przeciw Tlingitom, tamże, s. 94. Katalog tematów tego rodzaju jest u Boasa, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 847 i s. 843. Etykieta i moralność wymagają, by wygrywający pozostawił wolność przegrywającemu oraz jego żonie i dzieciom (zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 137). Pokrewieństwo tego zwyczaju z legendami azjatyckimi nie wymaga podkreślenia.

Zresztą występują tu niewątpliwie wpływy azjatyckie. O zasięgu azjatyckich gier hazardowych w Ameryce por. piękną pracę E.B. Tylora, *On American Lot-Games as Evidence of Asiatic Intercourse*, w: *Bastian Festschrift*, dodatek do „Internationales Archiv für Ethnologie”, 1896, s. 55 i nast.

¹⁴⁰ Davy przedstawił temat wyzwania i rywalizacji. Trzeba do tego dodać temat zakładu. Por. np. Boas, *Indianische Sagen*, s. 203–206. Zakład obżarstwa, zakład walki, zakład wznoszenia się (w legendach). Por. katalog tych tematów w: tamże, s. 363. Zakład jest jeszcze w naszych dniach pozostałością tego prawa i tej moralności. Angażuje tylko honor i kredyt, a niemniej przeto powoduje krążenie bogactw.

¹⁴¹ O potlaczach niszczycielskich por. Davy, *Foi jurée*, dz. cyt., s. 224. Trzeba do tego dodać następujące spostrzeżenia: dawać – to już niszczyć (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 334). Pewne rytuały darowania przewidują niszczenie, np. rytuał zwrotu posagu, lub, jak to nazywa Boas, „spłaty długu małżeńskiego”, zawiera formalność, która nazywa się „zatopienie czółna” (zob. tamże, s. 518, s. 520). Ale ta ceremonia jest tylko

człowieka, który pragnie, aby mu zwrócono. Oddaje się na pastwę płomieni całe pudła tranu z ryb (*candle-fish*, ryba-świeca) czy tranu wielorybiego¹⁴², pali się domy i tysiące okryć, łamie się najcenniejsze wyroby z miedzi, wrzuca się je do wody, by zmiążyć, „spłaszczyć” swego rywala¹⁴³. W ten sposób nie tylko indywiduum pnie się wzwyż drabiny społecznej – winduje ono również swoją rodzinę. Oto więc system prawa i gospodarki, gdzie nieustannie wydawane są i przekazywane poważne bogactwa. Jeśli chcemy, możemy nadać tym transakcjom miano wymiany czy nawet handlu, sprzedaż¹⁴⁴, ale handel ów jest szlachetny, przepojony etykietą i szczodrością, a w każdym razie, gdy dokonuje się go w innym duchu, w celu bezpośredniego zysku, budzi to dobitnie wyrażaną pogardę¹⁴⁵.

odgrywana. Natomiast odwiedzinom na potlaczach haida i tsimshian towarzyszy rzeczywiste niszczenie czóten przybyszy. U Tsimshian niszczy się je po ich przybyciu, ale po tym, jak starannie pomogło się w wyładowaniu wszystkiego, co one zawierały; przy odjeździe zwraca się ładniejsze czółna (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 338).

Właściwe zniszczenie stanowi, jak się zdaje, wyższą formę wydawania. U Tsimshian i Tlingitów określa się je mianem „zabijania własności” (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 344; Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 442). W rzeczywistości nazwę tę nadaje się nawet rozdawaniu derek: „tyle derek zostało straconych, by go zobaczyć” (zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt.).

Z tą praktyką niszczenia w toku potlaczu wiąże się jeszcze dwa tematy. Po pierwsze, temat wojny: potlacz jest wojną. U Tlingitów ma on tę nazwę: „taniec wojenny” (zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 458). Podobnie jak podczas wojny można zdobyć maski, imiona i przywileje zabitych właścicieli, tak podczas wojny na własność zabija się własność, bądź swoją, aby inni jej nie mieli, bądź innych, gdy daje im się dobra, które będą musieli zwrócić, albo których nie będą mogli zwrócić.

Drugi temat – to temat ofiary. Por. wyżej. Jeśli zabija się własność, to dlatego, że ona żyje. Por. dalej. Pewien herold mówi: „Niech dzięki wysiłkom naszego wodza nasza własność pozostanie przy życiu, niech nasze wyroby z miedzi nie ulegają złamaniu” (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1285, w. 1). Być może, iż w ten sposób tłumaczy się sens słowa *yāq*: być martwym, wydawać potlacz (zob. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 59, w. 3 i indeks do Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt.).

Ale w zasadzie chodzi właśnie o przekazanie, jak w toku normalnego składania ofiary, zniszczonych rzeczy duchom, w danym przypadku przodkom klanu. Ten temat jest, oczywiście, bardziej rozbudowany u Tlingitów, u których przodkowie nie tylko uczestniczą w potlaczach i korzystają z rzeczy zniszczonych, ale korzystają nadto z prezentów, jakie są dawane ich żyjącym homonimom. Zniszczenie przez ogień wydaje się charakterystyczne dla tego tematu. Por. bardzo ciekawy mit Tlingitów, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 82. Haida, ofiara w ogniu (Skidegate); Swanton, *Haida Texts and Myths*, „Bulletin of the Bureau of American Ethnology”, nr 29, s. 36, 28 i 91. Temat jest mniej oczywisty u Kwakiutłów, choć istnieje u nich bóstwo zwane „Siedzący na ogniu”; poświęca się mu ubiór chorego dziecka, aby je opłacić. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 705–706.

¹⁴² Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 353 i in.

¹⁴³ Por. dalej w związku ze słowem *p! Es*.

¹⁴⁴ Wydaje się, że w języku Kwakiutl nie występują nawet słowa „wymiana” i „sprzedaż”. Słowo „sprzedaż” znalazłem w słownikach Boasa tylko w związku z wystawianiem na sprzedaż wyrobów z miedzi. Ale to wystawianie na licytację nie jest bynajmniej sprzedażą; jest to rodzaj zakładu, walki na szczodrość. Co się zaś tyczy słowa „wymiana”, to znajduję je tylko w formie *L'ay*, ale we wskazanym tekście *Kwakiutl Texts and Myths* (dz. cyt., t. III, s. 77, w. 41) jest ono używane w związku ze zmianą imienia.

¹⁴⁵ Por. wyrażenie „żądny pożywienia” (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1462), „pragnący szybko zdobyć majątek” (zob. tamże, s. 1394). Por. piękne złożenie na „małych wodzów”: „mali, którzy radzą; mali, którzy pracują; ... którzy są zwyciężeni; ... którzy obiecują dać czółna; ... którzy przyjmują ofiarowane im mienie; ... którzy szukają majątku; ... którzy pracują

Jak widać, pojęcie honoru, które gwałtownie działa w Polinezji i zawsze występuje w Melanezji, powoduje tu prawdziwe spustoszenie. Również jeśli chodzi o tę kwestię, nauka klasyczna niewłaściwie ocenia doniosłość pobudek ożywiających ludzi oraz wszystko, co zawdzięczamy poprzedzającym nas społeczeństwom. Nawet uczony tak ostrożny jak Huvelin czuł się zobowiązany wprowadzić pojęcie honoru, uznanego za nieskuteczny, z pojęcia skuteczności magicznej¹⁴⁶. W honorze i w prestiżu widzi on tylko jej namiastkę. Tymczasem rzeczywistość jest bardziej złożona. Pojęcie honoru, podobnie jak pojęcie magii, nie jest obce owym cywilizacjom¹⁴⁷. Samo polinezyjskie *mana* symbolizuje nie tylko magiczną siłę każdego bytu, lecz także jego honor, a jednym z najlepszych przekładów tego słowa jest „autorytet”, „bogactwo”¹⁴⁸. Potlacz Tlingit i Haida polega na traktowaniu wzajemnych usług jako honorów¹⁴⁹. Nawet w plemionach

tylko dla własności; (terminem tłumaczonym przez *property* jest *maneq*, okazanie przychylności, zob. tamże, s. 1403) – to zdrajcy”. Tamże, s. 1287, w. 15–18, gdzie mówi się o wodzu, który wydał potlacz, i o ludziach którzy przyjmują, ale nigdy nie zwracają: „dał im jeść, sprowadził ich, obarczył się nimi...” (zob. tamże, s. 1293 i por. tamże, s. 1291). Por. inne zlorzeczenie na „małych” (zob. tamże, s. 1381).

Nie należy sądzić, że moralność tego rodzaju przeczy gospodarce lub że odpowiada to lenistwu wspólnoty. Tsimshian potępiają skąpstwo i opowiadają o swym głównym bohaterze, Kruku (stworcy), jak został odtracony przez swego ojca, ponieważ był skąpy (zob. *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 61 i por. tamże, s. 444). Ten sam mit znany jest Tlingitom. Również oni potępiają lenistwo i żebractwo gości i opowiadają o tym, jak ukarano Kruka i ludzi, którzy chodzili od miasta do miasta, korzystając z zaproszeń (zob. *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 260 i por. tamże, s. 217).

¹⁴⁶ Zob. Huvelin, *Iniuria*, w: *Mélanges Appleton*; tenże, *Magie et droit individuel*, „L'Année Sociologique”, t. X, s. 28.

¹⁴⁷ U Tlingitów płaci się za zaszczyt tańczenia. Por. *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 141. Opłacenie wodza, który skomponował taniec. U Tsimshian „Dla honoru robi się wszystko... Najważniejsze jest bogactwo i pokaz próżności” (Boas, *5th Report on the North-Western Tribes of Canada*, dz. cyt., s. 19). Już Duncan (u Mayne’a, *Four years*, s. 265) mówił: „dla zwykłego popisania się rzeczami”. Zasady te znajdują ponadto wyraz w licznych rytuałach, nie tylko w rytuale wznoszenia się, ale również w tych, które polegają np. na „podnoszeniu miedzi” (Kwakiutl), *Kwakiuti Texts and Myths*, dz. cyt., t. III, s. 499, w. 26 „podniesieniu włóczni” (Tlingit), *Tlingit Texts and Myths*, dz. cyt., s. 117, „wzniesieniu słupa potlacz”, żałobnego i totemicznego, „wzniesieniu belki” domu, starego masztu jarmarcznego (komentarze wodza Katishan à propos mitu Kruka u Tlingit, *Tlingit Texts and Myths*, dz. cyt., s. 119 i nast.).

¹⁴⁸ Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, hasło „Mana”.

Należałoby zbadać samo pojęcie bogactwa. Z naszego punktu widzenia człowiekiem bogatym jest w Polinezji ten, który ma *mana*, w Rzymie jest nim ten, który ma *auctoritas*, a w plemionach amerykańskiego północnego zachodu jest nim człowiek „o szerokim geście”, *walas* (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1396). Naszym celem jest jednak tylko wskazanie na związek między pojęciem bogactwa, autorytetu, władzy nad tymi, którzy otrzymują podarunki, i potlaczem – jest on bardzo wyraźny. Na przykład u Kwakiutłów jednym z najważniejszych klanów jest klan *Walasaka* (jest to również nazwisko rodziny, tańca i stowarzyszenia); miano to oznacza „wielcy, którzy przychodzą z góry”, „którzy rozdają na potlacz”. *Walasila* oznacza nie tylko bogactwa, lecz nadto „rozdawanie derek przy okazji wystawienia na licytację jakiegoś wyrobu z miedzi”. Inną metaforą jest ta, która polega na uważaniu, że jednostka staje się „ciężka” dzięki wydanym przez siebie potlaczom (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 558–559). Mówi się, że wódz „połyka plemiona”, którym rozdaje swe bogactwa, że „wymiotuje własność” itp.

¹⁴⁹ Pieśń Tlingit mówi o fratрії Kruka: „Jest to ta, która czyni Wilki *valuable*” (zob. *Tlingit Texts and Myths*, dz. cyt., s. 398, nr 38). Zasada, wedle której „szacunki” i „godności” rozdawane

rzeczywiście pierwotnych, jak u Australijczyków, pielęgnuje się równie wrażliwe poczucie honoru, jak nasze; jest się zadowolonym ze świadczeń, z ofiar żywności, z pierwszeństwa i obrzędów tak samo, jak z darów¹⁵⁰. Ludzie umieli rzucać na szalę swój honor i własne imię o wiele wcześniej, niż umieli się podpisać.

Zjawisko północnoamerykańskiego potlaczu było dostatecznie badane, jeśli chodzi o wszystko, co dotyczy samej formy umowy. Należałoby jednak umieścić poświęcone temu badania Davy'ego i Léonharda Adama¹⁵¹ w szerszych ramach, w których powinny znaleźć miejsce z uwagi na zajmujący nas temat. Albowiem potlacz to o wiele więcej niż zjawisko prawne; jest on jednym z tych zjawisk, dla których proponujemy określenie „całościowe”. Jest to zjawisko religijne, mitologiczne i szamanistyczne, ponieważ uczestniczący w nim wodzowie ucieleśniają przodków i bogów, których imiona noszą, których tańce tańczą i których duchy nimi władają¹⁵². Jest to zjawisko gospodarcze, toteż należy zmierzyć wartość, doniosłość, racje i skutki tych transakcji, nawet obecnie przybierających monstualne rozmiary, gdy oblicza się je w walorach europejskich¹⁵³. Potlacz jest również zjawiskiem z zakresu morfologii społecznej: zgromadzenie plemion, klanów i rodzin, a nawet narodów wytwarza tam godną uwagi nerwowość

i zwracane obejmują dary, jest dobrze znana tym dwóm plemionom (zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 451; tenże, *Haida*, dz. cyt., s. 162: zwolnienie od dawania pewnych podarunków).

¹⁵⁰ Por. dalej (konkluzja).

Etykieta festynu, daru otrzymywanego godnie i o który się nie zabiega, jest niezmiernie rozbudowana w tych plemionach. Wskażemy tylko trzy fakty kwakiutl, haida i tsimshian pouczające z naszego punktu widzenia. Podczas festynów wodzowie i moiżni jedzą mało, dużo jedzą wasale i ludzie z gminu, oni zaś wybrzydają. Boas, *Kwakiutl Indians, Jesup Expedition*, t. V, II, s. 427, s. 430. O niebezpieczeństwie jedzenia dużo zob. tegoż, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 59, s. 149, s. 153 i in. (mity); śpiewy na festynach, zob. tegoż, *Kwakiutl Indians, Jesup Expedition*, t. V, II, s. 430, s. 437. Dmie się w konchę, „aby powiedziano, że nie umrzemy z głodu” (tegoż, *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 486). Można o nic nie zabiega. Leczący szaman nigdy nie prosi o należną zapłatę, jego „duch” zabrania mu tego (zob. tegoż, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 731, s. 742; Swanton, *Haida Texts and Myths*, dz. cyt., s. 238-239). Niemniej jednak u Kwakiutłów istnieje stowarzyszenie i taniec „żebrania”.

¹⁵¹ Por. bibliografię, przypis 14 na s. 171 [110] niniejszego tomu [patrz *Nota bibliograficzna*].

¹⁵² Potlacz tlingit i haida szczególnie rozbudowały tę zasadę. Por. Boas, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 443, s. 462. Por. mowy w *Tlingit Texts and Myths*, dz. cyt., s. 373; duchy palą, gdy goście palą. Por. s. 385, w. 9: „My, którzy tańczymy tu dla was, nie jesteście naprawdę sobą. To nasi wujowie, od dawna zmarli, tańczą tu teraz”. Goście są duchami, przynoszącymi szczęście *gona'qadet*, tamże, przypis a na s. 119. W rzeczywistości mamy tu do czynienia po prostu i zwyczajnie z pomieszczeniem dwóch zasad: ofiary i daru; z wyjątkiem, być może, oddziaływania na przyrodę jest to porównywalne z wszystkimi przypadkami, które cytowaliśmy wyżej. Dawać żywym – to dawać zmarłym. Godna uwagi opowieść Tlingit (zob. Boas, *Tlingit Texts and Myths*, dz. cyt., s. 227) mówi o tym, że zmarłych wstały osobnik wiedział, jak odprawiano dla niego potlacz; temat duchów, które wyrzucają żywym, iż nie wydali potlacz, jest obiegowy. Kwakiutlowie znali na pewno te same zasady. Np. mowa w: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 788. U Tsimshian żywi reprezentują zmarłych. Tatę pisze do Boasa: „Ofiary występują zwłaszcza w postaci podarków dawanych podczas święta”. *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 452 (legendy historyczne), s. 287. Zestawienie tematów w: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 846 (tam również porównanie z Haida, Tlingit i Tsimshian).

¹⁵³ Por. dalej kilka przykładów wartości wyrobów z miedzi.

i podniecenie: ludzie bratają się, a jednak pozostają sobie obcy; ustanawiają wspólnotę, a zarazem przeciwstawiają się sobie w gigantycznym handlu i nieustającym turnieju¹⁵⁴. Pomijamy pojawiające [się] z tej okazji liczne zjawiska estetyczne. Wreszcie nawet z punktu widzenia prawnego, do tego, co już odwołano z formy tych umów i co można uznać za ludzki cel umowy, do prawnego statusu kontrahentów (klany, rodziny, godności i ożenki), trzeba dodać: przedmioty materialne umów rzeczy wymieniane z ich tytułu, mają również specjalną moc, która sprawia, że się je daje, a zwłaszcza, że się je zwraca.

Gdybyśmy mieli dość miejsca, dobrze byłoby dokonać dla naszych wywodów rozróżnienia na cztery formy potlaczu na Północnym Zachodzie Ameryki: 1) potlacz, gdzie w grę wchodzi tylko – lub niemal wyłącznie fratrie i rodziny wodzów (Tlingit); 2) potlacz, gdzie fratrie, klany, wodzowie i rodziny odgrywają prawie równą rolę; 3) potlacz między wodzami wystawionymi przez klany (Tsimshian); 4) potlacz wodzów i bractw (Kwakiutl). Ale postępowanie takie trwałoby za długo; co więcej, odróżnienie trzech spośród tych czterech form (brak formy *tsimshian*) zostało przedstawione przez Davy'ego¹⁵⁵. Wreszcie, z punktu widzenia naszych badań nad trzema wątkami daru – obowiązkiem dawania, obowiązkiem przyjmowania, obowiązkiem odwzajemniania – cztery formy potlaczu są bez mała identyczne.

Trzy obowiązki: dawać, przyjmować, odwzajemniać

Istotą potlaczu jest obowiązek dawania. Wódz musi wydać potlacz dla siebie, dla swego syna, męża córki czy dla swej córki¹⁵⁶ lub dla swoich zmarłych¹⁵⁷. Zachowuje on władzę nad swym plemieniem, nad swą wioską, a nawet nad swą rodziną, utrzymuje swe miejsce pośród wodzów¹⁵⁸ – w skali narodowej

¹⁵⁴ Krause, *Tlinkit Indianer*, dz. cyt., s. 240 dobrze opisuje te sposoby nawiązywania kontaktów przez plemiona Tlingit.

¹⁵⁵ Zob. Davy, *Foi jurée*, dz. cyt., s. 171 i nast., s. 251 i nast. Forma *tsimshian* nie różni się wyraźnie od formy *haida*. Być może, klan jest tam bardziej uwidoczniiony.

¹⁵⁶ Nie ma potrzeby powtarzania wywodu Davy'ego na temat związku między potlaczem a statusem politycznym, zwłaszcza zaś statusem męża córki i syna. Zbędne jest również komentowanie utwierdzającej wspólnotę wartości uczt i aktów wymiany. Np. wymiana czólen między dwoma duchami sprawia, że mają one „tylko jedno serce”, gdyż jeden jest mężem córki, a drugi – ojcem żony. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 387. Tekst w tegoż, *Kwakiutl Texts and Myths*, dz. cyt., t. III, s. 274 dodaje: „było tak, jak gdyby wymienili imiona”. Por. też tamże, t. III, s. 23: w micie święta Nimkish (inne plemię Kwakiutl) uczta ślubna ma na celu wprowadzenie dziewczyny do wioski, „gdzie będzie jadła po raz pierwszy”.

¹⁵⁷ Potlacz żałobny jest zaświadczony i wystarczająco zbadany u Haida i Tlingitów. U Tsimshian łączy się on, jak się zdaje, szczególnie z końcem okresu żałoby, z postawieniem słupa totemicznego i z kremacją (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 534 i nast.). Boas nie wspomina o potlaczach żałobnym u Kwakiutłów, ale opis takiego potlacz znajduje się w micie (zob. tegoż, *Kwakiutl Texts and Myths*, dz. cyt., t. III, s. 407).

¹⁵⁸ O potlaczach wyprawionym, by utrzymać swe prawo do godła, por. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 107. Por. opowieść o Leg. ek w: Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 386. *Leg. ek* to tytuł najważniejszego wodza Tsimshian. Por. też tamże, s. 364 opowieści o wodzu Nesbalas – jest to

i międzynarodowej – tylko wtedy, gdy udowodni, że jest nawiedzany i popierany przez duchy i fortunę¹⁵⁹, że jest owładnięty przez nią i że nią włada¹⁶⁰; fortunę tę może udowodnić tylko wtedy, gdy ją wyda, upokarzając innych przez umieszczenie ich „w cieniu swego imienia”¹⁶¹. Szlachcic Kwakiutl czy Haida ma dokładnie to samo pojęcie zachowania „twarzy”, co chiński mandaryn czy oficer¹⁶². O jednym z wielkich mitycznych wodzów, który nie wydawał potlacz, mówi się, że miał „zgniłą twarz”¹⁶³. Nawet wyrażenie jest tu bardziej precyzyjne niż w Chinach, albowiem na północnym zachodzie Ameryki utrata prestiżu istotnie jest równoznaczna z utratą duszy; właśnie „twarz”, maska taneczna, prawo do ucieleśniania ducha, do noszenia godła, do totemu, właśnie *persona* – oto stawka w grze, oto, co się traci w trakcie potlacz¹⁶⁴, grze darów¹⁶⁵,

inny wielki tytuł wodza Tsimshian – i o sposobie, w jaki wyszydził on wodza Haimas. Jeden z najważniejszych u Kwakiutłów (Lewikilaq) tytułów wodzowskich to tytuł Dabend (*Kwakiutl Texts and Myths*, dz. cyt., t. III, s. 19, w. 22; por. *dabend-gal'ala* w: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1406, kol. 1); przed potlaczem ma on imię, które znaczy „niezdolny przetrzymać końca”, a po potlacz przybiera imię: „zdolny przetrzymać koniec”.

¹⁵⁹ Pewien wódz Kwakiutl powiedział: „To jest moją pychą: imiona, korzenie mojej rodziny, wszyscy moi przodkowie byli...” (tu wymienia nazwę, która jest zarazem tytułem i imieniem politym) „...dawcami *maxwa*” (wielkiego potlacz). Boas *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 887, w. 54; por. tamże, s. 843, w. 70.

¹⁶⁰ Por. dalej (w tekście mowy): „Jestem pokryty majątkiem. Jestem bogaty w majątek. Obliczam majątki”. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1280, w. 18.

¹⁶¹ Kupić wyrób z miedzi – to umieścić go „pod imieniem” nabywcy (zob. Boas *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 345). Inna metafora: imię dawcy potlacz „nabiera wagi” przez wydany potlacz (zob. tamże s. 349) lub „traci na wadze” przez przyjęty potlacz (zob. tamże, s. 345). Ta idea wyższości tego, kto daje, nad tym, kto przyjmuje, wyraża się również w innych formach, m.in. w uważaniu przyjmującego za swego rodzaju niewolnika, dopóki się nie wykupi (Haida mówią, że wtedy „imię jest złe”, zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 70 i por. dalej); Tlingit mówią, że „dary obciążają tych, którzy je przyjmują” (zob. Swanton, *Tlingit*, dz. cyt., s. 428); Haida mają dwa nader symptomatyczne wyrażenia: „zmusić do ruchu”, „zmusić do szybkiego biegu” swoją igłę (por. wyrażenie neokaledońskie, cyt. wyżej), co znaczy, podobno, „zwalczać niższego” (zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 162).

¹⁶² Por. opowieść o tym, jak Haimas stracił swą wolność, swe przywileje, maski, swe duchy wspomagające, swą rodzinę i swoją własność (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 361–362).

¹⁶³ Zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 805. Hunt, Kwakiutl współpracujący z Boasem, pisze doń: „Nie wiem, dlaczego wódz Maxuyalidze (tzn. „dawca potlacz”) nigdy nie wyprawiał święta. To wszystko. Został zatem nazwany Qelsem, tzn. „Zgniła Twarz””. Tamże, w. 13–15.

¹⁶⁴ Potlacz jest bowiem rzeczą niebezpieczną zarówno wtedy, gdy się go nie daje, jak wtedy, gdy się go przyjmuje. Osoby, które przyszły na pewien mityczny potlacz, zmarły z tego powodu (*Haida Texts, Jesup Expedition*, t. VI, s. 626; por. tamże, s. 667, ten sam mit w wersji Tsimshian). Por. dla porównania Boas, *Indianische Sagen*, dz. cyt., s. 356, nr 58. Nie należy, gdyż jest to niebezpieczne, utożsamiać się z tym, kto wydaje potlacz; np. nie należy jeść na potlacz duchów w dolnym świecie. Legenda Kwakiutl (Awikenoq), Boas, *Indianische Sagen*, dz. cyt., s. 239. Por. piękny mit o Kruku, który wydobywa ze swego ciała różne rodzaje pożywienia (wiele wersji), Ctatloq w: Boas, *Indianische Sagen*, dz. cyt., s. 76; Notka, tamże, s. 106. Dane porównawcze w: Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 694–695.

¹⁶⁵ Potlacz jest zarazem grą i sprawdzianem. Sprawdzian polega np. na tym, by nie mieć czkawki podczas uczy. „Raczej umrzeć, niż mieć czkawkę” – mówi się. Boas, *Kwakiutl Indians*,

tak samo, jak można to stracić na wojnie¹⁶⁶ czy wskutek błędu obrzędowego¹⁶⁷. We wszystkich tych społeczeństwach istnieje dążenie do spiesznego dawania. Nie ma chwili wykraczającej poza przeciętność nawet poza uroczystościami i zgromadzeniami zimowymi, w której nie byłoby się zmuszonym do zapraszania przyjaciół, do dzielenia owoców myślistwa czy zbieractwa, które przychodzą od bogów i totemów¹⁶⁸, w której nie byłoby się zobowiązanym do podzielenia między nich wszystkiego, co uzyskało się z potlacz, z którego odniosło się korzyść¹⁶⁹; nie ma chwili, kiedy nie byłoby się zmuszonym do odwdzięczania się darami za dowolną usługę¹⁷⁰ wyświadczoną przez

Jesup Expedition, dz. cyt., t. V, cz. II, s. 428. Por. formułę wyzwania: „Spróbujmy sprawić, by zostały opróżnione (nakrycia)” (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 991, w. 43 i por. tamże, s. 992). O niepewności znaczenia słów, które znaczą: „dawać żywność”, „zwracać żywność” i „rewanżować się” – świadczy słownik (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., hasła: „yenesa”, „yenka” = „dawać żywność”, „wynagradzać”, „rewanżować się”).

¹⁶⁶ Por. wyżej o równoważności potlacz i wojny. Symbolem potlacz u Kwakiutłów jest nóż przyczepiony do kija (zob. *Kwakiutl Texts and Myths*, dz. cyt., t. III, s. 483). U Tlingitów jest nim wzniesiona włócznia (zob. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 117). Por. rytuały potlacz kompensacyjnego u Tlingitów. Wojna ludzi z Kloo przeciw Tsimshian (zob. *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 432, przypis 34 na s. 433). Tańce, których celem jest wzięcie kogoś do niewoli; potlacz bez tańca, ponieważ zabiło się kogoś. Por. dalej rytuał ofiarowania wyrobu z miedzi, przypis 237 na s. 248 niniejszego tomu.

¹⁶⁷ O błędach rytualnych u Kwakiutłów por. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 433, s. 507 i in. Odkupienie polega na wydaniu potlacz, a przynajmniej na ofiarowaniu daru.

We wszystkich tych społeczeństwach jest to niezmiernie ważną zasadą prawa i rytuału. Rozdział bogactw odgrywa rolę grzywny, ofiary złożonej duchom i narzędzia odtwarzającego wspólnotę z ludźmi. Lambert (zob. tegoż, *Moeurs des Sauvages néo-calédoniens*, dz. cyt., s. 66) zauważył u Kanaków prawo krewnych ze strony matki do żądania odszkodowań, gdy jeden z nich zostanie zraniony przez rodzinę swego ojca. Dokładnie tę samą instytucję odnajdujemy u Tsimshian. Por. Duncan w: Mayne, *Four Years in British Columbia*, dz. cyt., s. 265, por. s. 296 (potlacz w wypadku zadania ran synowi). Maoryjska instytucja muru powinna być z tym prawdopodobnie porównana.

W ten sam sposób należy interpretować potlacz wykupienia więźniów. Albowiem rodzina, która pozwoliła na wzięcie go do niewoli, wydaje potlacz nie tylko gwoli odzyskania więźnia, lecz także gwoli odbudowania swego „imienia”. Por. opowieść o Dzebasie w: Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 388. Ta sama zasada u Tlingitów. Krause, *Tlinkit Indianer*, dz. cyt., s. 245; Porter, *Report on the Populations and Resources of Alaska*, dz. cyt., s. 54; Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 449.

U Kwakiutłów liczne są potlacz mające odkupić błędy rytualne. Trzeba jednak zwrócić uwagę na potlacz odkupujący rodziców bliźniąt, które idą pracować (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 691). Aby odzyskać żonę, która porzuciła męża, rzecz jasna, z jego winy, winien on wyprawić potlacz dla teścia. Por. słownik, tamże, s. 1423, kol. 1, u dołu. Zasada może znajdować zastosowanie fikcyjne: gdy jakiś wódz chce mieć pretekst dla wyprawienia potlacz, odsyła swą żonę do jej rodziców, co dostarcza mu powodu dla nowego rozdawania bogactw (zob. Boas, *5th Report on the North-Western Tribes of Canada*, dz. cyt., s. 42).

¹⁶⁸ Długą listę tych obowiązków organizowania świąt – po połowie ryb, po zebraniu roślin, po polowaniu, po otwarciu puszek z konserwami – podaje pierwszy tom pracy Boasa, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 757 i nast.; co do etykiety, zob. tamże, s. 607 i nast.

¹⁶⁹ Por. wyżej.

¹⁷⁰ Por. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 512, s. 439 i por. tamże, s. 534 o opłatach za usługi u Kwakiutłów; np. płacenie temu, kto liczy derki. Zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 614, s. 629 (Nimkish, święto letnie).

wodzów¹⁷¹, wasali, krewnych¹⁷²; wszystko to – przynajmniej dla możliwych – obowiązuje pod groźbą kary pogwałcenia etykiety i utraty rangi¹⁷³.

Obowiązek zapraszania jest najzupełniej oczywisty, gdy zachodzi między klanem a klanem czy plemieniem a plemieniem. Ma on zresztą sens tylko o tyle, o ile gościnność okazuje się osobom spoza rodziny, klanu i fratrii¹⁷⁴. Należy zapraszać każdego, kto może¹⁷⁵ i chce¹⁷⁶, czy przybywa¹⁷⁷ asystować przy święcie, przy potlaczu¹⁷⁸. Zapomnienie o tym pociąga za sobą groźne konsekwencje¹⁷⁹.

¹⁷¹ Tsimshian mają godną uwagi instytucję, która ustanawia rozróżnienie między potlaczem wodza a potlaczem wasali i wyznacza każdemu z nich odpowiednie miejsce. Chociaż rywale zderzają się w obrębie różnych klas feudalnych, przeciętych przez klany i fratrie, niemniej jednak są takie prawa, które rządzą wzajemnymi stosunkami klas (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 539).

¹⁷² Jeśli chodzi o płacenie rodzicom, zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 534. Por. Davy, *Foi jurée*, dz. cyt., s. 196 o przeciwstawności systemów rozdziału potlaczów na rodziny u Tlingit i Haida.

¹⁷³ Mit Haida z Masset (*Haida Texts, Jesup Expedition*, dz. cyt., t. VI, nr 43) opowiada, że pewien stary wódz nie wyprawiał dostatecznie wielu potlaczów. Inni przestali go zapraszać, co spowodowało jego śmierć. Jego siostrzeńcy wystawili mu pomnik, wyprawili w jego imieniu jedno święto, a potem dziesięć świąt i wtedy on zmartwychwstał. W innym micie z Masset, tamże, s. 727, pewien duch zwraca się do wodza i mówi mu: „Masz zbyt dużo mienia, musisz wyprawić potlacz” („*wal*” = „rozdział”, por. słowo „*walgal*” = „potlacz”). Wódz buduje wtedy dom i optaca budowniczych. W innym micie, tamże, s. 723, w. 34 pewien wódz mówi: „Nie zachowam niczego dla siebie”. Por. dalej: „Wyprawię potlacz (*wal*) dziesięć razy”.

¹⁷⁴ O tym, w jaki sposób klany Kwakiutłów dokonują regularnie konfrontacji, zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 343; o Tsimshian, zob. tenże, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 497. W kraju, gdzie istnieje podział na fratrie, rozumie się to samo przez się (zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 162; *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 424). Zasada ta jest pięknie wyłożona w micie Kruka (zob. *Tlingit Texts and Myths*, dz. cyt., s. 115 i nast).

¹⁷⁵ Naturalnie, jest się zwolnionym od zapraszania tych, którzy ulegli degradacji, którzy nie wyprawiają świąt, którzy nie mają imion świętecznych, zob. Hunt w: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 707, oraz tych, którzy nie odwzajemnili potlaczu (zob. tamże, indeks, hasła: „*Waya*”, „*Wayapo Lela*” s. 1395; zob. też tamże, s. 358, w. 25).

¹⁷⁶ Stąd powtarzająca się stale opowieść – powszechna też w naszym folklorze europejskim i azjatyckim – o niebezpieczeństwie, na jakie naraża nie zaproszenie sieroty, porzuconego czy biedaka, który się zjawil (zob. np. Boas, *Indianische Sagen*, dz. cyt., s. 301, s. 303; por. tenże, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 295, s. 292: żebrak, który jest totemem, bogiem totemicznym). Katalog tematów w: Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 784 i nast.

¹⁷⁷ Tlingit mają godne uwagi wyrażenie: goście „plywają”, ich czółna „błądzą po morzu”, maszt totemiczny, który oni przywożą, unosi woda; zatrzymuje ich potlacz, zaproszenie. Zob. Boas, *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 394, nr 22; s. 395, nr 24 (w przemówieniach). Jednym z dość rozpowszechnionych tytułów wodza Kwakiutl jest: „ten, ku któremu się wiośluje”, „miejsce, na które się przychodzi”. Zob. np. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 187, w. 10 i 15.

¹⁷⁸ Obrza, która polega na pominięciu kogoś, sprawia, że jego krewni przez solidarność również powstrzymują się od przybycia na potlacz. W micie tsimshian duchy nie przychodzą, dopóki nie zaproszono Wielkiego Ducha, a gdy go zaproszono – przychodzą wszystkie (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 277). Z pewnej opowieści dowiadujemy się, że gdy nie zaproszono wielkiego wodza Nesbalas, inni wodzowie Tsimshian nie przyszli; uzasadniali to tak: „On jest wodzem, nie możemy się z nim poróżnić” (tamże, s. 357).

¹⁷⁹ Obrza za następstwa polityczne. Np. potlacz Tlingitów z Atabaskami ze Wschodu. Zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 435. Por. tamże, s. 117.

Ważny mit Tsimshian¹⁸⁰ pokazuje, w jakim klimacie duchowym zrodził się istotny temat europejskiego potlacz: temat złej wróżki zapomnianej przy chrzcie i przy ślubie. Siatka instytucji, w którą temat ten jest uwikłany, odsłania się tu wyraźnie; widzimy, w jakich cywilizacjach on funkcjonował. Księżniczka jednej z wiosek Tsimshian poczęła „w kraju wydr” i cudownie urodziła „Małą wydrę”. Powróciła z dzieckiem do wioski swego ojca, wodza. „Mała wydra” łowi duże ryby, którymi dziadek podejmuje wszystkich swych pobratymców, wodzów wszystkich plemion. Przedstawia on „Małą wydrę” wszystkim i zaleca, by jej nie zabijali, jeśli spotkają ją, gdy łowi w swej postaci zwierzęcej. „Oto mój wnuk, który przyniósł dla was tę żywność, abym was podejmował, moi goście”. Dziadek stał się zatem bogaty we wszelkiego rodzaju dobra, które dawano mu, gdy zbierano się u niego, by jeść wieloryby, foki oraz wszystkie świeże ryby, które „Mała wydra” przynosiła podczas zimowych głodów. Ale zapomniano o zaproszeniu jednego wodza. Toteż pewnego dnia, gdy należąca do pominiętego plemienia załoga czółna spotkała w morzu „Małą wydrę”, która trzymała w pysku wielką fokę, łucznik czółna zabił ją i zabrał fokę. Dziadek i wiele plemion szukało „Małej wydry”, aż wreszcie dowiedziano się, co zrobiło zapomniane plemię. Plemię to złożyło przeprosiny; nie znało przecież „Małej wydry”. Jej matka, księżniczka, zmarła ze smutku; będący mimowolnym sprawcą śmierci wódz przyniósł wodzowi-dziadkowi różne podarunki w trybie odkupienia. Mit konkluduje¹⁸¹: „Oto dlaczego ludy wyprawiały wielkie święta gdy syn wodza rodził się i otrzymywał imię: aby każdy go znał”. Potlacz, rozdawnictwo dóbr, jest podstawowym aktem wojennego, prawnego, gospodarczego, religijnego „rozpoznania” we wszystkich sensach tego słowa. „Uznaje” się wodzowi jego syna i odtąd żywi się wobec niego „wdzięczność”¹⁸².

Obrzędowość świąt Kwakiutl¹⁸³ i innych plemion tej grupy wyraża niekiedy tę zasadę obowiązującego zapraszania. Zdarza się, że część ceremonii zaczyna się od uroczystości Psów. Są one reprezentowane przez zamaskowanych ludzi, którzy wychodzą z jednego domu, aby wtargnąć siłą do drugiego. Uroczystość ta odbywa się ku czci zdarzenia, podczas którego członkowie trzech innych klanów plemienia Kwakiutlów w sensie ścisłym zapomnieli o zaproszeniu zajmującego najwyższą pozycję w hierarchii ich klanów – klanu Guetela¹⁸⁴. Członkowie tego klanu nie chcieli pozostać poza świętem, weszli do domu tańców i wszystko zniszczyli.

¹⁸⁰ Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 170 i s. 171.

¹⁸¹ Boas umieszcza w przypisie to zdanie z tekstu Tate'a, swego tubylczego współpracownika, zob. tamże, przypis a na s. 171. Tymczasem należało połączyć moral pływacy z mitu z samym mitem.

¹⁸² Por. szczegóły mitu Tsimshian o Neginaks, tamże, s. 287 i nast. oraz, dla odpowiedników tego tematu, przypisy na s. 846.

¹⁸³ Np. w zaproszeniu na święto czarnych porzeczek herold mówi: „Zapraszamy was, którzy nie przybyliście”. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 752.

¹⁸⁴ Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 543.

Obowiązek przyjmowania jest nie mniej krępujący. Nie wolno odmówić przyjęcia daru, nie wolno odmówić potlacz¹⁸⁵. Ktokolwiek tak postępuje, dowodzi, iż boi się, że będzie musiał zwracać, że boi się być „spłaszczonym”, dopóki nie zwróci. W rzeczywistości jest on już „spłaszczony”. Jego imię „straciło wagę”¹⁸⁶, człowiek ten już z góry się przyznał, że został zwyciężony¹⁸⁷ bądź – przeciwnie – w pewnych przypadkach ogłosił się niepokonanym zwycięzcą¹⁸⁸. Wydaje się bowiem, przynajmniej w wypadku Kwakiutłów, że uznana pozycja w hierarchii, zwycięstwa we wcześniejszych potlaczach pozwalają odrzucić zaproszenie, a nawet odmówić przyjęcia daru, gdy asystuje się przy potlaczu, nie wywołując wojny. Ale wtedy wydanie potlaczu obowiązuje tego, kto odmówił; w szczególności musi on wzbogacić święto tłuszczu, gdzie właśnie ten obrzęd odmowy może być zastosowany¹⁸⁹. Wódz, który uważa się za wyższego, nie przyjmuje podanej mu łyżki pełnej tłuszczu; wychodzi, szuka swojej „miedzi” i powraca z tą „miedzią”, aby „zgaścić ogień” (pod tłuszczem). Teraz następuje seria formalności oznaczających wyzwanie i zobowiązujących odmawiającego wodza do wydania innego potlacz, innego święta tłuszczu¹⁹⁰. Ale w zasadzie wszelki dar jest zawsze przyjmowany, a nawet chwalony¹⁹¹. Należy głośno wyrazić uznanie dla przygotowanego posiłku¹⁹², ten zaś, kto go przyjmuje, wie, że bierze na siebie zobowiązanie¹⁹³, bierze dar „na plecy”¹⁹⁴. Stało się tu coś więcej niż skorzystanie z rzeczy i ze święta; podjęto się wyzwanie, a można je było

¹⁸⁵ U Tlingitów zaproszeni, którzy oczekiwali dwa lata, nim przybyli na potlacz, na który ich zaproszono, są „kobietami”. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., przypis a na s. 119.

¹⁸⁶ Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 345.

¹⁸⁷ Kwakiutl. Jest się zmuszonym do przybycia na święto fok, chociaż ich tłuszcz powoduje wymioty. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1046 i por. s. 1048: „próbuj jeść wszystko”.

¹⁸⁸ Oto dlaczego zwracaniu się do zaproszonych towarzyszy niekiedy lek; gdyby bowiem odrzucili ofertę, okazaliby się wyżsi. Pewien wódz Kwakiutl mówi do pewnego wodza Koskimo (plemię tego samego narodu): „Proszę nie odrzucać mojej prośby, gdyż inaczej będzie mi wstyd, proszę nie odpychać mego serca... Nie jestem z tych, którzy chcą górować nad innymi, z tych, którzy dają tylko tym, którzy od nich kupią (tzn. oddadzą im). Tak, moi przyjaciele”. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 546.

¹⁸⁹ Tamże, s. 355.

¹⁹⁰ Por. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 774 i nast., gdzie podany inny opis święta tłuszczu i jagód salal. Opis jest Hunta i wydaje się lepszy. Wydaje się też, że rytuał ten stosowany jest w przypadkach, gdy nie zaprasza się i nie daje się. Rytuał analogicznego święta wyprawionego dla zlekceważenia rywala zawiera pieśni przy akompaniamencie bębna, jak u Eskimosów. Zob. tamże, s. 770 i por. tamże, s. 764.

¹⁹¹ Formuła Haida: „Rób to samo, daj mi dobre pożywienie” (w micie). *Haida Texts, Jesup Expedition*, dz. cyt., t. VI, s. 685, 686. Jeśli chodzi o Kwakiutłów, zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 767, w. 39; s. 738, w. 32; s. 770 opowieść o Polelasa.

¹⁹² U Tlingitów pieśni wskazujące, że się nie jest zadowolonym, są bardzo wymowne. Zob. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 396, nr 26 i nr 29.

¹⁹³ U Tsimshian wódz zazwyczaj wysła posłańca, by zbadał podarki przyniesione przez zaproszonych na potlacz (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 184 i por. tamże, s. 430 i s. 434). Według pewnego *capitularium* z 803 roku na dworze Karola Wielkiego był urzędnik zajmujący się inspekcją tego rodzaju. Na fakt ten, wspomniany przez Démeuniera, zwrócił mi uwagę Maunier.

¹⁹⁴ Por. wyżej. Por. wyrażenie łacińskie „*oero oboeratus*” = „zadłużony”.

podjąć, mając pewność, iż mu się sprostą¹⁹⁵, iż będzie można wykazać, że nie jest się gorszym¹⁹⁶. Zdarza się, że doprowadzając w ten sposób do wzajemnej konfrontacji, wodzowie wnikają się w sytuacje komiczne i na pewno odczuwane jako takie. Jak w starożytnej Galii czy Germanii, jak podczas naszych uczt studenckich, żołnierskich czy chłopskich, podejmuje się zobowiązania, że połknie się dużą ilość żywności, aby w ten groteskowy sposób „uhonorować” gospodarza. Zobowiązanie to wykonuje się nawet wtedy, gdy jest się tylko spadkobiercą tego, kto je powziął¹⁹⁷. Powstrzymanie się od dawania, jak powstrzymanie się od przyjmowania¹⁹⁸, jest równoznaczne uchybieniu własnej godności; tak samo uchybiłby jej ten, kto powstrzymałby się od zwracania¹⁹⁹.

*Obowiązkiem odwzajemniania*²⁰⁰ jest cały potłacz w tej mierze, w jakiej nie polega on na czystym niszczeniu. Owe akty niszczenia, bardzo często ofiarne i dobroczynne dla duchów, nie muszą być zawsze, jak się zdaje, odwzajemniane bezwarunkowo, zwłaszcza wtedy, gdy dokonuje ich wyższy wódz w klanie lub wódz klanu już uznanego za wyższy²⁰¹. Ale normalnie potłacz musi być zawsze odwzajemniony z nawiązką; nawet wszelki dar musi być zwrócony z nawiązką. Procenty sięgają na ogół od 30 do 100 w skali rocznej. Nawet jeśli poddany dostanie pled od swego wodza za wyświadczoną mu usługę, to zwróci mu dwa

¹⁹⁵ Mit Kruka w wersji tlingit opowiada, jak nie wziął on udziału w święcie, ponieważ inni (fratria przeciwstawna; źle przełożone przez Swantona, który winien był napisać: fratria przeciwstawiająca się Krukowi) okazali się hałaśliwi i przekroczyli linię środkową, która w domu tańca oddziela obie fratry. Kruk bał się, by nie okazali się oni niezwycczeni (zob. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 118).

¹⁹⁶ Nierówność, która jest następstwem przyjęcia wyzwania, jest dobrze wyłożona w przemówieniach kwakiutl (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 355, s. 667, w. 17 i in.; por. tamże, s. 669, w. 9).

¹⁹⁷ Np. Tlingit (zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 440–441).

¹⁹⁸ U Tlingitów rytuał pozwala kazać sobie zapłacić więcej, a nadto pozwala gospodarzowi zmusić gościa do przyjęcia podarunku. Niezadowolony gość udaje, że wychodzi, a wtedy dawca ofiaruje mu dwa razy tyle, wymieniając imię zmarłego krewnego (zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 442). Prawdopodobnie rytuał ten łączy się z faktem, że obie umawiające się strony uchodzą za reprezentujące duchy swych przodków.

¹⁹⁹ Por. przemówienie w: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1281: „Wodzowie plemion nigdy nie oddają... Degradują się sami, ty zaś wznosisz się, jak wielki wódz, pośród tych, którzy się zdegradowali”.

²⁰⁰ Por. opowieść historyczną podczas potlacz u wielkiego wodza Legek (tytuł księżęcy u Tsimshian). Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 386: Mówi się do Haida: „Będziecie ostatni pośród wodzów, ponieważ nie jesteście zdolni wrzucić do morza wyrobów z miedzi, jak to uczynił wielki wódz”.

²⁰¹ Ideałem byłoby wyprawienie potlacz, który by nie został odwzajemniony. Por. w przemówieniu: „Pragniesz dać to, co nie będzie odwzajemnione” (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1282, w. 63). Człowiek, który wyprawił potłacz, jest porównywany do drzewa, do góry: „Jestem wielkim wodzem, wielkim drzewem; jesteście pode mną... jesteście moim częstokołem... dałem wam własność” (tamże, s. 1290, w. 1). „Wzniescie słup potlacz, nienaruszalny; jest on jedynym gęstym drzewem, jest jedynym gęstym korzeniem” (tamże, w. 2.) Haida wyrażają to przez metaforę włóczni. Ludzie, którzy przyjmują, „żyją z jego (wodza) włóczni” (*Haida Texts* (Masset), s. 486). Jest to zresztą rodzaj mitu.

przy okazji małżeństwa w rodzinie wodza, intronizacji syna wodza itd. Prawdą jest, iż ten z kolei rozda wszystkie dobra, jakie otrzyma podczas przyszłych potlaczy, gdy pozostałe klany ofiarują mu dary.

Obowiązek godnego odwzajemniania jest bezwarunkowy²⁰². Jeśli nie odwzajemni się czy nie zniszczy równoważnych wartości²⁰³, straci się „twarz” na zawsze. Sankcją obowiązku odwzajemniania jest niewola za długi. Funkcjonuje ona przynajmniej u Kwakiutłów, Haida i Tsimshian. Jest to instytucja całkowicie porównywalna pod względem natury i funkcji z rzymskim *nexum*. Indywiduum, które nie mogło zwrócić pożyczki czy odwzajemnić potlaczu, traci rangę, a nawet wolność osobistą. Gdy u Kwakiutłów człowiek uważany za niewypłacalnego zaciąga pożyczkę, mówi się o nim, że „sprzedaje niewolnika”. Nie trzeba podkreślać tożsamości tego wyrażenia z wyrażeniem rzymskim²⁰⁴.

O matce, która z okazji zaręczyn w dzieciństwie daje podarunek matce młodego wodza, Haida²⁰⁵ mówią nawet – jak gdyby odnaleźli niezależnie zwrot łaciński – że „umieszcza ona na nim nic”.

Ale podobnie jak trobriandzkie *kula* jest tylko najwyższą formą wymiany darów, tak potłacz w społeczeństwach północno-zachodniego wybrzeża Ameryki jest tylko swego rodzaju zwyrodniałym produktem systemu darów. Przynajmniej w kraju fratirii, u Haida i Tlingitów, zachowały się duże pozostałości dawnych świadczeń całościowych, zresztą nader charakterystycznych dla Atabasków, licznej grupy spokrewnionych plemion. Wymienia się prezenty w związku ze wszystkim, z każdą „usługą”, a wszystko odwzajemniane jest później, albo nawet natychmiast, aby od razu ulec rozdzieleniu²⁰⁶. Również Tsimshian nie odeszli daleko od tych samych reguł²⁰⁷, które w wielu przypadkach funkcjonują też poza potłaczem u Kwakiutłów²⁰⁸. Nie będziemy podkreślać tej oczywistości:

²⁰² Por. opowieść o obeldze za źle odwzajemniony potłacz (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 314). Tsimshian stale pamiętają o dwóch wyrobach z miedzi, które są im winni Wut-senaluk (zob. tamże, s. 364).

²⁰³ Imię pozostaje „złamane”, dopóki nie złamano wyrobu z miedzi o wartości równej wartości tego, którego złamanie było wyzwaniem (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 543).

²⁰⁴ Gdy jednostka zdyskredytowana w ten sposób pożyczka, aby mieć z czego dokonać obowiązkowego podziału lub redystrybucji, „zastawia swoje imię”. Wyrażenie synonimiczne brzmi: „sprzedaje niewolnika”. Zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 341. Por. tenże, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1451, 1424, hasło: „*kelgelgend*”. Por. tamże, s. 1420.

²⁰⁵ Przyszła żona może być jeszcze nienarodzona, ale umowa już obciąża młodego człowieka. Zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 50.

²⁰⁶ W szczególności obrzędy pokoju u Haida, Tsimshian i Tlingit polegają na natychmiastowych świadczeniach i przeciwświadczeniach. W istocie jest to wymiana zastawów (zdobionych godłami wyrobów z miedzi) oraz zakładników, niewolników i kobiet. Np. podczas wojny Tsimshian przeciw Haida (zob. Swanton, *Haida Texts and Myths*, dz. cyt., s. 395): „Ponieważ każda strona zawarła małżeństwa z drugą stroną gdyż obawiali się, że mogliby się pogniewać ponownie, przeto nastąpił pokój”. Por. potłacz zadośćuczynienia w wojnie Haida przeciw Tlingitom (tamże, s. 396).

²⁰⁷ Por. wyżej, a w szczególności Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 511–512.

²⁰⁸ Por. następujące bezpośrednio po sobie rozdziały własności w dwóch kierunkach (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 418). Splacenie

dawni autorzy opisują potłacz w takich samych terminach, jak te świadczenia, toteż można się zastanawiać, czy jest on odrębną instytucją²⁰⁹. Przypomnijmy, że u Chinook, jednego z najgorzej znanych plemion, którego zbadanie byłoby bardzo potrzebne, słowo „potłacz” znaczy tyle, co dar²¹⁰.

Sila rzeczy

Można posunąć analizy jeszcze dalej i wykazać, że w rzeczach wymienianych podczas potłaczu tkwi jakaś moc, która zmusza dary do krążenia, do bycia dawanymi i odwzajemnianymi. Powiedzmy tu przede wszystkim, że przynajmniej Kwakiutlowie i Tsimshian ustanawiają między różnymi rodzajami własności takie samo rozróżnienie, jak Rzymianie, Trobriandczycy czy mieszkańcy Samoa. Umieszczają oni z jednej strony przedmioty spożycia i pospolitego podziału²¹¹ (nie znalazłem śladów wymiany), z drugiej strony zaś kosztowności rodzinne²¹², talizmany, wyroby miedziane zdobione godłami, okrycia ze skór

w następnym roku grzywnien zapłaconych za błędy rytualne (zob. tamże, s. 596). Lichwiarskie spłacenie ceny zakupu żony (zob. tamże, s. 365, s. 366, s. 518-520, s. 563, s. 423, w. 1).

²⁰⁹ O słowie „potłacz”, por. s. 73 i nast. niniejszego tomu [patrz *Nota bibliograficzna*]. Wydaje się zresztą, że ani pojęcie, ani nazewnictwo, w którym występuje ten termin, nie mają w językach północnego zachodu tej ścisłości, jaką przypisuje im anglo-indiański *sabir*, oparty na języku chinook.

W każdym razie język tsimshian odróżnia *yaok*, wielki potłacz międzyplemienny (zob. Boas [Tate], *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 537, s. 511, s. 968), niewłaściwie tłumaczone przez potłacz i inne odmiany potłaczu. Haida odróżniają *walgal* i *sitka* (zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 35, s. 178-179), s. 68 (tekst z Masset), potłacz żalobny i potłacz z innych powodów.

W języku kwakiutl słowo wspólne temu językowi z chinook *poLa* (nasyć się) (*Kwakiutl Texts and Myths*, dz. cyt., t. III, s. 211, w. 13, *PoL*, tzn. nasycony; tamże, t. III, s. 25, w. 7) wydaje się oznaczać nie potłacz, ale ucztę lub skutek uczt. Słowo *poLas* oznacza dawcę uczt (zob. *Kwakiutl Texts and Myths*, dz. cyt., seria 2, *Jesup Expedition*, t. X, s. 79, w. 14; s. 43, w. 2); oznacza też ono miejsce, gdzie się nasycono. (Legenda o tytule jednego z wodzów Dzawadaenoxu). Por. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 770, w. 30. Najogólniejszą nazwą w języku kwakiutl jest „*plEs*”, „spłaszczyć” (imię rywala) (por. tamże, indeks), albo kosze, gdy sieje opróżnia (zob. *Kwakiutl Texts and Myths*, dz. cyt., t. III, s. 93, w. 1; s. 451, w. 4). Wielkie potłacze plemienne i międzyplemienne mają, jak się zdaje, własną nazwę: *maxwa* (zob. tamże, t. III, s. 451, w. 15). Z tego rdzenia *ma* Boas wyprowadza w sposób dość nieprawdopodobny dwa inne słowa: jednym z nich jest „*mawil*” tzn. izba, w której dokonuje się inicjacji, innym – nazwa delfina (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., indeks). W rzeczywistości u Kwakiutłów znajdujemy mnóstwo terminów technicznych określających różne rodzaje potłaczu oraz różne rodzaje płatności i spłat, a raczej darów i przeciw-darów: za małżeństwo, jako odszkodowanie dla szamana, jako zaliczkę, za spóźnione procenty; słowem, dla różnych rodzajów dystrybucji i redystrybucji. Np. *men(a)*, *pick up* (zob. tamże, s. 218): „mały potłacz, podczas którego ubiory młodej dziewczyny są rozrzucone przed ludem, aby zostały przezeń pozbierane” (tamże, s. 218). „*Payol*” „darowanie wyrobu z miedzi”; inny termin na ofiarowanie czołna (zob. tamże, s. 1448). Terminy są liczne, niestabilne i konkretne; zachodzą one na siebie, jak we wszystkich nazewnictwach archaicznych.

²¹⁰ Por. Barbeau, *Le Potlatch*, „Bull. Soc. Géogr. Québec”, t. III/1911, przypis 3 na s. 278, gdzie podane to znaczenie i wskazane źródła.

²¹¹ Może również sprzedaży.

²¹² Rozróżnienie własności i zapasów jest oczywiste w tsimshian (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 435). Boas, zapewne za Tate'm, swoim korespondentem, mówi: „Posiadanie tego, co określano jako *rich food*, bogate pożywienie (por. tamże, s. 406) było istotne dla utrzymania godności w rodzinie. Ale zapasów nie uważano za stanowiące bogactwo. Bogactwo otrzymuje się dzięki

czy tkanin herbowych. Przedmioty należące do drugiej z tych klas przekazywane są równie uroczyście jak kobiety, gdy wydaje się za męża, „przywileje” cedowane mężowi córki²¹³ oraz imiona nadawane dzieciom i mężom córki. W tym wypadku mówienie o alienacji byłoby nawet nieściśle. Są one raczej przed-

kupnu (powiedzielibyśmy: dzięki wymianie darów) zapasów lub innych rodzajów dóbr, które, potem, jak zostały zgromadzone, są rozdawane na potlaczu” (dla Melanezji zob. tamże, przypis 9 na s. 84).

Podobnie Kwakiutlowie odróżniają zwykle zapasy od bogactw-własności. Te dwa ostatnie słowa są równoważne. Bogactwo-własność ma jak się zdaje, dwie nazwy (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1454). Pierwszą jest *yāq* lub *yāq* (chwiejny zapis Boasa, por. tamże, indeks, zob. s. 1393) (por. *yāqu*, rozdawać). Od tego słowa pochodzą: *yeqala*, własność, oraz *yāxulu*, dobra-talizmany, dobra osobiste. Por. pochodne od *yā*, tamże, s. 1406. Drugim słowem jest *dadekas* (por. indeks do *Kwakiutl Texts and Myths*, dz. cyt., t. III, s. 519 i tamże, s. 473, w. 31); w dialekcie Newetette „*daoma*”, „*dedemala*” (zob. indeks do Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt.). Rdzeniem tego słowa jest *dā*. Ma ono znaczenie zastanawiająco podobne do znaczeń analogicznego indoeuropejskiego rdzenia *dā* = „otrzymywać”, „brać”, „nieść w rękę” „obracać” itp. Nawet pochodne tego słowa są znamienne. Jedno znaczy tyle, co: „wziąć część ubrania wroga, aby go zaczarować”, a drugie: „wziąć do ręki”, „umieścić w domu” (należy to zbliżyć do znaczenia słów „*manus*” i „*familia*”; por. dalej) (w związku z derkami danymi jako zaliczka na zakup wyrobów z miedzi znaczy ono: oddać z procentem). Drugie znaczy natomiast „umieścić wiele okryć na stosie przeciwnika, przyjąć je”, postępując w ten sposób. Inne słowo pochodne od tego samego rdzenia jest jeszcze ciekawsze: „*dadeka*” = „żywić zazdrość do siebie nawzajem” (zob. *Kwakiutl Texts and Myths*, dz. cyt., t. III, s. 133, w. 22). Oczywiście znaczenie pierwotne winno być takie: rzecz, którą się bierze i która budzi zazdrość. Por. „*dadego*” = „walczyć” (zapewne walczyć za pomocą własności).

Również i inne słowa mają takie samo znaczenie, ale bardziej ściśle. Np. „własność w domu” = „*mamekas*”. Zob. *Kwakiutl Texts and Myths*, dz. cyt., t. III, s. 169, w. 20.

²¹³ Por. liczne mowy wygłaszane przy przekazywaniu. Zob. Boas, Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 706 i nast.

Nie ma żadnej chyba rzeczy moralnie lub materialnie cennej (z rozmysłem nie używamy słowa: pożytecznej), która by nie była przedmiotem wierzeń tego rodzaju. Przede wszystkim, rzeczy moralne są dobrami, własnościami, przedmiotami darowizn i wymiany. Tak jak w kulturach bardziej pierwotnych, np. australijskich, pozostawia się taniec czy przedstawienie w plemienu, któremu sięje przekazało, podobnie u Tlingitów „pozostawia” się taniec w zamian za potlacz ludziom, którzy ten potlacz wyprawili (zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 442). Najważniejszą i najbardziej nienaruszalną własnością u Tlingitów, tą, która budzi największą zazdrość, jest imię i godło totemiczne (zob. tamże, s. 416). Zresztą ona to właśnie czyni bogatym i szczęśliwym.

Emblematy totemiczne, święta i potlacz, imiona zdobyte w toku potlaczy, podarki, które inni muszą wam odwzajemnić i które wiążą się z wyprawionymi potlaczami – wszystko to łączy się. Np. w przemówieniu kwakiutl: „A teraz, moje święto – idź do niego” (Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 356). W ten sposób dawane i odwzajemniane są również „siedziby” i „duchy” tajnych stowarzyszeń. Por. przemówienie o hierarchii własności i o posiadaniu pozycji w hierarchii (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 472); por. tamże, s. 708 inne przemówienie: „Oto wasza pieśń zimowa, wasz taniec zimowy, wszyscy wezmą swą własność z niego, z okrycia zimowego; to jest wasza pieśń, to jest wasz taniec”. W języku kwakiutl jedno słowo oznacza talizman możej rodziny i jej przywileje: słowo *klezo*, godło, przywilej. Np. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 122, w. 32.

U Tsimshian maski oraz ozdobione godłami czapki do tańca i do pokazów nazywają się: „pewna część własności”, zależnie od części rozdanej na potlacz (zależnie od podarków rozdanych przez ciotki wodza „kobietom z plemion”). Zob. Tate w: Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 541.

I odwrotnie, np. u Kwakiutłów, rzeczy, a zwłaszcza kosztowności, najważniejsze talizmany, są ujmwane w kategoriach moralnych: „dawca śmierci” (*halayu*) i „woda życia” (które są bez wąt-

miotem pożyczki niż sprzedaży i prawdziwej cesji. U Kwakiutłów niektóre spośród tych rzeczy, chociaż ukazują się podczas potlaczu, nie mogą być odstąpione. W istocie owe rzeczy stanowią *sacra*, których rodzina pozbywa się tylko w ostateczności, a niekiedy nie pozbywa się ich nigdy.

Bardziej pogłębione obserwacje przedstawia taki sam podział rzeczy u Haida, którzy – na sposób starożytnych – posunęli się aż do ubóstwienia pojęcia własności, fortuny. Dokonując raczej rzadkiego w Ameryce wysiłku mitologicznego i religijnego, wnieśli się oni aż do zsubstancjonalizowania abstrakcji: „Pani własność” (autorzy angielscy mówią *Property Woman*) jest bohaterką mitów, rzeźbi się też jej wizerunki²¹⁴. U Haida jest ona matką, boginią, od której wywodzi się panująca fratria Orłów. Ale równocześnie – co wydaje się dziwne i budzi nader odległe skojarzenia ze światem azjatyckim i antycznym – wydaje się, że jest ona identyczna z „królową”²¹⁵, główną figurą gry w bierki, która zdobywa wszystko i której imię częściowo nosi. Boginię tę odnajdujemy też u Tlingitów²¹⁶, a jej mit, może nawet jej kult, występuje również u Tsimshian²¹⁷ i u Kwakiutłów²¹⁸.

pienia jednym kryształem kwarcu), okrycia, o których już była mowa. W ciekawym powiedzeniu kwakiutl wszystkie te dobra osobiste są utożsamione z dziadkiem, co jest zrozumiałe, gdyż pożyczka się je zięciowi po to tylko, by je zwrócił wnukowi. Zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 507.

²¹⁴ Mit Djłlaqons znajduje się w: Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 92, s. 95, s. 171. Wersja z Masset znajduje się w: *Haida Texts, Jesup Expedition*, dz. cyt., t. VI, s. 94, s. 98, a wersja ze Skidegate w: Swanton, *Haida Texts and Myths*, dz. cyt., s. 458. Jej imię pojawia się wśród pewnych nazwisk rodzin Haida należących do fratрии orłów (por. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 282–283, s. 292–293). W Masset bogini pomyślności nazywa się raczej Skłl (zob. *Haida Texts, Jesup Expedition*, dz. cyt., t. VI, s. 665, w. 28 i s. 306). Por. też indeks, s. 805. Por. ptak Skłl, Skirl (zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 120). Skłltagos znaczy wyrób z miedzi-własność, z nazwą tą łączy się bajeczna opowieść o tym, jak znaleziono wyroby z miedzi. Por. s. 146, ryc. 4. Pewien rzeźbiony maszt przedstawia Djłłqada, jej ozdoby z miedzi, jej maszt i jej godło (zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 125; por. pl. 3, ryc. 3; por. opisy Newcombe’a, tamże, s. 46; por. reprodukcję tamże, ryc. 4). Jej fetysz powinien być wypchany rzeczami skradzionymi i sam powinien być skradziony.

Jej dokładnym tytułem jest „własność powodująca hałas” (zob. tamże, s. 92). Ma ona ponadto cztery imiona dodatkowe (zob. tamże, s. 95). Ma syna, którego tytułem jest „Żebra z kamienia” (w rzeczywistości z miedzi, zob. tamże, s. 110, s. 112). Kto spotyka ją lub jej syna, jest szczęśliwy w grze. Ma ona magiczną roślinę; kto jej zakosztuje, staje się bogaty. Bogaty staje się również ten, kto dotknie części jej okrycia; kto znajdzie formy odlewnicze ustawione przez nią w rzedzie (zob. tamże, s. 29, s. 109). Jednym z jej imion jest: własność trzyma się w domu. Wiele osób ma tytuły złożone ze Skłl.

Wydaje się, że przeciwstawia się ona „Kobiecie-roznoszącej-zarazę” (zob. Swanton, *Haida Texts and Myths*, dz. cyt., s. 299).

²¹⁵ O *djłl haida* i *nāq tlingit* por. przypis 237 na s. 248 niniejszego tomu.

²¹⁶ Mit ten występuje w całości u Tlingitów (zob. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 173, s. 292, s. 368; por. Swanton, *Tlingit*, dz. cyt., s. 460). W Sitka Skłl nazywa się, na pewno, Lenaxsidek. Jest to kobieta mająca dziecko przy piersi. Słysz się odgłosy tego dziecka, które ssie. Biegnie się za nim. Jeśli po jego zadrapaniach zostaną ślady, to kawałki strupów z tych blizn przynoszą innym ludziom szczęście.

²¹⁷ Mit Tsimshian jest niekompletny (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 154, s. 197). Por. przypisy Boasa w: tamże, s. 746, s. 760. Boas nie wprowadza utożsamienia, ale jest ono jasne. Bogini Tsimshian ma „ubiór z bogactwa” (*garment of wealth*).

²¹⁸ Możliwe, że mit Qominoqa, kobiety „bogatej”, ma takie samo pochodzenie. Wydaje się, że jest ona u Kwakiutłów przedmiotem kultu zastrzeżonego dla pewnych klanów (zob. Boas,

Ogół tych kosztowności stanowi magiczne dziedzictwo; jest ono często tożsame z dawcą, biorcą oraz z duchem, który wyposażył klan w te talizmany czy z bohaterem, twórcą klanu, któremu duch je dał²¹⁹. W każdym razie ogół tych rzeczy zawsze we wszystkich tych plemionach jest pochodzenia duchowego i ma duchową strukturę²²⁰.

Co więcej, jest on przechowywany w pudle, a raczej w wielkiej skrzyni ozdobionej godłami²²¹ – skrzyni, która sama wyposażona jest w potężną osobowość²²², która mówi, przywiązuje się do swego właściciela, zawiera jego duszę itd.²²³

Ethnology of the Kwakiutl, dz. cyt., s. 862). Pewien bohater klanu Qoexsotenoq ma tytuł „ciało z kamienia” i staje się „własnością na ciele” (zob. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 187 i por. s. 247).

²¹⁹ Np. mit klanu Mieczników: Boas, *Handbook of American Languages*, t. I, s. 554-559. Bohater, twórca klanu, sam jest członkiem klanu Mieczników. „Szukam *logwa* (talizmanu) (por. tamże, s. 554, w. 49), który należał do was” – mówi on do pewnego napotkanego ducha, który ma ludzkie kształty, ale jest miecznikiem (por. tamże, s. 557, w. 122). Duch ten rozpoznaje go jako należącego do swego klanu i daje mu harpun z miedzianym ostrzem, który zabija wieloryby (pominięte w tekście na s. 557); mieczniki są *killer-whales*. Daje mu też swoje imię potlaczowe. Będzie się on nazywał „miejsce, gdzie się jest nasyconym”, „czujący się nasyconym”. Jego dom będzie „domem miecznika” z „miecznikiem wymalowanym na frontonie”. „I miecznik będzie twoim nakryciem w domu” (tzn. nakrycie będzie w kształcie miecznika); również „*halayu*” = „dawca śmierci”, „woda życia” i „nóz o zębach z kwarcu do rozcinania” (będą miecznikami, zob. tamże, s. 559).

²²⁰ Cudowne pudło, które zawiera wieloryba i które nadaje imię pewnemu bohaterowi, nazywa się „bogactwo przybijające do brzegu” (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 374; por. „własność płynie ku mnie”, tamże, s. 247, s. 414). O własności, która „powoduje hałas”, por. wyżej. Jeden z najważniejszych wodzów w Masset nosi tytuł: „Ten, czyja własność powoduje hałas” (zob. *Haida Texts, Jesup Expedition*, dz. cyt., t. VI, s. 684). Wedle Kwakiutłów własność żyje: „Niech nasza własność pozostanie przy życiu dzięki twoim wysiłkom, niech nasze wyroby z miedzi nie ulegną złamaniu”, śpiewają Maamtagila (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1285, w. 1).

²²¹ Dobra osobiste rodziny, które krążą między mężczyznami oraz ich córkami i mężami córek, aby powrócić do synów, gdy ci są ponownie wtajemniczani lub żenią się, zazwyczaj mieszczą się w pudle lub skrzyni, zdobionej i opatrzonej godłami. Sporządzanie i użytkowanie tych skrzyń jest znaną cechą kultur amerykańskiego Północnego Zachodu (od Yurok w Kalifornii do Cieśniny Beringa). Taka skrzynia ozdobiona jest na ogół postaciami lub oczami bądź totemów, bądź duchów, których atrybuty zawiera. Są nimi: okrycia z wyszywanyimi obrazami, talizmany „życia” i „śmierci”, maski, maski-czapki, czapki i korony, łuk. Zob. np. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 173: *gonaqadet* tożsame ze skrzynią, z wyrobem z miedzi, z czapką i z grzechotką.

²²² Właśnie przekazanie czy ofiarowanie tej skrzyni zarówno u początków, jak przy każdej nowej inicjacji czy małżeństwie, zmienia otrzymującego w jednostkę nadprzyrodzoną, we wtajemniczonego, w szamana, czarownika, możnego, właściciela tańców i stanowisk w jakimś bractwie. Por. przemówienia w historiach rodzin Kwakiutl (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 965, s. 966 i por. tamże, s. 1012).

²²³ Cudowne pudło jest zawsze tajemnicze i przechowywane w ukryciu. Pudła mogą być umieszczone w pudłach tak, że jedne zawierają się w drugich (Haida), zob. Masset, *Haida Texts, Jesup Expedition*, dz. cyt., t. VI, s. 395. Pudło zawiera duchy, np. „kobietę mysz” (Haida) (zob. Swanton, *Haida Texts and Myths*, dz. cyt., s. 340), albo Kruka, który wykluwa oczy niewiernemu posiadaczowi. Por. katalog przykładów tego tematu w: Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 854, s. 851. Bardzo rozpowszechniony jest mit słońca zamkniętego w pudle, które unosi się na wodzie (katalog u Boasa w: tegoż, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 641, s. 549). Znany jest zasięg tych mitów w Starym Świecie.

Każda z tych kosztowności, każda z tych oznak bogactwa ma – jak na Trobriandach – własną indywidualność, własne imię²²⁴, jakości, moc²²⁵. Wielkie muszle *abalone*²²⁶, tarcze herbowe, które są nimi pokryte, pasy i okrycia,

Jednym z najbardziej pospolitych epizodów opowieści o bohaterach jest ten, w którym występuje zupełnie małe pudło, dość lekkie dla bohatera, ale zbyt ciężkie dla wszystkich poza nim – pudło, w którym znajduje się wieloryb (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 374; *Kwakiutl Texts*, seria 2, *Jesup Expedition*, dz. cyt., t. X, s. 171), albo niewyczerpywalny zapas pożywienia (zob. tamże, s. 223). Pudło jest ożywione, porusza się na wodzie samo przez się (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 374). Pudło Katliana przynosi bogactwa (zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 448 i por. tamże, s. 446). Kwiaty, „nawóz słońca”, „jajo z drzewa opałowego”, „dające bogactwo”, innymi słowy talizmany znajdujące się w pudle, czyli same bogactwa, muszą być odżywiane.

Jedno z pudeł zawiera ducha „zbyt mocnego, by go sobie przywłaszczyć”. Maskę tego ducha zabija nosiciela (zob. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 341).

Nazwy tych pudeł wskazują często na użytek czyniony z nich podczas potlaczu Wielkie pudło do tłuszczu Haida nazywa się matka (zob. Masset, *Haida Texts, Jesup Expedition*, dz. cyt., t. VI, s. 758). „Pudło o czerwonym dnie” (słońce) „rozlewa wodę” w „morzu plemion” (wodą są okrycia rozdawane przez wodza) (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 551 i przypis 1 na s. 564).

Mitologia cudownego pudła występuje też u społeczeństw azjatyckiej północy Pacyfiku. Piękny przykład mitu podaje Piłsudski (zob. tegoż, *Material for the Study of the Ainu Languages*, Kraków 1913, s. 124–125). Pudło, o którym mowa, ofiarowane jest przez niedźwiedzia, a bohater musi przestrzegać różnych tabu. Pudło wypełniają rzeczy złote i srebrne, talizmany, które przynoszą bogactwo. Technika wytwarzania pudeł jest zresztą taka sama na całej północy Pacyfiku.

²²⁴ „Rzeczy należące do rodziny mają indywidualne imiona” (Haida) (zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 117). Imiona noszą: domy, drzwi, nakrycia stołowe, rzeźbione łyżki, czółna, pułapki na łososie. Por. wyrażenie „ciągły łańcuch własności” (zob. tamże, s. 15). Znany listę rzeczy, którym poszczególne klany Kwakiutłów nadają imiona, niezależnie od różnych tytułów moźnych, mężczyźni i kobiet, oraz ich przywilejów: tańców, potlaczów itp., które również są własnościami. Rzeczami, które określamy jako ruchomości, i które są nazywane, personifikowane w tych samych warunkach, są: nakrycia stołowe, dom, pies i czółno (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 793 i nast.). Hunt zapomniał umieścić na tej liście imiona wyrobów z miedzi, wielkich muszli *abalone* i drzwi. Łyżki nanizane na sznurek przywiązany do rzeźby przedstawiającej czółno mają imię „sznur kotwiczny łyżek” (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 422 w rytuale spłacania długów zaciągniętych przy zawieraniu małżeństwa). U Tsimshian mają imiona: czółna, wyroby z miedzi, łyżki, garnki kamienne, noże kamienne, nakrycia stołowe wodzów-kobiet (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 506). Niewolnicy i psy są zawsze dobrami wartościowymi i są adoptowani przez rodziny.

²²⁵ Jedynym zwierzęciem domowym tych plemion jest pies. Ma on w każdym klanie inne imię (prawdopodobnie w rodzinie wodza) i nie może być sprzedany. „Oni są ludźmi, jak my” – mówią Kwakiutlowie (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1260). „Strzegą rodziny” przed czarami i przed napaścią wrogów. Pewien mit opowiada, jak wódz Koskimo i jego pies Waned zmieniali się w siebie nawzajem i mieli to samo imię, tamże, s. 835. Por. wyżej przykład z Celebesu. Por. fantastyczny mit czterech psów Lewiqilaqu w: *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 18 i s. 20.

²²⁶ „*Abalone*” jest słowem z języka *sabir* chinook, oznaczającym wielkie muszle „*haliotis*”, które służą jako ozdoby, przyczepiane do nosa (zob. Boas, *Kwakiutl Texts, Jesup Expedition*, dz. cyt., t. V, I, s. 484) lub do uszu (Tlingit i Haida; zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 146). Są one również umieszczane na okryciach zdobionych godłami, na pasach i na czapkach. Tak np. u Kwakiutłów (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1069). U Awikenoq i Lasiqoala (plemion z grupy Kwakiutl) muszle *abalone* są umieszczane wokół herbu, tarczy o kształcie zadziwiająco

które są nimi ozdobione, same okrycia²²⁷ zdobione godłami, pokryte twarzami, oczyma oraz postaciami zwierzęcymi i ludzkimi, tkane i haftowane, domy i pale, zdobione ściany²²⁸ – wszystkie one są istotami. Wszystko mówi: dach, ogień, rzeźby, malowidła – ponieważ magiczny dom wznoszony

europejskim (zob. Boas, *5th Report on the North-Western Tribes of Canada*, dz. cyt., s. 43). Ten rodzaj tarczy zdaje się formą pierwotną lub odpowiednikiem tarcz z miedzi, które również mają kształt zadziwiająco średniowieczny.

Wydaje się, że muszle *abalone* musiały ongiś mieć wartość pieniądza, która przysługuje dziś wyrobom z miedzi. Mit Ctatlolq (południowi Salish) łączy dwie postaci: *K'obois*, „miedź”, i *Teadjas abalone*; ich syn i córka żenią się, a wnuk bierze „metalową skrzynię” niedźwiedzia, zdobywa jego maskę i jego potlacz (zob. Boas, *Indianische Sagen*, dz. cyt., s. 84). Mit Awikenoq łączy zarówno nazwy muszli, jak nazwy wyrobów z miedzi z „córkami księżycy” (zob. tamże, s. 218–219).

U Haida każda z tych muszli ma własne imię, przynajmniej wtedy, gdy mają one dużą wartość i są znane; zupełnie jak na Melanezji (zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 146). Gdzie indziej służą one do nazywania ludzi i duchów. Por. indeks imion własnych Tsimshian w: Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 960. Por. u Kwakiutłów „imiona *abalone*” w poszczególnych klanach (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1261–1275 dla plemion Awikenoq, Naqoatok i Gwasela). Był to na pewno zwyczaj Międzynarodowy. Pudło z *abalone* Bella Kula (pudło upiększone muszlamy) jest wspomniane i dokładnie opisane w micie Awikenoq; co więcej, zawiera ono okrycie zdobione *abalone*, przy czym zarówno pudło, jak okrycie mają blask słońca. Otóż imieniem wodza, o którym opowiada się w tym micie, jest *Legek* (zob. Boas, *Indianische Sagen*, dz. cyt., s. 218 i nast.). Imię to jest tytułem głównego wodza Tsimshian. Jasne, że mit podróżował razem z rzeczą. W micie Haida z Masset, opowiadającym o „Kruku stwórcy”, słońce, które daje on swojej żonie, jest muszlą *abalone* (zob. Swanton, *Haida Texts, Jesup Expedition*, dz. cyt., t. VI, s. 313 i s. 227). Imiona bohaterów mitycznych mających tytuły związane z *abalone* podaje praca *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 50, 222 i in.

U Tlingitów muszle te były łączone z zębami rekina (zob. Boas, *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 129). Por. wyżej o używaniu zębów kaszalota na Melanezji.

Wszystkie te plemiona znają ponadto kult naszyjników z *dentalia* (małych muszli). Por. zwłaszcza Krause, *Tlinkit Indianer*, dz. cyt., s. 186. Słowem, odnajdujemy tu dokładnie te same formy pieniądza, co na Melanezji i ogólnie na Pacyfiku, wraz z takimi samymi wierzeniami i takim samym użytkowaniem.

Te różne muszle były zresztą przedmiotem handlu, w którym brali też udział Rosjanie wtedy, gdy zajmowali Alaskę; handel ten biegł w obu kierunkach między zatoką Kalifornijską a Cieśniną Beringa (zob. Swanton, *Haida Texts*, dz. cyt., t. VI, s. 313).

²²⁷ Derki są zdobione, jak pudła; ich rysunki są nawet wzorowane na tych, które zdobiją pudła (por. ryc w Krause, *Tlinkit Indianer*, s. 200). Mają one zawsze jakieś własności duchowe; por. wyrażenie *haida* o podartych okryciach: „pasy duchów” (zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., t. V, I, s. 165 i s. 174). Niektóre płaszcze mityczne są „płaszczami świata” (*Lilloët*), mit *Qäls* (zob. Boas, *Indianische Sagen*, dz. cyt., s. 19 i s. 20). Są też „płaszczami słońca” (*Bella Kula*) (zob. tamże, s. 260), lub płaszczami na ryby (*Heiltsuq*) (zob. tamże, s. 248). Porównanie wersji tego tematu w: tamże, s. 359, nr 113.

Por. plecionka, która mówi (zob. Swanton, *Haida Texts* (Masset), dz. cyt., t. VI, s. 430 i s. 432). Kult okryć, plecionek i skór służących jako okrycia należy, jak się zdaje zbliżyć do kultu plecionek zdobionych godłami na Polinezji.

²²⁸ Tlingici uważają, że wszystkie składniki domu mówią; duchy mówią do słupów i belek domu, mówią też z tych słupów i belek, które mówią do siebie nawzajem. W ten sposób nawiązują się rozmowy między zwierzętami totemicznymi, duchami, ludźmi i rzeczami znajdującymi się w domu. Jest to podstawową zasadą religii Tlingit. Przykłady w: Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 458–459. Również u Kwakiutłów dom słucha i mówi (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1279, s. 15).

jest²²⁹ nie tylko przez wodza i jego ludzi lub członków przeciwległej fratrii, lecz nadto przez bogów i przodków; przyjmuje on i wymiotuje zarazem duchy oraz młodych wtajemniczonych.

Każda z tych kosztowności²³⁰ ma zresztą w sobie moc twórczą²³¹. Jest nie tylko znakiem i zastawem, lecz także znakiem i poręką bogactwa, magiczną i religijną zasadą godności i obfitości²³². Nakrycia²³³

²²⁹ Dom jest uważany za swego rodzaju ruchomość (wiadomo, że prawo germańskie bardzo długo traktowało dom w ten sposób). Przenosi się dom i dom się sam przenosi. Por. liczne mity o „magicznym domu”, który wznosi się w mgnieniu oka, zwłaszcza gdy jest to dom dany przez dziadka. Katalog u Boasa w: tegoż, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 852, 853. Por. przykłady Kwakiułu w: Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 376 oraz ryciny i plansze na s. 376 i s. 380.

²³⁰ Kosztownościami o charakterze magicznym i religijnym są również: 1) pióra orla, często utożsamiane z deszczem, z żywnością, z kwarcem i z „dobrym lekarstwem”. Przykłady w: *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 383, s. 128 i in.; Haida (Masset) w: *Haida Texts*, dz. cyt., t. VI, s. 292; 2) laski i grzebienie (zob. Swanton, *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 385); Haida (zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 38); Boas, *Kwakiutl Indians*, dz. cyt., t. V, część II, s. 455; 3) naramienniki. Np. w plemienu znad Lower Fraser River (zob. Boas, *Indianische Sagen*, dz. cyt., s. 36) i u Kwakiułów (zob. Boas, *Kwakiutl Indians*, dz. cyt., t. V, II, s. 454).

²³¹ Wszystkie te przedmioty łącznie z łyżkami, nakryciami stołowymi i wyrobami z miedzi mają w języku kwakiułu nazwę rodzajową „logwa” = „talizman”, „rzecz nadprzyrodzona”. (Por. nasze uwagi o tym słowie w naszej pracy *Les origines de la notion de monnaie* oraz w naszej przedmowie do Hubert, Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*). Pojęcie *logwa* jest dokładnie tożsame z pojęciem *mana*. Ale w danym wypadku i z uwagi na zajmujący nas przedmiot chodzi o „moc” bogactwa i pożywienia, która wytwarza bogactwo i pożywienie. Pewne przemówienie mówi o talizmanie, o *logwa*, które jest „wielkim byłym pomnożycielem własności” (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1280, w. 18). Pewien mit opowiada o tym, jak *logwa* miał „łatwość zyskiwania własności” i jak cztery *logwa* (pasy itd.) nagromadziły własność. Jedno z tych *logwa* nazywało się „rzecz, która sprawia, że bogactwo się gromadzi” (zob. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 108). W rzeczywistości, to bogactwo robi bogactwo. Przysłowie haida mówi nawet o własności, „która czyni bogatym” w związku z muszlami *abalone*, jakie nosi dorosła dziewczyna (zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 48).

²³² Maski nazywa się „otrzymująca żywność”. Por. „i będziecie bogaci w żywność” (mit Nimkish, zob. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 36, w. 8). Jeden z najważniejszych nożnych u Kwakiułów ma tytuł „Zapraszającego”, „dawcy żywności”, „dawcy orlego pierza” (por. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 415).

Kosze i zdobione pudła (np. te, które służą do zbierania jagód) również mają charakter magiczny. Np. mit Haida (Masset) (zob. *Haida Texts*, dz. cyt., t. VI, s. 404). Bardzo ważny mit Qäls miesza szczupaka, łososia i ptaka-grzmot oraz kosz, który splunięcie tego ptaka wypełnia jagodami (Plemię znad Lower Fraser River; zob. Boas, *Indianische Sagen*, s. 34). Równoważny mit u Awikenok (zob. Boas, *5th Report on the North-Western Tribes of Canada*, dz. cyt., s. 28), gdzie kosz ma imię „nigdy pusty”.

²³³ Nakrycia stołowe nazywają się zależnie od tego, co przedstawia znajdująca się na nich rzeźba. U Kwakiułów przedstawiają one „wodzów zwierząt”. Jedno z nich ma tytuł „nakrycie, które pozostaje pełne”. Boas, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), s. 264, w. 11. Nakrycia należące do pewnego klanu są *logwa*, gdyż mówiły z przodkiem, z „Zapraszającym” (por. poprzedni przypis) i powiedziały mu, by je wziął (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 809). Por. mit Kaniqilaku (Boas, *Indianische Sagen*, dz. cyt., s. 198). Por. też *Kwakiutl Texts*, seria 2, *Jesup Expedition*, dz. cyt., t. X, s. 205: o tym, jak czarownik dał swemu teściowi (który go dręczył) jagody z magicznego kosza do zjedzenia. Zmieniły się one w kolce i poprzebiły jego ciało w różnych miejscach.

i łyżki²³⁴, którymi się uroczyście spożywa posiłki, zdobione i rzeźbione, oznakowane totemem klanu lub totemem godności, są istotami ożywionymi. Są to repliki niewyczerpywalnych narzędzi tworzących pożywienie, danych przodkom przez duchy. Same te narzędzia uchodzą za czarodziejskie. Tak oto rzeczy są utożsamiane z duchami, które je stworzyły, narzędzia służące do jedzenia – z pokarmami. Toteż nakrycia Kwakiutłów i łyżki Haidów są istotnymi dobrami, które krążą w sposób ściśle określony i są starannie dzielone między klany i rodziny wodzów²³⁵.

„Pieniądz Sławy”²³⁶

Ale zwłaszcza oznaczone godłami wyroby z miedzi²³⁷, podstawowe dobra potlacz, stanowią przedmiot ważnych wierzeń, a nawet kultu²³⁸. U wszystkich tych plemion występuje kult i mit miedzi²³⁹ – istoty żywej. Przynajmniej u Haida i Kwakiutłów miedź jest utożsamiana z łososiem, który również jest przedmiotem kultu²⁴⁰. Ponadto, niezależnie od tej mitologii metafizycznej i technicz-

²³⁴ Por. wyżej.

²³⁵ Por. wyżej, tamże.

²³⁶ Wyrażenie zostało zapożyczzone z języka niemieckiego. Zwrotu „*Renommiergeld*” użył Krickeberg. Opisuje on bardzo dokładnie stosowanie tarcz herbowych, blach, które są zarazem sztukami pieniądza, a zwłaszcza przedmiotami pokazowymi, noszonymi na potlacz przez wodzów lub przez tych, na których korzyść wyprawiają oni potlacz.

²³⁷ Przemysł miedzi na amerykańskim Północnym Zachodzie, choć dużo o nim dyskutowano, jest jeszcze źle znany. Rivet w godnej uwagi pracy *Orfèverie précolombienne* („*Journal des Américanistes*”, 1923) pozostawił go z rozmysłem na uboczu. W każdym razie wydaje się pewne, że umiejętność obróbki miedzi poprzedza przybycie Europejczyków. Plemiona północne, Tlingit i Tsimshian, poszukiwały, wydobywały lub otrzymywały samorodną miedź znad Copper River. Por. dawnych autorów, zob. też Krause, *Tlinkit Indianer*, dz. cyt., s. 186. Wszystkie te plemiona mówią o „wielkiej górze miedzi”. Zob. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 160 (Tlingit); Swanton, *Haida*, dz. cyt., t. V, s. 130 (Haida); Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 299 (Tsimshian).

²³⁸ Korzystamy z okazji, by sprostować błąd popełniony w naszej *Note sur l'origine de la notion de monnaie*. Utożsamiliśmy tam słowo „*Laqa*”, „*Laqwa*” (Boas używa obu pisowni) ze słowem „*logwa*”. Usprawiedliwia nas fakt, że w owym czasie Boas pisał często oba te słowa w ten sam sposób. Ale później stało się oczywiste, że jedno znaczy tyle, co „czerwień”, „miedź”, podczas gdy drugie znaczy tylko: „rzecz nadprzyrodzona”, „rzecz kosztowna”, „talizman”. Wszystkie wyroby z miedzi są jednak *logwa*, co sprawia, że nasz dowód pozostaje w mocy. Ale w tym wypadku słowo jest rodzajem przymiotnika i synonimu. Por. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 108, gdzie dwa tytuły „*logwa*”, które są wyrobami z miedzi: jeden to ten, który „z łatwością zyskuje bogactwo”, a drugi to ten, który „sprawia, że bogactwo się gromadzi”. Ale nie wszystkie *logwa* są wyrobami z miedzi.

²³⁹ Miedź jest ożywiona, a jej kopalnia i jej góra są magiczne, pełne „roślin dających bogactwo” (Masset), *Haida Texts*, dz. cyt., t. VI, s. 681, s. 692. Por. inny mit w: Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 146. Co prawda, miedź ma zapach (zob. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 64, w. 8). Przywilej obrabiania miedzi jest przedmiotem doniosłego cyklu legend Tsimshian: mitu Tsauda i Gao (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 306 i nast.). Katalog równoważnych tematów zob. w: tamże, s. 856. U Bella Kula miedź została, jak się zdaje, uosobowiona (zob. Boas, *Indianische Sagen*, s. 261). Por. Boas, *Mythology of the Bella Coola Indians, Jesup Expedition*, dz. cyt., 1.1, cz. II, s. 71, gdzie mit miedzi łączy się z mitem muszli *abalone*. Mit Tsimshian o Tsauda łączy się z mitem łososia, o którym będzie jeszcze mowa.

²⁴⁰ Ze względu na swą czerwień miedź jest utożsamiana ze słońcem (por. *Tlingit Indians*, dz. cyt., nr 39 i nr 81), z „ogniem, który spadł z nieba” (nazwa jednego wyrobu z miedzi, zob. Boas,

nej²⁴¹, wszystkie wyroby z miedzi są – każdy z osobna – przedmiotami odrębnych i szczególnych wierzeń. Każdy cenniejszy przedmiot z miedzi należący do rodziny wodza klanu ma własne imię²⁴², własną indywidualność, własną war-

Tsimshian Texts and Myths, s. 467), i we wszystkich tych przypadkach z łososiem. To utożsamienie jest szczególnie wyraźne w przypadku kultu bliźniąt u Kwakiutłów, ludzi łososia i miedzi (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 685 i nast.). Sekwencja mityczna jest, jak się zdaje, następująca: wiosna, przybycie łososia, nowe słońce, czerwień, miedź. Tożsamość miedzi i łososia jest szczególnie charakterystyczna dla narodów Północy. (Por. katalog analogicznych cykli w: Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 856). Np. mit Haida z Masset (zob. *Haida Texts*, dz. cyt., t. VI, s. 689, s. 691, w. 6 i nast., przypis 1; por. tamże, s. 692, nr 73). Znajdujemy tu dokładny odpowiednik legendy o pierścieniu Polikratesa: legendę o łososiu, który połknął przedmiot z miedzi (zob. Skidegate, *Haida Texts and Myths*, dz. cyt., s. 82). Tlingit (a za nimi i Haida) znają mit o istocie, której imię tłumaczy się na angielski przez *Mouldy-end* (imię łososia). Por. mit z Sitka o łańcuchach z miedzi i łososiach w: *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 307. Łosoś w pudełku staje się człowiekiem; inna wersja Wrangla, zob. tamże, nr 5. Jeśli chodzi o odpowiedniki, zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 857. Pewien przedmiot z miedzi Tsimshian ma tytuł „miedź, która płynie w górę rzeki”, co jest oczywistą aluzją do łososia (zob. tamże, s. 857).

Należałoby zbadać, co zbliża kult miedzi i kult kwarcu, o którym wyżej. Np. góra kwarcu (zob. *Kwakiutl Texts*, seria 2, dz. cyt., t. X, s. 111).

Podobnie kult nefrytu, przynajmniej u Tlingitów, powinien być zbliżony z kultem miedzi. Por. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 5, gdzie mówi nefryt-łosoś. Bryła nefrytu mówi i nadaje imiona (Sitka) (zob. tamże, s. 416). Wreszcie, trzeba przypomnieć kult muszli i jego związki z kultem miedzi.

²⁴¹ Widzieliśmy, że rodzina Tsauda u Tsimshian jest, jak się zdaje, rodziną wytapiaczy, posiadaczy tajemnic miedzi. Wydaje się, że mit Kwakiutl o księżęcej rodzinie Dzawadaenoqu jest mitem tego samego rodzaju. Łączy on Laqwagila, wytwórcę rzeczy z miedzi, z Qomqomgila, Bogaczem, i z Qomoqoa, „Bogaczką”, która robi wytwory z miedzi (zob. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 50), wiążąc z kolei to wszystko z białym ptakiem (słońcem) synem Ptaka-Pioruna, którego czuć miedzią. Ptak ten zmienia się w kobietę, z której rodzi się dwoje bliźniąt, które czuć miedzią (zob. tamże, s. 61–67).

²⁴² Każdy wytwór z miedzi ma swe imię. „Wielkie rzeczy z miedzi, które mają imiona” – to wyrażenie spotykane w przemówieniach Kwakiutl (zob. Boas, *Secret and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 348–350). Tamże (s. 344) znajduje się lista imion wytworów z miedzi, niestety bez wskazania klanów, które są ich stałymi posiadaczami. Jesteśmy dość dobrze poinformowani o imionach wielkich rzeczy z miedzi u Kwakiutłów. Jedna ma tytuł „Księżyc” (plemień Nisqa, zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 856). Inne noszą imię ducha, którego ucieleśniają i który je ofiarował. Np. Dzonoqoa (zob. tamże, s. 1421); odtwarzają też jego kształt. Jeszcze inne mają imiona duchów-fundatorów totemów; pewien wytwór z miedzi nazywa się „twarz bobra” (zob. tamże, s. 1427), inny – „lew morski” (zob. tamże, s. 894). Inne imiona są po prostu aluzjami do kształtu: „miedź w kształcie T” albo „długa górna ćwiartka” (zob. tamże, s. 862). Inne nazywają się po prostu „Wielka rzecz z miedzi” (zob. tamże, s. 1289), „miedź dźwięcząca” (zob. tamże, s. 962) (jest to również imię wodza). Inne imiona zawierają aluzję do potlaczu, który ucieleśniają i którego wartość się w nich skupia. Imię wytworu z miedzi Maxtoselem oznacza „Ten którego inni się wstydzą” (zob. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, przypis 1 na s. 452; „wstydzą się swoich długów” (długi = „*gagim*”). Inne imię: „przyczyna sprzeczeki” (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 893, s. 1026 i in.).

O imionach wyrobów z miedzi u Tlingitów por. Swanton, *Tlingit*, s. 421, s. 405. Większość tych imion to imiona totemiczne. Co się tyczy Haida i Tsimshian, to znamy tam tylko te wytwory z miedzi, które mają takie same imiona jak wodzowie, którzy są ich właścicielami.

tość²⁴³ w pełnym sensie tego słowa – magiczną i ekonomiczną, stałą, trwającą poprzez perypetie potlaczów, a nawet zdolną przetrwać częściowe lub całkowite zniszczenie²⁴⁴.

Mają one ponadto moc przyciągającą, która przywołuje inne wyroby z miedzi, jak bogactwo przywołuje bogactwo, jak godności pociągają za sobą zaszczyty, posiadanie duchów i świetnych przymierzy²⁴⁵, i odwrotnie. Żyją one, mają autonomiczny ruch²⁴⁶ i prowadzą za sobą²⁴⁷ inne wyroby z miedzi. Jeden

²⁴³ Wartość wyrobu z miedzi u Tlingitów zmieniała się zależnie od jego długości i była wyrażana w liczbie niewolników (zob. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 337, s. 260, s. 131: Sitka i Skidegate itd., Tsimshian), Tate u Boasa (zob. tegoż, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 540 i por. tamże, s. 436). Jeśli chodzi o analogiczną zasadę u Haida, zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 146.

Boas dobrze ustalił, jak każdy wytwór z miedzi zwiększa swą wartość po serii potlaczy. Np. obecna wartość wyrobu zwanego Lesaxalayo równała się ok. 1906–1910 roku 9000 derek z wełny po 4 dolary sztuka, 50 czólnom, 6000 okryć z guzikami, 260 srebrnym bransoletom, 60 złotym bransoletom, 70 złotym kolczykom, 40 maszynom do szycia, 25 fonografom, 50 maskom – a herold powiedział: „Dla księcia Laqwagila dam wszystkie te nędzne rzeczy”. Zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1352 i por. tamże, w. 28, gdzie wyrób z miedzi porównany jest z ciałem wieloryba.

²⁴⁴ O zasadzie niszczenia por. wyżej. Niszczenie wyrobów z miedzi ma jednak, jak się zdaje, szczególny charakter. U Kwakiutłów robi się to stopniowo, łamiąc przy każdym potlachu nową ćwiartkę. Uważa się przy tym za zaszczyt odzyskanie w toku innych potlaczy wszystkich ćwiartek i ponowne złożenie ich, gdy już są w komplecie. Taki wytwór z miedzi zyskuje na wartości (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 334).

W każdym razie, wydawanie i łamanie ich jest równoznaczne z zabijaniem (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1285, w. 8 i 9). Ogólne określenie to „rzucac je do morza”; jest ono pospolite również u Tlingitów (zob. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 63 i s. 399, pieśń nr 43). Jeśli te wyroby z miedzi nie topią się, jeśli nie rozbijają się, nie umierają, to znaczy, że są fałszywe, że są z drzewa, skoro pływają. (Opowieść o potlachu Tsimshian przeciw Haida, zob. *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 369). Jeśli są połamane, mówi się, że „zmarły na wybrzeżu” (Kwakiutl). Zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 564 i przypis 5.

²⁴⁵ Wydaje się, że u Kwakiutłów były dwa rodzaje wyrobów z miedzi. Ważniejsze, które nie wychodziły z rodziny, które można tylko złamać, aby je stopić ponownie, oraz inne, które krążą nienaruszone, mają mniejszą wartość i zdają się być satelitami tych pierwszych. Np. Boas (zob. tegoż, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 564, s. 579). Posiadanie tych drugorzędnych wyrobów z miedzi odpowiada chyba u Kwakiutłów posiadaniu drugorzędnych tytułów szlacheckich i godności, które przenoszą się wraz z owymi rzeczami od wodza do wodza i od rodziny do rodziny, między pokoleniami i płciami. Wydaje się, że wielkie tytuły i wielkie wyroby z miedzi pozostają na trwałe przynajmniej w obrębie klanów i plemion. Zresztą, trudno sobie wyobrazić, jak by mogło być inaczej.

²⁴⁶ Mit Haida o potlachu wodza Hayas opowiada, jak wyrób z miedzi śpiewał: „Ta rzecz jest bardzo zła. Powstrzymaj Gomsiwę (imię miasta i bohatera); wokół małej rzeczy z miedzi jest wiele rzeczy z miedzi” (zob. *Haida Texts*, dz. cyt., t. VI, s. 760). Chodzi o „małą rzecz z miedzi”, która staje się „wielką” sama przez się i wokół której skupiają się inne. Por. wyżej o rzeczy z miedzi tożsamej z lososiem.

²⁴⁷ W pieśni dziecinnej (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1312, w. 3 i 14) „wyroby z miedzi o głośnych imionach wodzów plemion zgromadzą się wokół niego”. Uważa się, że wyroby z miedzi powinny „same spaść do domu wodza” (imię wodza Haida; zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 274 E). One „spotykają się w domu”, są „płaskimi rzeczami, które się tam łączą” (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 701).

z nich²⁴⁸ nazywany jest u Kwakiutłów: „Przewodnik wyrobów z miedzi”, a formuła ta ukazuje, w jaki sposób wyroby te gromadzą się wokół niego; imię jego właściciela brzmi: „własność płynąca ku mnie”. Inne często występujące imię wyrobów z miedzi to „dostarczyciel własności”. U Haida i Tlingitów wyroby z miedzi są „umocnieniami” wokół księżniczki, która je przynosi²⁴⁹; gdzie indziej wódz, który je posiada²⁵⁰, jest dzięki temu niezwyciężony. Są one „płaskimi rzeczami boskimi”²⁵¹ domu. Często mit utożsamia to wszystko: duchy dawców wyrobów z miedzi²⁵², ich właścicieli i je same²⁵³. Niepodobna odróżnić tego, co stanowi o sile jednych, od bogactwa drugich: miedź mówi,

²⁴⁸ Por. mit „Dostarczyciela wyrobów z miedzi” w micie „Zapraszającego” (Ooexsot’enoX) (zob. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 248, w. 25–26). Ten sam wyrób z miedzi nazywany jest „dostarczycielem własności” (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 415). Tajna pieśń możnego, który ma tytuł „Zapraszającego”, brzmi:

„Moim imieniem będzie «własność kierująca się ku mnie» z powodu mego «dostarczyciela» własności”.

„Wyroby z miedzi kierują się ku mnie z powodu «dostarczyciela» wyrobów z miedzi”.

Tekst kwakiutl mówi dokładnie: „*aqwagila*” = „wytwórca wyrobów z miedzi” – a nie po prostu „dostarczyciel”.

²⁴⁹ Np. w przemówieniu na potlaczu Tlingit (zob. *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., cyt., s. 379). Dla Tsimshian wyrób z miedzi jest „tarczą” (zob. *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 385).

²⁵⁰ W mowie z powodu ofiarowania wyrobów z miedzi na cześć syna ponownie wtajemniczanego; ofiarowane wyroby są „zbroją”, „zbroją własności” (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 557). (Jest tu aluzja do wyrobów z miedzi zawieszonych na szyi). Tytułem młodego człowieka jest zresztą „Yaquois” = „nosiciel własności”.

²⁵¹ Wierzenia te ukazują bardzo dobrze ważny rytuał zamknięcia księżniczek Kwakiutl po osiągnięciu przez nie dojrzałości płciowej: noszą one wyroby z miedzi i muszle *abalone* i od tego momentu same przybierają tytuł przysługujący wyrobom z miedzi, „rzeczy płaskie i boskie spotykające się w domu”. Mówi się wtedy, że one i ich mężowie „łatwo pozyskują wyroby z miedzi” (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 701). „Wyroby z miedzi w domu” to tytuł siostry pewnego bohatera awikenoq (zob. *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 430). Pieśń moźnej dziewczyny Kwakiutl, przewidującej rodzaj *wajamwary*, wyboru męża, jaki spotykamy u Hindusów, należy być może, do tego samego rytuału. Pieśń ta głosi: „Siedzę na wyrobach z miedzi. Moja matka tka mój pas, na okres gdy będę miała «nakrycia stołowe» itd.” (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1314).

²⁵² Wyroby z miedzi są często tożsame z duchami. Jest to dobrze znany temat ożywionej tarczy herbowej i godła heraldycznego. Tożsamość wyrobu z miedzi i „Dzonoqoa” oraz „Qominoqa” (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 1421, 860). Wyroby z miedzi są zwierzętami totemicznymi (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 460). W innych przypadkach są one tylko atrybutami pewnych zwierząt mitycznych. „Jeleń z miedzi” i jego „poroże z miedzi” odgrywają rolę w letnich świętach Kwakiutłów (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 630–631). Por. tamże, s. 729: „Wielkość na jego ciele” (dosłownie: bogactwo na jego ciele). Tsimshian uważają wyroby z miedzi za „konie duchów” (zob. tamże, s. 326). Uważają je też za „ekskrementy duchów” (katalog tematów w: Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 837), lub za szpony kobiety-wydry-ziemnej (zob. tamże, s. 563). Wyroby z miedzi są używane przez duchy podczas potlaczu, jaki wyprawiają one dla siebie (zob. tamże, s. 285; zob. *Tlingit Indians*, dz. cyt., s. 51). Wyroby z miedzi „podobają się im”. Dane porównawcze w: Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 846.

²⁵³ Pieśń Neqapenkema (Twarz ma dziesięć łokci): „Składam się z kawałków miedzi, a wodzowie plemion są połamanymi wyrobami z miedzi” (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 482). Por. tekst i dosłowny przekład: tamże, s. 667.

gdera²⁵⁴, prosi, by ją dano lub zniszczono; przykrywa się ją deskami, by miała ciepło, podobnie jak wodza grzebie się pod deskami, które winien rozdać²⁵⁵.

Atoli, z drugiej strony, wraz z dobrami²⁵⁶ przekazuje się zarazem bogactwa i powodzenie. To jego duch i duchy pomocnicze czynią wtajemniczonego posiadaczem wyrobów z miedzi, talizmanów, będących z kolei środkami pozyskiwania sobie innych takich wyrobów, bogactw, godności, a wreszcie duchów; wszystkie te rzeczy są zresztą sobie równoważne. W istocie, gdy rozpatruje się równocześnie wyroby z miedzi i inne trwałe formy bogactwa, które są również przedmiotem na przemian tezauryzacji i potlaczu – maski, talizmany itd. – wszystkie utożsamiają się ze swym użytkowaniem i skutkiem²⁵⁷. Dzięki nim otrzymuje się godności; właśnie dlatego, że otrzymuje się bogactwo, otrzymuje się ducha, ten z kolei włada bohaterem pokonującym przeszkody, a wtedy bohater każe sobie jeszcze płacić za sceny opętania szamanistycznego, za swe tańce obrzędowe, za

²⁵⁴ Wyrób z miedzi Dandalayu „okazuje w domu swe niezadowolenie”, aby zostać oddanym. Zob. tamże, s. 622 (mowa). Wyrób z miedzi Maxtoslem „skarży się, że go nie złamano”. Okrycia, którymi się zań płaci, „trzymają go w ciepłe” (zob. tamże, s. 572). Pamiętamy, że ma on tytuł „Ten, na który inne wyroby z miedzi wstydzą się patrzeć”. Inny wyrób z miedzi bierze udział w potlaczu i „wstydzi się” (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 882, w. 32).

Pewien wyrób z miedzi haida (Masset), własność wodza „Ten, którego własność powoduje hałas”, śpiewa po tym, jak został połamany: „Zgniję tu, pociągnąłem za sobą wielu” (na śmierć, z powodu potlaczów). *Haida Texts*, dz. cyt., t. VI, s. 689.

²⁵⁵ Dwa rytuały dawcy czy odbiorcy zasypanego stosem lub stąpającego po stosie derek są równoważne. W jednym przypadku jest się wyższym nad swe bogactwo, w drugim przypadku jest się odeń niższym.

²⁵⁶ *Uwaga ogólna*. Wiemy dobrze, jak, dla czego, w toku jakich uroczystości, wydatków i zniszczeń przekazywane są dobra na amerykańskim Północnym Zachodzie. Ale ciągle jesteśmy źle poinformowani o tym, jakie formy przybiera sam akt przekazania rzeczy, zwłaszcza wyrobów z miedzi. Zagadnienie to powinno stać się przedmiotem badań. Nieliczne posiadane przez nas wiadomości są niezmiernie ciekawe i pokazują niewątpliwą więź między własnością a właścicielem. U Kwakiutłów – czynność odpowiadająca przekazaniu wyrobu z miedzi nazywa się „umieszczenie wyrobu z miedzi w cieniu imienia”, a jego pozyskanie „dodaje wagi” nowemu właścicielowi (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 349); u Haida, by pokazać, że kupiło się ziemię, podnosi się wyrób z miedzi (zob. Swanton, *Haida Texts and Myths*, dz. cyt., s. 86); ponadto używa się u nich wyrobów z miedzi, jak w prawie rzymskim: uderza się nimi tego, komu się je daje. Obrzęd ten zaświadczony jest przez pewną opowieść (ze Skidegate, zob. tamże, s. 432). W tym wypadku rzeczy dotknięte przez przedmiot z miedzi są przezeń zaanektowane, są przezeń zabite; jest to zresztą rytuał „pokoju” i „daru”.

Kwakiutlowie, przynajmniej w jednym micie, zachowali wspomnienie o obrzędzie przekazania, który odnajduje się u Eskimosów: bohater gryzie wszystko to, co daje (zob. Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, dz. cyt., s. 383 i 385; por. tamże, s. 677, w. 10). Pewien mit Haida opisuje, jak Pani Mysz „oblizywała” wszystko, co dawała (zob. *Haida Texts*, dz. cyt., t. VI, s. 191).

²⁵⁷ W pewnym obrzędzie małżeńskim (łamanie symbolicznego czółna) śpiewa się: „Pójdę i połamię na kawałki górę Stevens. Zrobię z niej kamienie dla mego ogniska. Pójdę i połamię na kawałki górę Qatsai. Zrobię z niej kamienie dla mego ogniska.

Bogactwo toczy się ku niemu od strony wielkich wodzów.

Bogactwo płynie ku niemu ze wszystkich stron

Wszyscy wielcy wodzowie będą się ubiegali o jego opiekę”.

usługi swego rządu. Wszystko się łączy i stapia; rzeczy mają osobowość, a osobowości są niejako trwałymi rzeczami klanu. Tytuły, talizmany, wyroby z miedzi i duchy wodzów są homonimiczne i synonimiczne²⁵⁸, mają tę samą naturę i pełnią identyczną funkcję. Krążenie darów towarzyszy krążeniu mężczyzn, kobiet i dzieci, festynów, obrzędów, uroczystości i tańców, a nawet żartów i obelg. Jest to w istocie jedno zjawisko. Jeśli daje się i odwzajemnia rzeczy, to dlatego, że świadczy się sobie i odwzajemnia „szacunek” – my mówimy „uprzejmości”. Ale również dlatego, że dając, daje się siebie, a jeśli daje się siebie, to dlatego że siebie i swoje mienie uważa się za „należne” innym.

Pierwszy wniosek

Tak oto w czterech ważnych grupach ludnościowych znaleźliśmy: przede wszystkim w dwóch czy trzech potlacz; później podstawową rację i moralną formę samego potlacz; ponadto, poza potlaczem, i we wszystkich grupach – archaiczną formę wymiany: wymianę darów ofiarowanych i odwzajemnianych. Co więcej, utożsamiliśmy krążenie rzeczy w tych społeczeństwach z cyrkulowaniem praw i osób. Moglibyśmy ostatecznie zatrzymać się na tym punkcie. Liczba, zasięg i doniosłość tych faktów uprawniają nas w pełni do wyobrażenia sobie systemu, który musi być typowy dla ogromnej części ludzkości, podczas bardzo długiego okresu przejściowego, i który trwa jeszcze gdzie indziej niż tylko u ludów teraz opisanych. Fakty te pozwalają nam przyjąć, że owa zasada wymiany-daru musiała być właściwa społeczeństwom, które wyszły już poza fazę „świadczenia całościowego” (klanu wobec klanu), a które nie doszły jeszcze do indywidualnej umowy w postaci czystej, do rynku, gdzie krąży pieniądź, do sprzedaży w sensie ścisłym, a zwłaszcza do pojęcia ceny wyrażanej w pieniądzu ważonym i cechowanym. [...]

²⁵⁸ Normalnie są one zresztą tożsame, przynajmniej u Kwakiutłów. Niektórzy możni są utożsamiani ze swymi potlaczami. Najważniejszym tytułem najważniejszego wodza jest nawet po prostu Maxwa, co znaczy „wielki potlacz” (zob. Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, dz. cyt., s. 972, s. 976, s. 805). Por. w tym samym klanie imiona „dawców potlacz”. W innym plemienu tego samego narodu, u Dzawadeenoxu, jednym z najważniejszych tytułów jest tytuł „Polas”. Por. jego genealogię przedstawioną w: *Kwakiutl Texts*, dz. cyt., t. III, s. 43. Najważniejszy wódz Heilsuq pozostaje w kontakcie z duchem „Qominoqa”, „Bogaczka”, i ma imię „Twórca bogactwa” (zob. tamże, s. 427, s. 424). Książęta Qaqtseñoqu mają „imiona letnie”, tzn. nazwy klanów, które oznaczają wyłącznie „majątki”, imiona na „yaq”: „własność na ciele”, „wielka własność”, „mający własność”, „miejsce własności” (zob. tamże, s. 191; por. tamże, s. 187, w. 14). Inne plemię Kwakiutl, Naqoatoq, daje swemu wodzowi tytuł „Maxwa” i „Yaxlem” = „potlacz”, „własność”. Imię to występuje w micie „Kamiennego ciała”. (Por. „Kamienne żebra”, syn Pani Pomyślności u Haida). Duch mówi doń: „Twoim imieniem będzie Własność (Yaxlem)”. Zob. tamże, s. 215, w. 39.

Podobnie u Haida pewien wódz nosi imię „Ten, którego nie można kupić” (wyrób z miedzi, którego rywal nie może kupić; zob. Swanton, *Haida*, dz. cyt., s. 294, XVI, I). Ten sam wódz ma również tytuł „Wszyscy w pomieszeniu”, tzn. „Zgromadzenie potlaczowe”, tamże, nr 4. Por. wyżej tytuły „Własność w domu”.

IV Wnioski

1. Wnioski z zakresu moralności

Spostrzeżenia te można rozciągnąć na nasze własne społeczeństwa.

Poważna część naszej moralności, a nawet naszego życia, utrzymuje się nadal w atmosferze daru, mieszaniny obowiązku i wolności. Na szczęście nie wszystko jest jeszcze ujmowane w terminach zakupu i sprzedaży. Rzeczy, poza swą wartością sprzedażną, mają jeszcze wartość uczuciową, o ile w ogóle istnieją wartości tylko tego rodzaju. Właściwa nam jest nie tylko moralność kupców. Pozostali wśród nas ludzie i klasy zachowujące jeszcze dawne obyczaje, do których zresztą stosujemy się prawie wszyscy, przynajmniej w pewnych okresach roku lub przy pewnych okazjach.

Nieodwzajemniony dar wciąż jeszcze poniża tego, kto go przyjął, zwłaszcza wtedy, gdy został on przyjęty bez perspektywy odwzajemnienia. Nie wychodzimy z obszaru germańskiego, przypominając ciekawy esej Emersona pt. *On Gifts and Presents*¹. Miłosierdzie jest wciąż jeszcze bolesne dla tego, kto z niego korzysta², a cały wysiłek naszej moralności zmierza do likwidacji bezwiednie obelżywego patronatu bogatego „jałmużnika”.

Zaproszenie należy odwzajemniać, tak samo jak „grzeczność”. Widzimy tu w rzeczy samej ślad dawnego tradycyjnego podłoża, dawnych szlacheckich potlaczy, zarazem zaś widzimy wykwit tych podstawowych motywów aktywności ludzkiej: współzawodnictwa między osobnikami tej samej płci³, tego „głębokiego imperializmu” ludzi; z jednej strony podłoże społeczne, z drugiej – zwierzęce i psychologiczne – oto, co się ujawnia. W tym życiu na pokaz, jakim jest nasze życie społeczne, sami nie możemy „pozostać gorsi”, jak to się jeszcze u nas mówi. Trzeba zwrócić więcej, niż się otrzymało. „Kolejka” jest zawsze droższa i większa. Tak w czasach naszego dzieciństwa niejedna rodzina wiejska w Lotaryngii, która ograniczała się do życia na co dzień w sposób jak najskromniejszy, rujnowała się dla gości przy okazji wyprawiania świąt, ślubów, komunii czy pogrzebu. Przy takich okazjach trzeba być „wielkim panem”. Można nawet powiedzieć, że część naszego ludu zachowuje się tak stale i, nie oglądając się na koszty, gdy chodzi o własnych gości, wydaje własne święta, własne „kolędy”.

Zaproszenie powinno być przekazane i należy je przyjąć. Utrzymujemy ten zwyczaj nawet w naszych korporacjach wolnych zawodów. Pięćdziesiąt lat temu, a może później, w niektórych okolicach Niemiec i Francji cała wioska brała udział w przyjęciu ślubnym; odmowa udziału była bardzo złym znakiem, zapowiedzią i dowodem zawiści, „uroku”. W wielu francuskich miejscowościach

¹ *Essays*, seria 2, V.

² Por. *Koran*, sura II, 265; por. Kohler, *Jewish Encyclopaedia*, t. I, s. 465.

³ Zob. W. James, *Principles of Psychology*, t. II, s. 409.

jeszcze teraz wszyscy biorą udział w takiej uroczystości. W Prowansji przy narodzinach dziecka każdy przynosi jeszcze jajko i inne symboliczne podarunki.

Rzeczy sprzedawane mają jeszcze duszę; dawny właściciel podąża za nimi, a one – za nim. W jednej z dolin Wogezów, w Cornimont, jeszcze niedawno powszechnie praktykowano obyczaj, który być może nadal trwa w niektórych rodzinach. Aby kupione zwierzęta zapomniały o ich dawnym panu i nie usiłowały wrócić „do siebie”, stawiano krzyż na okapie drzwi do obory, zatrzymywano uźdźdzenie sprzedawcy i podawano im sól z ręki, w Raon-aux-Bois dawano im kawałek chleba z masłem, który wcześniej obnoszono trzykrotnie wokół haka; podawano im go prawą ręką. Chodzi tu, co prawda, o bydło, które jest częścią rodziny, gdyż obora jest częścią domu. Ale wiele innych zwyczajów francuskich świadczy o tym, że rzecz sprzedaną trzeba odłączyć od sprzedawcy; przykładem – zwyczaj uderzania rzeczy sprzedanej, bicie batem sprzedawanej owcy itd.⁴

Można nawet powiedzieć, że w naszych czasach znaczna część prawa – prawo przemysłowców i kupców – pozostaje w konflikcie z moralnością. Przesady gospodarcze ludu, przesady wytwórców, dowodzą, jak silna jest wola podążania za wytworzoną przez nich rzeczą i silnego poczucia tego, że ich praca jest odsprzedawana bez zapewnienia im udziału w zyskach.

Za naszych dni stare zasady występują przeciw rygorom, abstrakcjom i nieludzkim przepisom naszych kodeksów. Można powiedzieć, że z tego punktu widzenia znaczna część naszego rodzącego się prawa oraz pewne najnowsze zwyczaje to powrót do przeszłości. Ta reakcja przeciw rzymskiej i saskiej niewrażliwości naszego ustroju jest przy tym najzupełniej zdrowa i mocna. Można interpretować w ten sposób pewne nowe zasady prawne i zwyczajowe.

Musiało upłynąć wiele czasu, by uznano własność artystyczną, pisarską i naukową poza brutalnym aktem sprzedaży rękopisu, pierwszej maszyny czy oryginalnego dzieła sztuki. Społeczeństwa nie są bowiem zbyt zainteresowane w przyznawaniu spadkobiercom autora czy wynalazcy, tego dobroczyńcy ludzkości, czegoś więcej, jak tylko pewnych praw przezeń stworzonych; głosi się chętnie, że są one w równej mierze wytworem ducha zbiorowego, jak indywidualnego; wszyscy pragną, by stały się jak najszybciej własnością powszechną czy weszły do ogólnego krążenia bogactw. A jednak skandal nadwartości obrazów, rzeźb i dzieł za życia artystów i ich bezpośrednich spadkobierców stał się punktem wyjścia francuskiej ustawy z września 1923 roku, która daje artyście czy osobom przezeń uprawnionym prawo do udziału w tych kolejnych nadwartościach w toku kolejnych sprzedaży jego dzieł⁵.

⁴ Kruyt (*Koopen in midden Celebes*, dz. cyt., s. 12 odbitki) przytacza fakty tego rodzaju z Celebesu. Por. tegoż, *De Toradja's...*, „Tijd. v. Kon. Batav. Gen.”, t. LXIII/2, s. 299: obrzęd wprowadzania bawołu do obory; s. 296: obrzęd zakupu psa, którego kupuje się członek po członku, część ciała po części ciała i w pożywienie którego pluje się; s. 281: kota nie sprzedaje się pod żadnym pozorem, lecz się go pożycza.

⁵ Prawo to nie jest inspirowane przez zasadę nielegalności zysków zdobytych przez kolejnych posiadaczy. Jest ono stosowane rzadko.

Całe nasze ustawodawstwo z zakresu ubezpieczeń społecznych, ten już urzeczywistniony socjalizm państwowy, czerpie natchnienie z zasady konstytucyjnej: pracownik oddał swe życie, swój trud, z jednej strony zbiorowości, z drugiej – właścicielom. Toteż jeśli musi on uczestniczyć w dziele ubezpieczenia, ci, którzy czerpali zyski z jego usług, nie są rozliczeni z nim przez samo wypłacenie wynagrodzenia; samo państwo, reprezentujące wspólnotę, powinno – przy udziale jego najemców i jego własnym – zapewnić mu poczucie bezpieczeństwa w życiu, na wypadek bezrobocia, choroby, starości i śmierci.

Nawet najnowsze i pomysłowe zwyczaje, na przykład kasy zapomóg rodzinnych, sprawnie organizowane przez francuskich przemysłowców na rzecz robotników obarczonych rodzinami, spontanicznie odpowiadają potrzebie wiązania ze sobą innych jednostek, uwzględniania ich obciążeń oraz tych stopni zainteresowania materialnego i moralnego, jakie wiążą się z tymi obciążeniami⁶. Podobne stowarzyszenia z równym powodzeniem funkcjonują w Belgii i w Niemczech; w Wielkiej Brytanii, w czasach strasznego i długotrwałego bezrobocia, które dotknęło miliony robotników, wykrystalizował się w zarysach cały ruch na rzecz ubezpieczenia przeciw bezrobociu, przymusowego i organizowanego przez korporacje. Miasta i państwa są gnębione ogromnymi wydatkami na zasiłki dla bezrobotnych, pozbawionych płacy z winy samego przemysłu oraz ogólnych warunków rynkowych. Toteż wybitni ekonomiści, kapitanowie przemysłu (Mr. Pybus, sir Lynden Macassey) działają na rzecz organizowania przez same przedsiębiorstwa kas pomocy dla bezrobotnych, ponoszenia przez nie tych ofiar. Chcieliby oni zatem, aby koszta zabezpieczenia robotników, ochrony przed brakiem pracy, stały się częścią ogólnych kosztów każdej gałęzi przemysłu.

Cała ta moralność, całe to ustawodawstwo nie są, naszym zdaniem zakłóceniem prawa, lecz powrotem do niego⁷. Z jednej strony widzimy, jak dojrzewa i staje się faktem moralność zawodowa i prawo korporacyjne. Kasy samopomocowe, towarzystwa wzajemnej pomocy, tworzone przez grupy przemysłowe na rzecz takiego czy innego działu korporacyjnego, nie są skażone żadną wadą z perspektywy czystej moralności, z jednym wyjątkiem: zarządzanie nimi pozostaje wyłącznie w ręku pracodawców. Co więcej, w tych przypadkach działają grupy: państwo, gminy, publiczne instytucje pomocy, pracodawcy, pracownicy najemni; wszystkie te grupy są stowarzyszone na przykład w ustawodawstwie społecznym Niemiec czy Alzacji i Lotaryngii, jutro będą stowarzyszone również w ustawodawstwie francuskim. Powracamy więc do moralności grup.

Z drugiej strony, państwo i jego podgrupy pragną zadbać o jednostki. Społeczeństwo pragnie, odnaleźć swą komórkę społeczną. Poszukuje ono jed-

⁶ Pirou poczynił już uwagi tego rodzaju.

⁷ Oczywiście, nie sugerujemy tu żadnych zniszczeń. Zasady prawne rządzące rynkiem, zakupem i sprzedażą – zasady, które są nieodzownym warunkiem tworzenia kapitału – muszą być zachowane wraz z nowymi i starymi zasadami. Moralista i ustawodawca nie powinni jednak pozwalać na to, by powstrzymywały ich zasady rzekomego prawa naturalnego. Tak np. rozróżnienie na prawo rzeczowe i prawo osobowe należy uważać tylko za abstrakcję, za teoretyczne ujęcie niektórych naszych praw. Trzeba je zachować, ale należy je utrzymać we właściwej mu dziedzinie.

nostki i opiekuje się nią w duchu, w którym miesza się poczucie przysługujących jej praw oraz inne, czystsze uczucia: miłosierdzia, „służby społecznej”, solidarności. Tematy daru, wolności i zobowiązania w darowaniu, szczodrości i interesu, jaki się ma, aby dawać, powracają do nas, tak jak powraca dominujący temat, nazbyt długo zapomniany.

Nie wystarczy jednak samo stwierdzenie faktu; trzeba wysnuć z niego wnioski praktyczne, nakazy moralne. Nie wystarczy powiedzieć, że prawo przechodzi właśnie proces pozbywania się niektórych abstrakcji, rozróżnienia między prawem rzeczowym a prawem osobowym, że właśnie przechodzi ono proces dawania innych praw do brutalnego prawa sprzedaży i opłacania usług. Trzeba powiedzieć, że ta rewolucja jest dobra.

Przed wszystkim powracamy – i trzeba powrócić – do obyczaju „wydatków szlacheckich”. Trzeba, by, jak w krajach anglosaskich, jak w tylu innych społeczeństwach współczesnych, dzikich i wysoko cywilizowanych, bogaci zaczęli ponownie – dobrowolnie, lecz również przymusowo – uważać się niejako za skarbników swych współobywateli. Cywilizacje starożytne, z których wywodzą się nasze, znały jubileusze, liturgie, choregie, trierarchie, syssycje (wspólne posiłki), obowiązkowe wydatki edyla i konsulów. Należy powrócić do praw tego rodzaju. Ponadto należy większą troską otaczać jednostkę, jej życie, zdrowie, wykształcenie – co zresztą jest opłacalne – jej rodzinę i przyszłość tej rodziny. Trzeba więcej szczerości, wrażliwości, hojności w umowach o najem usług, o najem nieruchomości, o sprzedaż koniecznych produktów żywnościowych. Trzeba wreszcie, by znaleziono sposób ograniczenia owoców lichwy i spekulacji.

Ale trzeba też, by jednostka świadczyła pracę. Trzeba, by musiała liczyć na siebie raczej niż na innych, zarazem zaś trzeba, by broniła ona swych interesów – osobiście i w grupie. Nadmiar szczodrości i komunizmu byłby równie szkodliwy dla niej i dla społeczeństwa, co egoizm naszych współczesnych i indywidualizm naszych praw. W *Mahabharacie* zły duch lasów tłumaczy pewnemu braminowi, który dawał zbyt wiele i niestosownie: „Oto dlaczego jesteś chudy i błąd”. Należy unikać zarówno życia mnicha, jak życia Shylocka. Ta nowa moralność polegać będzie na pewno na dobrym i rozsądnym powiązaniu rzeczywistości i ideału.

Można tedy i trzeba powrócić do tego, co archaiczne, do podstaw; odnajdzie się wówczas motywy życia i działania znane wciąż jeszcze licznym społeczeństwom i klasom: przyjemność hojnych wydatków na cele artystyczne, gościnności oraz święta prywatnego i publicznego. Ubezpieczenia społeczne, troskliwość pomocy wzajemnej, współpracy w grupie zawodowej, wszystkich tych osób moralnych, które prawo angielskie określa mianem *Friendly Societies*, są więcej warte niż zwykłe bezpieczeństwo osobiste zapewniane przez feudała jego dzierżawcy, niż ubogie życie, jakie umożliwia codzienna płaca wyznaczona przez pracodawców, a nawet niż kapitalistyczna oszczędność, oparta tylko na zmiennym kredycie.

Można nawet wyobrazić sobie, czym byłoby społeczeństwo rządzone przez takie zasady: wśród wolnych zawodów naszych wielkich narodów funkcjonuje

już w pewnej mierze moralność i gospodarka tego rodzaju. Honor, bezinteresowność, solidarność zawodowa nie są pustymi słowami – nie przeczą one konieczności pracy. Uczłowieczmy podobnie inne grupy zawodowe i udoskonalmy te, o których była mowa. Będzie to ów wielki postęp, do jakiego często nawoływał Durkheim.

Powrócimy w ten sposób, naszym zdaniem, do starej podstawy prawa, do samej zasady normalnego życia społecznego. Nie trzeba życzyć sobie, by obywatel był zbyt dobry i zbyt subiektywny, ani by był zbyt nieczuły i zbyt realistyczny. Trzeba, by miał on mocne poczucie siebie, ale również innych spraw rzeczywistości społecznej (zresztą, czy w tej dziedzinie moralności jest jakaś inna rzeczywistość?). Trzeba, aby działał, mając na uwadze siebie, podgrupy i społeczeństwo. Ta moralność jest wieczna, jest ona wspólna społeczeństwom najbardziej rozwiniętym, społeczeństwom najbliższej przyszłości oraz społeczeństwom najmniej rozwiniętym, jakie możemy sobie wyobrazić. Dotykamy tu skały. Nie mówimy już nawet w języku prawa – mówimy o ludziach i grupach ludzi, ponieważ to oni, to społeczeństwo uczucia ludzi z ducha, krwi i kości są tym, co działało zawsze i działa wszędzie.

Udowodnijmy to. System, który proponujemy określić mianem systemu świadczeń całościowych, klanu dla klanu – ten, w którym jednostki i grupy wymieniają wszystko między sobą – stanowi najdawniejszy system gospodarki i prawa, jaki mogliśmy stwierdzić i wyobrazić sobie. Tworzy on tło, na którym wyodrębniła się moralność i dar-wymiana. Otóż należy on dokładnie (przy zachowaniu wszelkich proporcji) do tego samego typu, ku któremu pragnęlibyśmy skierować nasze społeczeństwa. Aby zrozumieć te odkryte fazy prawa, rozpatrzmy dwa przykłady zaczerpnięte z krańcowo różnych społeczeństw.

W *corroboree* (dramatycznym tańcu zbiorowym) z Pine Mountain⁸ (środkowy wschód Queensland) każdy po kolei wchodzi do uświęconego miejsca, trzymając w ręku miotacz dzid, drugą rękę trzyma za plecami; rzuca swą broń do koła na drugim krańcu kręgu tanecznego, wymieniając zarazem głośno nazwę miejsca, z którego pochodzi, na przykład: „Moją ojczyzną jest Kunyan”⁹, po czym zatrzymuje się na chwilę, a w tym czasie jego przyjaciele „wkładają podarunek” – dzidę, bumerang czy inną broń – do jego drugiej ręki. „Dobry wojownik może w ten sposób otrzymać więcej, niż jego dłoń zdoła unieść, zwłaszcza jeśli ma córki na wydaniu”¹⁰.

U Winnebago (plemię Siuksów) wodzowie klanów wygłaszają do swych pobratymców¹¹, wodzów innych klanów, bardzo charakterystyczne mowy, wzorce

⁸ Zob. Roth, *Games*, „Bull. Eth. Queensland”, nr 28, s. 23.

⁹ Ta zapowiedź złożona w imieniu przybywającego klanu jest zwyczajem powszechnym na całym wschodzie Australii; wiąże się ona z systemem godności i mocy imienia.

¹⁰ Ważny fakt, który pozwala przypuszczać, że w trybie wymiany prezentów podejmowane są wtedy zobowiązania matrymonialne.

¹¹ Zob. P. Radin, *Winnebago Tribe*, „XXXVII Annual Report of the Bureau of American Ethnology”, s. 320 i nast.

tej etykiety¹² rozpowszechnionej we wszystkich cywilizacjach północnoamerykańskich Indian. Podczas święta klanowego każdy klan przygotowuje żywność i tytoń dla przedstawicieli innych klanów. A oto, na przykład, fragmenty mów wodza klanu węży¹³. „Witam was; to dobrze; jakże mógłbym powiedzieć co innego? Jestem biednym człowiekiem bez wartości, a wy przypomniałście sobie o mnie. To dobrze... Pomyśleliście o duchach i przyszliście usiąść wraz ze mną... Wasze nakrycia będą zaraz napełnione, więc pozdrawiam was raz jeszcze, was, ludzie, którzy zajmujecie miejsce duchów” itd. A gdy każdy z wodzów już zjadł, gdy złożono ofiary z tytoniu wrzuconego do ognia, końcowa formuła wyklada moralny skutek święta i wszystkich dokonanych wtedy świadczeń: „Dziękuję wam, że przyszliście zasiąść na tym miejscu, jestem wam wdzięczny. Dodaliście mi odwagi... Błogosławieństwa waszych dziadów (którzy mieli objawienia i którzy ucieleśniają się w was) są równe tym, jakie przynoszą duchy. Dobrze się stało, że wzięliście udział w moim święcie. Powinno być tak, jak mówili nasi starcy: «Wasze życie jest słabe i możecie się wzmocnić tylko radą mężnych». Poradziliście mi... Daliście mi życie”.

Tak więc na obu krańcach ewolucji człowieka panuje tylko jeden rodzaj moralności. Przyjmijmy zatem jako zasadę naszego życia to, co było nią zawsze i co zawsze nią będzie: wychodzić poza siebie, dawać swobodnie i na mocy zobowiązania; nie ryzykuje się wtedy popełnienia błędu. Piękne przysłowie maoryjskie mówi:

Ko Maru kai atu
Ko Maru kai mai
Ka ngohe ngohe.
Dawaj tyle,
ile bierzesz,
a wszystko będzie
bardzo dobrze.¹⁴

2. Wnioski z zakresu socjologii gospodarczej i ekonomii politycznej

Fakty te nie tylko rzucają światło na naszą moralność i pomagają ukierunkować nasz ideał; dzięki temu można lepiej przeanalizować najogólniejsze fakty gospodarcze, analiza ta pozwala zaś nawet dostrzec optymalne sposoby zarządzania dające się zastosować do naszych społeczeństw.

¹² Zob. artykuł *Etykieta*, w: Hodge, *Handbok of American Indians*.

¹³ S. 326. Dwaj zaproszeni wodzowie są, wyjątkowo, członkami klanu Węży. Można porównać zupełnie podobne mowy ze święta żałobnego u Tlingitów. Zob. Swanton, *Tlingit Myths and Texts*, dz. cyt., s. 372.

¹⁴ Taylor, *Te Ika a Maui, Old New Zealand*, s. 130 przysłowie 42, przełożone bardzo zwięźle: „give as well as take and all will be right”. Przekład dosłowny byłby prawdopodobnie następujący: „Ile Maru daje, tyle Maru bierze, i to jest dobrze, dobrze” (Maru jest bogiem wojny i sprawiedliwości).

Wielokrotnie dane nam było się przekonać, w jaki sposób gospodarka wymiany-daru nie mieści się w ramach gospodarki rzekomo naturalnej, w ramach utylitaryzmu. Owe tak doniosłe zjawiska życia gospodarczego wszystkich tych ludów – powiedzmy, gwoili jasności, że są one dobrymi przedstawicielami wielkiej cywilizacji neolitycznej – oraz wszystkie doniosłe pozostałości tych tradycji w bliskich nam społeczeństwach lub w zwyczajach naszych społeczeństw wyłamują się ze schematów stworzonych przez nielicznych ekonomistów, którzy zechcieli porównywać różne znane formy gospodarki¹⁵. Przyłączamy więc nasze wielokrotnie poczynione spostrzeżenia do spostrzeżeń Malinowskiego, który poświęcił całą pracę na „rozsadzenie” obiegowych poглядów na gospodarkę „pierwotną”¹⁶.

Oto mocny łańcuch faktów:

W społeczeństwach tych funkcjonuje pojęcie wartości; gromadzone są tam bardzo pokaźne, w sensie absolutnym, nadwyżki; są one często po prostu niszczone z dość dużą¹⁷ rozrzutnością, która nie ma w sobie nic kupieckiego; występują wśród tych społeczeństw oznaki bogactwa, jakieś rodzaje pieniądza¹⁸, które są wymieniane. Ale cała ta bardzo zasobna gospodarka jest jeszcze przepojona elementami religijnymi, pieniądz ma jeszcze władzę magiczną i nadal jest związany z klanem czy z jednostką¹⁹; różne działania ekonomiczne – na przykład rynek – są jeszcze przepojone obrzędami i mitami; zachowują one charakter uroczysty, obowiązujący, skuteczny²⁰, przenikają je obrzędy i prawa. Z tego punktu widzenia odpowiadamy od razu na postawione przez Durkheima pytanie dotyczące religijnych źródeł pojęcia wartości ekonomicznej²¹, Fakty te pozwalają również udzielić odpowiedzi na wiele pytań dotyczących tego, co tak niedobrze określa się mianem wymiany, „zamiany”, *permutatio*²² rzeczy użytecznych – wymiany, którą, śladem ostrożnych Latynów, podążających z kolei za

¹⁵ Bücher (zob. tegoż, *Entstehung der Volkswirtschaft*, dz. cyt., s. 73) dostrzegł te zjawiska gospodarcze, ale nie docenił ich doniosłości i sprowadził je do gościnności.

¹⁶ Zob. tegoż, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, dz. cyt., s. 209 i nast.; tegoż, *Primitive Economics of the Trobriand Islanders*, dz. cyt.; por. przedmowę Frazera do *Argonautów* Malinowskiego.

¹⁷ Najjaskrawszym przypadkiem, jaki możemy przytoczyć, jest ofiara psów u Czukczów. Zdarza się, że właściciele najpiękniejszych psiarń masakrują wszystkie zaprzęgi do sań i muszą kupować nowe.

¹⁸ Por. wyżej.

¹⁹ Por. wyżej.

²⁰ Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, dz. cyt., s. 123 i por. Frazer, przedmowa do tej książki.

²¹ Zob. tegoż, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, przypis 2 na s. 598. [*Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przełożyła Anna Zadrożyńska, wstęp i redakcja naukowa Elżbieta Tarkowska, PWN, Warszawa 1990 – przyp. wyd. pol.].

²² Zob. *Digesta XVIII, I; De Contr. Emt.* 1. Paulus tłumaczy nam wielki spór między przezornymi Rzymianami, aby ustalić, czy *permutatio* jest sprzedażą. Cały ten ustęp jest interesujący nawet błąd popełniony przez uczonego prawnika przy interpretowaniu Homera II, VII, 472–475: oúto to znaczy istotnie kupować, ale monetami greckimi były brąz, żelazo, skóry, same krowy i niewolnicy, z których każdy miał określoną wartość.

Arystotelesem²³, ekonomia historyczna umieszcza u początków podziału pracy. W tych różnorodnych społeczeństwach, których większość jest już dość oświecona, krąży coś całkiem innego niż rzeczy użyteczne. Klany, pokolenia i, na ogół, obie płcie ze względu na fakt, że możliwości spotkania pozwoliły im nawiązać liczne stosunki, znajdują się w stanie nieustannego podniecenia ekonomicznego, a samo to podniecenie bynajmniej nie jest niczym przyziemnym; jest ono o wiele mniej prozaiczne niż nasze kupna i sprzedaże, nasze najmy usług czy gry na giełdzie.

A przecież można posunąć się jeszcze dalej niż dotychczas. Można rozszepić, przemieszać, inaczej zabarwić i określić podstawowe wykorzystywane przez nas pojęcie. Używane przez nas terminy – podarunek, prezent, dar – nie są tak do końca precyzyjne. Po prostu nie znaleźliśmy innych. Te pojęcia prawne i gospodarcze, które tak lubimy przeciwstawiać – wolność i zobowiązanie, hojność, szczodrość, zbytek i oszczędność, interes, pożytek – byłoby dobrze wymieszać jak w tyglu. Możemy tu pozwolić sobie jedynie na wskazówki – weźmy na przykład Trobriandczyków²⁴. Wszystkie opisane przez nas akty są zainspirowane przez bardzo złożone pojęcie; nie jest to pojęcie świadczenia całkiem dowolnego i bezinteresownego, nie jest to też pojęcie całkowicie interesownego wytwarzania i równie interesownej wymiany rzeczy użytecznych. Rozkwitała tam swego rodzaju hybryda.

Malinowski wykonał poważny wysiłek²⁵, by sklasyfikować wszystkie transakcje, jakie stwierdził u Trobriandczyków, z punktu widzenia pobudek, interesu i bezinteresowności; umieszcza je między czystym darem a czystą wymianą poprzedzoną przez targowanie się²⁶. Klasyfikacja ta jest w gruncie rzeczy nie do zastosowania. Tak na przykład, zdaniem Malinowskiego, przykładem czystego daru byłby dar składany sobie przez małżonków²⁷. Ale, naszym zdaniem, jednym z najważniejszych faktów wskazanych przez Malinowskiego i rzucających jasne światło na wszystkie stosunki seksualne w obrębie całej ludzkości, jest zbliżenie *mapula*²⁸, „stałej” opłaty dawanej przez mężczyznę jego żonie, do swego rodzaju płacy za świadczone usługi seksualne²⁹. Podobnie, podarunki dla wodza są daniną; akty rozdawnictwa żywności (*sagali*) to wynagrodzenie za pracę, za odprawione obrzędy, na przykład w wypadku czuwania nad zmarłym³⁰.

²³ *Polityka*, ks. I, 1257 a 10 i nast. Zwracamy uwagę na słowo μετεδοσις, tamże, s. 25.

²⁴ Moglibyśmy z równym powodzeniem odwołać się do arabskiej „*sadaqa*” = „jałmużna”, „cena narzeczonej”, „sprawiedliwość”, „podatek”. Por. wyżej.

²⁵ Zob. tegoż, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, dz. cyt., s. 222.

²⁶ Jest godne uwagi, że w tym wypadku nie ma sprzedaży, gdyż nie ma wymiany *vaygu'a*, pieniędzy. Szczyt ekonomii, który osiągnęli Trobriandczycy, nie sięga zatem używania pieniądza w samym akcie wymiany.

²⁷ *Pure gift*.

²⁸ Zob. tamże.

²⁹ Słowo to oznacza opłatę za dozwoloną prostytucję niezamężnych dziewczyn. Por. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, dz. cyt., s. 227–228.

³⁰ Por. wyżej. Słowo „*sagali*” (por. *hakari*) znaczy tyle, co „rozdział”.

W gruncie rzeczy dary te nie są ani całkiem dobrowolne, ani rzeczywiście bezinteresowne. Najczęściej są to już przeciw-świadczania składane nie tylko w celu opłacenia usług i rzeczy, lecz również dla utrzymania korzystnego przymierza³¹, które nie może nawet być odrzucone, jak na przykład przymierze między plemionami rybaków³² a plemionami rolników czy garncarzy. Otóż ten fakt występuje powszechnie; spotkaliśmy go na przykład u Maorysów, Tsimshian³³ i u innych ludów.

Widzieliśmy zatem, gdzie tkwi ta siła, zarazem mistyczna i praktyczna – siła, która wiąże klany i równocześnie je dzieli, która dzieli ich pracę i równocześnie zmusza je do wymiany. Nawet w tych społeczeństwach jednostka i grupa, a raczej podgrupa, zawsze poczuwały się do suwerennego prawa odrzucenia umowy; nadaje to temu krążeniu dóbr aspekt szczodropliwości; równocześnie jednak nie miały one na ogół ani prawa odmowy, ani żadnego interesu po temu. To właśnie, mimo wszystko, stanowi o pokrewieństwie tych odległych systemów z naszymi.

Stosowanie pieniądza mogłoby nasunąć inne refleksje. Trobriandzkie *vay-gu'a*, naramienniki i naszyjniki, jak na północnym zachodzie Ameryki wyroby z miedzi czy irokeskie *wampuny*, są zarazem bogactwami³⁴, oznaką bogactwa, środkami wymiennymi i płatniczymi, jak również rzeczami, które należy dawać lub niszczyć. Ale są to zarazem zastawy związane z osobami, które je użytkują, przy czym zastawy te je wiążą. Ponieważ jednak już służą one w roli znaków pieniężnych, indywiduum jest zainteresowane dawaniem ich, aby móc na nowo posiadać inne, przez przekształcenie pierwszych w towary czy usługi, które z kolei znów przekształcą się w pieniądze. Zaiste, można by powiedzieć, że wódz u Trobriandczyków czy Tsimshian działa w sposób przypominający z daleka kapitalistę, który umie pozbyć się pieniędzy we właściwym czasie, aby następnie odtworzyć swój kapitał obrotowy. Ta forma krążenia bogactw oraz archaicznego krążenia podążających za nimi oznak bogactwa tłumaczy się w równym stopniu przez interes, jak przez bezinteresowność.

Nawet akt czystego niszczenia bogactw nie wyraża tej całkowitej obojętności względem nich, którą tu zakładamy. Nawet te wzniosłe czyny nie są wolne od egotyzmu. Czysto zbyt kowna, prawie zawsze przesadna, często po prostu nisz-

³¹ Por. wyżej. W szczególności dar *urigubu* składany bratu żony: produkty żniw w zamian za pracę.

³² Por. wyżej (*wasi*).

³³ O Maorysach por. wyżej. Podział pracy oraz sposób jego funkcjonowania przy przygotowywaniu świata przez klany Tsimshian jest doskonale opisany w pewnym micie potlaczu (zob. Boas, *Tsimshian Mythology*, dz. cyt., s. 274–275; por. tamże, s. 378). Przykłady tego rodzaju można mnożyć w nieskończoność, gdyż instytucje te istnieją nawet w społeczeństwach nieskończenie mniej rozwiniętych. Por. np. w Australii stanowisko grupy lokalnej posiadającej złożę czerwonej ochry (zob. Aiston, Horne, *Savage Life in Central Australia*, London 1924, s. 81, s. 130).

³⁴ Por. wyżej. Ślad tych instytucji przechował się w językach germańskich w równoważności „token” i „zeichen” na określenie pieniądza w ogóle. Znak, którym jest pieniądz, znak umieszczony na nim oraz zastaw są jednym i tym samym, jak podpis człowieka jest nadal tym, co angażuje jego odpowiedzialność.

czycielska forma spożycia – forma polegająca na tym, że poważne i długo gromadzone dobra nagle zostają oddane czy nawet zniszczone, zwłaszcza w wypadku potlacz³⁵ – nadaje tym instytucjom charakter czystego rozrzutnego wydawania, dziecinnego marnotrawienia. Albowiem faktycznie nie tylko powoduje się wówczas niszczenie rzeczy pożytecznych, obfitych pokarmów spożywanych w nadmiarze, ale nawet niszczy się dla samej przyjemności niszczenia na przykład wyroby z miedzi, pieniądze, które wodzowie Tsimshian, Tlingit i Haida rzucają do wody i które łamią wodzowie Kwakiutłów oraz sprzymierzonych z nimi plemion. Ale pobudka tych darów i tego opętańczego spożywania, tych strat i szalonych zniszczeń bogactwa nie jest bynajmniej bezinteresowna, zwłaszcza w społeczeństwach znających potlacz. Między wodzami i wasalami, między wasalami i poddanymi dary te ustanawiają hierarchię. Dawać – to przejawiać swą wyższość, to znaczy być bardziej, wyżej, być *magister*; przyjmować bez zwracania czy bez zwracania z nadwyżką – to znaczy podporządkować się, stawiać się klientem i sługą, stawiać się małym, opadać niżej (*minister*).

Magiczny obrzęd *kula* zwany *mwasila*³⁶ obfituje w formuły i symbole, które dowodzą, że przyszły kontrahent szuka przede wszystkim tego zysku: wyższości społecznej, a można nawet powiedzieć – zwierzęcej. Tak na przykład po zaczarowaniu orzecha betelu, którym posłuży się ze swymi partnerami, po zaczarowaniu wodza, jego towarzyszy, jego wieprzów, naszyjników, a później głowy i „otworów”, a także wszystkiego, co się przynosi, darów wstępnych itd. – a zatem po zaczarowaniu tego wszystkiego czarownik śpiewa nie bez pewnej przesady³⁷:

Moją nogą kopnę górę, góra porusza się, góra się wali... Moje zakłęcie dotrze na szczyt góry Dobu... Kadłub mego czółna zacznie tonąć... Moja sława rozbrzmiewa jak huk grzmotu, moje kroki są jak ryk latających wiedźm.

Być pierwszym, najpiękniejszym, najszcześniejszym, najsilniejszym i najbogatszym – oto, czego się tu szuka, oto sposób otrzymywania tego. Później wódz potwierdza swe *mana*, rozdając wasalom i krewnym to, co otrzymał; utrzymuje swą pozycję wśród wodzów, oddając naramienniki za naszyjniki, gościnność za wizyty i tak dalej... W tym wypadku bogactwo jest pod każdym względem środkiem prestiżu i rzeczą użyteczną. Ale czy jest pewne, że pośród nas dzieje się inaczej i że nawet u nas bogactwo nie jest przede wszystkim środkiem panowania nad ludźmi?

³⁵ Zob. Davy, *For jurée*, dz. cyt., s. 344 i nast. Davy (*Des clans aux Empires*, w: tegoż, *Elements de sociologie*, I) przecenił tylko doniosłość tych faktów. Potlacz jest pożyteczny dla ustanowienia hierarchii i często ją ustanawia, ale nie jest absolutnie niezbędny po temu. Tak np. społeczeństwa afrykańskie, negrytów czy bantu albo nie znają potlacz, albo nie rozwinęły go, albo go, co być może, zagubiły, a mają one wszelkie możliwe formy organizacji politycznej.

³⁶ Zob. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, dz. cyt., s. 247-249 i por. tamże, s. 253.

³⁷ Tamże, s. 247. Słowo „góra” oznacza w tej poezji wyspy d'Entrecasteaux. Czółno utonie pod ciężarem dóbr przywiezionych z *kula*. Por. inną formułę, s. 248 oraz tekst z komentarzami na s. 516 i nast. i na s. 517 ciekawą grę słów wykorzystującą słowo „pienić się”. Por. formułę na s. 254.

Poddamy teraz próbie ogniowej inne pojęcie, które przeciwstawialiśmy pojęciu daru i bezinteresowności: pojęcie interesu, indywidualnego szukania pożytku. Również ono nie przedstawia się tak, jak funkcjonuje w naszym umyśle. Jeśli jakiś równorzędny motyw ożywia wodza trobriandzkiego czy amerykańskiego, klany andamańskie itd., jeśli motyw ten ożywiał ongiś hojnych Hindusów, szlachetnych Germanów i Celtów w wymianach i wydatkach, to nie była nim zimna racja kupca, bankiera czy kapitalisty. W cywilizacjach tych człowiek przejawia interesowność, ale na inny sposób niż w naszych czasach. Tezauryzuje się, ale po to, by wydawać, by „zobowiązywać”, by „przywiązywać” ludzi. Ponadto tym, co się wymienia, są przede wszystkim przedmioty zbytku, ozdoby i stroje, czy też przedmioty bezpośredniego spożycia, uczyty. Zwraca się je z nawiązką, ale po to, by upokorzyć pierwszego dawcę czy partnera, a nie tylko po to, by wynagrodzić mu stratę spowodowaną przez „odroczone spożycie”. Jest to więc interes, ale tylko analogiczny do tego, którym rzekomo my się kierujemy.

Między względnie bezkształtną i bezinteresowną gospodarką w obrębie podgrup, która rządzi życiem klanów australijskich czy północnoamerykańskich (ze wschodu i z Równin) z jednej strony, z drugiej zaś – indywidualną gospodarką kierowaną czystym interesem, którą przynajmniej częściowo znały nasze społeczeństwa od czasu, gdy została wynaleziona przez ludy semickie i greckie – między tymi dwoma typami rozciąga się ogromna seria instytucji i zdarzeń gospodarczych, którymi nie włada racjonalizm ekonomiczny, tak chętnie obierany jako przedmiot rozważań teoretycznych.

Samo słowo „interes” jest nowe i pochodzi z techniki rachunkowej, z łacińskiego *interest* wypisywanego w księgach rachunkowych obok kwot do podjęcia. W dawnych doktrynach moralnych, przede wszystkim epikurejskich, poszukiwano głównie dobra i przyjemności, a nie użyteczności materialnej. Potrzebne było zwycięstwo racjonalizmu i merkantylizmu, by nadano żywotność i wywyżwignięto do godności zasad pojęcia zysku i jednostki. Można niemal datować zwycięstwo pojęcia interesu indywidualnego: doszło do niego po Mandeville’u (*Bajka o pszczołach*); tylko z trudem w sposób omowny można przełożyć te słowa na łacinę, grekę czy arabski. Nawet ludzie, którzy posługiwali się klasycznym sanskrytem, używając słowa *artha*, dość zbliżonego do naszego pojęcia interesu, na interes, jak na inne kategorie działania, mieli inne poglądy niż my. Już święte księgi klasycznych Indii dzielą działalność ludzką na prawo (*dharma*), interes (*artha*) i pożądanie (*kama*). Ale chodzi tu przede wszystkim o interes polityczny i o interes króla, braminów, ministrów, o interes królestwa i każdej kasty. Bogata literatura *Nitisiastri* nie dotyczy gospodarki.

Dopiero społeczeństwa zachodnie, i to całkiem niedawno, uczyniły z człowieka „zwierzę ekonomiczne”. Ale jeszcze nie wszyscy jesteśmy istotami tego rodzaju. Wśród naszych mas i elit czyste, irracjonalne wydawanie jest jeszcze codzienną praktyką; charakteryzuje ono jeszcze jakieś szczątki naszej szlachetności. *Homo economicus* nie jest już za nami – widnieje on jeszcze na horyzoncie przyszłości; jak człowiek moralności i obowiązku; jak człowiek nauki i ro-

zumu. Przez długi czas człowiek był kimś innym, dopiero od niedawna jest on maszyną, uzupełnioną maszyną do liczenia.

Zresztą, jesteśmy jeszcze, na szczęście, odlegli od tego stałego i lodowatego rachunku użyteczności. Proszę przeanalizować w sposób pogłębiony, statystyczny, jak to uczynił Halbwachs w odniesieniu do klas pracujących, czym jest nasze spożycie, czym są nasze wydatki – nas, członków zachodnich klas średnich. Jakie potrzeby zaspokajamy? A ilu dążeń nie zaspokajamy, choć ich ostatecznym celem jest użyteczność? Człowiek bogaty – jaką część dochodów może przeznaczyć na swój osobisty pożytek? I czy jego wydatki na luksus, na sztukę, na służbę nie czynią go podobnym do dawnej szlachty lub do barbarzyńskich wodzów, których obyczaje opisywaliśmy?

Czy to dobrze, że tak jest? To już całkiem inna sprawa. Możliwe, że jest dobrze, iż znamy inne środki wydawania i wymieniania niż czysta rozrzutność. Ale, naszym zdaniem, metody najlepszego gospodarowania nie znajdziemy w rachunku indywidualnych potrzeb. Powinniśmy, jak sądzę, nawet jeśli chcemy pomnażać własne bogactwo, być kimś innym niż czystymi finansistami, stając się zarazem zręcznymi rachmistrzami i zarządcami. Brutalne urzeczywistnianie celów indywidualnych jest szkodliwe dla celów pokoju i całości, dla rytmu jej pracy i jej radości oraz – przez działanie zwrotne – dla samego indywiduum.

Poważne odłamy, a nawet stowarzyszenia naszych przedsiębiorstw kapitalistycznych usiłują grupowo, jak już widzieliśmy, powiązać ze sobą swych pracowników jako grupy. Równocześnie wszystkie organizacje syndykalistyczne, zarówno najemców, jak i pracowników najemnych, twierdzą, że reprezentują interes powszechny, broniąc go z takim samym zapałem, z jakim bronią partykularnego interesu swych członków, a nawet swych korporacji. Prawda, że te piękne mowy są pełne metafor. Trzeba jednak stwierdzić, że nie tylko moralność i filozofia, lecz również opinia społeczna i sama sztuka gospodarowania zaczynają się wznosić do tego poziomu „społecznego”. Czujemy, że można skłonić do pracy tylko ludzi pewnych tego, iż będą lojalnie opłacani przez całe życie za pracę, jaką uczciwie wykonywali równocześnie dla innych i dla samych siebie. Wymieniający wytwórca czuje ponownie – czuł to zawsze, ale tym razem czuje to w sposób bardziej dojmujący – że wymienia coś więcej niż tylko wytwór czy czas pracy, że daje coś z siebie, swój czas, swoje życie. Chce więc być wynagradzany za ten dar, choćby umiarkowanie. Odmawiać mu tego – to skłaniać go do lenistwa i mniejszej wydajności.

Zapewne moglibyśmy wskazać konkluzję zarazem socjologiczną i praktyczną. Słynna Sura LXIV: *Wzajemne oszukiwanie* (Sąd Ostateczny), dana w Mekce Mahometowi, mówi o Bogu:

15. Wasze bogactwo i nasze dzieci
są tylko pokuszeniem,
podczas gdy u Boga jest nagroda ogromna.
16. Przeto bójcie się Boga,
jeśli jesteście do tego zdolni!
Rozdawajcie dla dobra waszych dusz!

A ci, którzy się ustrzegą
 skąpstwa swej duszy
 – będą szczęśliwi.

17. Jeśli dacie Bogu piękną pożyczkę,
 to On odda ją wam w dwójnasób,
 i wam przebaczy.
18. On zna skryte i jawne.
 On jest Potężny, Mądry³⁸.

Zastąpcie imię Allaha przez społeczeństwo i grupę zawodową lub, jeśli jesteście religijni, połączcie te trzy imiona; zastąpcie pojęcie jałmużny przez pojęcie współpracy, roboty, świadczenia na rzecz innego: będziecie mieli dość dobry pogląd na rodzącą się w bólu sztukę gospodarowania. Widzimy już jej funkcjonowanie w pewnych grupach gospodarczych i w sercach mas, które często lepiej niż przywódcy znają swój interes – wspólny interes.

Możliwe, że badając te ciemne strony życia społecznego, w jakiś sposób rzucimy światło na drogę, którą powinny podążać nasze narody – ich moralność oraz ich gospodarka.

3. Wnioski z zakresu socjologii ogólnej i moralności

Chcielibyśmy wygłosić jeszcze jedno spostrzeżenie o metodzie w związku z metodą, którą sami się tutaj kierowaliśmy. Nie oznacza to bynajmniej, iż chcielibyśmy przedkładać tę pracę jako wzorcową – składa się ona bowiem tylko ze wskazówek, jest nie dość wyczerpująca, a analiza mogłaby być jeszcze pogłębia³⁹. W gruncie rzeczy nie tyle rozwiązujemy jakiś problem i podajemy ostateczną odpowiedź, ile zadajemy pytania historykom i etnografom, proponujemy przedmioty badań. Tymczasem wystarczy nam przekonanie, że zmierzając w tym kierunku, natkniemy się na liczne fakty.

Ale jeśli tak się sprawy mają, to dlatego, że w tym sposobie podejścia zawiera się pewien problem, pewna zasada heurystyczna, którą chcielibyśmy odsłonić. Wszystkie badane przez nas fakty są – niech nam będzie wolno użyć tego słowa – *całościowymi* faktami społecznymi, lub, jeśli kto woli, choć my mniej lubimy to sformułowanie, faktami ogólnymi. Oznacza to, że uruchamiają one w pewnych wypadkach całość społeczeństwa i jego instytucji (potlacz, zderzanie się klanów, odwiedziny plemion itd.), a w innych – tylko bardzo wielką liczbę tych instytucji, zwłaszcza wtedy, gdy te wymiany i umowy dotyczą raczej jednostek.

³⁸ *Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 674. [Przyp. wyd. pol.]

³⁹ Obszarem, który winien być przez nas zbadany ze szczególną dokładnością wraz z tymi, którymi zajmowaliśmy się, jest Mikronezja. Istnieje tam niezmiernie ważny system pieniądza i umów, zwłaszcza na Yap i Palaos. Instytucje takie występują też w Indochinach, zwłaszcza u Mon-Khmerów, w Assamie i u Tybeto-Birmańczyków. Wreszcie, Berberzy rozbudowali bardzo ciekawe zwyczaje *thaoussa* (por. Westermarck, *Marriage ceremonies in Morocco*, dz. cyt., indeks, hasło: „Present”. Badanie tego faktu zastrzegli sobie Doutté i Maunier, bardziej kompetentni od nas. Również stare prawo semickie oraz zwyczaje beduinów dostarczą tu ciekawych materiałów.

Wszystkie te zjawiska są zarazem prawne, gospodarcze, religijne, a nawet estetyczne, morfologiczne itd. Są one związane z prawem – z prawem prywatnym i publicznym, z moralnością zorganizowaną i płynną; są one ściśle obowiązkowe lub po prostu chwalone i ganione, są zarazem polityczne i domowe, dotyczą klas społecznych, jak również klanów i rodzin. Wiążą się one z religią – z religią w sensie ścisłym, z magią i animizmem oraz z płynną mentalnością religijną. Są one związane z gospodarką, albowiem idea wartości, użyteczności, bogactwa, interesu, zbytku, nabycia, gromadzenia, a także idea spożycia, a nawet idea czystego, często zbytkownego wydawania, są w nich wszechobecne, chociaż są tam rozumiane inaczej niż u nas dziś. Ponadto instytucje te mają doniosły aspekt estetyczny – aspekt, od którego rozmyślnie abstrahowaliśmy w tym studium; ale tańce, które się tam wykonuje, pieśni i wszelkiego rodzaju występy, przedstawienia dramatyczne pokazywane przez jeden obóz drugiemu i przez jednego sprzymierzeńca drugiemu, różnorodne przedmioty, które wytwarza się, używa, zdobi, gładzi, gromadzi i przekazuje z lubością, wszystko, co otrzymuje się z radością i przedstawia z powodzeniem, same uczty, w których wszyscy uczestniczą – wszystko: żywność, przedmioty i usługi, nawet szacunek, jak mówią Tlingitowie – wszystko jest źródłem przeżyć estetycznych, a nie tylko tych, które należą do porządku moralności czy interesu⁴⁰. Jest to prawdziwe nie tylko w odniesieniu do Melanezji, lecz jeszcze bardziej, gdy mowa o tym systemie, którym jest potłacz amerykańskiego północnego zachodu, jeszcze bardziej zaś w związku ze świętem-targiem święta indoeuropejskiego⁴¹. Wreszcie są to, jasno widzimy, zjawiska morfologiczne. Wszystko dzieje się w trakcie zgromadzeń, jarmarków i targów, a przynajmniej podczas zastępujących je świąt. Wszystkie te święta wymagają istnienia stowarzyszeń, które trwać będą dłużej niż okres skupienia społecznego, jak potłacze zimowe u Kwakiutłów, bądź wiele tygodni, jak ekspedycje morskie Melanezyjczyków. Ponadto potrzebne są drogi, a przynajmniej ścieżki, morza i jeziora, po których można spokojnie się poruszać. Potrzebne są przymierza plemienne, międzyplemienne czy międzynarodowe, *commercium* i *connubium*⁴².

Są to więc więcej niż tematy, więcej niż elementy instytucji, więcej niż złożone instytucje, a nawet więcej niż systemy instytucji podzielonych na przykład na religię, prawo, gospodarkę itd. Są to „całości”, całe systemy społeczne, których funkcjonowanie próbowaliśmy opisać. Widzieliśmy społeczeństwa w stanie dynamicznym czy fizjologicznym. Nie badaliśmy ich w stanie jak gdyby

⁴⁰ Por. „magię piękności” w trobriandzkim *kula* (zob. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, dz. cyt., s. 397 i nast.). „Nasz partner patrzy na nas, widzi, że nasze twarze są piękne; on rzuca w nas *vaygu'a*” tamże, s. 398. Por. Thurnwald o stosowaniu pieniądza jako ozdoby (zob. tegoż, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, dz. cyt., s. 39). Por. wyrażenie *Prachtbaum* (w: tamże, s. 144, w. 6 i 13, s. 156, w. 12) jako nazwę mężczyzny lub kobiety ozdobionych monetami. Gdzie indziej wódz określany jest mianem „drzewa”, (zob. tamże, t. 1, s. 298, w. 3). Gdzie indziej ozdobiony mężczyzna wydziela piękny zapach (zob. tamże, t. I, s. 192, w. 7, 13–14).

⁴¹ Targ na narzeczone; pojęcie święta, *feria*, jarmark.

⁴² Por. Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, dz. cyt., s. 36.

zastygłym, statycznym czy raczej trupim; w jeszcze mniejszej mierze rozkładaliśmy je i rozcinaliśmy na reguły prawa, mity, wartości i ceny. Właśnie rozpatrując całość, mogliśmy dostrzec to, co istotne: ruch całości, jej aspekt żywy, przelotną chwilę, gdy społeczeństwo, gdy ludzie uczuciowo zdobywają świadomość siebie samych i swej sytuacji względem innych. W tym konkretnym obserwowaniu życia społecznego widzimy drogę do znalezienia samych faktów, których tymczasem tylko się domyślamy. Naszym zdaniem, nie ma nic bardziej pilnego i płodnego niż takie badanie faktów społecznych.

Zalety tego badania są dwojakie. Po pierwsze zatem, zaleta ogólności, albowiem owe związane z ogólnym funkcjonowaniem społeczeństw fakty mogą prawdopodobnie okazać się bardziej powszechne niż różne instytucje, różne tematy tych instytucji, zawsze mniej lub bardziej przygodne, zabarwione kolorytem lokalnym. Przede wszystkim chodzi tu jednak o zaletę realności – w ten sposób zdobywa się bowiem umiejętność widzenia samych rzeczy społecznych, w konkretności – takich, jakimi one są.

Widzi się je w ruchu, jak w mechanice widzi się masy i systemy, jak w morzu widzi się głowonogi i anemony. Postrzegamy wielość ludzi i poruszające ich siły, a ludzie ci unoszą się w swoim środowisku i swych uczuciach.

Historycy słusznie zarzucają socjologom, że dają się ponieść zbyt dużej skłonności do abstrakcji i że przesadnie odrywają od siebie różne składniki społeczeństwa. Trzeba postępować, jak oni: obserwować to, co jest dane. Otóż tym, co dane, są Rzym, Ateny, tym, co dane, jest przeciętny Francuz czy Melanezyjczyk z określonej wyspy, a nie modlitwa czy prawo samo w sobie. Po okresie, gdy socjologowie z konieczności zbyt wiele dzielili i abstrahowali, trzeba, by nastał czas, gdy spróbują odtworzyć całość – w ten sposób zdobędą płodne dane, wypracują też formę satysfakcjonującą psychologów. Ci ostatni odczuwają bowiem wyraźnie swój przywilej; zwłaszcza zaś psychopatologowie mają pewność, że badają konkret. Wszyscy badają lub powinni obserwować zachowanie bytów całościowych, a nie podzielonych na władze. Trzeba ich naśladować. Badanie konkretnego, który jest tym, co kompletne, jest możliwe – i jeszcze bardziej zniewalające, i jeszcze więcej tłumaczące w socjologii. Obserwujemy całościowe i zbiorowe reakcje liczbowo określonych ilości ludzi, bytów całościowych i złożonych. Również my opisujemy to, czym oni są w swych organizmach i psychice, a zarazem opisujemy zachowanie tej masy i odpowiadające mu psychozy: uczucia, idee, akty woli tłumu czy zorganizowanych społeczeństw i ich podgrup. Również my widzimy ciała i reakcje tych ciał, których idee i uczucia są zazwyczaj interpretacjami, a rzadziej – motywami. Zasadą i celem socjologii jest postrzeganie całej grupy i całego jej zachowania.

Nie mieliśmy czasu – byłoby to nieuzasadnionym poszerzaniem ograniczonego tematu – na podejmowanie próby dostarczenia już teraz głębokiego morfologicznego podłoża wszystkich wskazanych przez faktów. Zapewne jednak użyteczne byłoby przynajmniej przykładowe wskazanie metody, którą chcielibyśmy się kierować – w jakim kierunku kontynuowalibyśmy te badania.

Wszystkie opisane wyżej społeczeństwa, z wyjątkiem naszych społeczeństw europejskich, to społeczeństwa rozsegmentowane. Nawet społeczeństwa indo-europejskie – rzymskie przed *Prawem Dwunastu Tablic*, germańskie jeszcze bardzo późno, aż do zredagowania *Eddy*, irlandzkie aż do spisania jego najważniejszej literatury – były oparte na klanach, a przynajmniej na wielkich rodzinach, mniej lub bardziej niepodzielnych od wewnątrz i mniej lub bardziej izolowanych od siebie na zewnątrz. Wszystkie te społeczeństwa są lub były odległe od naszego ujednoczenia i od jedności przypisywanej im przez fragmentarycznie uprawianą historię. Ponadto, wewnątrz tych grup, jednostki, nawet bardzo wyróżnione, były nie tak smutne, nie tak poważne, nie tak skąpe i egocentryczne, jak my jesteśmy; przynajmniej na zewnątrz ludzie ci byli lub są bardziej hojni, przejawiają większą skłonność do dawania. Gdy podczas świąt plemiennych i uroczystości spotykających się klanów i rodzin, które sprzymierzają się lub wtajemniczają nawzajem, grupy przychodzą do siebie w odwiedziny, gdy w społeczeństwach bardziej rozwiniętych – kiedy rozwinęło się „prawo gościnności” – prawo przyjaźni i umów z bogami zaczęło zapewniać „pokój” „targowisk” i miast, przez cały ten długi czas i w wielkiej liczbie społeczeństw ludzie spotykali się w interesującym stanie ducha – stanie złożonym z przesądne go lęku i przesądnej wrogości oraz równie przesądnej hojności, które są szalone tylko w naszych oczach. We wszystkich bezpośrednio nas poprzedzających i jeszcze nas otaczających społeczeństwach, a nawet w wielu zwyczajach naszej moralności ludowej, nie zna się stanów pośrednich; można zaufać bezgranicznie albo nie ufać wcale; złożyć broń i zrezygnować ze swej magii lub oddać wszystko – od przelotnej gościnności aż do dziewcząt i dóbr. Właśnie w tych stanach ludzie rezygnowali ze swej wyłączności i umieli zaangażować się w dawanie i odwzajemnianie.

Działo się tak dlatego, że nie mieli wyboru. Dwie grupy ludzi, które się spotykają, mogą tylko albo rozejść się – a jeśli żywią do siebie nieufność czy rzucają sobie wyzwanie: bić się – albo dobrze się traktować. Aż do praw bardzo bliskich naszym, aż do systemów gospodarczych niezbyt odległych od naszego, zawsze „wchodzi się w układy” z obcymi, nawet gdy są to sprzymierzeńcy. Ludzie z Kiriwina powiedzieli Malinowskiemu: „Człowiek z Dobu nie jest tak dobry, jak my. On jest gwałtowny, on jest ludożercą! My boimy się go, kiedy przybywamy na Dobu, on mógłby nas zabić. Lecz popatrz: ja spluwam zaklętym korzeniem imbiru i jego nastawienie zmienia się. Oni odkładają swe włócznie, oni przyjmują nas dobrze”⁴³. Nic nie ukazuje lepiej tego wahania pomiędzy świętem a wojną.

Jeden z najlepszych etnografów, Thurnwald, opisuje w statystyce genealogicznej w związku z innym plemieniem melanezyjskim⁴⁴ zdarzenie, które również dobrze ukazuje, w jaki sposób ludzie ci grupowo i natychmiast przechodzą od

⁴³ *Argonauci zachodniego Pacyfiku*, dz. cyt., s. 409.

⁴⁴ Zob. Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, dz. cyt., tablica 85, przypis 2.

święta do bitwy. Pewien wódz Buleau zaprosił Bobala, innego wodza i jego ludzi, na ucztę, prawdopodobnie pierwszą z długiej serii. Zaczęto przez całą noc powtarzać tańce. Nad ranem wszyscy byli podnieceni przez nocne czuwania, tańce i pieśni. Po zwykłej uwadze Buleau, jeden z ludzi Bobala zabił go, a jego towarzysze zmasakrowali mieszkańców, ograbili wioskę i uprowadzili kobiety. „Buleau i Bobal byli raczej przyjaciółmi, tylko rywalizowali ze sobą” – powiedział Thurnwaldowi. Wszyscy obserwowaliśmy takie fakty, nawet wokół nas.

Właśnie przeciwstawiając rozum i uczucie, ustanawiając wolę pokoju przeciw takim gwałtownym szaleństwom, ludy zdołały zastąpić wojnę, odosobnienie i zastój przez przymierze, dar i handel.

Oto więc, co znaleziono by u kresu tych badań. Społeczeństwa dokonały postępu w tej mierze, w jakiej one same – ich podgrupy, a wreszcie ich jednostki – umiały ustabilizować swe stosunki, dawać, przyjmować, odwzajemniać. Najpierw trzeba było jednak umieć zdobyć się na złożenie broni. Dopiero wtedy można było wymieniać dobra i osoby nie tylko między klanami, lecz między plemionami i narodami, a zwłaszcza – między jednostkami. Dopiero wtedy ludzie umieli stworzyć sobie interesy i zaspokajać je wzajemnie, ponadto zaś bronić się bez uciekania się do siły. Właśnie w ten sposób klany, ludy i narody umiały – i w ten sposób również jutro, w naszym tzw. cywilizowanym świecie, klasy, narody i jednostki będą musiały umieć – przeciwstawić się sobie bez masakry i dawać bez poświęcania się. Jest to jedna z wiecznych tajemnic ich mądrości i solidarności.

Nie ma innej moralności, innej gospodarki ani innych działań społecznych, jak te. Bretończycy opowiadają w *Kronikach Artura*⁴⁵, jak król Artur, przy pomocy pewnego stolarza z Kornwalii, wynalazł to cudo swego dworu: cudowny „okrągły stół”, wokół którego rycerze już nie kalali się walką. Przedtem, przez „ponurą zawiść”, głupie zatargi, pojedynki i zbrodnie plamiły krwią najpiękniejsze uczyty. Stolarz powiedział Arturowi: „Zrobię ci bardzo piękny stół, gdzie będzie ich mogło zasiąść tysiąc sześciuset i więcej, i krążyć wokół, i z którego nikt nie będzie wyłączony... Zaden rycerz nie będzie mógł wydać walki, gdyż umieszczony na górze będzie tam na tej samej stopie, co umieszczony na dole”. Nie było już „wysokiego końca”, a wraz z nim znikły spory. Wszędzie, gdzie Artur przenośli swój Stół, jego szlachetne towarzystwo pozostawało radosne i niezwyknięte. I tak jeszcze dziś tworzą się narody silne i bogate, szczęśliwe i dobre. Ludy, klasy, rodziny, jednostki będą mogły wzbogacić się i żyć szczęśliwie tylko wtedy, gdy – jak owi rycerze – zasiądą wokół wspólnego bogactwa. Nie trzeba szukać daleko, by przekonać się, czym jest dobro i szczęście. Ono jest tu, w narzuconym pokoju, w dobrze zorganizowanej pracy, na przemian, samotnej i zbiorowej, w bogactwie zgromadzonym, a następnie rozdany, we wpajanych przez wychowanie wspólnym szacunku i wzajemnej szczodrości.

⁴⁵ *Layamon's Brut*, w. 22736 i nast.; *Brut*, w. 9994 i nast.

Widzimy teraz, w jaki sposób można badać w pewnych wypadkach całościowe zachowania ludzkie, całe życie społeczne; widzimy też, w jaki sposób owo konkretne badanie może prowadzić nie tylko do nauki o obyczajach do częściowej nauki społecznej, ale nawet do wniosków moralnych, a raczej – by przyjąć stare słowo – „obywatelskich”. Badania tego rodzaju pozwalają bowiem dostrzec, zmierzyć, zrównoważyć różne pobudki estetyczne, moralne, religijne, gospodarcze, różne czynniki materialne i demograficzne, na których całokształcie wspiera się społeczeństwo i które konstytuują życie zbiorowe; świadome kierowanie nimi jest sztuką najwyższą – *Polityką* w sokratycznym sensie tego słowa.