

B
WF
UW

7858

HENRYK CUNOW

**POCHODZENIE RELIGJI
I WIARY W BOGA**

W A R S Z A W A — 1 9 2 7

NAKŁADEM KSIĘGARNI „KSIĄŻKA”

POCHODZENIE RELIGJI
I WIARY W BOGA

HENRYK CUNOW

POCHODZENIE RELIGJI I WIARY W BOGA

7858

przełożył z niemieckiego
Z. MIERZYŃSKI

wstępem zaopatrzył
JAN HEMPEL

SEMINARIUM SOCJOLOGICZNE
Uniwersytetu Warszawskiego

W A R S Z A W A — 1 9 2 7
NAKŁADEM KSIĘGARNI „KSIAŻKA”



7858

Drukarnia
„Rola” Jana Buriana
Mazowiecka 11

H-121729

WSTĘP

1. RELIGJA A NAUKA O RELIGJI.

Nauka o religji, religjoznawstwo, utożsamiane niekiedy z historją religji, jest nauką bardzo młodą. Nauka ta powstała i rozwinęła się niemal dopiero w ciągu wieku XIX-go.

Chcąc dać krótki szkic dziejów religjoznawstwa, nie możemy pominąć milczeniem bardzo ważnego pytania: — jaki wpływ na samą religję ma badanie jej naukowe? Czy religja, poddana ściślemu badaniu naukowemu, pozostaje tem, czem była, to znaczy czy może zachować dla badacza cały swój dotychczasowy autorytet? — czy też przeciwnie — naukowe badanie religji jest właściwie zabijaniem jej?

Psycholog amerykański *William James* (1840 — 1910) w swem dziele „Doświadczenia religijne”¹⁾ usiłuje dowieść, że najściślejsze badanie naukowe nie mo-

¹⁾ Jest przekład polski. — Warszawa, 1918. Kasa Miąnowskiego.

że szkodzić zjawisku religijnemu. Zgodnie z założeniami James'a badacz tylko stwierdza prawidłowość zjawisk, lub kolejność faz poszczególnego zjawiska religijnego, zgoda nie interesując się zagadnieniem, czy danym przeżyciom psychicznym odpowiada jaka bądź treść obiektywna.

W ten sposób rzeczywiście można badać zjawiska religijne, ale jest to badanie wyłącznie psychologiczne. Zjawisko religijne jest tu traktowane tylko jako pewien wypadek szczególny zjawiska psychicznego wogóle. Rzecz oczywista, że takie postawienie sprawy pomija zagadnienie najważniejsze, to znaczy zagadnienie obiektywnej prawdy, leżącej poza psychicznymi przeżyciami religijnymi. Boć jasną jest rzeczą, że zupełnie inną postawę będziemy musieli zająć wobec przeżyć religijnych, gdy uznamy je tylko za pewien szczególny rodzaj przeżyć psychicznych, np. za szczególny rodzaj przeżyć neuropatycznych, i zupełnie inną wówczas, gdy przyjmiemy, że przeżycia te zasadniczo różnią się od innych przeżyć neuropatycznych i że osiągnane dzięki nim wyniki posiadają wartość obowiązującą dla wszystkich ludzi, choćby nawet przeżyć tych zgoda nie doznających.

Sam James czuł konieczność odpowiedzi na to pytanie i, pomimo ograniczenia się do dziedziny wyłącznie psychologicznej, w końcu swego dzieła stawia takie twierdzenie:

„Świadoma jaźń jest dalszym ciągiem bezmiary obszerniejszej nieświadomej, ujawniającej się w zbawczych doświadczeniach religijnych, których treść podług mnie nie jest złudzeniem, lecz prawdą obiektywną — byleby tylko rzeczywiście była doświadczana“.

Czem jest owa „bezmiary obszerniejsza jaźń nieświadoma”, o tem James milczy, wynika jednak z całego jego rozumowania, że utożsamia on ją z chrześcijańskim Bogiem. — Stanowiska tego żadną miarą nie można uznać za zadawalające pod względem naukowym.

A co stanie się z ową jaźnią podświadomą — należałoby zapytać James'a — jeśli zostanie ona rozłożona bez reszty na podniety, pochodzące od samego organizmu (to co *Abramowski* nazywa cenestezją lub to, co ujawniają analizy *Freuda*) i na podniety natury społecznej? Całe zaś t. zw. sumienie daje się bez reszty rozłożyć na podświadome podniety natury społecznej.

Ujęcie wyłącznie psychologiczne nie tylko nie wystarcza dla wytłumaczenia istoty zjawisk religijnych, lecz przeciwnie — wprowadza na zupełnie mylną drogę, gdyż zjawiska religijne są przede wszystkim zjawiskami społecznymi. Quasi-religje indywidualne, wyznawane tylko przez jednostki, zgoła nie są religjami, lecz osobistymi mniemaniami poszczególnych ludzi. Są to jedynie symptomy odbywającego się społecznego procesu rozkładu jakiejś starej religji.

Niedawno wyszła ¹⁾ książka profesora uniwersytetu warszawskiego — *Tadeusza Zielińskiego* p. t. „Hełenizm a Judaizm”, będąca, według zapowiedzi samego autora, częścią wielkiej pracy o historii religji wogóle i chrześcijaństwa w szczególności. Na początku książki p. Zieliński wygłasza między innymi taki „pewnik”:

¹⁾ Warszawa, 1927. J. Mortkowicz.

„Jak nie może zrozumieć sztuki antycznej, człowiek pozbawiony poczucia artystycznego, tak samo nie rozumie antycznej religii ten, komu brak uczucia religijnego“.

Z poglądem takim spotkać się można dość często. Religiję potraktowano tu jakby coś w rodzaju sztuki. Ujęcie najzupełniej błędne. Socjolog francuski *Emil Durkheim* (1858 — 1917) w swem określeniu religiji mówi:

„Zjawiska religijne polegają na wierzeniach o b o w i a z k o w y c h, związanych z praktykami określonymi, odnoszącymi się do przedmiotów tych wierzeń“.¹⁾

Wierzenia religijne tem zasadniczo różnią się od wszelkich innych mniemań, czy mniej lub bardziej trwałych nastrojów, że są dla wszystkich członków danego społeczeństwa bezwzględnie obowiązujące. Posiadają charakter kantowskiego imperatywu kategorycznego. Przeżycia zaś i postawy artystyczne zgoła tego charakteru nie posiadają. Szuka się ich nie dlatego, że są nakazem moralnym i koniecznością, lecz że dają przyjemność. Za brak poczucia artystycznego nikogo nigdy nie karano. Natomiast za ujawniony lub propagowany brak uczuć religijnych karały wszystkie religijne społeczeństwa.

Ale na tem nie ograniczają się różnice. Religja — to nie tylko zbiór przeżyć wewnętrznych, jak zdaje się psychologom, lub zbiór pomników literackich, jak zdaje się powierzchownym badaczom historii kultury. Religja — to pewna kosmogonja i pewna socjologja, re-

¹⁾ „Próba określenia zjawisk religijnych“, przekł. Stan. Brzozowskiego. Warszawa, 1903.

ligja — to pewna filozofja, to właściwie pewna metoda ujmowania świata.

Człowiek pierwotny jest zasadniczo religijny, czyli tłumaczy wszystko w sposób religijny. Nie zna on wprawdzie jeszcze podziału na rzeczy tego świata i na rzeczy zaświatowe, ale to tylko dlatego, że to, co na późniejszych stopniach rozwojowych uznane zostało jako zaświat, ponieważ zbyt kłóciło się z doświadczeniami życia codziennego, czyli z tym światem, dla człowieka pierwotnego zlewa się w jedną całość, rządzoną i poruszaną człekopodobnymi siłami duchowymi. — Później dziedzina zaświatowa zostaje wyodrębniona, jako zaświat metafizyczny, gdzie rządzą prawa zupełnie inne, niż na tym świecie.

Nikt, nawet uczeni najbardziej religijni, nie bronią już dzisiaj kosmogonii religijnej. Wiemy dobrze, że wszystkie kosmogonie religijne są oparte na bardzo niedostatecznej znajomości przyrody i że są poprostu fantastyczne. — Socjologii religijnej bronią już tylko encykliki papieskie i księża, zajmujący się organizowaniem robotników chrześcijańskich.

Pozostaje do rozpatrzenia metoda religijna.

Metoda ta polega na uznawaniu nieomylnego autoritetu bądź starożytnych ksiąg świętych, bądź odwiecznych, przekazanych przez tradycję, zwyczajów i poglądów. O pochodzenie tych ksiąg lub tych poglądów pytać niewolno. Każda religja przytem opiera się na wierze w działanie jakowychś pozaświatowych potęg zasadniczo niepoznawalnych, którym człowiek obowiązany jest poddać się bez zastrzeżeń i które uznać musi za źródło i samej religji i wszelkiej mądrości wo-

góle. — Doświadczenia jako metody religja nie zna zupełnie.

Metody naukowe zasadniczo różnią się od tych metod religijnych. Nauka nie zna autorytetu ani żadnej księgi ani żadnych podań i tradycji. Nauka nie zna żadnych zasadniczo niepoznawalnych sił pozaświatowych. Nauka wie, że bardzo wielu rzeczy nie wie, ale zasadniczo uważa świat za poznawalny. Przystępując do badania jakiego bądź zjawiska, nauka musi uważać je za poznawalne i za uwarunkowane przez inne, również zasadniczo poznawalne, zjawiska. — Wreszcie nauka opiera wszystkie swoje wnioski na doświadczeniu, lub na rozumowaniach, poza któremi stoją przypuszczalne doświadczenia.

Widzimy więc, że między metodą religijną i metodą naukową istnieje zasadnicza sprzeczność — jedna wyłącza drugą. I rzeczywiście — metoda naukowa wyrosła na gruzach metody religijnej, w walce z metodą religijną. Obu tych metod w jednoczesnem zastosowaniu do tego samego przedmiotu pogodzić niepodobna.

Wiemy wprawdzie, że istnieje niemało poważnych badaczy naukowych, którzy zajmując się np. zagadnieniami fizycznymi, są jednocześnie wierzącymi katolikami. Wierzenia katolickie mogą u takiego uczonego nie wywierać żadnego wpływu na jego badania np. nad falami elektrycznymi, ale uczoney ten nawet nie spróbuje objaśniać radjotelegrafji przy pomocy działania łaski bożej, lub wtrącania się w tę sprawę jakichś duchów niebiańskich. Gdyby tak czynił, odebrałby mu katedrę nawet najgłupszy z uniwersytetów katolickich. Można być bardzo cenionym fizykiem

i jednocześnie pisać lub mówić zgoła głupstwa w sprawach społecznych lub religijnych. Dowodzi to tylko niekonsekwencji wewnętrznej takiego uczonego, ale zgoła nie pogodzenia religji z nauką.

Świadomie stosowana metoda naukowa zjawia się w dziejach dopiero wtedy, kiedy szybko doskonalące się sposoby produkcji zmusiły do wytworzenia specjalnych metod badania procesów, zachodzących w przyrodzie. Metodę naukową stosowano początkowo tylko do zjawisk przyrodniczych i dopiero później, w poszukiwaniu najskuteczniejszej broni w walkach klasowych, poczęto stosować ją również do zjawisk społecznych.

Zagadnienie zupełnie szczególnego rodzaju powstaje wówczas, gdy przedmiotem badania naukowego ma być sama religja, czyli sama zasadniczo antynaukowa metoda ujmowania świata i reagowania na niego.

Naukowe badanie religji możliwe staje się dopiero wówczas, gdy traktujemy religję na równi ze wszystkimi innymi przedmiotami badań; to znaczy gdy wychodzimy z założenia, że zjawiska religijne uwarunkowane są przez inne zjawiska i to przez zjawiska poznawalne. Nauka o religji ma odpowiedzieć na pytania: co wyróżnia zjawiska religijne od wszystkich innych zjawisk życia społecznego? dzięki czemu powstały religje? jaką funkcję społeczną spełniają?

Naukowa odpowiedź na te pytania jest póty niemożliwa, póki przyjmujemy, że religja jest czemś zupełnie wyjątkowym, niezależnym od wszystkich innych zjawisk.

Aby być zdolnym do naukowego badania jakiegoś przedmiotu, należy wyzwolić się w stosunku do niego od wszelkich przypuszczeń, jakoby był on obdarzony jakimiś szczególnymi, pozaświatowymi właściwościami. Przedmiot badania musi być postawiony na równi ze wszystkimi innymi wchodzącymi do pracowni naukowej przedmiotami. Innymi słowy, aby być zdolnym do naukowego badania jakiegoś przedmiotu, należy wyzwolić się od wszelkich złudzeń religijnych w stosunku do tego przedmiotu.

Stosując to do religii, postawić musimy twierdzenie wprost przeciwne temu, co wygłasza, prof. Zieliński:

Aby być zdolnym do badania naukowego religji, należy samemu zasadniczo wyzwolić się od wszelkich resztek religijności, należy być zupełnie bezreligijnym.

Religja jest póty religją, póki uznaje się za mądrość najwyższą i póki jej źródła są dla niej samej przesłonięte świętą tajemnicą. Bóstwo jest póty żywym bóstwem, póki nie ujawnimy jego ziemskiego pochodzenia. Żadna religja nie może pogodzić się ze studjującym jej pochodzenie badaczem naukowym, bo żadna nie może pogodzić się ze sprowadzeniem swych bóstw do zjawisk pochodzenia ziemskiego. Bóstwo, któremu udowodniono ziemskie pochodzenie, przestaje być bóstwem. — Innymi słowy — *badanie naukowe uśmierca bogów, jest czynnością najbardziej bezbożną, jaką tylko pomyśleć można.*

Pod zwyczajnym naporem nauki religja ucieka coraz dalej do dziedzin jaknajmniej znanych, czepia się niepoznanego. Z chwilą zaś gdy nauka sięga po samą

religję, religja musi się czuć śmiertelnie zagrożona i w obronie własnej dokłada wszelkich starań, aby przynajmniej zdeprawować naukę, unieszkodliwić ją przez wydarcie jej zgody na istnienie specjalnie religijnych dziedzin życia, jakoby zasadniczo niedostępnych dla metod naukowych. Względnie — w obronie własnej religja stosuje maskaradę i występuje w zmienionej postaci różnych idealistycznych systemów filozoficznych.

Stąd wniosek i odpowiedź na postawione na początku pytanie:

Naukowe badanie religji jest nieuniknienie zabijaniem samej religji.

2. JAK I KIEDY POWSTAŁA NAUKA O RELIGJI?

W życiu Europy chrześcijańskiej pierwsze masowe wstrząśnienie poglądów religijnych przychodzi w okresie odrodzenia i reformacji. Odkrycie nowych lądów i rewolucja w poglądach na budowę świata dają ideologiczny punkt oparcia nowatorom mieszczańskim, prowadzącym walkę przeciwko wszechwładzy opierającej się na kościele szlachty feudalnej. Religijne jednak ujmowanie świata panuje wówczas tak bezwzględnie nad umysłami, że ani walczące chłopstwo, ani mieszczaństwo nie wysuwało haseł przeciwreligijnych. O obaleniu religji, o poddawaniu krytyce podstawowych dogmatów chrześcijańskich nikt wówczas nie myślał. Przeciwnie — cała walka polityczna odbywała się pod hasłami religijnymi. Nikt nie kwestjonował autorytetu Pisma Świętego; walczono tylko o odmienną jego interpretację, walczono o demokratyzację tej interpretacji,

t. j. o to, aby każdy chrześcijanin miał prawo studjowania Pisma Świętego i interpretowania go podług wskazań rozumu własnego. — Jak wiadomo, Kościół zakazywał laikom czytania Pisma Świętego (znalezienie Biblii w mieszkaniu było dowodem poglądów hereetyckich jej posiadacza) i uważał, że tylko jego oficjalni przedstawiciele mają prawo komentować księgi święte. W czasach nienaruszonego ponowania Kościoła Biblia była właściwie księga, dostępną tylko dla grona wtajemniczonych. ✕

Pomimo swego, jak nam się dzisiaj wydaje, bardzo ograniczonego horyzontu reformacja zadała nieuleczalną ranę Kościołowi i religijności wogóle. Kościół przewidywał zupełnie słusznie, że raz dozwolona świecka krytyka Biblii nieuniknienie doprowadzić musi do bezreligijności zupełnej.

Na razie jednak daleko jeszcze było do tego. Ówczesne bardzo ograniczone środki produkcji — produkcja niemal wyłącznie ręczna, bez zastosowania maszyn — zgoła nie zmuszały do studjów przyrodniczych i do stosowania metod naukowych w podstawowych pracach gospodarczych. Z drugiej strony zwyciężające w reformacji mieszczaństwo dalekie było od chęci podkopywania wierzeń religijnych wogóle. Mieszczaństwo to żyło przecie z pracy czeladzi rzemieślniczej i, tak samo jak szlachta, z pracy chłopstwa i doskonale zdawało sobie sprawę z niebezpieczeństwa podkopywania religji wogóle. To też przywilej wykładania Biblii, o który tak zawzięcie walczono z Kościołem, stał się przywilejem odczytanego mieszczaństwa, które wkrótce dowiodło, że umie posługiwać się nim nie gorzej od Kościoła. W miarę zaś stopniowego wykruszania się

Biblii mieszczaństwo tworzy swą filozofję idealistyczną, w wielu razach z powodzeniem spełniającą społeczne funkcje religji.

Po reformacji, tak samo jak przed nią, Europa żyła całkowicie w kręgu pojęć chrześcijańskich. Podług mniemań ówczesnych przed erą chrześcijańską i poza światem chrześcijańskim istniały tylko jakieś barbarzyńskie ludy pogańskie, zgoła nie posiadające kultury i oddające cześć boską — jak się wyrażano — martwym bałwanom.

Aliści w r. 1662 *Ignacy da Costa* wydaje w Europie po chińsku i po łacinie „Wielką Naukę” Konfucjusza i oto przed zdumionemi oczami europejczyków odsłania się wielki system filozoficzno-moralny, w ciągu wielu stuleci spełniający w Chinach te same zadania, które spełnia chrześcijaństwo, i zdolny do rywalizowania z chrześcijaństwem. Było to okno przebite na pozaeuropejski i przedchrześcijański świat religijny. Okazało się, że chrześcijaństwo zgoła nie jest religją jedyną. Na razie jednak przetłumaczenie Konfucjusza szerszego wpływu nie wywarło i „Wielka Nauka” pozostała ciekawostką uczonych.

Jednocześnie rozgrywają się w Europie pierwszorzędного znaczenia walki społeczne. Obudzone do życia mieszczaństwo prowadzi w dalszym ciągu walkę z feodałami. Walka ta w wieku XVII i XVIII przybiera szczególnie ostrą postać w Anglii i — podobnie jak za czasów reformacji — odziewa się w szaty religijne. Walczące mieszczaństwo tworzy — nie jak dzisiaj nowe partje, lecz — nowe sekty i swe dążenia polityczne wyraża przy pomocy stosownie dobieranych cytat z Biblii.

Ale sekty rozdzierane są walkami wzajemnymi. Wobec tego najradykałniejszy odłam mieszczaństwa usiłuje stworzyć coś w rodzaju jednolitego frontu mieszczańskiego i dochodzi do specyficznej filozofii religijnej. Filozofja ta głosiła, że przynosi religję opartą na samym rozumie, religję wolną od wszelkiej obrzędowości. Pamiętajmy, że znaczną część walk prowadzono o różną obrzędowość. Ta religja, ponoć uzgodniona z rozumem, miała być nietylko religją najwyższą, ale także zdolną pogodzić sekty zwaśnione. — Tę religję, czy raczej ten pogląd filozoficzny nazwano deizmem.

Deizm uznaje istnienie istoty boskiej, która stworzyła świat i puściła go w ruch, potem jednak zupełnie nie miesza się do spraw ludzkich, pozostawiając wszystko autonomicznemu sumieniu ludzkiemu. Bóg deistów jest jakby monarchą liberalnego państwa burżuazyjnego — bardzo przypomina króla angielskiego: króluje, zgola nie rządząc. — Deizm angielski łączy się z nazwiskiem *Johna Tolanda* (1670 — 1722), którego wystąpienia polemiczne przeciwko sektom chrześcijańskim wywoływały ostre sprzeciwy władz angielskich. Toland i jego zwolennicy nazywali się wolnomyślicielami (*freethinker*). Termin ten pochodzi od nich, nadawali mu jednak inne znaczenie, niż posiada on dzisiaj. — Deizm został później silnie rozwinięty przez mieszczaństwo francuskie, przygotowujące Wielką Rewolucję. Najgłośniejszymi deistami francuskimi byli *Voltaire* (1694—1778) i *J. J. Rousseau* (1712—1778).

W deizmie tkwiła ta sama sprzeczność, co we wszystkich zwróconych przeciwko feodałom ruchach mieszczańskich: z jednej strony chęć wyzwolenia się

z przeżytków feodalnych, a z drugiej — mieszczańska obawa przed samodzielnością mas pracujących. Niemiecki historyk filozofji, *Wilhelm Windelband*, twierdzi, że sami deści angielscy zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństwa, tkwiącego w propagowanym przez nich surogacie religji: — nauka ich nie dawała środków do wychowywania i ujarzmiania mas. „Deści — pisze on — rozpowszechniali w swych pismach poglądy, o których sami byli przekonani, że są niebezpieczne dla porządku społecznego“. — To oczywiście musiało bardzo silnie powstrzymać — zarówno angielskich, jak późniejszych francuskich — deistów od zbyt konsekwentnego zwalczania przesądów religijnych. Względnie — starali się, jak np. *Robespierre*, na miejsce starej, usuwanej religji natychmiast wprowadzać nową.

Atoli podjęta przez rewolucję francuską walka z przesądami religijnymi — niewątpliwie wbrew interesom mieszczańskim — poszła dalej, niż deizm angielski. Tacy poprzedzający rewolucję myśliciele, jak *Julien de Lametrie* (1709 — 1751) i *P. H. Holbach* (1723 — 1789) są zdecydowanymi ateistami, głosicielami filozofji materjalistycznej i nie dostrzegają niebezpieczeństwa, grożącego burżuazji ze strony konsekwentnego materjalizmu. W rewolucyjnej Francji również powstaje dzieło, które można uważać za pracę, kładącą podstawy pod przyszłą naukę o religji. Jest to „*De l'origine de tous les cultes*“ (o pochodzeniu wszystkich wyznań), napisane przez *Charles François Dupuis* (1742 — 1809).

Wychowane na protestantyzmie filozofujące mieszczaństwo niemieckie w końcu wieku XVIII

i przez cały wiek XIX żywo zajmowało się zagadnieniami religijnymi. — Krótkie dzieje, tej niemieckiej filozofji religji podaje Cunow w pierwszym rozdziale tej książki. — Protestantki kościół niemiecki, ciągle zagrożony przez katolicyzm, podjął w ciągu wieku XIX olbrzymie prace krytyczne nad Biblią. Wydziały teologiczne wszystkich uniwersytetów niemieckich poczęły zajmować się egzegezą biblijną, t. j. krytycznem badaniem Pisma Świętego.

Sądzone, że tą drogą uda się ustalić autentyczne teksty święte, na których, jak na prawdziwym słowie bożem, będzie można oprzeć prawowierną i niezawodną religję chrześcijańską. Badania te prowadzono z olbrzymim nakładem pracy i systematyczności i przy ciągłym doskonaleniu samych metod. Teksty rzeczywiście ustalono i dokonano nowych przekładów krytycznych. Badania te — to sto lat pracy całych zastępów systematycznych profesorów niemieckich. — Wyniki ich jednak były zupełnie niespodziewane dla teologów protestanckich. Okazało się, że stary i doświadczony Kościół Katolicki miał zupełną słusność, zakazując komentowania Biblii i ustalając własne teksty święte przy pomocy metod, wprowadzicie bardzo dalekich od naukowości, ale kierujących się zdecydowaną tendencją dobra organizacji kościelnej.

Pod wpływem naukowych badań teologów protestanckich, oczywiście wbrew ich najszczerzym teologicznym intencjom, Biblia stopniowo przekształciła się z nietykalnej i promieniującej mądrością bożą księgi świętej na zbiór utworów, pisanych przez bardzo różnych ludzi i w bardzo różnych czasach. Okazało się, że są to bądź ustawy prawne, dosto-

sowane do szczególnych potrzeb narodu koczowniców stepowych, a potem narodu kupców, rozproszonych między innymi narodami i pasorzytujących na tych narodach, bądź doraźne polemiczne wystąpienia polityczne, bądź nawet utwory treści erotycznej. Niezwykle okazało się przytem, że pisma te ulegały wielokrotnym przeróbkom, że autorami ich zgoła nie są te osobistości, pod których imionami pisma te są znane, i wreszcie, że sami ci domniemani autorzy są często postaciami mytycznemi.

Słowem — naukowe badania egzegetyczne do cna wygnały z Biblii Ducha Bożego, który ponoć całą tę księgę dyktował poszczególnym jej autorom.

Szczególnie przykre dla teologów są wyniki naukowego badania ksiąg Nowego Testamentu. Przystępowano do tych badań w mniemaniu, że pozwolą one ustalić autentyczny tekst Ewangelji, który w miarę postępu pracy stopniowo wyłoni się z pod późniejszych przeróbek. Zamiast tego zaś przekonano się, że Ewangelje — jak większość ksiąg biblijnych — to utwory zbiorowe; że zgoła nie można mówić o autorze, czy autorach ewangelicznych, ponieważ są to — często podane przez bezkrytycznych spisywaczy — opowieści długo przedtem przekazywane z ust do ust po gminach, czyli stowarzyszeniach chrześcijan pierwotnych. Naukowa protestancka egzegeza biblijna doprowadziła do tego, że jeden z najwybitniejszych teologów niemieckich, pastor z Bremy — *Albert Kalthof* — doszedł do zabójczego dla teologii wniosku, że Jezus Chrystus nigdy nie istniał jako człowiek historyczny, że jest to postać całkowicie legendarna. Poglądy te wyraził

Kalthof w książce p. t. „Das Christus Problem“ (zagadnienie Chrystusa) wydanej w r. 1903.

Ale nietylko badania egzegetyczne zdzierały zasłony z odwiecznych tajemnic religijnych. W ciągu wieku XIX uczeni francuscy, niemieccy i angielscy dokonali wielkich odkryć historycznych. Odczytano hieroglify egipskie, zbadano wnętrza piramid i mnóstwa grobowców i odtworzono niemal w całości starożytną religję egipską. Olbrzymie wykopaliska w Mezopotamji i odczytanie pisma klinowego wydobyło na światło dzienne religję starobabilońską. Nie mniej doniosłe znaczenie miały wykopaliska w Azji Mniejszej. I oto powstały z martwych całe wielkie światy religijne i okazało się, że judeo-chryścjanizm zgoła nie jest jakimś jedynym i nie mającym nic równego sobie systemem religijnym. Przeciwnie — ujawniły się jego uderzające pokrewieństwa z tamtymi dużo starszemi formacjami religijnymi. Stało się rzeczą niewątpliwą, że ta pozornie jedyna religja ludzkości jest tylko dalszym ciągiem tamtych, dużo starszych i pod niektórymi względami znacznie wyżej rozwiniętych religij.

Bodaj największe jednak znaczenie dla religjoznawstwa posiadało przyswojenie kulturze europejskiej starohinduskich ksiąg świętych. Podbój Indyj przez Anglię otworzył dla Europejczyków dostęp do hinduskich skarbców religijnych. — Już w początkach wieku XIX znane są w Europie niektóre hinduskie księgi święte. W r. 1824 *Humboldt* poświęcił specjalną rozprawę Baghawaddżicie (księga filozoficzna, będąca częścią Mahabharaty). Hinduskie księgi święte wywierały na Europejczyków wrażenie olbrzymie. Całe no-

we światy myśli religijnej stawały przed zdumionymi oczami badaczy europejskich.

Były to jednak dopiero początki. — Prawdziwym odkrywcą nieprzebranych skarbów hinduskiej literatury religijnej był *Max Müller*. — Ten genialny językoznawca, z pochodzenia Niemiec, już jako student około r. 1840 poświęca się cały badaniu sanskrytu i literatury hinduskiej. Przenosi się potem z Niemiec do Anglii i zostaje profesorem uniwersytetu w Cambridge. Uniwersytet zaopatruje go w środki na prowadzenie badań w Indjach i w długim szeregu tomów wydaje pod redakcją Max Müllera „Księgi Święte Wschodu”. Müller przetłumaczył przedewszystkiem *Rig-Vedę*, najstarszą z czterech wedyjskich ksiąg świętych, a potem w tłumaczeniu własnym lub innych uczonych wydał po angielsku liczne zarówno brahmańskie jak buddyjskie księgi święte. Müller jest twórcą jednej z wielkich teoryj powstawania religji. Umarł w r. 1900.

W swych badaniach religijnych opierał się Müller niemal wyłącznie na danych z językoznawstwa. Dzieje rozwoju języka dzieli Müller na cztery okresy, z których trzeci nazwał mytologicznym. Pojęcia i symbole religijne rozwinęły się — podług Müllera — dzięki uosobieniu metafor językowych, dzięki pewnego rodzaju „chorobie języka”. Raz uosobione metafory rozwijały się potem w całe opowieści, które nazywamy mytami. Punktem wyjścia tych mytów był kult słońca i wogóle kult sił przyrody.

Müller uwzględniał tylko pomniki literackie wysoko rozwiniętych narodów starożytnych, zupełnie zaś pominął ludy pierwotne Afryki, Ameryki i Australji — czyli pominął połowę kuli ziemskiej.

A właśnie materiały, zebrane przez licznych badaczy ludów pierwotnych, rzuciły zupełnie nowe światło na dzieje powstania religji. Badania te rozpoczęto dopiero w wieku XIX. Najwybitniejsze nazwiska, które wymienić tu można to — *Edward B. Tylor* (najważniejsze prace od 1861 do 1881), *Andrew Lang* (najważniejsze prace od 1881 do 1893) i *James G. Fraser* (urodzony 1854 i pracujący do dnia dzisiejszego). Prace tych i wielu innych badaczy dostarczyły olbrzymiego materiału, odnoszącego się do wierzeń religijnych ludów pierwotnych. Z materiałów tych okazało się niezbicie, że 1) wszystkie religje ludów pierwotnych są bardzo podobne między sobą i 2) w religjach tych znajdujemy bardzo wiele poglądów, zwyczajów lub obrzędów, które w wysoko rozwiniętych religjach narodów kulturalnych zachowały aż do naszych czasów. Stało się pewnikiem, że dla poznania dziejów religji narodów kulturalnych jest rzeczą niezbędną poznanie religij ludów pierwotnych, ponieważ te religje pierwotne — to stadja niższe, z których rozwinęły się religje narodów kulturalnych.

W tej dziedzinie przynosi książka *Cunowa*, którą dajemy w przekładzie polskim, rzeczy zupełnie nowe. Cunow słusznie zwraca uwagę i udowodnia, że do najpierwotniejszych rozumowań religijnych doprowadza człowieka nie zetknięcie się z żywiołowemi siłami przyrody, nie — jak wielu badaczyw mniemało — burza, wylew rzeki, trzęsienie ziemi lub wybuch wulkanu, lecz przeżycia społeczne, wypadki i stosunki wewnątrz hordy pierwotnej.

Książka *Cunowa* mówi jednak tylko o pierwocinach religji, zupełnie nie poruszając bodaj jesz-

cze bardziej interesującego zagadnienia — dziejów religii narodów kulturalnych.

3. POGLĄDY NA POWSTANIE CHRZEŚCIJAŃSTWA.

Spróbujmy na podstawie Cunowa i innych badaczy naszkicować w kilku zdaniach dzieje rozwoju religii.

W życiu człowieka pierwotnego, utrzymującego się tylko z polowania lub rybołówstwa, jak na wszystkich innych stadiach rozwojowych, czynnikami, decydującymi o wszystkich jego wierzeniach i poglądach, są czynniki społeczne. Pytania najważniejsze, na które koniecznie trzeba odpowiedzieć, powstają nie na tle stosunku do żywiołowych sił przyrody, lecz do czynników społecznych. Najważniejsze jest to, co dzieje się wewnątrz hordy. Przyroda dla człowieka, żyjącego tylko z łowiectwa lub z owoców leśnych, jest czemś stałym, niemal niezmiennym, na co nie można mieć żadnego wpływu. Takie niezmiennie przyjmowane jest zawsze jako coś danego, czego zgoła nie potrzeba wyjaśniać. Natomiast to wszystko, co dzieje się wewnątrz hordy — to sprawy bardzo absorbujące i koniecznie domagające się wyjaśnienia, bo to sprawy, na które można mieć większy lub mniejszy wpływ. Wyjaśnienie to, będące jednocześnie wskazówką dla dalszego działania, daje człowiek pierwotny na swój sposób. Widzi dalsze oddziaływanie zmarłego wodza, widzi, że wódz, ukazujący mu się we śnie po śmierci, może szkodzić lub pomagać hordzie, konieczną więc jest

rzeczą znalezienie sposobów zjednania go sobie lub unieszkodliwienia.

Na siły przyrody rozumowanie to przeniesione zostaje dopiero znacznie później, wówczas gdy człowiek przynajmniej w takiej mierze opanował siły przyrody, że poznał prawidłowość ich działania i nauczył się wykorzystywać je w pracy rolniczej. Przez rolnictwo człowiek wiąże się z pewnymi stałymi procesami przyrodniczymi i uzależnia od nich swoją egzystencję.

Przejście do rolnictwa decyduje o całym olbrzymim — właściwie największym — okresie w dziejach religii. W rolnictwie pierwotnym człowiek wykonuje względnie nieznaczną część pracy. Czyni niewiele więcej, niż rzucanie ziarna w ziemię, cała reszta zaś procesu wytwarzania płodów rolnych pozostawiona jest żywiołowym siłom przyrody. Większa lub mniejsza obfitość chleba — względnie głód — zależne są od działania sił przyrody, których „drogi są niezbadane”. To szeroko otwiera wrota bezgranicznemu fantazjowaniu na temat owych sił, pojmowanych w sposób animistyczny. Bezradność ludzka wobec czynników, wywołujących urodzaj lub nieurodzaj, przy gorącym pragnieniu oddziaływania na nie — bo grozi przecie głód — rodzi modły i obrzędy błagalne, różne sposoby zjednania sobie lub przekupienia tych sił, od których zależy chleb, a więc i życie ludzkie.

Już w hordzie australijskiej istnieje instytucja kapłaństwa. Kapłanem jest człowiek, uważany za umięjęcego porozumiewać się z duchami przodków. Kapłaństwo zyskuje mocny punkt oparcia wówczas, gdy kapłan jest nietylko zaklinaczem duchów, ale kiedy

umie wywoływać ogień. Wywoływacz ognia — to czarodziej najpotężniejszy, to osoba, bez której obejść się nie można.

Rolnictwo posiada tę szczególną właściwość, że bardzo ściśle związane jest z określonymi porami roku. Niezawodne oznaczanie terminów, kiedy należy wykonywać najważniejsze czynności rolnicze, posiada dla rolnictwa olbrzymie znaczenie. Życie rolnika bardzo ściśle związane jest z określonymi datami w ciągu roku. Sztuka wyznaczania zgóry tych dat jest wielką zdobyczą kulturalną. Astronomja zrodziła się nie z bezinteresownej kontemplacji nieba, jak głoszą naiwne podręczniki historii kultury, lecz z bardzo przyziemnej potrzeby oznaczania terminów najważniejszych robót polnych. Posiadanie sztuki wyznaczania dat w ciągu roku — to wielki przywilej społeczny. Mędrzec, czy słuszniej — organizacja mędrców, umiejących wyznaczać daty w roku, to grupa przepotężna, z którą wszyscy muszą się liczyć, bo nikt bez jej wskazówek obejść się nie może. — Tak powstaje kapłaństwo słoneczne, zajmujące się wyliczeniami kalendarzowymi. W krajach rolniczych — w Egipcie i w Babilonji — sztuka obliczania kalendarza jest potężnym przywilejem i straszliwą bronią kapłańską.

Wokół ognia i wokół słońca rozwinęły się niemal wszystkie podania i obrzędy religijne. — Jednocześnie między kapłanem i władcą rychło dochodzi do porozumienia. Celem tego porozumienia jest zaprzęgnięcie do pracy mas ludowych i znalezienie jaknajskuteczniejszych sposobów uchronienia się przed ich protestami. Wraz z rozwojem i komplikowaniem się metod produkcji, wraz z komplikowaniem się ustroju

społecznego porozumienie to utrwała się i zacieśnia, Z czasem jest to sojusz nie władcy wojennego z czarodziejami, lecz sojusz posiadaczy — przede wszystkim posiadaczy ziemi, tego najważniejszego środka produkcji — z rozwiniętą organizacją kapłańską.

Dopiero na tle takiego trwałego, wielowiekowego i odwiecznym nimbem świętości otoczonego sojuszu rozwijają się religie kulturalne, wyrasta w ciągu wielu wieków bardzo skomplikowana mytologia i filozofia religijna, mająca na celu ujarzmić człowieka pracującego nie od zewnątrz, nie drogą przymusu, czy strachu, lecz od wewnątrz, od wnętrza jego duszy, którą należy tak opanować, aby człowiek z radością i serdecznym oddaniem się pracował dla dobra pana swego.

Religie starożytnego świata kulturalnego rozpadają się na dwie grupy — bardzo nierówne pod względem swej wielkości liczebnej — na religie ludów pastersko - koczowniczych i na religie ludów rolniczych.

Najbardziej typowym przedstawicielem religii pasterzy - koczowników, a później organizacji kupców, rozrzuconych po różnych krajach i związanych między sobą wspólnymi interesami i wspólnym bogiem, jest religia żydowska. Mytologia żydowska jest niemal zupełnie niezwiązana z przyrodą i opowiada dzieje wędrującego narodu wybranego, któremu jego bóstwo obiecało rządy nad światem. Nietylko brak kultu przyrody, lecz jakby ślepotą na przyrodę. W Biblii przyroda niemal nie istnieje. Jest to religia najbardziej miejska, jaką tylko pomyśleć można. Pojęcie bóstwa jak najbardziej abstrakcyjne, dostępne tylko dla umysłowości kupieckiej, przywykłej do operowania pojęciami oderwanymi. Niespotykana w innych religiach skłonność

ku sprawiedliwości społecznej, będąca zapewne osadem jakichś starych wewnętrznych walk klasowych. Kupcy po wsze czasy mieli ucho łaskawe dla skarg uciśnionych przez agrarjuszy niewolników, sami bowiem czerpali swe dochody nie bezpośrednio z pracy niewolników, lecz z zysków handlowych, napływających ze źródeł, pokrytych tajemniczością, jakby z czystego błogosławieństwa bożego.

Tak zwane pogańskie religie przedchrześcijańskie świata starożytnego były wyraźnie pochodzenia rolniczego. Przytem każda z nich związana była ściśle z określonym terytorjum państwem. Organizatorami państw byli przedewszystkiem posiadacze terenów uprawnych, uprawiający je przy pomocy niewolników, lub wypuszczający je w dzierżawę chłopom półniewolnikom, i zdobywający nowe ziemie przy pomocy własnej organizacji zbrojnej. Byli to uzbrojeni posiadacze ziemi. Wytworzona przez nich religijna nadbudowa musiała być wyrazem z jednej strony uzależnienia od żywiołowych sił przyrody, a z drugiej musiała być religijnem uzasadnieniem przemocy wojskowej i uprzywilejowanego stanowiska żyjącej z pracy niewolników szlachty agrarjuszowskiej.

Chrześcijaństwo powstało z połączenia obu tych wielkich prądów religijnych. Chrześcijaństwo łączyło w sobie abstrakcyjne i niezwiązane z żadnem terytorjum bóstwo handlarzy żydowskich z wierzeniami ludów pogańskich. Zawiera przytem niemało osadów wielkich walk klasowych, rozgrywających się właśnie w czasach powstawania chrześcijaństwa. Te osady walk społecznych, występujące w Ewangeljach w postaci frazesów quasi-rewolucyjnych, są pierwiastkiem

demagogicznym i doskonale nadają się do maskowania właściwej społecznej roli religji wogóle: — wytwarzają złudzenie, jakoby religja stała w obronie mas ucierpiężonych.

Naukowe badanie chrześcijaństwa, historia chrześcijaństwa przeszła różne okresy. Do dnia dzisiejszego możemy rozróżnić dwie szkoły.

Szkoła historyczna. Przedstawiciele tej szkoły uznają historyczność postaci Jezusa. Podług tej szkoły Jezus z Nazaretu istniał rzeczywiście w czasach, ewangelicznych i działał między ludem żydowskim. Późniejsi wyznawcy otoczyli imię jego legendarnymi cudami, zwykle pomyślanemi bądź podług wzorów, czerpanych z proroków żydowskich, bądź będących powtórzeniem najpopularniejszych cudów ówczesnego świata pogańskiego. Późniejsze chrześcijaństwo miałooby być tylko rozwinięciem nauk tego założyciela. — Najgłośniejszymi przedstawicielami tej szkoły są: *Dawid Fryderyk Strauss* (1808 — 1874), *Ernest Renan* (1823 — 1892), a u nas w Polsce *Ignacy Radliński* (1843 — 1920). — Nowoczesne badania egzegetyczne teologów protestanckich w mniejszym lub większym stopniu oparte są na założeniach tej szkoły. Wszyscy oni, mniemając, że Jezus był postacią historyczną, włożyli ogrom pracy w odnalezienie rzeczywistych słów i rzeczywistych zamierzeń tego genialnego czy boskiego założyciela chrześcijaństwa. — Wiemy już, że wszystkie te poszukiwania przyniosły wyniki bardzo przykre dla teologów.

Szkoła mytologiczna zajmuje zupełnie odmienną postawę wobec postaci domniemanego założyciela chrześcijaństwa. Najgłośniejsi z przedstawicieli szko-

ły mytologicznej są: Już wymieniony francuz — *Charles Dupuis* (1742 — 1809), historyk i filozof niemiecki — *Bruno Bauer* (1809 — 1882), znany pastor z Bremen — *Albert Kalthof* (1850 — 1906), pracujący do dnia dzisiejszego badacz niemiecki — *Artur Drews* (ur. 1865) i wreszcie u nas w Polsce — *Andrzej Niemojewski* (1864 — 1921). — Wymieniłem tu tylko nazwiska najgłośniejsze, pomijając bardzo wielu mniej znanych. Listę tę możnaby znacznie przedłużyć.

Wszyscy ci pisarze są zdania, że założyciel chrześcijaństwa jest postacią całkowicie mytyczną. Nie posiadamy żadnych dokumentów, na których podstawie mielibyśmy prawo twierdzić, że człowiek taki istniał kiedy bądź. Ewangelje w dzisiejszej swojej postaci — a starszych, bardziej wiarogodnych tekstów nie posiadamy — pochodzą z czasów tak odległych od domniemanej chwili żywota Jezusowego i tak są pełne sprzeczności, że mogą być uznawane tylko za dokument, świadczący o poglądach tego środowiska — gmin chrześcijańskich z końca pierwszego i z pierwszej połowy drugiego wieku naszej ery — które pisma te wydało.

Z wymienionych pisarzy Dupuis i Niemojewski szukają źródeł podań ewangelicznych przedewszystkiemi w astrologji. Podług nich legenda Jezusa — jak np. legenda Ozyrysa, Mitry, Attisa, Adonisa, Herkulesa i bardzo wielu innych bogów lub bohaterów — jest legendą słoneczną, opowiadającą doroczne dzieje słońca, pozornie wędrującego między gwiazdozbiorami. — Bauer i Kalthof usiłują wytłumaczyć powstanie chrześcijaństwa i jego główne nauki układem stosunków społecznych i przebiegiem walk politycznych

w wielkim imperjum rzymskiem. — Drews wreszcie daje bardzo obfity materiał, wykazujący niezbicie, że cała legenda chrześcijańska, łącznie z mytycznem imieniem Jezus, jest dużo starsza, niż chrześcijaństwo historyczne.

Wszyscy oni jednak mają ten brak spólny, że bądź pomijają, bądź tylko bardzo niedostatecznie uwzględniają najważniejszy czynnik dziejowy — walkę klas w czasach rodzącego się chrześcijaństwa. Zaradzić temu postanowił *Karol Kautsky* w swej przetłumaczonej na język polski książce p. t. „*Pochodzenie Chrześcijaństwa*“.¹⁾ Kautskiego zaliczyć musimy oczywiście do szkoły mytologicznej. Kautsky, choć zgoła nie będący zawodowym badaczem historii religii, dzięki swemu przygotowaniu marksowskiemu, umiał wydobyć na światło dzienne tę najważniejszą stronę sprawy, która dla wszystkich uczonych burżuazyjnych pozostała przesłonięta. Kautsky jednak także nie uniknął jednostronności i całkowicie pominął to, na co tak słusznie zwrócili uwagę Dupuis i Niemojewski, t. j. astralne pochodzenie mytów chrześcijańskich.

Widzimy więc, że w dziejach religii — zarówno w dziejach religii pierwotnej, jak w dziejach religii chrześcijańskiej zupełnie nowe światło rzuciły na całą sprawę badania ludzi, którzy choć większą część życia poświęcili zagadnieniom innym, nie historii religii, wniesli i do tej dziedziny rzeczy zupełnie nowe — a to dzięki posługiwaniu się metodą marksystowską. Są to autor tej książki *Heinrich Cunow* i *Ka-*

¹⁾ W-wa. — 1923. — „Książka“.

rol Kautsky. Niestety pamiętać musimy, że pisarze ci, umiejący z takim powodzeniem stosować metodę marksystowską do zagadnień historycznych, okazali się wprost odstępcami od marksyzmu, gdy szło o zagadnienia bieżącej walki proletariatu z klasą kapita-listyczną.

4. PRZYSZŁOŚĆ NAUKI O RELIGJI.

Pomimo tego, że na wielu uniwersytetach europejskich istnieją już dzisiaj katedry historii religji, pomimo istnienia całej biblioteki prac naukowych z tej dziedziny, musimy stwierdzić, że nauka o religji nie wyszła jeszcze ze stadjum przygotowawczego. Nie ma dotychczas teorii, obejmującej całokształt zjawisk religijnych. Już z tego, co powiedzieliśmy wyżej, widać wyraźnie, że każdy z badaczy traktuje zagadnienia tylko z jednej jakiejś strony. Tak np. James mówi wyłącznie o psychologii religji, zupełnie nie dostrzegając religji, jako wielkiego zjawiska życia społecznego. Etnolodzy i etnografowie zajmują się tylko najniższemi, najpierwotniejszemi zjawiskami religijnemi i — jakby w celu uchronienia się od zarzutów nieprawomyślności politycznej — rozmyślnie unikają ujawniania analogji między religjami pierwotnemi i religjami kulturalnemi. Widzieliśmy całą szkołę Max Müllera, który wszystkie zjawiska religijne wyprowadzał ze zjawisk językowych. Widzieliśmy takich jak Dupuis lub Niemojewski, którzy usiłują takie skomplikowane zjawiska dziejowe, jak chrześcijaństwo, tłumaczyć wyłącznie przez wykazanie, że legendy chrześcijańskie osnute są na tej samej osno-

wie astrologicznej, na której haftowały swe myty wszystkie religje starożytnego świata. Widzieliśmy wreszcie takich, jak Kautsky, który, pisząc dzieje chrześcijaństwa, interesuje się tylko walką klas w starożytnem społeczeństwie rzymskiem lub żydowskiem i całkiem zapomina, że wszystkie legendy religijne są niesłychanie stare i że wielkie walki społeczne w poszczególnych momentach dziejowych tylko w pewien swoisty sposób deformują te myty odwieczne.

Heinrich Cunow, zgodnie z powyższem ujęciem, należy raczej do etnologów, niż do historyków religji w znaczeniu ogólniejszem. I on także, pisząc o religji ludów pierwotnych, zapominał o analogjach z wierzeniami ludów kulturalnych, chociaż analogje takie niemal same się narzucają.

Niewątpliwą jest rzeczą, że przy prowadzeniu badań religjoznawczych trzeba będzie uwzględnić szeroko nowoczesne badania psychologiczne, a szczególnie te hogate i bardzo mało dotychczas znane dziedziny, które noszą nazwę badań metapsychicznych. Wszystko to, co uda się naukowo stwierdzić ze zjawisk takich jak telepatja, najrozmaitsze zjawiska medjumiczne, kuracje psychiczne i t. p., powinno znaleźć szerokie zastosowanie przy badaniu zarówno nowoczesnych jak historycznych zjawisk religijnych. Niestety — dotychczas zrobiono w tej dziedzinie bardzo niewiele, a badacze zjawisk metapsychicznych — jako wyłącznie psychologowie — najczęściej zgoła nie posiadają zrozumienia dla zjawisk religijnych, które są przedewszystkiem zjawiskami społecznymi. Bardzo często zaś z powodu hołdowania najrozmaitszym odcieniom myśli idealistycznej widzą w zja-

wiskach metapsychicznych jaskrawe zaprzeczenie poglądów materialistycznych.

W rzeczywistości żadne, choćby najbardziej zdumiewające, zjawiska metapsychiczne nie mogą wpłynąć na podstawy myślenia materialistycznego, na których opiera się nauka o religji i wszelka nauka. Telepatja np., jeśli nawet będzie naukowo stwierdzona, zgoła nie udowodni istnienia samodzielnego duchowego pierwiastka w człowieku. Stwierdzi tylko, że organizm ludzki wysyła jakieś fale, mogące oddziaływać na inny organizm ludzki. Podobnie — czyniąc przypuszczenia najbardziej nieprawdopodobne — gdyby nawet okazało się, że po śmierci człowieka żyje co bądź w dalszym ciągu, gdyby — jak chcą spirytyści — od człowieka oddzielało się naprawdę zdolne do samodzielnego bytowania ciało astralne, to z tego wcale jeszcze nie wynikałoby, że nad światem panuje jakowaś nieomylna opatrność boska, która sprawuje czynności sędziego czy monarchy najwyższego. Naszego sądu o społecznej roli religji, o ziemskim jej pochodzeniu i o zasadniczej błędności jej metod w niczemby to zmienić nie mogło.

Widzimy więc, że w nauce o religji posiadamy olbrzymi materiał faktyczny, kolosalne bogactwo poszczególnych spostrzeżeń, mnóstwo ujawnionych analogij i udowodnionych pokrewieństw i parę teoryj, z których każda stara się wyprowadzić całość niesłychanie skomplikowanych zjawisk religijnych z jednego jakiegoś znamienia tych zjawisk. Całkowita teoria religji, obejmująca wszystkie zjawiska religijne w całej ich różnorodności i wyjaśniająca pochodzenie poszczególnych religij, dotychczas nie istnieje. Zgoła

jednak z tego nie wynika, abyśmy rezygnować z niej mieli i abyśmy wraz z prof. Zielińskim mieli powiedzieć: nie wiemy i nigdy wiedzieć nie będziemy. Byłoby to kapitulacją wobec religji, byłowy wyrzeczeniem się postawy naukowej i przejściem do religijnej metody ujmowania świata. Dzisiaj nie mamy jeszcze całkowitej zadawalającej teorii religji, ale jutro mieć ją będziemy, materiałów bowiem przygotowano już bardzo dużo i wykazano z pewnością niezawodną, że zjawiska religijne nie stanowią jakiegoś nadzwyczajnego wyjątku między wszystkimi innymi zjawiskami i że olbrzymie ich mnóstwo można już zupełnie ściśle wytłomaczyć bez uciekania się do nienaukowych — metafizycznych rozumowań lub przypuszczeń.

Powstaje tylko jeszcze pytanie ostatnie: — kto ma tego dokonać?

Widzimy, że postawa krytyczna wobec wierzeń religijnych łączy się zawsze z wielkimi poruszeniami społecznymi. Pierwszy potężny cios starym wierzeniom katolickim zadała reformacja, która była właściwie ruchem chłopskim, wykorzystanym i kierowanym przez mieszczaństwo. Mieszczaństwo jednak, żyjące z pracy czeladzi rzemieślniczej, lub tak samo jak szlachta feodalna, z pracy chłopskiej i z handlu, nie mogło posunąć się do rzeczywistej walki z religją. Następną wielką falę krytycyzmu w sprawach religijnych przynosi Wielka Rewolucja Francuska. Nowoczesne mieszczaństwo dla walki ze starym ustrojem feodalnym przybrało postawę, krytyczną, a nieraz otwarcie wrogą wobec wierzeń religijnych. Nowoczesne wolnomyślicielstwo burżuazyjne jest ideologicznie i historycznie bardzo ściśle związane z Wielką Rewolucją Fran-

cuską. Ale zwycięska burżuazja bardzo rychło spostrzegła, jak wielkie niebezpieczeństwo dla całego ustroju burżuazyjnego pociąga za sobą jawna walka z przesadami religijnymi. Wielcy materjaliści, poprzedzający rewolucję, są potem przez burżuazję zapomniani. O takich pracach, jak wymieniona wyżej praca Dupuis, przez całe sto lat milczą pisarze burżuazyjni. Na studia religjoznawcze uniwersytety patrzą niechętnie. Dopiero w ostatniej ćwierci XIX wieku część burżuazji — głównie burżuazji francuskiej — dochodzi do wniosku, że najskuteczniejszym sposobem walki z nieustannie wzbierającą falą ruchu robotniczego jest wyjście fali tej naprzeciw i powstrzymanie proletariatu przez czynienie mu częściowych, zwykle całkiem złudnych, ustępstw. Ten odłam burżuazji nazwał się radykalnym. Poza swemi organizacjami partyjno-politycznymi skupiał się on w licznych i wpływowych wówczas w krajach romańskich lożach masonskich. Radykalno-masonski program ratowania burżuazji polega między innymi na tem, aby powstrzymać falę robotniczą przez oddanie proletariatu na pożarcie księży wraz z całym kościołem katolickim. Walcząca z proletariatem burżuazja usiłuje nawet odwrócić uwagę proletariatu od zagadnień społecznych przez wciągnięcie mas robotniczych do wspólnej walki przeciwko kościołowi katolickiemu.

W tym właśnie okresie radykalna burżuazja szczególnie gorliwie manifestuje swe wolnomyślicielstwo i popiera studia religjoznawcze. Uniwersytet paryski zakłada katedry historii religji i jedną z tych katedr — na złość kościołowi — powierza pokłóconemu z kościołem byłemu księdzu — *Alfredowi Loisy* i t. d. Burżu-

azja francuska w tym czasie czyni wielkie wysiłki w kierunku wytworzenia świeckiego, całkowicie wolnego od wierzeń religijnych systemu etycznego. W końcu XIX wieku najwybitniejsi filozofowie francuscy usiłują zbudować całkiem świecką etykę. Tacy jak np. *Alfred Fouillée* (1838 — 1912) piszą grube dzieła o etyce, lub — jak np. *J. M. Guyau* (1854 — 1888) — usiłują tworzyć systemy etyczne „bez powinności i sankcji”. W r. 1900 podczas wystawy międzynarodowej w Paryżu, zostaje zwołany pierwszy — i ostatni — międzynarodowy kongres historii religii. Kongres ten ma charakter wielkiej manifestacji antykatolickiej.

Punktem kulminacyjnym tego ruchu jest oddzielenie kościoła od państwa we Francji w r. 1905. Oddzieleniu kościoła od państwa towarzyszyła zupełna laicyzacja szkół i nawet pewnego rodzaju polityczne prześladowanie katolików. Okres ten trwał aż do wybuchu wojny.

Wszystkie jednak burżuazyjne badania religii dotknięte były tym samym grzechem pierworodnym, o którym już mówiliśmy przy omawianiu deistów. Burżuazja radykalna, zwalczając religję i starannie stawiając na jej miejsce swe idealistyczne systemy etyczne, doskonale odczuwała całe niebezpieczeństwo tej zabawy z ogniem. Czuła nie mniej wyraźnie, niż dawni deiści angielscy, że konstruowane przez filozofów systemy etyczne są tworamii zbyt sztucznymi i zbyt słabymi, aby zdolne były spełnić te zadania, które od wieków spełniała religja — to jest z powodzeniem utrzymywać w posłuszeństwie masy pracujące. W swej walce z kościołem i z przesądami religijnymi burżuazja drżała nieustannie, czy aby nie posunęła się zbyt da-

leko. Tembardziej że całe to kokietowanie proletariatu wolnomyślnością i oddawanie mu księży na pożarcie, byleby oszczędził kapitalistów i utrzymywanych przez nich filozofów, zgoła nie dało imponujących wyników. Do załagodzenia walk klasowych nie przyczyniło się to, natomiast masowa bezreligijność, propagowana przez szkoły francuskie, jawnie godziła w podstawy ustroju burżuazyjnego.

To też po doświadczeniach wojennych, kiedy ksiądz okazał się nieocenionym pomocnikiem agitatora nacjonalistycznego, pędzącego na rzeź mięso armatnie, a przede wszystkim pod grozą wzbierającej fali powojennych ruchów rewolucyjnych, postawa burżuazji wobec zagadnień religijnych zmienia się zasadniczo. Zamiast przedwojennej wolnomyślności widzimy teraz wszędzie masowy nawrót burżuazji ku religji i poglądom religijnym. Tak bujnie rozwijające się w ostatnich przed wojną latach kilkudziesięciu studia religjoznawcze zdają się zupełnie zamierać. Dzisiaj niema już mowy o tem, aby uniwersytet paryski lub rząd francuski organizował manifestacje antykościelne. Jednocześnie burżuazja przestała popierać studia religjoznawcze i dzisiaj już nie znajdzie się nikt drugi, ktoby — jak Guimet w r. 1884 — założył wielkie, jedyne w swoim rodzaju, muzeum porównawczej historii religji w Paryżu. Dzisiaj muzeum Guimet jest w zapomnieniu, a bogata burżuazja daje pieniądze nie na takie muzea, lecz na budowę nowych kościołów i na fundacje katedr na uniwersytetach katolickich.

Z nauką o religji stało się to samo co z ekonomją społeczną. Myśliciele burżuazyjni ją zapoczątkowali, ale w pewnym momencie myśl ich musiała zatrzymać

się, przerażona stającymi przed nią wnioskami. Rozwiniętą teorię ustroju kapitalistycznego wydała do piero świadoma swych celów klasowych i walcząca myśl proletarjacka.

Jak widzieliśmy, nauka burżuazyjna nagromadziła imponujący swemi rozmiarami i swem bogactwem materiał faktyczny, odnoszący się do historii religji. Ale nie dała całkowitej teorii religji i w pewnym momencie, pod naciskiem konieczności klasowych, kazała swym uczonym przerwać badania religjoznawcze. Badania te poprowadzić dalej, z badań tych wyciągnąć należyte wnioski, stworzyć całkowitą teorię religji i spopularyzować ją może tylko ta klasa, której religja nietylko na nic nie jest potrzebna, ale która na religję patrzy jako na narzędzie walki w rękach swych przeciwników.

Twierdzenia podstawowe, na których będzie musiała oprzeć się przyszła teoria religji, postawili ci sami wielcy myśliciele, którzy stworzyli metody i wytknęli drogi całej walki proletariatu ze starym porządkiem rzeczy — *Marks, Engels, Plechanow. Lenin.*

Wielkiego dzieła kulturalnego — całkowitego zdarcia zasłony z tajemnic religijnych, dania wystarczającej odpowiedzi na stawiane przez naukę o religji pytania — dokonać może tylko proletarijat.

Warszawa, w maju 1927 r.

Jan Hempel.

I. Nowsze badania religijne.

Etnologiczna historia religii, dążąca do wyjaśnienia powstawania i rozwoju religii drogą systematycznego badania podań religijnych, pieśni i obrządków ludów pierwotnych i napółcywilizowanych, datuje dopiero od niewielu lat dziesiątków. Jest to zupełnie zrozumiałe. Dopóki religja chrześcijańska uchodziła za jedynie prawdziwą i jedyną przez Boga objawioną, wszystkie inne religje świata mogły być jedynie dziełem szatana lub też chorobliwymi urojeniami ducha ludzkiego—z biciem się z drogi, wskazanej przez samego Boga. Śledzenie manowców tych religij mogłoby przynieść korzyść o tyle tylko, o ileby wykazywało, dokąd może dojść człowiek, gdy odstąpi od nauki, głoszonej przez Boga, i pójdzie za popędem swych dociekań; lecz według tego teologicznego poglądu niepodobna na tej drodze osiągnąć poznania istoty religii i dróg jej rozwoju. Jest to niemożliwe już z tego powodu, że żydowsko-chrześcijańska re-

ligja jest rzekomo zupełnie innego pochodzenia, niż fałszywe religje ludów pogańskich. Jest ona czemś boskiem, niezawodnem i objawionem; inne zaś religje są złudami zwodnemi i urojeniami wyobraźni. Dopiero filozofja musiała zachwiać tezę, jakoby religja izraelicka, a właściwie judajska, była właściwą religją przedchrześcijańską, oraz wykazać, że objawiona wiara chrześcijańska jest czemś zupełnie i nieudowodnionem i do udowodnienia niemożliwem, zanim utorowała się droga dla ścisłego, nieskrępowanego dogmatami wiary, badania dziejów religji.

Ale nawet wtedy, gdy filozofja XVII i XVIII wieku doszła do odrzucenia nauki teologicznej o boskiem żydowsko-chrześcijańskim objawieniu religijnem, w pstrej i pełnej sprzeczności mieszaninie wyobrażeń religijnych nie umiano dopatrzyć się niczego innego, jak tylko przypadkowych dziwołągów wyobraźni, podnieconej lękiem przed mocami nadmysłowemi. Przypuszczano, że wyobraźnia sama z siebie wysnuła owe postacie dziwaczne; pewien związek zaś między światem myśli religijnej a właściwościami różnych ludów istnieje o tyle tylko, o ile różna jest siła wyobraźni w różnych rasach; prócz tego pod rozmaitemi szerokościami geograficznemi rozmaicie się zmieniają „wrażenia“, które wyobraźnia pobiera i przerabia z otaczającej przyrody. Mimo to w wypadkach poszczególnych doszła już ta filozofja do wyników dokładnych i potwierdzonych przez dzisiejsze etnologiczne badania religijne. Tak np. Dawid Hume wykazał w swych „Badaniach rozumu ludzkiego“, że nie istnieje nieograniczona wolność myśle-

nia, lecz że władza myślenia nie wybiega poza zdolność zestawiania, wiązania, uogólniania i ograniczania tego materiału, jakiego dostarczają jej spostrzeżenie i doświadczenie. Stąd doszedł on do wniosku, że człowiek w swych postaciach bogów myśli samego siebie, t. j. odtwarza w nich własną swą istotę. To poznanie doprowadziło go w jego „Naturalnej historii religji” do wniosku dalszego, że nie „wrażenia” sił przyrody w pierwszym rzędzie określają religijne wyobrażenia człowieka, lecz „wrażenia” życia społecznego. W ten sposób Hume poniekąd odkrył na nowo to, co już niegdyś w starożytności wypowiedział filozof grecki Arystoteles w swej „Polityce” (1,7): „Człowiek formuje postać zewnętrzną a także stosunki życiowe swych bogów na swój własny obraz”.

Lecz tego rodzaju zdobycze pojedyncze pozostawały tylko zaczątkami historycznego poglądu na religję. Sami ich autorzy zapoznawali doniosłość swych twierdzeń i nie formowali ich w określone teorie. Prócz tego wzrastająca powódź płytkiego filozoficznego racjonalizmu i płaskiej, nibyto uzgodnionej z rozumem wiary splukały większą część tych zaczątków. Dążąc do wyprowadzania zjawisk religijnych wyłącznie z rozumu i przyjmując rozumowanie za ostateczne źródło poznania religji, teologja racjonalistyczna zabrała się przedewszystkiem do czysto rozumowego wyjaśniania cudów biblijnych, zgłębiając momentu historycznego; w ten sposób wyluskiwano z biblij t. zw. rozumne prawdy boskie czyli takie prawdy, które odpowiadały ówczesnemu płytkiemu pseudooświeceniu; wrogą zaś kościołowi,

politycznie radykalny, prąd racjonalizmu często dochodził do zwalczania wszelkiej religji jako księżego wymysłu, jako łgarstwa i oszustwa.

Kolonizacyjne podboje państw zachodnio - europejskich w głębi nieznanymi dotychczas krajów nadały inny kierunek zapatrywaniom na religję. Wiadomości, przychodzące do Europy o zwyczajach mieszkańców owych krajów, wykazały tyle podobieństw, że samo przez się narzucało się pytanie: w jaki sposób ludy, oddzielone od siebie szerokimi morzami, ludy, między którymi nie można wykazać żadnej łączności pochodzenia, posiadają tyle podobnych poglądów moralnych i religijnych? Jeśli filozofja zadawała sobie te pytania, to na podstawie twierdzenia, że podobne działania pozwalają wnioskować o podobnych przyczynach, przychodziła do słusznego wniosku, że niegdyś u tych ludów musiały działać podobne przyczyny. Lecz jakie? Co do tego, zdania mocno się rozchodziły. Jeżeli pominąć ową filozofję teologiczną, która we wszystkich takich podobieństwach upatrywała wolę istoty najwyższej, t. zw. „palec boży“, wtedy można rozróżnić dwa kierunki odmienne. Pierwszy wyprowadzał jednostajność poglądów z jednostajności ludzkiej psyche, lub właściwiej — duchowego usposobienia wszystkich ludzi. To „usposobienie przyrodzone“ — według owej filozofji — jest u wszystkich ras i pod wszelkimi szerokościami zasadniczo jednakowe; w dalszym swym rozwoju wydaje ono jednakowe popędy i myśli. Jak ziarno nasienia zawiera w sobie poniekąd późniejszą roślinę, i, zasadzone w ziemię, wypuszcza po pewnym czasie

kłosa, liście, pączki i kwiecie, tak jednakowe duchowe usposobienie człowieka w dalszym ciągu wydaje z konieczności jednakowe ideje.

Jest to w ujęciu racjonalistycznym i obciosaniu teleologicznym także i Kantowska nauka o rozwoju. I dla niego dzieje ludzkości są rozwojem pierwiastkowego „usposobienia przyrodzonego” (Naturanlage) w kierunku, określonym przez „zamiar przyrody”. Różnica polega tylko na tem, że podczas gdy przeważnie przyjmowano jednakowy kierunek celowy poszczególnych usposobień, Kant w życiu społecznym dopatruje się „antagonizmu usposobień”, który prowadzi do porządku w kierunku, wskazanym przez przyrodę, ponieważ różnice giną w dążeniu ogólnem; ostatecznie więc rozwój dokonywa się według „określonego planu natury”. W piśmie swoim „O idei historii powszechnej w kosmopolitycznym zamierzeniu”¹⁾ (1784) wyraźnie on to oznacza: „Poszczególni ludzie a nawet całe narody mało myślą o tem, że gdy każdy z nich przeprowadza własny swój zamiar, według rozmysłu i często wbrew drugiemu, to niepostrzeżenie — jak za nicią przewodnią — podążają oni za zamiarem przyrody i pracują na jego rzecz; gdyby zaś był on im znany, bardzoby mało o niego dbali.” Ujęcie to — jako dopatrujące się właściwego czynnika wszelkiego rozwoju w tajemniczym „zamiarze natury” — oznacza niebezpieczny nawrót do teologicznego sposobu myślenia. Bo czemże innym jest

¹⁾ „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht“.

ostatecznie ów „zamiar natury“, jeśli nie opatrnością boską?

Inny kierunek, który można nazwać geograficzno - antropologicznym, znalazł objaśnienie dla jednakowości lub podobieństwa poglądów u różnych ludów w jednakowości ich otoczenia naturalnego. Nie jednakowe usposobienie pierwiastkowe, lecz jednakowe wpływy geograficzne i klimatyczne, tak twierdził ów kierunek, są przyczynami jednakowych obyczajów i urządzeń.

Najwybitniej występuje ten pogląd w pismach Jana Gotfryda Herdera o filozofji historii, a zwłaszcza w jego „Idejach o filozofji dziejów ludzkości“ (1785). Herder rozciąga pojęcie klimatu daleko poza to znaczenie, jakie mu nadał Montesquieu w swym „Duchu praw“¹⁾). Działanie klimatu w sensie Herdera jest to nie tylko wpływ pogody na ciało i umysł, nie tylko wpływ gleby, świata zwierzęcego i roślinnego na zdobywanie żywności, lecz także wpływ warunków naturalnych na rodzaj pracy i na gospodarcze czynności mieszkańców. Jeżeli się wcześniej rozwinęły tu myśliwstwo, tam chów bydła lub żegluga, pozostaje to w ścisłym związku z różnymi warunkami, które w poszczególnych krajach dała mieszkańcom natura do zdobywania sobie środków utrzymania i ukształtowania techniki. Na wyspach bez odpowiedniej do polowania zwierzyny nie mogło nigdy pozyskać większego znaczenia myśliwstwo, podobnie jak wewnątrz ubogich w wodę kontynentów — rybołówstwo, a na jałowych wyżynach — rolnictwo. Wyraźnie też

¹⁾ „L'esprit des lois“.

powiada Herder w trzecim rozdziale czwartej księgi swych „Idej”, że przez klimat rozumie on nie tylko gorąco i zimno w ich oddziaływaniu na człowieka. „Także i wzniesienie nad poziom morza danej krainy, ustrój jej powierzchni, jej płody, pokarmy i napoje, używane przez człowieka, sposób życia, którego się on trzyma, robota, którą wykonywa, rozrywki i sztuka wraz z całą rzeszą innych okoliczności, które w swym żywym związku tak wiele oddziałują — wszystko to należy do obrazu tyle zmian wywołującego klimatu”.

Te wpływy ogólnego środowiska naturalnego, które znowu wzajemnie się warunkują, uzupełniają i ograniczają — określają zarówno moralność i urządzenia społeczne, jak i wyobrażenia religijne ludzi, a zwłaszcza mitologję.

„Zestawmy — powiada Herder — mitologję grenlandzką z indyjską, lapońską z japońską, peruwiańską z murzyńską: cała geografia poetyzującej duszy. Wyobraźnia Bramana zgołaby nie reagowała, gdyby mu czytano i objaśniano Voluspę islandczyków; islandczyk czułby się tak samo obcym, czytając Wedę. Każdemu narodowi jego sposób wyobrażania jest tem głębiej wpojony, że jest on jemu właściwy, spokrewniony z jego niebem i ziemią, wykwitły z jego sposobu życia, odziedziczony po ojcach i praojcach”.

Ta nauka Herdera, że zwyczaje i poglądy religijne ludów zależą od właściwości zamieszkiwanego przez nie kraju, od ich naturalnego środowiska, nie zwróciła narazie na siebie uwagi badaczy dziejów religji, zwłaszcza w Niemczech, gdzie zainteresowa-

nie się pytaniami etnologicznymi ograniczało się do bardzo ciasnych kół uczonych. Przedewszystkiem nie zwrócono uwagi na próby Herdera zastosowania przyczynowości do badań religii. Pytanie o istocie i powstaniu religii stało się jednym z zagadnień filozofii spekulacyjnej, w Niemczech zaś tego jej prądu, który po otrząśnięciu się z wpływów francuskich zyskał niezaprzeczoną przewagę — filozofii Hegla.

Hegel uważa wprawdzie rozwój religii, jak i każdy rozwój wogóle, za samoistny rozwój dialektyczny, lecz chociaż usiłuje rozwiązać pytanie rozwoju religii czysto abstrakcyjnie, nie uwzględniając różnic w poglądach religijnych u ludów pierwotnych, jedynie na drodze spekulacji metafizycznej, jednakowoż przyjmuje on stałe dalsze kształtowanie się religii, ciągły proces jej rozwoju i wprowadza do badania religii myśl o jej zgodnym z pewnemi prawami rozwoju.

To, na co Hegel zdobyć się może, mówiąc w swej filozofii religii o fazach rozwoju świadomości religijnej, polega co prawda na bezpodstawnych konstrukcjach ideologicznych. Podstawą wszelkiej religii jest według niego świadomość człowieka o Bogu i wynikająca stąd potrzeba ustosunkowania się do tego Boga. W miarę rozwijania się tej świadomości rozwija się również poznanie Boga — religja. Wszelki rozwój religijny jest, jak to Hegel stale podkreśla, „ruchem samym w sobie”, „przechodzeniem od jednej treści do drugiej, od skończonej do absolutnej”.

Na początku rozwoju religii stawia Hegel religję naturalną, przez którą jednak nie rozumie on religii ludów pierwotnych, lecz cześć bóstw przyrody. O

istotnej treści religji ludów, stojących na najniższym szczeblu kultury, niemal nie ma on pojęcia. Ze pierwszy szczebel tej religji naturalnej uważa on „religję bezpośrednią“, ten szczebel, na którym, jak wyjaśnia Hegel, istnieje już wprawdzie konieczna idea o istnieniu absolutnej istoty boskiej, lecz człowiek spogląda na naturę bezpośrednio, nie upatrując po za nią sił duchowych; poczuwa się on do jedności z naturą, dlatego też cechą charakterystyczną dla tego szczebla rozwoju ma być według Hegla „jedność przyrodniczego z duchowem“. Boga uważa on jeszcze „za coś naturalnego“. Dlatego obawa przed potęgą natury nie jest jeszcze obawą przed Bogiem. Człowiek nie upatruje jeszcze poza naturą działania boskiego, i z tego powodu, jak twierdzi Hegel, obawa ta prowadzi naraźnie do wiary w czary.

Na tym najpierwotniejszym szczeblu mają stać ludy murzyńskie, eskimowie i część ludów mongolskich, np. starożytni chińczycy, chociaż u nich nie istnieje pierwotna postać wiary w czary.

Z tej religji pierwotnej mają się rozwijać przez rozdwojenie świadomości, t. j. przez to, że następuje odróżnienie ducha (Boga) od natury (substancji) „religja miary“—chińska nauka Konfucjusza — a dalej przez usamodzielnienie myślenia „religja wyobraźni“ — hinduski brahmanizm, z której powstaje dalej przez „skupienie i uspokojenie ducha, który z bezwładnego chaosu religji hinduskiej wnika w siebie i wraca do istotnej jedności“ — „religja skupienia się“ — budhaizm.

Na tych wszystkich szczeblach atoli utrzymuje się wciąż pojęcie Boga jako istoty przyrodzonej; gdy

jednak świadomość ludzka dochodzi do tego, że rozumie Boga jako czystego ducha, czyli mówiąc językiem Hegla, gdy owa świadomość staje się zdolną tak oddzielić empiryczną świadomość samego siebie od absolutu, że Bóg otrzymuje właściwą objektywność, wtedy następuje wielki przełom w rozwoju religji, i powstaje „religja wolności”, która ze swej strony przechodzi w „religję światła” (religja staroperska), w „religję bólu” (cześć Baala) i w „religję zagadnienia” (religja staro egipska).

Jako religje „indywidualności duchowej” następuje dalej: „religja wzniosłości” — żydowska, „religja piękna” — grecka, „religja celowości” — rzymska, aż wreszcie wszystkie te „skończone” religje ustępują miejsca religji doskonałej, absolutnej, w której Bóg nie jest czemś nieznanem, lecz w której sam się objawia, t. j. chrześcijaństwu.

Cały więc dziejowy rozwój religji polega u Hegla jedynie na klasyfikacji religji starożytnych podług pewnych cech zewnętrznych ich sposobu pojmowania Boga, całe rusztowanie wewnętrzne ich budowy, np. cała ich kultura etyczna, jest nieuwzględnione. Hegel postępuje tutaj jak budowniczy, który, wydając sąd o starożytnych budowlach, nie dba o cały ich układ wewnętrzny, o ich cel, przeznaczenie, wymiary, materiał i t. p., lecz zwraca uwagę jedynie na najwybitniejsze różnice stylu w ich fasadach.

Na Heglu opiera się Ludwik Feuerbach w swych obydwóch dziełach o „istocie chrześcijaństwa” (1841) i o „istocie religji” (1845). Zaszczepia on jednak na poglądach Hegla pewne przyczynowe poglądy fran-

cuskiego materializmu filozoficznego i dochodzi przez to do zupełnego rozsadzenia całej ideologicznej budowli Hegłowskiej filozofii religijnej.

Feuerbach odrzuca przyjęte przez Hegla przedświatowe istnienie ducha, niezależnego od materji (ideja absolutna). Jedyłą rzeczywistością jest dlań świat postrzegalny zmysłami, a świadomość ludzka jest tylko czynnością mózgu. Duch (myślenie) jest tylko najwyższym wytworem materji. I człowiek ze wszystkimi swemi zdolnościami duchowemi jest wytworem natury, a świadomość jego jest uwarunkowana przez jego istotę materjalną. Jeżeli jednak człowiek może pomyśleć tylko to, co odpowiada jego zdolności wyobrażania sobie, która znowu jest uwarunkowana jego istotą, to i jego wyobrażanie Boga, jego świadomość Boga jest właściwie tylko świadomością własnej istoty człowieka, a t. z. poznanie Boga jest tylko poznaniem samego siebie. Tak doszedł Feuerbach do twierdzenia: — „istota absolutna, Bóg człowieka, jest jego własną istotą”. W swym Bogu człowiek objektywizuje samego siebie, t. z. własną swą istotę, a potem znowu czyni swoje „ja” przedmiotem tej zobjektywizowanej, przemienionej w subjekt istoty (Boga). Z tego powodu orzekł Feuerbach: „istota boska nie jest niczem innem jak istotą ludzką, wydzieloną z granic indywidualnego t. j. rzeczywistego cielesnego człowieka i, zobjektywizowaną, t. j. rozpatrywaną i czczoną jako zupełnie inna, różna od człowieka istota osobna. To też wszystkie znamiona istoty boskiej są tylko znamionami istoty ludzkiej”.

Feuerbach odwraca poniekąd słowa Księgi Rodzaju: „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podo-

bieństwo swoje" na: człowiek tworzy sobie Boga na swój obraz. Wynika stąd, że boskie predykaty są tylko antropomorfizmami, (czyli wyobrażeniami ludzkimi). Jednakowoż człowiek w swym Bogu potwierdza także to, czemu u siebie samego zaprzecza: Bóg jest nieskończony, człowiek skończony; Bóg jest wszechmocny, człowiek niemocny.

Co się tyczy poglądów rozwojowo - dziejowych, Feuerbach pozostaje daleko poza Hegłowską spekulacyjną budowlą historii religii. Dla Feuerbacha chrześcijaństwo nie jest religią jedną z wielu, lecz poniekąd religią samą w sobie. Dlatego więc czerpie on przykłady tylko z chrześcijaństwa. A nawet tam, gdzie wspomina o innych religjach, zapatruje się na nie przeważnie przez chrześcijańskie okulary.

Przytem w istocie człowieka, odzwierciadlającej się w ludzkich wyobrażeniach Boga, nie widzi on istoty, uwarunkowanej dziejowo i wciąż zmiennej, lecz, w myśl dawniejszego materializmu filozoficznego upatruje on coś zakończonego, danego przez naturę. Człowiek jest dla niego wytworem natury a nie istotą, która stawała się w ciągu dziejów i jest określoną przez dzieje, istotą społeczną — osadem pewnego rozwoju społecznego. Feuerbach nie poznał jeszcze, że także i podstawowe dla niego „uczucie religijne“ człowieka, nie jest niczem danem przez naturę, niezmiennem, lecz jest wytworem społecznym, który na różnych stopniach rozwoju społecznego posiada zupełnie różne rysy charakterystyczne.

Bądź co bądź zupełnie otwarcie zostało wypowiedziane twierdzenie, że religja jest dziełem ludz-

kiem, że człowiek, chociaż chętnie wyposaża swoich bogów w siły nadludzkie, w istocie jednak udziela im własnych swych cech, czyli że w swych wyobrażeniach o Bogu wychodzi on od siebie samego, z własnej swej istoty.

Wszystko to jednak nic jeszcze nie mówi, jakiego rodzaju wyobrażenia są punktem wyjścia rozwoju religii? Pozostaje otwarte pytanie: jak sobie człowiek myślał swoje pierwsze bóstwa i jak je czcił? Odpowiedź w połowie zeszłego stulecia brzmiała prawie powszechnie: dzieje religii rozpoczynają się oczywiście od religii natury, od czci sił przyrody. Sądząc człowieka według własnych wrażeń, przyjmowano poprostu, że na najniższych szczeblach rozwoju człowiek żył w ustawicznym lęku przed potęgami przyrody. Niezrozumiałe dlań zjawiska przyrody: błyskawice, grzmot, wschód i zachód słońca, trzęsienie ziemi, burze i t. p. miały wywoływać w nim uczucia bezradnej zależności od sił przyrody; a w nieprzepartem dążeniu do odwrócenia od siebie groźb tych przemożnych potęg i do zjednania sobie ich przychylności, miał on uciec się do ich czci i do modłów do nich, i człowiek pierwotny początkowo miał czcić potęgi przyrody tylko jako takie, a dopiero później jął dopatrywać się poza nimi przemożnych istot boskich — mniej lub więcej uosobiał siły przyrody.

Pogląd ten, mający jeszcze dzisiaj zwolenników w pewnych historykach religii, jest, jak zobaczymy później, zupełnie błędny; usprawiedliwiony jest jednak tym stopniem, na którym w połowie wieku XIX-go stały prahistorja i ludoznawstwo. Gdy jednak

dzięki staraniom badaczy takich jak Champollion, Silvestre de Sacy, Lepsius, Leemans i Brugsch, udało się odcyfrować hieroglify egipskie i gdy Grotefend, Burnouf, Rawlinson, Oppert odnaleźli znaczenie assyryjskich napisów klinowych, gdy wreszcie Indie wschodnie w r. 1858 przeszły na własność państwa Brytyjskiego i przez to staroindyjskie siedliska kultury i zbiory napisów sanskryckich stały się dostępne dla świata uczonego, wtedy — w połowie ubiegłego stulecia — bujnie rozwinęły się badania starych pomników języka, historii, kultury Indyj, Egiptu i Azji Mniejszej. Od tysiącleci zagrzebany pod piaskiem i gruzami stary świat kulturalny wyłonił się z pod ziemi; a językoznawstwo porównawcze odkryło prastare związki i stosunki kulturalne pomiędzy staro-indyjskimi Arjami, Irańczykami, Grekami, Keltami, Germanami i t. d. Im głębiej badacze przenikali w świat podań religijnych tych starych ludów, tem więcej przychodzili do przekonania, jakoby u nich wszystkich panował niegdyś kult natury, i jakoby liczne postacie ich bóstw były jedynie mniej lub więcej fantastycznym uosobieniem sił przyrody. I z tą nadmierną skwapliwością, która już tak często doprowadzała wiedzę do wniosków przedwczesnych, twierdzono, jakoby ten kult natury miał być najniższym szczeblem wszystkich religij. Mianowicie hymny Rig-Vedy, ten najstarszy pomnik literatury aryjskiej, uważano za najpierwszy dokument wszelkiej religji.

Trudno zrozumieć, w jaki sposób na podstawie wyników tych poszukiwań badacze sanskrytu doszli do wniosku, że w kulcie natury Arjów, podbijających

dolinę Indu, odkryli pierwotną formę wszystkich religij. Jest przecież rzeczą wyraźnie niezgodną z ideją rozwoju szukanie początków religji u tych plemion, które w czasie powstania metrycznych tekstów Rig-Very oddawna już przekroczyły niższe szczeble rozwoju społecznego — zajmowały się rolnictwem i chowem bydła, używały do tego pługów zaprzężonych w woły, mieszkały w domach z bierwion i kamieni, tkwały wełnę i sporządzały kunsztowną broń z brązu i żelaza. Należałoby sądzić, że pierwotnych form gospodarczych, rodzinnych i religijnych szukać i znaleźć je można u ludów pierwotnych. Pomimo jednak słuszności takiego poglądu, aż do ostatnich czasów starsi i nowsi Laveley'e i Bücher'y przedstawiają nam rodowe i rolne wspólnoty starych Germanów, Latynów, Azteków i Peruwjan jako pierwotne formy własności, a patryarchalną rodzinę kulturalnych i półkulturalnych ludów starego wschodu jako rodzinę pierwotną.

Ta nauka o pierwotności kultu natury, która w Anglii znalazła swego głośnego przedstawiciela w osobie profesora wszechnicy Oxfordzkiej, Maxa Müllera, wywarła nader silny wpływ także na Karola Marxa i Fryderyka Engelsa. Polegając na powadze badacza sanskrytu, oni także przyjęli za pewnik, że kult natury jest pierwszym szczeblem w procesie rozwoju dziejów religji, i odpowiednio do tego przystosowali materialistyczne pojmowanie dziejów, głosząc, że dopiero na względnie wysokim szczeblu rozwoju ideologia religijna ulega wpływowi stosunków gospodarczych. Tak przynajmniej mniema Engels w swem piśmie: „Przewrót w nauce przez pana Eugenjusza Dühringa:“

„A więc religja nie jest niczem innem, jak fantastycznym odzwierciedleniem w głowach ludzkich tych potęg zewnętrznych, które panują nad ich bytowaniem codziennem; w odbiciu tem potęgi ziemskie przybierają postać nadziemską. W początkach dziejów odzwierciedleniu temu ulegają przedewszystkiem potęgi przyrody i w dalszym rozwoju przechodzą u różnych ludów najrozmaitsze i najbarwniejsze uosobienia. Ten pierwszy proces jest — przynajmniej dla ludów Indoeuropejskich — zbadany na podstawie mytologii porównawczej wstecz aż do swego źródła w Vedach hinduskich; w dalszym swym przebiegu wykazany on jest u Indusów, Persów, Greków, Rzymian, Germanów, a o ile starczy, materiału, także i u Keltów, Litwinów i Słowian. Lecz wkrótce obok sił natury zaczynają działać i siły społeczne; przedstawiają się one ludziom równie obco a początkowo równie niezrozumiale, a władają ludźmi z równą pozornie naturalną koniecznością, jak i siły przyrody. Postacie fantastyczne, w których początkowo odzwierciadlały się tylko tajemnicze siły przyrody, nabywają przez to atrybutów społecznych, stają się przedstawicielami sił dziejowych“.

A więc według Engelsa w początkach dziejów kompleks wyobrażeń religijnych jest określony przez siły przyrody; dopiero później obok sił przyrody, jako siły kształtujące występują siły społeczne, czyli określane przez system gospodarczy czynniki społeczne. Jak daleko sięgają owe „początki dziejów“, Engels nie mówi, lecz z tego, że na dowód działania sił natury powołuje się na Indusów, Persów, Greków, Rzymian i Germanów, wynika, że uważa on ich religie jeszcze za odzwierciedlenie sił przyrody. W takim razie, pomijając Buddhaizm, dopiero z chrześcijaństwem i Islamem rozpoczęłoby się właściwe działanie sił społecznych.

Wprawdzie na podstawie nowoczesnych badań ludoznawczych uznajemy za błąd pogląd, że religja rozpoczęła się od czci sił przyrody, jednakże zapatrywanie Marxa i Engelsa ma u swej podstawy niewątpliwie myśl słuszną, a mianowicie, że na najniższych szczeblach swego rozwoju człowiek, chociażby żył w spółnotach hord, był daleko więcej istotą naturalną niż istotą społeczną, i że czuł się on daleko więcej zależnym od natury, niż od stosunków życiowych swej spółnoty. Natomiast błędem jest mniemanie, że siły natury dały mu pierwsze uczuć tę zależność i że najmocniej zaprzątnęły jego wyobraźnię.

Faktycznie nie zewnętrzne zjawiska przyrodnicze jak błyskawica, piorun, trzęsienie ziemi, oberwanie się chmury i t. p. budziły pierwsze w człowieku uczucie obawy i zależności i zadały tajemnicze zagadki jego nieskomplikowanej zdolności myślenia, lecz jego własna natura, własne jego powstawanie, życie i zgon. Nawet na szczeblach najniższych człowiek obcował nietylko z naturą, lecz także jednocześnie z podobnymi sobie; i to życie w spółnocie, czyli wynikające z niego warunki społeczne zyskały, jak wskazuje przykład dzisiejszy nisko stojących ludów dzikich, szybko wzrastający wpływ na świat jego myśli religijnych. — Według Engelsa zaś wpływy społeczne miałyby zacząć się na tym szczeblu, na który nie wspięli się jeszcze starzy Indusi, Persowie, Grecy, Rzymianie.

Lecz podczas gdy językoznaństwo i mytologia porównawcze znoły się jeszcze nad odbudową początku rozwoju religji z legendarnego materiału Ved,

ludoznawstwo gromadziło materiały do ściśle naukowego, induktywnego badania początków religii, zbierając spostrzeżenia o wierze w bóstwa i o formach kultu u t. zw. ludów pierwotnych, spisywane przez misjonarzy, osadników, podróżników. Już od dziesiątków lat dzięki wzrastającej działalności kolonizacyjnej i misyjnej nagromadziły się całe masy tego materiału. W dostarczonej postaci jednak nie dał on się zużytkować i wymagał dokładnego przejrzenia krytycznego; albowiem spostrzegaczami byli — i są często — przeważnie — misjonarze, zaogręźli w najnaiwniejszych teologiczno - dogmatycznych wyobrażeniach. W ich oczach religja żydowsko-chrześcijańska nie była jedną z wielu, nie była dziejowo uwarunkowanym szczeblem w ogólnym rozwoju religij, lecz jedyną objawioną i jedynie uprawnioną religją. Każde odchylenie się od natchnionych przez Boga nauk tej religji jest w ich oczach, jeśli nie jawnem dziełem szatana, to grzesznym błędem i odstępstwem od wiary prawdziwej. A nawet, gdzie tego rodzaju naiwne uprzedzenia teologiczne nie mącą sądu i zdolności spostrzegawczej, spostrzegacz jest jednak zbyt skłonny do zapatrywania się przez okulary kultury, t. j. do sądzenia o religji ludów pierwotnych z własnego religijno - etycznego stanowiska i przypisywania dzikim upodobań, motywów i kojarzeń myślowych człowieka kulturalnego, chociaż te motywy i skojarzenia są wynikiem długiego procesu rozwojowego, u którego początku dopiero stoi dziki.

O ile mi wiadomo, pierwszym dziełem, w którym na zasadzie badań etnologicznych przeciwstawiono

fakty z ludoznawstwa głoszonemu przez sanskrytologów rozwojowi religii, jest Edwarda Burnetta Tylora: „Kultura pierwotna. Badania nad rozwojem mytologii, filozofji, religji i zwyczajów“. Londyn. 1871. (przetłumaczone też i na polski).

Jak przy wszystkich nowych badaniach naukowych, w dziele Tylora nie brak pewnej powierzchowności. Materiały spostrzeżeń etnologicznych są w zasadzie ocenione prawidłowo i są dobitnie i wyraźnie przeciwstawione teorii kultu przyrody. Tylor jednak traktuje pierwszą przez siebie odkrytą fazę rozwoju wyobrażeń religijnych, t. zw. „animizm“ (wiarę w duszę) jeszcze zanadto jako coś jednolitego i zamkniętego w sobie. Za mało rozróżnia on w obszernych ramach animizmu następowanie po sobie poszczególnych kompleksów religijnych i prawie nie zwraca uwagi na rozmaite przejścia do późniejszych form rozwoju. Zwłaszcza, objaśniając stare myty przyrodnicze, tkwi on jeszcze nieraz w sposobie zapatrywania się owoczesnej mytologii porównawczej. Nie jest on w stanie wyzwolić się z dawnej teorii, podług której w życiu uczuciowem dzikich rolę najważniejszą odgrywały początkowo potęgi przyrody; przecież człowiekowi kulturalnemu, wychodzącemu z własnego świata wrażeń i uczuć, potęga tych wrażeń wydaje się najnaturalniejszą w świecie.

Nie jest to jednak zarzutem. Zrozumiałe, że badacz, przeciwstawiający starym poglądom nowe, gromadzi na razie wszelkie spostrzeżenia, nadające się do poparcia swej teorii, nie uwzględniając chwilowo delikatnych, związanych z warunkami, różnic

między poszczególnymi spostrzeżeniami. To cieniowanie jest zadaniem późniejszych, i rzeczywiście następcy Tylora wiele już na tem polu dokonali. W Anglii głównie Herbert Spencer i Andrew Lang, a w Niemczech zwłaszcza Juljus Lippert. Z prac jego najważniejsze: „Kult dusz w jego stosunku do religii starohebrajskiej”, „Religje kulturalnych ludów europejskich w ich dziejowym zaczątku”, „Chrześcijaństwo, wiara ludowa i obyczaje ludowe”, „Historja powszechna kapłaństwa”, „Dzieje kultury ludzkości w jej rozwoju organicznym”¹⁾.

Od tego czasu ukazał się długi szereg dalszych badań nad religjami nisko stojących ludów pierwotnych, pomiędzy niemi, wprawdzie, wiele rzeczy lichych i bezwartościowych. Na ogół wykazują one wyraźnie, że nie wpływ potęg lub zjawisk przyrody warunkuje wyobrażenia religijne t. zw. „dzikich”, lecz społeczne pojmowanie życia, i to w stopniu wzrastającym wraz z rozwojem kultury; ono zaś ze swej strony zależy znowu od sposobu zdobywania środków utrzymania życia.

Ponieważ poszczególne wyobrażenia uwarunkowane są przez odpowiadające im wrażenia świata otaczającego, można twierdzić, że ideologję religijną określa zarówno otoczenie i zjawiska przyrodnicze,

¹⁾ „Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur alt hebräischen Religion“. (Berlin 1881). „Die Religionen der europäischen Kulturvölker in ihrem geschichtlichen Ursprung. (Berlin 1881).—„Christentum, Volksglaube und Volksbrauch“. (Berlin 1882). — „Allegemeine Geschichte des Priestertums“ (Berlin 1883/4). — „Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau“ (Stuttgart 1886).

jak i środowisko i życie społeczne; wrażenia jednak wywoływane przez naturę zależą w znacznej mierze od tego, w jaki sposób człowiek zdołał wyzyskać siły przyrody do swych celów produkcyjnych. Ostatecznie więc materiał uzyskany z wrażeń, wywoływanych przez naturę, stanowi jedynie zewnętrzne, jakby, otynkowanie, koloryt miejscowy dla budowy myśli religijnej.

Rzecz prosta, że np. wyspiarz wyobraża sobie stworzenie świata inaczej, niż mieszkaniec jałowej wyżyny. Wyspiarz, widzący naokół dalekie bezbrzeżne morze — zgodnie z tym widokiem codziennym — przypuszcza, że całą ziemię początkowo pokrywała woda, i że dopiero później wynurzyły się z niej wyspy; mieszkaniec płaskowzgórza zaś wyobraża sobie na początku pustą, bez roślin płaszczyznę, która się użyźniła dopiero przez deszcze lub wytrysnięcie strumyków. Wyspiarz mieści krainę swoich bogów lub duchów na odległych wyspach; duchy górala przebywają, przeciwnie, na szczytach górskich lub w niedostępnych rozpadlinach. Na wyspach duchów, według wiary mieszkańców stref podzwrotnikowych wzrastają w żarze słońca wyniosłe palmy i wonne kwiaty; natomiast w nadświetowej krainie cieniów mieszkańca podbiegunowego wszystko jest pokryte śniegiem i lodem.

W ten sposób, łatwo zrozumieć, w fantastycznych mytach każdego ludu odbijają się oglądane przezeń widoki natury. Lecz kto poprzez ten zewnętrzny koloryt lokalny przeniknie do właściwej treści wyobrażeń religijnych, ten dojdzie do przekonania, że zależą one

nie od t. zw. wrażeń przyrody, lecz od pojmowania życia społecznego. Jeżeli się np. zapytamy, jak sobie wyobrażają ludy pierwotne swego stwórcy lub stwórcy świata, jakie im własności przypisują, jak pojmują swój własny stosunek do tych bogów, to się przekonamy, że piękna teoria o zależności poglądów religijnych od potęg natury na nic tu się nie zda, i że tylko na podstawie społecznych warunków życia dadzą się te poglądy wyjaśnić¹⁾.

¹⁾ Wspomniany wyżej T. B. Tylor za najpierwotniejszą postać religii uważał animizm czyli wiarę w duchy, z których stopniowo, w miarę rozwoju form społecznych, powstawali bogowie. Jednakowoż cały szereg badaczy: Prauss, Vierkandt z Niemców, Marett z Anglików i inni są tego zdania, że najpierwotniejszą postacią religii jest wiara w czary. Szczątki jej zachowały się dotychczas i pokutują nawet wśród ludzi uważających się za inteligentów, a jednocześnie wierzących w dni i liczby feralne, złe wroźby, wynikające ze spotkania starej baby, księdza i t. p. Żywą zwłaszcza jest ta wiara w czary w południowej Europie: we Włoszech i w Hiszpanji. Wiara w czary polega na zupełnie bezkrytycznym przypisywaniu ludziom, zwierzętom, a nawet zgoła martwym przedmiotom magicznej mocy szkodenia lub czynienia źle. Władza ta nie jest przywiązana do specjalnie obdarzonych nią ludzi, lecz każdy człowiek może posiadać ją w wyższym lub niższym stopniu, a przytem używa jej świadomie lub też nieświadomie, bez chęci wyrządzenia szkody. Tu należy np. włoska „jettatura“, nasz „urok“, który człowiek rzuca bezwiednie i powoduje chorobę lub nieszczęście urzeczzonego.

Siła magiczna człowieka ześrodkowuje się przeważnie u naturalnych otworów ciała i w jego wydzielinach, w najszerszym tego słowa znaczeniu: a więc spojrzenie, oddech, ślina, mocz i kał, wreszcie pewne wyrazy — wszystko to może posiadać moc magiczną. Sposoby uniknięcia złego wpływu są analogiczne, a więc wykonanie pewnego ruchu, chuchnięcie,

splunięcie, wypowiedzenie pewnej formułki, lub wreszcie noszenie specjalnych przedmiotów, amuletów. Kupiec chucha na pierwsze zarobione w początku tygodnia pieniądze, ażeby przez cały tydzień dobrze mu się w handlu powodziło. Niektórzy dżicy witają się przez pocieranie nosów; według Praussa ma to na celu zubożenie wzajemne oddechów.

Ta najpierwotniejsza postać wiary przechowuje się dotychczas między innymi i u polskiego ludu.

Urok nie tylko na ludzi, ale i na krowy, bydło, ptactwo domowe i t. p. może być rzucony, dotyka on ludzi niekiedy w sposób szkodliwy. Uroku są dwa rodzaje. Albo pochodzi on od człowieka, który ma złe oczy i który na kogo tylko spojrzy, nabawi biedy go lub słabości — bez złej woli. Albo też pochodzi od Ciot, które na kogo chcą, rzucają go przez zamówienia, zaklęcia i inne szatańskie praktyki. (Ostrzeszowskie, Śląsk).

Aby się uchronić od przyroku czyli złych oczów, należy, będąc w towarzystwie tej osoby, którą się ma w podejrzeniu o zadanie tego przyroku, trzymać rękę prawą w taki sposób, aby pierwszy i piąty palec były wyprostowane, a drugi, trzeci i czwarty zgięte. (Poznańskie, wieś Morownica).

W ten sposób i lud włoski odczynia „jettaturę“.

Kto zaś, mający złe oczy, nie chce zaszkodzić komu innemu, zanim spojrzy na niego, niech spojrzy wprzód na swych pięć palców. (Poznańskie, wieś Czeszewo).

Noszenie czerwonej wstążki na szyi chroni od uroku (Poznańskie, Nakło), a we Włoszech — noszenie czerwonej korallowej szpilki na szyi.

Jeżeli się kogo chwali, że jest zdrow lub szczęśliwy, należy splunąć, ażeby go nie urzec. Można przytem dodać słowa: „Na psa urok“!

Spotkanie w drodze księdza lub baby z próżnemi ćwierciami (konewkami) wróży nieszczęście i należy też wtedy splunąć.

W tej pierwotnej wierze w czary niepodobna dopatrzeć się jakiegokolwiek myśli przewodniej, analogii, związku przy czynowego; jest ona wyrazem bezkrytycznego lęku przed czemś tajemniczem, groźnem a nieznanem; słusznie więc mo-

że być ona uważana za wyraz najstarożytniejszego i zarazem najtrwalszego uczucia religijnego. Towarzyszy ona i komplikuje wszelkie późniejsze formy religii, chociaż jest od nich niezależna. O ileby u zwierząt dało się wykazać jakie poczucie religijne, to zapewne byłaby niem wiara w czary: lęk, jaki zdradzają psy, konie i inne zwierzęta na widok nieznanym im i niezwykłych przedmiotów jest, być może, takim elementarnym objawem wiary w tajemnicze a złowrogie siły.

Natomiast późniejsza wiara w czary, jaką spotykamy w religjach monoteistycznych: żydowskiej i chrześcijańskiej, nosi charakter zupełnie inny i nie ma nic wspólnego z pierwotną wiarą w czary. Według tych religij zdolność szkodzenia ludziom zapomocą czarów jest właściwością osobliwych złooczyńców, którą oni otrzymują od złego ducha, czarta, szatana lub diabła, działającego na przekór i na szkodę Bogu. Wiara ta jest więc następstwem i pozostałością dualizmu, wierzącego w istnienie dwóch wrogich sobie bóstw: złego i dobrego. W tej formie wiara w czary nie dopuszcza mimowolnego wyrażania krzywdy komu innemu, lecz jedynie świadome i celowe szkodzenie innym ludziom za pomocą środków nadprzyrodzonych, dostarczanych czarownikowi lub czarownicy przez „Wroga“, „Złego“, t. j. diabła lub szatana.

(Przypisek tłum.).

II. Powstawanie wyobrażeń o duchach i bogach.

Karol von den Steinen, znany podróżnik i etnolog, opowiada w swem dziele „Pomiędzy pierwotnymi ludami Środkowej Brazylii”, że gdy rozmawiał z Bakairami na temat że „każdy musi umierać”, to spierali się z nim. Byli zdania, że człowiek może umrzeć, lecz co do musu umierania nie dawali się przekonać. Twierdzenie to dla nich było tak samo spornem, jak dla nas byłoby np. zdanie: „wszyscy ludzie muszą być zamordowani”. „Wtedy przekonałem się, mówi zdziwiony Karol von den Steinen, że Bakairi nie zna konieczności; nie dożył on jeszcze do tego, ażeby z szeregu wciąż powtarzających się zjawisk wyprowadzić konieczność powszechną; zwłaszcza nie rozumie on tego, że człowiek musi umierać. Daleka jest od niego myśl, wpajana w nas w najniższych klasach gimnazjalnych: „Nemo mortem effugere potest” — (nikt nie może uniknąć śmierci)“.

To co się wydawało tak dziwne Karolowi von den Stein'owi u Bakairów z nad Kulisehu i Batovy (rzeki będące źródłami wielkiej rzeki Xingu), odnajdujemy u wszystkich ludów pierwotnych, nawet u takich, które jak mieszkańcy Melanezji i Polinezji osiągnęły już względnie wysoki stopień rozwoju. Że człowiek umrzeć może, to doświadczenie oni posiadają; że umierać musi, że śmierć jest normalnem, nieuniknionem zakończeniem każdego życia, tego nie rozumieją. Ze sposobu ich myślenia jak i z zakresu ich doświadczeń jest to zupełnie zrozumiałe. Dziki prowadzi ciasno ograniczone i nader proste życie odruchowe. Podrażnienie i czyn są u niego związane bezpośrednio. Jego myśl zaledwie wychodzi poza obręb jego materiału zmysłowego. Nie ma on żadnego wyobrażenia o faktach ogólnych i stosujących się do pewnego prawa, gdyż do poznania prawdy ogólnej, podlegającej prawom, potrzeba, ażeby liczne i rozmaite zjawiska poszczególne objęte były ideją spólną; przy tem uogólnianiu zaś należy uwzględnić jednakowe właściwości i stosunki tych zjawisk, a inne odrzucać. Człowiek pierwotny myśli, że tak rzekę, tylko intuicyjnie, na podstawie szczupłego zakresu swych wrażeń zmysłowych. W zupełnie innych warunkach niż my, ogląda dziki — np. murzyn australijski — śmierć. My żyjemy w wielkich środowiskach, w których wypadki śmierci są częste. Na cmentarzu widzimy setki i tysiące grobów ludzi zmarłych, a nasze opowiadania dziejowe mówią nam o milionach, które zmarły w ciągu niezliczonych pokoleń; tak więc poznanie, uzyskane z doświadczeń wielu wieków poucza nas: wszystko co żyje, przemija.

Murzynowi australijskiemu brak tego całego kompleksu doświadczeń. Wie on, że w jego małej hordzie, a także i w innych, zmarł nie jeden, ale ilu i od jak dawna, o tem sądzić nie może. Przecież on liczyć umie tylko do dziesięciu, rzadko od dziesięciu do dwudziestu, a o rachubie czasu na lata, dziesiątki lat i wieki nie ma pojęcia. Być może, znał on jeszcze swych dziadków, lecz co było dawniej, to ginie w mroku niewiadomego i mówi on o tem wszystkim: — dawno, bardzo dawno. W małej hordzie z 40—50 głów, w której rozgrywa się jego życie, stosunkowo rzadko ktoś umiera. Śmierć nie jest zjawiskiem codziennem, i gdy kto umiera, ginie przeważnie w walce lub kończy wskutek jakichś uszkodzeń, doznanych na polowaniu lub w podróży. Śmierć z uwiadu starszego jest czemś niezwykłym.

Tak więc dla Australijczyka, chociaż nie rozumie on związku wewnętrznego, jest łatwo zrozumiałe, że ktoś umiera wskutek zranienia, gdyż widywał nieraz, jak umierali ugodzeni oszczepem lub maczugą. Zwierzęta, na które poluje, kończą też w ten sposób. Lecz żeby śmierć mogła być rozwiązaniem naturalnem, przez wyczerpanie organizmu, aby przyszła bez ran brojących, tego on nie rozumie. Według jego pojęcia, brak tu przyczyny śmierci; a nie mogąc jej znaleźć, poszukuje on przyczyny ukrytej, nadprzyrodzonej, t. j. sprowadza śmierć naturalną do działania jakichś nieznanych wpływów, do czarów.

Fakt ten potwierdza John Fraser, opowiadając o krajowcach Nowej Południowej Walji:

„Gdy krajowiec zostanie zabity w walce, lub gdy zostanie śmiertelnie ranny i umrze, gdy zostanie na

śmierć przygnieciony walącym się drzewem, lub gdy wogóle zginie wskutek jakiegoś widocznego wypadku, towarzysze jego nie dziwią się, gdyż przyczyna śmierci jest wyraźna; rzecz się ma zupełnie inaczej, gdy bez takiego widocznego powodu ktoś zachoruje i umrze. W tym wypadku zawsze za przyczynę jego śmierci uważają ukrytą złośliwość jakiegoś złego ducha, podstępnego czarownika lub guślarza, który albo na własną rękę, albo też z czyjegoś podszeptu, czarami wprowadził do ciała chorego coś, co wywołuje jego charłactwo i śmierć. Według powszechnie przyjętej wiary naszych krajowców człowiek umiera nie dlatego, że jego maszyna życiowa zużyła się, lecz dlatego, że został on zaczarowany przez jakiegoś nieprzyjaciela“¹⁾).

Podobnie wyrażają się Baldwin Spencer i F. I. Gillen o mieszkańcach środkowej i południowej Australji:

„Mniemanie, że ktoś może umrzeć śmiercią naturalną, jest dla hord krajowców środkowej Australji rzeczą zupełnie nieznaną. Choćby jakiś mężczyzna lub kobieta byli najstarsi i najbardziej wycieńczeni, to w razie ich śmierci, zaraz zjawia się przypuszczenie, że śmierć ta jest następstwem czarów jakiegoś nieprzyjaciela“²⁾).

Jak jednak powstaje śmierć? Dziki widzi, że ciało człowieka, albo upolowanego zwierzęcia — dotychczas ruchliwe i ożywione — z chwilą, gdy wypłynęła z niego krew i gdy ustał oddech, stało się sztywne, zimne, nieruchome. Odpowiednio do swoich spostrzeżeń zmysłowych wnioskuje on, że wraz z krwią lub oddechem uszło z ciała coś, co tem ciałem dotąd poruszało. Lecz gdzie jest owo życie? Że życie jest tylko czynnością ciała i wraz z niem ginie, to jest dla

¹⁾ John Fraser. — The Aborigines of New South Wales.

²⁾ The native tribes of Central Australia.

dzikich niezrozumiałe. Tego rodzaju wyobrażenie może powstać dopiero wtedy, gdy ciało ludzkie zostanie dokładnie zbadane, i gdy zostaną poznane warunki życia i czynności jego organów zewnętrznych i wewnętrznych.

Wszystkie ludy pierwotne i półprywatne są z natury rzeczy dualistami. Ciało i życie (duch) są dla nich czemś zupełnie odrębnem, istniejącem jedno obok drugiego, przytem ciało jest samo przez się pozbawione ruchu i nieczynne, dopiero gdy w nie wejdzie życie (duch) i je ożywi, staje się żyjącem. Tak więc dziki zgóry przypuszcza, że życie, opuszczające człowieka umierającego, trwa nadal osobno i że wszystkie siły życiowe i duchowe, które przedtem posiadał zmarły, trwają dalej w życiu, czyli w duszy, która opuściła martwe ciało.

Te wyobrażenia znajdują w umyśle dzikiego jakby potwierdzenie w tem, że dziki często we śnie — a większość ludów pierwotnych śni często — przestaje ze swymi zmarłymi krewnymi, i nieraz śni mu się, że wykonywa różne czynności: wędruje, poluje i t. p. Dla niego jednak widziadła senne nie są igraszką jego wyobraźni, lecz rzeczywistością. Jak niejeden zabobonny człowiek kulturalny wierzy, że zmarli krewni, którzy mu się przyśnili, w rzeczywistości go odwiedzili, tak i człowiek pierwotny wierzy, gdy we śnie ujrzy zmarłego, że odwiedził go błakający się jego duch. A gdy mu się przyśni, że on sam gdzieś przebywał lub coś czynił, tłumaczy to sobie w ten sposób, że podczas snu zamieszkująca w nim dusza opuściła ciało, ażeby gdzieindziej wykonywać te czyn-

ności, które mu się przyśniły. Australijczykowi, który w nocy śnił sam o sobie, nikt nie wytłumaczy, że jego dusza nie błąkała się w nocy. Dlatego u niektórych plemion nie wolno budzić człowieka, pogrążonego w głębokim śnie, gdyż dusza jego może wtedy być na wędrówce i nie znajdzie dosyć czasu, ażeby wrócić do ciała. A. W. Howitt, jeden z najlepszych znawców tych szczepów australijskich, opowiada, że pewien Kurnai, który rozmawiał o duszach zmarłych, w ten sposób udowadniał swoją wiarę w duszę: „A jednak tak jest; bo często gdy śpię, idę w dalekie kraje, widzę innych ludzi, a także widzę i mówię z takimi, którzy już dawno umarli”¹⁾).

Tak samo opowiada misjonarz australijski — George Taplin o szczepie Narrinyerów nad dolnym biegiem rzeki Murray, że dzicy jego okręgu misyjnego nie mogli w żaden sposób zrozumieć, że sny są tylko widziadłami. Nie mogli oni odróżnić snu od rzeczywistości. To co się im przyśniło, było według ich przekonania rzeczywistym przeżyciem ich duszy.

Do wzmocnienia wiary krajowców w duchy przyczynia się częstość wśród nich objawów gorączkowych i odrętwienia. Nie rzadko zdarza się, że krajowiec wskutek znacznego upływu krwi, uderzenia maczugą w głowę, otrucia lub długiego głodowania wpada w stan nieprzytomności lub odrętwienia i pomimo wszelkich starań krewnych i znachorów dłuższy czas nie daje się ocucić, później jednak wraca do przytomności. Dziki, nie rozumiejący tych objawów, wnioskuje, że dusza już opuściła ciało, ale w końcu

¹⁾ „Native tribes of South-East Australia“.

czy to z własnej woli czy też zniewolona przez guśła zachora, wróciła do swego opuszczonego ciała.

Stąd powstało mniemanie, że w najbliższych dniach po śmierci duch chętnie przebywa obok swego martwego ciała i może do niego wrócić. Dlatego u tych szczepów nieraz chowają zmarłych dopiero wtedy, gdy się rozpocznie rozkład ciała. Ale i wtedy nie grzebią ich natychmiast, lecz narazie zawijają ciało w maty lub skóry i umieszczają na drzewach lub kobylicach, ażeby dusza łatwiej mogła się dostać do ciała; wreszcie — ażeby umożliwić duszy złączenie się z martwym ciałem, nawet po tygodniach i miesiącach, starają się możliwie zachować ciało przez suszenie, wędzenie lub tym podobne operacje.

Jeżeli w hordach australijskich, — które nawet w okolicach najżyźniejszych i najbogatszych w zwierzynę rzadko kiedy liczą więcej, niż 50—60 osób łącznie z kobietami i dziećmi — umrze ktoś, to trupa nie grzebią zaraz, ponieważ wciąż istnieje możliwość, że błąkająca się w pobliżu dusza zapraśnie wrócić do ciała. Zawijają więc trupa w skóry, maty, suche trawy, korę lub gałęzie i umieszczają w rozgałęzienia drzew; lub też ustawiają wysokie kobylice i do nich przywiązują trupa. Po kilku miesiącach, a niekiedy latach, najbliższa rodzina zdejmuje szkielet, na nowo zawija go i, albo grzebie, albo też — w okolicach górzystych, gdzie kamienie przykryte są tylko bardzo cienką warstwą ziemi, — umieszcza w jaskiniach lub skalnych rozpadlinach.

Charakterystycznym dla pojęć australijczyków jest stawianie obok zawiniętego trupa nieco surowej albo upieczonej żywności i drewnianego naczynia z

woda, i to bez różnicy, czy zmarły jest pogrzebany zaraz, czy też narazie umieszczony na drzewach lub na kobylicy, gdyż dusza zmarłego, o ile nie ma zmarnieć, wymaga pokarmu tak jak za życia. Dusza potrzebuje też i ciepła. Dlatego we wschodnich górzystych okolicach Australji, gdzie nocą bywają dotkliwe chłody, w ciągu kilku dni rozniecają na noc ogień. Tę samą potrzebę ochrony przed nocnym chłodem, jak żywy człowiek, który rozpala ogień w obozowisku, odczuwa i dusza.

U niektórych więcej rozwiniętych szczepów Nowej Południowej Walji lub Queenslandu również i w okolicy jezior Południowej Australji, a więc w okolicach o wilgotnym i gorącym klimacie i obfitującym w muchy, gdzie z tego powodu rozkład trupa następuje bardzo szybko, krajowcy wynaleźli jeszcze jeden nowy sposób, ażeby umożliwić duszy powrót do ciała w pierwszym zaraz czasie po śmierci — wędzą trupa. Gdy tylko zaczyna się rozkład ciała, zginają trupowi nogi pod brzuch, a ramiona rozpościerają i przywiązują do kobylicy, wysokiej koło dwóch metrów, zaopatrzonej u góry w rodzaj rusztu; pod spodem przez dwa trzy dni podtrzymują niewielki mocno dymiący ogień. Naturalnie nie wystarcza to do zupełnego z mumifikowania, lecz bądź co bądź powstrzymuje rozkład na przeciąg 2 do 3-ch tygodni.

Gdzie jednak w ciele żywego człowieka jest siedlisko duszy? Według pojęcia najniżej stojących współczesnych ludów pierwotnych — przeważnie w ciepłej krwi, lub w oddychającej piersi. Łatwo zrozumieć ten pogląd dzikiego, który opiera się na spostrzeżeniach

codziennych. Gdy na polowaniu zabije on zwierzę, lub w walce ciężko zrani przeciwnika, z ran płynie ciepła czerwona krew, i o ile krwawienie się nie zatrzyma, ciało sztywnieje, a ciepła brocząca krew gęstnieje i stygnie, więc życie, dusza, przebywała przedtem we krwi i wraz z krwią opuściła ciało; wreszcie wraz z ostygnięciem krwi dusza z krwi wyszła. Pozostała tylko bezduszna materja. Wiara ta odpowiada w zupełności codziennemu doświadczeniu szczepów myśliwskich oraz niższych pasterskich, które hodują bydło więcej na rzeź, niż dla otrzymywania mleka; codziennie przy polowaniu lub biciu bydła mogą one czynić zawsze te same spostrzeżenia.

Inny pogląd znajdujemy u pierwotnych ludów wyspiarskich lub mieszkańców wybrzeży, gdzie pożywienie mięsne składa się wyłącznie z ryb, skorupiaków, płazów, a więc ze zwierząt zimnokrwistych. Wprawdzie i tam spotykamy miejscami pogląd, że dusza mieści się we krwi, przeważnie jednak ludy te umiejscowiają duszę w piersiach, rozszerzających się za każdym oddechem — także i podczas snu; ze śmiercią jednak piersi stają się nieruchome a więc z ostatniem tchnieniem umierającego uszła jego dusza, jego życie.

Wyżej już stoi pogląd, napotykanym u różnych szczepów Nowej Gwinei i wysp Salomona, Nowej Kaledonii, Polinezji, że dusza (duch) człowieka przebywa w czaszce, zwłaszcza zaś w oczach lub poza oczami. Pogląd ten, jakby to można przypuścić, nie pochodzi z poznania, że myśl jest czynnością zawartego w czaszce mózgu, lecz ze spostrzeżenia, że wszelkie wzruszenia, lub mówiąc odpowiednio do pojęć tych ludów,

wszelkie objawy duszy ludzkiej odbijają się na twarzy, a zwłaszcza w oczach, po śmierci zaś oko traci blask i wyraz i jest nieruchomo utkwione w dal. Dlatego też przeważnie ludy zamieszkałe pod słonecznym niebem Polinezji, niestęchanie łatwo przechodzące od niepohamowanej radości do śmiertelnego smutku, hołdują pogładowi, że dusza ludzka przebywa w oczach lub poza nimi: — gdy człowiek się śmieje, to się śmieje jego dusza, a gdy on płacze, to dusza taje w smutku. U mieszkańców wysp Hawaj gruczoły łzowe, które „płacze dusza”, noszą poetyczną nazwę „luauhane”, t. j. jaskinia duszy.

U ludów, stojących jeszcze wyżej, np. u starożytnych amerykańskich narodów kulturalnych siedziba duszy mieści się w sercu; jest to pogląd znacznie późniejszy, gdy już poznano, że serce jest ośrodkiem krwioobiegu, i że zaburzenia czynności serca, czy to wskutek jego zranienia czy też innych przyczyn, pociągają za sobą śmierć — ucieczkę duszy.

Bardzo wyraźnie rozświetlają ten świat myśli ludów pierwotnych ich wyrazy na serce, duszę, ruch. Często niżej stojące ludy mają ten sam wyraz na siłę życiową, ruch, duszę, ducha, cień, oddech. U australijskich Narrinyerów wyraz „pangari” oznacza jednocześnie działalność życiową i cień rzucony przez ciało ludzkie. U Kurnajów „yambo” znaczy cień i dusza. Wiradzurowie nazywają wyrazem „iir” — ducha zmarłego i siłę życiową. U Rigambulów „matu” znaczy również duch i cień. U Dieyerów „mura” znaczy duch i życie. Lecz u niektórych plemion australijskich wyraz duch oznacza jednocześnie „siłę” zmarłego, a u Yuin-

sów duch nosi nazwę „tulu - gal“, co znaczy „przynależny grobowi“¹⁾).

Dusza więc czyli duch, jak widać z tych wyrazów, jest jakoby lotnem widmem, rzeczą bezcielesną, nie złożoną ze stałej, uchwytniej lub widzialnej materji, i dlatego może się ona pomieścić nietylko w pierśsiach, lecz nawet we krwi lub ciasnej czaszce. Lecz wyobraźnia, która wyszła nawet poza obręb prostego odtwarzania zwykłych zmysłowych obrazów poglądowych, nie może sobie przedstawić ducha, t. j. istoty bez ciała, lecz mającej formy cielesne; bez narządów zmysłu, lecz mogącego widzieć, wachać, czuć i myśleć. Nawet nasi współcześni wywoływacze duchów ujrzeni się zmuszeni wyposażyć swoje duchy w ciało, chociażby tylko astralne — ten sam wyraz na to samo nic. I jeżeli się ich zapytać, w jaki sposób poznali, że duch, który im się ukazał, jest zmarłej osoby takiej a takiej, krewnej lub znajomej, odpowiedzą wtedy, że duch miał te same rysy twarzy, to samo miłe lub przenikliwe spojrzenie, te same jasne lub ciemne włosy, tę samą brodę i wąsy jak i zmarły.

Nawet i odzież uważają duchy, oglądane i pokazywane przez naszych spirytystów, za potrzebną do

¹⁾ Języki wysoko stojących plemion aryjskich wykazują także pierwotne utożsamianie ducha, duszy z oddechem, tchnieniem. W językach słowiańskich oczywistą jest tożsamość pierwiastku etymologicznego w wyrazach: ducha, dusza, dech, tchnienie. Łaciński animus to grecki anemos, wiatr dmący, łaciński spiritus — inna nazwa ducha — pochodzi od spirare oddychać. Grecka kościelna nazwa ducha — pneuma pochodzi od pneo dmuchać. Staro-grecki wyraz na ducha — thymos jest to samo co łacińskie fumus a nasz dym.

(Dopisek. tłum.).

okrycia swej nagości, gdyż jako duchy współczesne posiadają wysoko rozwinięte poczucie wstydlivości, i dlatego, gdy będziemy się rozpytywać o wygląd duchów, to usłyszymy, że miały na sobie powiewne płaszcze lub zarzutki, niekiedy długie koszule, mundury lub komże. Tylko frak i smoking nie są dotąd modne u duchów. Jeżeli dalej zapytamy się, jak się te duchy zachowywały, to dowiemy się, że robiły różne błazeństwa; wywoływanych na posiedzeniach spirytystycznych duchom robi szczególną przyjemność klepanie obecnych po twarzy, rzucanie im na głowę kwiatów, przesuwanie krzeseł i stołów i hałasowanie w najrozmaitszy sposób.

Jeżeli cofniemy się aż do średniowiecza, do legend o świętych i czartach, dowiemy się, że duchy świętych płaczą, broczą krwią i ryczą, jak ziemscy ludzie, a złe duchy (czarty) trącą smołą i siarką, mają rogi, nogi koźle lub końskie, walczą z ludźmi i mocują się i nieraz bywają przez nich poranieni lub pobici. Mają te same własności co i ludzie, biją i borykają się z sobą, zadają sobie wzajemnie rany, mają swój zapach, cierpią na głód i pragnienie, a specjalnie lubują się w jadle, napoju i tańcach.

To pojęcie o duchu znajdujemy nie tylko u Australijczyków, lecz także u stojących daleko wyżej od nich kulturalnie krajowców Nowej Gwinei, Nowej Brytanji, wysp Salomona, Banksa i Nowych Hebrydów, Karolińskich i t. d. Wszędzie w mytach tych ludów napotykamy pogląd, że wałęsające się duchy zmarłych zachowują dokładnie ich dawną postać ciała, właściwości i przyzwyczajenia. Jeżeli kobieta za życia była kłótniwa i niechłujna, to jej duch jest kłótniwy i nie-

chlujny. Jeżeli mężczyzna umarł w późnym wieku, gdy już był słaby i niedołężny, to i duch jego jest słaby i niedołężny. Jeżeli zmarły cuchnął za życia, to i duch jego cuchnie. Nawet ułomności i okaleczenia, nabyte za życia wypadkiem w walce, przechodzą na ducha. Tak np. wyspiarze z Pelau wierzą, że duch człowieka, który na wojnie utracił rękę lub nogę, tak samo i w dalekiej niewidzialnej krainie duchów uwija się o jednej ręce lub nodze. I to rozumiały, gdyż ducha nie mającego ciała ani postaci, lecz posiadającego wszystkie zdolności ciała ludzkiego, nikt nie może sobie wyobrazić. Prócz tego śpiącemu zmarli jego krewni przedstawiają się oczywiście w tej samej postaci, w jakiej on ich kiedyś znał i w jakiej przechowuje ich wspomnienie.

Ludy pierwotne nieraz do tego stopnia utożsamiają ducha z ciałem, które on niegdyś zamieszkiwał, że nawet uważają procedury, dokonane na trupie po śmierci, jakgdyby za dokonane na duchu. Tak np., ażeby przeszkodzić duchowi jakiegoś mściwego człowieka „chodzić” po swych żyjących krewnych i nękać ich swą zemstą, u niektórych australijskich plemion związują z sobą kończyny trupa, ręce mocno przywiązują do brzucha, trupowi łamią kręgosłup, albo nawet odcinają głowę. Tak opowiada misjonarz Siebert, że w hordach Dierów zmarłemu przed pogrzebaniem mocno związują oba paluchy nóg, ręce zaś zawiązują na plecach, i aby się nie mógł rozwiązać, oba paluchy rąk wiążą z sobą tak mocno, że niekiedy postronek wrzyna się do kości. Prócz tego naokoło grobu oczyszczają ziemię na kilka stóp szeroko od trawy i krzaków i w ciągu pierwszego tygodnia po pogrzebie co-

dzień wieczór sypią na to miejsce piasek i popiół, a na-
zajutrz rano sprawdzają, czy niema na nim śladów
stóp. O ile się im wydaje, że się takich śladów dopa-
trzyli, wyjmują trupa z grobu, mocniej związują i grze-
bią w innym dole, gdyż według mniemania Dierów
ślady nóg dowodzą, że zmarły duch nie jest zadowo-
lony z miejsca swego spoczynku.

Podobne zwyczaje znajdujemy także u mieszkań-
ców wysp, położonych w cieśninie Torresa (między
północną Australją i Nową Gwineą), jak również
u niektórych szczepów Papua; powszechnie też wia-
domo, że jeszcze dziś na Ukrainie, w południowych
Węgrzech i na półwyspie Bałkańskim istnieje zabo-
bon, że są tacy zmarli, którzy w nocy tajemnie wstają
z grobów jako wampiry, ażeby wysysać krew żywym
(jak już wiemy — krew jest u wielu ludów siedzibą
duszy). Ażeby unieszkodliwić tych wampirów, jest je-
den tylko środek: wykopać trupa, przebić mu serce
zaostrzonym kołem lub odciąć głowę, albo wreszcie
spalić trupa ¹⁾).

¹⁾ U ludu polskiego dotąd dochowały się podania o wy-
chodzeniu duszy z ciała:

Wieszczy jest to człowiek urodzony z zębami. Gdy umrze
i pochowają go, wychodzi on z grobu, idzie na cmentarz ko-
ścielny, włazi na wieżę kościelną i wrzeszczy, wymieniając
imiona różnych ludzi, i mówią: że jak daleko słyhać jego krzy-
ki, tak daleko ludzie umierać muszą. By go zrobić nieszkodli-
wym, acinają takiemu nieboszczykowi głowę i wsadzają mu ją
między nogi.

Upiór ma twarz czerwoną; wychodzi on z grobu i póty
dusi nocami całą swoją rodzinę, póki jej nie wydusi. Trzeba
go więc w nocy odkopać z grobu i, uciawszy kosa głowę, u nóg
mu ją położyć.

Sprzeczności, tkwiące w tych wszystkich poglądach, jak wskazuje porównanie wyobrażeń o duchach u Australijczyków, nie rażą naiwnego umysłu dzikiego. Pytanie, w jaki sposób duch o postaci ludzkiej zupełnie wykształconej może się zmieścić we krwi lub w piersiach człowieka, dla niego nie istnieje, tak samo jak pytanie, w jaki sposób duch tak sformowany może wydostać się z zamieszkałego przez siebie ciała wraz z oddechem lub krwią. Lecz już wcześniej zjawiają się wątpliwości, czy dusza znajdująca się w ludzkim ciele ma odrazu postać ludzką. Coraz wyraźniej wytwarza się pogląd, że dusza, dopóki przebywa w ludzkim ciele, jest rodzajem powietrza, czy też pary, przeważnie niewidzialnej, czasami jednak świecącej lub połyskującej i cieplej, a która dopiero po opuszczeniu ciała zagęszcza się w ducha o ludzkiej postaci.

Wreszcie według podań wielkopolskich dusza może opuszczać na czas pewien i żywego człowieka.

„Mora jest to człowiek żyjący, co się w taką godzinę rodzi, że się staje morą i chodzi dusić człowieka, albo bydłę, wodę, ciernie. Człowiek, będący morą, częstokroć sam o tem nie wie, że nią jest. Kiedy ma on iść, to dusza jego własna z niego wyjdzie, a ciało ostanie na łóżku i śpi jakoby martwe. Jak przyjdzie ta godzina, że już ma ona do ciała wrócić, wtenczas przychodzi taka myszka biała i wliwie temu człowiekowi w gębę, a wtedy wstanie on i chodzi jak drudzy ludzie“ (okolice Kościana, według Kolberga). „Mora nie odrazu morduje człowieka, ale powoli go dręczy i osłabia, a to tym sposobem, iż włożywszy uśpionemu język swój w usta ssie krew z niego, a przytem ciśnie go ciężarem swym jakoby kamień młyński“ (okolice Odolanowa).

(Dopisek. tłum.).

Początki tego rozróżniania duszy w postaci powietrza lub pary, przebywającej w ciele ludzkim, od duszy, oddzielonej od ciała i błakającej się jak duch w ludzkiej postaci, znajdujemy już u niektórych więcej rozwiniętych plemion australijskich. Niektóre plemiona Wiktorji i Queenslandu a po części Południowej Australji wierzą, że duszę, po opuszczeniu przez nią ciała ludzkiego w postaci „ciepłego wiatru” można wy-czuć, schwytać, utrzymać w ręce i nawet ścisnąć, lecz że narazie nie ma ona jeszcze żadnej postaci. Odnajdujemy nawet osobne nazwy dla duszy, przebywającej jeszcze w ciele, i dla duszy uwolnionej z ciała np. u niektórych plemion australijskich. U Kurnajów (Gipsland, wschodnie pbrzeże Wiktorji) dusza w ciele nazywa się „yambo”, t. j. cień. Wolno błakający się duch nazywa się „mrart”, t. j. postać. U ludów Arunta dusza w ciele człowieka nazywa się „guruna” (życie), a duch w postaci ludzkiej: „itanana” (istota duchowa).

Wogóle jednak, o ile można sądzić z mytów, wyobrażenia plemion pierwotnych Australji o duchu i duszy są nieokreślone i rozlewne. Jeżeli się jednak przenieść na wyspy Melanezji i Polinezji, napotkamy tam coraz wyraźniejsze odróżnianie duszy, ożywiającej ciało ludzkie, od duszy, która je opuściła, z niego się zwolniła; zarazem zaś używane w tym celu wyrazy na obadwa pojęcia wskazują sposób, w jaki wyobrażają sobie to przejście od jednej postaci duszy do drugiej.

Już w zachodniej części archipelagu cieśniny Torresa, na północy Queenslandu, na wyspach Maurua, Wara, Moa, Mabuig występuje wyraźnie to rozróżnia-

nie. Dusza, przebywająca jeszcze w ciele ludzkim, zwie się tam „mari” — cień. Dopóki ten „mari” znajduje się w ciele, jest on rodzajem pary bez postaci — widmem. Gdy po śmierci człowieka opuści on jego ciało, po pewnym czasie — według wiary niektórych plemion, w najbliższą noc nowiu — przybiera on „kai”, t. j. postać człowieka i zwie się wtedy „marikai”, t. j. postać duchowa. Postać ta odpowiada dokładnemu wyglądowi człowieka, leżącego w grobie, lecz nie jest ciałem stałym, nie jest widzialna dla oka zwykłego człowieka. Jedynie zaklinacze duchów „markaiwidai-garka” i duchowidze „mariimaigarka” mogą te duchy rozpoznać. W mytach tych wyspiarzy dusze i duchy zmarłych zachowują zawsze postać ciała, w którym za życia przebywały, i nie tylko postać zewnętrzną, lecz te same włosy, zęby, oczy, paznokcie, znamiona, blizny. Często noszą ubranie, cierpią głód i pragnienie, jedzą, piją, tańczą, śpiewają, a nawet spółkują.

Podobnie i krajowcy wschodniej części archipelagu Torresa różnią duszę, zamieszkującą ciało ludzkie — według zdania owych wyspiarzy przeważnie czaszkę — i duszę „usamodzielnioną”, która opuściła ciało i zdobyła określoną postać. Dusza, przebywająca w ciele, zwie się „mar”, dusza usamodzielniona „lelamar” lub przez skrócenie „lamar”. Otóż „lela” znaczy człowiek, „mar” — dusza, „lelamar” — dusza w postaci człowieka.

To samo rozróżnienie napotykaemy u wielu, a może u wszystkich, plemion Nowej Gwinei. Tylko dwa przykłady. Plemię Koita (nad rzeką Vanapa i nad zatoką Redscar na południu Nowej Gwinei) nazywa duszę, przebywającą w ciele ludzkim „variva”, co ozna-

cza jednocześnie i cień i odzwierciedlenie człowieka w wodzie. Gdy krajowcy przez misjonarzy, podróżników i angielskich urzędników kolonialnych poznali zdjęcia fotograficzne, fotografię człowieka nazwali także „variva”. Taką samą duszę posiadają zwierzęta, gdyż inaczej, jak sądzą krajowcy, nie mogłyby one biegać, widzieć, słyszeć, węszyć i t. d., ale po śmierci zwierzęcia duszę jego chwytają duchy ludzkie i połykają, albo też ulatuje ona w przestworza, dopóki nie zaniknie. Natomiast dusza ludzka, po opuszczeniu martwego ciała przybiera postać widzialną dla duchowidzów, jako istota duchowa (sua) i błąka się. Później osiedla się ona w królestwie duchów (idu), leżącym wysoko na szczytach gór, gdzie narazie prowadzi żywot podobny do ziemskiego, dopóki wkońcu nie wygaśnie, gdy wszyscy dawniejsi jej krewni, pozostali na ziemi, zapomną o niej.

Podobne wyobrażenie napotykamy u plemienia Roro nad dolną rzeką św. Józefa. Dusza w ciele, wyobrażana jako ciepły płyn, ożywiający ciało, nazywa się tam „auba”; dusza uwolniona od ciała i istniejąca samodzielnie — „czirama”.

Według mniemania wyspiarzy Nowej Brytanji, człowiek żyjący składa się z dwóch części: „tamai” — ciała i „tanua” — duszy. Ten ostatni wyraz oznacza zarazem życie i cień. Przy śmierci człowieka dusza opuszcza jego ciało w postaci iskiej, czasem widzialnej, czasem niewidzialnej, lub też błędnego ognika. Po wyjściu przez usta lub nos dusza przybiera wkrótce postać zamieszkiwanego przez nią dotychczas ciała, lecz składa się, jak mówią krajowcy, nie

z ciała i kości i jest niewidzialną dla oka zwykłych ludzi. Nazywa się ona wtedy „tabaran”, t. j. dusza w postaci człowieka; narazie błąka się ona, dopóki wreszcie nie wstąpi do państwa duchów.

Podobne wyobrażenia istnieją i na wyspach Salomona. Na jednej z nich, Florida, dusza w ciele nazywa się „tarunga” t. j. życie. I zwierzęta: świnie, szczury, rekiny, żółwie i t. p. posiadają także „tarunga”, gdyż bez niej nie mogłyby żyć, byłyby drętwe i nieruchome. Gdy dusza opuści ciało człowieka, to on staje się „tinoni mate” ciałem bez życia, lecz w pierwszych godzinach po śmierci można niekiedy zakłęciami schwytać duszę i wpędzić ją z powrotem do ciała. Jeżeli się tego zaniecha lub jeżeli się to nie uda, z powodu użycia niewłaściwych zaklęć, lub gdy jakieś silniejsze zaklęcie przeszkadza ich działaniu, to dusza zmarłego usamodzielnia się i przybiera postać ciała, w którym dawniej zamieszkiwała. Nie jest już ona wtedy „tarunga” lecz „tindal” — istota duchowa.

Dusza zwierzęcia po jego śmierci nie może jednak przybrać postaci zwierzęcej, lecz pozostaje jako „ciepłe tchnienie” i albo przechodzi w ciało nowonarodzonego zwierzęcia tego samego gatunku, albo zostaje schwytaną przez duchy ludzkie, które dla wzmocnienia łykają łakomie dusze zwierzęce. Także i człowiek może, gdy zwierzę padnie, zapomocą pewnych guseł schwytać jego duszę. Jak opowiada biskup Cordington, jeden z najgruntowniejszych znawców wysp Salomona, krajowcy często sprzedają swoje świnie bez „tarunga” (duszy), t. j. zastrzegają sobie przy

sprzedaży, że wolno im będzie przy rżnięciu świni schwytać jej duszę i zabrać do domu zawiniętą w wielki liść smoczego drzewa, ażeby podczas pomiotu prosiąt przez maciorę te dusze mogły wejść w prosięta.

Podobniez rozróżniane są dusze, przebywające w ciele człowieka i dusze, które po śmierci usamodzielnily się i przybrały postać ludzką: na San Christoval (Bauro) na południu wysp Salomona: „aungana” i „ataro”; na Maewo (Aurora) najdalsza na północ z Nowych Hebrydów „tamani” (ata — duch, mani — życie) i „tamate,, (duch zmarłego). Na Efate: „atamauri” (ate — duch, mauri — życie) i „atamate” (ata — duch, mate — zmarły).

Podobne wyobrażenia napotykamy na Santa Cruz i na wyspach Banksa. Na wyspach Viti (Fidzi) przybywa jeszcze jedno rozróżnienie. Tam dusza w ciele nie uważa się za prosty „cień”, lecz cień uchodzi za zmniejszony obraz duszy, przebywającej w ludzkim ciele. Dusza w ludzkim ciele nazywa się tam „yalo”, a cień człowieka — „yalo yalo”. Podwojenie w języku wyspiarzy Viti oznacza zmniejszenie lub obraz uproszczony. Tak np. dom dla wielkiej rodziny nazywa się „vale”, mała chata — „vale vale”; pika do pchnięcia — „vesi”, mały oszczep do miotania — „vesi vesi”. Mała chatka i mały oszczep są według pojęcia krajowców zmniejszonymi i uproszczonymi podobiznami wielkiego domu i piki. Podobniez i cień człowieka uchodzi za uproszczoną podobiznę duszy czyli siły życiowej, przebywającej w jego ciele. Gdy ta dusza odłączy się od ciała nazywa się wtedy „ka-

lau" — postać duchowa, a wreszcie staje się kalau-
yalo — dusza w postaci niewidzialnego ducha.

Również u polinezyjskich i mikronezyjskich ludów napotykamy wszędzie podobne rozróżniania pojęcia duszy. Oto dwa przykłady. Według wyobrażeń mieszkańców Hawai każdy człowiek ma „uhane” duszę, bez której nie mógłby żyć, bo ciało samo przez się jest zimne i nieruchome. Gdy człowiek umiera, opuszcza go dusza, która chociaż jest tylko powietrzem, różni się od zwykłego powietrza większą gęstością i ciepłem; dlatego tylko duchowidze mogą ją spostrzec i dokładnie rozpoznać. Kapłan duchów przodków („kahuna”) może taką duszę zakląć, gdy opuszcza umierającego, i zmusić ją do powrotu do ciała. Nierzadko zdarza się, że dusza, opuściwszy ciało na całe godziny a nawet dni, wraca do niego, bo gdy Unihepili, duch opiekuńczy przodków, napotka zbiegłą duszę, to nieraz wzruszony rozpaczliwym płaczem pozostałej rodziny, namówi ją do powrotu do ciała, przez co zmarły ożywa. Jeżeli zaś dusza nie złączy się z ciałem, to po pewnym czasie przybiera postać opuszczonego ciała i staje się „akua” (duchem przodków). Wyraz ten odnajdujemy w różnych dialektach polinezyjskich (akua, aitu, etua, tahua) a także na Nowych Hebrydach i wyspach Salomona (atai, ataro, ate, tate).

Jeszcze wyżej rozwinęli swe wyobrażenia o duszy, duchu i śmierci mikronezyjscy mieszkańcy wysp Pelau. Duszę w ciele nazywają oni „adalbengel” jako czynnik ożywiający, lecz oprócz tego rozróżniają jeszcze „arngul”, duszę w znaczeniu umysłu, zdolność

ci myślenia i pojmowania. Według nich żaden człowiek nie umiera śmiercią naturalną. Przyczyna śmierci może być potrójna. Po pierwsze człowiek odniósł tak ciężkie uszkodzenie na ciele w boju lub wypadkowe, że dusza nie może już w takim ciele zamieszkiwać. Powtóre jego Kalid, bóg jego przodków, od którego otrzymał on swą duszę, będącą jakgdyby cząsteczką praduszy, żąda od niego zwrotu duszy. Po trzecie Mololunk, kapłan Kalida, przez zaklęcie w imię swego boga zmusza duszę do opuszczenia ciała ludzkiego. Omdlenie, kurcze, tężec uchodzą za początek śmierci.

Naturalnie, jak zaklęciem można zmusić duszę do opuszczenia ciała, tak znów przeciwnem zaklęciem do powrotu do opuszczonego ciała. Jeśli nie powróci, dusza stopniowo zagęszcza się i tworzy niewidzialną przeważnie postać ducha, w swym wyglądzie do najdrobniejszych szczegółów, jak znamiona lub bliźny, odpowiadającą ciału zmarłego, noszącą nazwę „adalep”. Czas jakiś duch ten, bardzo przywiązany do swego dawnego ciała, przebywa przy trupie, co najmniej przez cały czas żałoby, trwającej kilka tygodni. Potem długo błąka się ponad ziemiami i wodami, aż wreszcie dostaje się do państwa duchów Ngadalok.

Tego rodzaju przykładów możnaby przytoczyć mnóstwo, lecz i przytoczone wystarczą na dowód, że człowiek pierwotny przez swoją „duszę nieśmiertelną” rozumie przedewszystkiem organiczną siłę życiową, jej działalność i narazie nie tworzy sobie żadnych określonych wyobrażeń o istocie, o substancji tej duszy przed i po odłączeniu się od ciała. Gdy później

rozmyślanie i zastanowienie się doprowadza go do rozróżniania pomiędzy siłą życiową ściśle związaną z ciałem, a duszą, która opuściła ciało, usamodzielniała się i jako istota duchowa posiada istnienie własne, to tę ostatnią, odpowiednio do swych poglądów zmysłowych uważa on za substancję podobną do pary lub powietrza, ciepłą lub płomienistą; jest to tchnienie — pneuma, jak filozofowie greccy i starożytni chrześcijańscy ojcowie kościoła niegdyś nazywali substancję swej duszy. Lecz ponieważ „wcielona” dusza wciąż jeszcze uchodzi za ogół życiowej działalności ciała ludzkiego i obejmuje także t. zw. czysto zwierzęce funkcje, powstaje potrzeba dalszego różniczkowania pojęcia duszy; następuje to, gdy człowiek nauczy się odróżniać czysto mechaniczną zdolność ruchu od subtelniejszych funkcji myślenia. Obok starego wyrazu dla duszy w znaczeniu prostej siły życiowej, powstaje wyraz nowy, oznaczający w przeciwieństwie do tamtego już nie siłę życiową ciała, lecz zdolność ludzką odczuwania i myślenia, siłę duchową. Zawiązek tych różniczkowań znajdujemy, jak wyżej wykazaliśmy, już u wyspiarzy Pelau.

III. Początki czci duchów.

Według mniemania australijczyków, jak widzieliśmy wyżej, duchy mają dokładnie tę samą postać ciała, narządy zmysłów, potrzeby i słabości jak ludzie. Do swego istnienia potrzebują one pożywienia, a zwłaszcza łakną krwi, gdyż według wierzeń najniżej stojących ludów pierwotnych dusza przebywa we krwi. Krew więc jest najbardziej pożądanym pokarmem dla duszy, a stąd na najniższych szczeblach religji kult polega wyłącznie na tem, że duchom krewnych, o których zaskarbienie łaski się rozchodzi, ofiaruje się pokarmy; wrogie duchy obcych plemion i hord usiłuje się przepłoszyć różnego rodzaju kuglarstwem. U australijczyków jest powszechnym zwyczajem przez całe tygodnie stawiać u grobu zmarłego pożywienie (pieczone mięso, surowe lub gotowane korzonki lub owoce), ażeby dusza zmarłego mogła się nasycić i nie płatała złośliwych figlów.

Lecz jeszcze i później częstokroć przy ważnych okazjach duchy otrzymują ofiarę z pożywienia, a w nie-

których wypadkach, np. podczas wielkich świąt wiosennych, przy obchodzie dojrzewania owoców, lub przy wykonywaniu obrządków, mających sprowadzić deszcz, duchy otrzymują w ofierze krew ludzką. Niektórzy mężczyźni otwierają sobie małe żyłki na pierśsiach, na przedramieniu lub na napiętku, i wypływającej krwi pozwalają kapać na ziemię lub do wody, poczem kilka kropel krwi rozpryskują w powietrzu, wzywając duchów, aby się zlatywały do pożywienia.

Ważniejszym niż skarwienie sobie łaski dobrych duchów wydaje się prostemu człowiekowi pierwotnemu odpędzenie złych duchów, gdyż te ostatnie są w przeważającej większości. Jako przychylnie uchodzą tylko duchy najbliższych krewnych, a ostatecznie członków tej samej hordy, tych ostatnich zresztą nie zawsze; duchy zmarłych z obcych plemion są wszystkie uważane za wrogie. Erhardt Eylmann w dziele swem „O krajowcach kolonij południowo - australijskich” powiada: „U Dierów szanują daleko więcej złe duchy niż dobre”, a o Aruntach: „liczba złych duchów u Aruntów jest znacznie większa niż dobrych”.

Jest to zrozumiałe, gdyż Australijczyk uważa za wrogów wszystkich członków obcych plemion, a tak samo i dusze ich zmarłych. Uchronić się od napaści tych wrogów — to rzecz najważniejsza. Osiągnąć to usiłuje on przez ich płoszenie: krzyki, stukanie, grzechotanie, wogóle wydawanie przenikliwych dźwięków, palenie ognisk, malowanie na swem ciele symbolicznych znaków, odmawianie zaklęć i t. d. Strach, odczuwany nocą, obawę, doznawaną przy każdym szmerze, który wydaje mu się obcym, przypisuje on także duchom.

Także i stosunek do dobrych duchów jest wier-
nem odtworzeniem stosunków, zachodzących pomiędzy
ludźmi. Jedynie duch zmarłego ojca lub matki, czasa-
mi stryja lub wuja raczy świadczyć usługi swym krew-
nym bezinteresownie; zwykle zaś należy wynagrodzić
ducha ofiarą pokarmu lub krwi, a conajmniej obiecać
mu napewno te podarunki; przytem wielkość ofiary
musi odpowiadać staraniom, jakie podług panujących
poglądów duch musi podjąć w celu wypełnienia sta-
wianych żądań. Pierwiastkowa cześć duchów polega
w zupełności na zasadzie: „Do ut des” — daję ci, aże-
bys ty też dał mi coś za to.

Za ofiarę napoju, pokarmu lub krwi, które dziki
składa duchowi, wymaga on zawsze odwzięczenia się,
które według jego oceny powinno być conajmniej rów-
noważne, gdyż inaczej cała wymiana nie miałaby ce-
lu. I w samej rzeczy krajowiec australijski wypowiada
to zupełnie szczerze w swych krótkich wezwaniach —
właściwych modłów on jeszcze nie zna — towarzyszą-
cych składaniu ofiary; dlatego coś daje, ażeby wza-
mian otrzymać coś lepszego. Tak np. Australijczyk,
ofiarując duchowi swego dziada pieczone nerki lub
korzonki, mówi z całą naiwnością: masz tu oto coś do-
brego do jedzenia, lecz postaraj się za to, ażebym dzi-
siał upolował kangura. Czasem w prostocie ducha do-
daje: a wtedy jeszcze coś dostaniesz. Australijczyk
jest zupełnie podobny do chłopczyka, modlącego się:—
„kochana Boziu, powiedz świętemu Mikołajowi, aby mi
przyniósł konika na biegunach, a wtedy dam ci moich
starych ołowianych żołnierzy”.

Nawet na wyższym stopniu rozwoju uważa się
ofiary jako wynagrodzenie duchów lub przodków za

usługi już wyświadczone lub oczekiwane. Wspomniany już biskup Codrington przytacza następujące wezwanie krajowców wyspy Florydy w archipelagu Salomona.

„Wielki węzu, praojcie nasz, zejdź! Oto tu świnia na ofiarę. Zjedz z niej swoją część, a wspieraj nas w walce z naszymi wrogami. Zdobycz naszą ze świń złożymy ci na ofiarę. Niechaj będą twojami, tak jak my jesteśmy twoimi i od ciebie wychodzimy“.

Wezwanie mieszkańców wysp Banksa, zwrócone do ducha przodków przed wyruszeniem na wyprawę morską brzmi:

„Ojcie! Wiele świń dostaniesz, wiele „Kava“ (miejscowy trunk alkoholyczny) na swoje pragnienie. Dwadzieścia worków żywności wyślę ci na czólnie (na morze). Wzywam cię, przyjdź i pomóż. Pozwól mi wrócić cało z morza“!

Że w tego rodzaju wezwaniach tkwi ciekawa niekonsekwencja — wszak skoro duch przodków może obdarzyć swych potomków wielkimi ilościami świń, ryb, owoców, to powinien być również w stanie sam sobie zdobyć środki na zaspokojenie głodu i pragnienia — z tego człowiek pierwotny jakby zupełnie nie zdawał sobie sprawy. Lecz czyż niektórzy z naszych kulturalnych obywateli, dumnych ze swego wykształcenia szkolnego, stoją na wiele wyższym stopniu, gdy wyobrażają sobie, że mogą okupić spełnienie swych nieraz bardzo wygórowanych życzeń, ślubując swemu Bogu na ofiarę do kościoła świece, obrazy, lichtarze, krucyfiksy i t. p.?

Ponieważ na stopniu rozwoju krajowców australijskich potrzeby są jeszcze nieliczne, życzenia, stawia-

ne przez nich duchom zmarłych, ograniczają się przeważnie do prośb o pomyślne polowanie lub połów ryb, o deszcz, żeby służące za pożywienie dzikie owoce i korzonki obficie się obrodziły, o pomoc dla krewnych w walce z nieprzyjaciółmi (do uprawy ziemi i hodowli bydła ci dzicy jeszcze nie doszli). Największą zaś rolę odgrywa prośba o uwolnienie własnego ciała od nękającej je choroby, lub o zesłanie na wroga śmierci albo choroby. Lecz u większości plemion nie wystarcza wezwanie ducha i ofiarowanie mu jakiegoś pożywienia. Jeżeli ofiara ma być skuteczna, należy ją złożyć we właściwy sposób i na właściwym miejscu, ażeby duch mógł ją znaleźć i zabrać; nieraz należy do tego użyć przekazanych przez przodków i uznanych przez nich za skuteczne formułek.

Dla pewności często Australijczyk, zwłaszcza w wypadkach trudniejszych, sprowadza sobie do pomocy czarownika lub zaklinacza. W każdej wielkiej hordzie znajduje się ich zwykle dwóch lub trzech. Uprawiają oni czary i zaklęcia nie jako specjalne rzemiosło, gdyż tak często znowu ich nie wzywają i ich wiedzy tak hojnie nie opłacają, aby z czarowania można było wyżyć. Czarownik prowadzi ten sam tryb życia co i jego współplemieńcy, wałęsa się razem z nimi, poluje, łowi ryby, a przy ogólnych naradach nie ma większego wpływu, niż inni dorośli członkowie hordy. Gdy jednak chodzi o ubłaganie ducha w jakiej ważniejszej sprawie, lub o odżegnanie czarów od urozonego chorego, sprowadzają czarownika, gdyż on najlepiej zna starodawne zaklęcia, a prócz tego posiada zwykle różne relikwie po zmarłych: włosy, zęby, palce, kostki, i dzięki tym drogocennym przedmiotom

rozporządza pewną władzą nad duchami zmarłych, którzy byli niegdyś posiadaczami tych części; albowiem chociażby trup dawno zbutwiał i w proch się rozsypał, duch zawsze jest mocno przywiązany do wszystkich członków ciała, w którym niegdyś przebywał.

Oprócz tych samych relikwii, czarownik posiada jeszcze rozmaite czarodziejskie narzędzia: grzechotki, kijki z naciętymi na nich rozmaitemi znakami lub z przymocowanymi włosami, pióra i t. p., kamyczki o dziwacznej formie i t. p. Bowiem podług pojęcia australijczyków — nietylko to, co duch niegdyś posiadał i jako niepotrzebne odrzucił, zawiera pewną czarodziejską moc, lecz duch może wejść w zwierzęta, drzewa, kamienie i we wszystkie przedmioty, sporządzone z materiału, który był kiedyś opanowany przez ducha. Wszystko to są rzeczy duchowi poświęcone. Chociaż według ogólnego poglądu, rzeczy te nie mają tak silnego wpływu na ducha jak członki jego dawnego ziemskiego ciała. W każdym razie wpływ posiadają.

Do zadań czarownika należy specjalnie „wyciąganie choroby“.

Jak Australijczyk nie rozumie śmierci naturalnej, tak samo nie rozumie on, że ktoś może bez wyraźnego zewnętrznego powodu czuć się chorym i odczuwać bóle wewnętrzne. Z doświadczenia wie on, że jeżeli ktoś jest raniony oszczepem lub bumerangiem, jeżeli mu uwięźnie w nodze cierń lub ostry kamyczek, lub jeżeli skaleczy się przy chodzeniu lub wdrapywaniu się o kolce krzaków, lub krawędzie skał, to powstaje rana i jątrzy się, o ile się nie usunie tkwiącego w niej obcego ciała: kolca, drzazgi, ostrza oszczepu i t. d. Żeby jed-

nak bez takiego zewnętrznego uszkodzenia mógł powstać w jakim członku silny ból, tego on nie rozumie. Gdy zaś odczuwa jaki ból wewnętrzny, to sądzi, że mu w jakiś nadzmysłowy sposób wprowadzono do bolącego członka kamyk, cieni lub odłamek żelaza. A któż to mógł uczynić? Oczywiście tylko jakiś złośliwy wrogi duch.

Do takich wierzeń Australijczycy są tem skłonniejsi, że wśród nich bardzo często zdarzają się góściec, guzy i opuchnięcia pochodzenia zakaźnego. Gdy się wytworzy w ciele twarde guz lub gdy członek puchnie, czyż to nie jest najlepszym dowodem, że w środku coś tkwi. Ponieważ jest tam coś, czego nie było, to odpowiednia część ciała puchnie, gdyż wprowadzony obcy przedmiot wymaga przecież dla siebie miejsca.

To coś, tkwiącego w ciele, trzeba usunąć. Woła się więc czarownika. On ogląda chore miejsce i wyjaśnia, że rzeczywiście tkwi tam drzazga lub kamyczek. Zaklęciami wywołuje ducha, gniecie, wysysa, chucha na chore miejsce i wreszcie wyjmuje z ust kamyczek lub drzazgę, którą tam przedtem niepostrzeżenie włożył, a obecnie jak twierdzi, wyssał z ciała chorego. Gdy chory wyzdrowieje, jest to nieomyślny dowód, że leczenie czarami pomogło; jeżeli zaś nie, to wtedy łatwo wytłomaczyć, że duch, który wraził coś do ciała, jest silniejszy, niż duch, wezwany do leczenia.

Jak czarownik z pomocą ducha może wyleczyć człowieka z bólów i choroby, tak samo może go wpędzić w chorobę i zabić odpowiednimi gusłami. Do tego potrzeba tylko, ażeby czarownik zdobył sobie od tego, kogo ma zaczarować, coś, co należało do jego ciała lub było z niem w bliższem zetknięciu. Najsku-

teczniejsze ku temu są włosy, paznogie, krew, ślina, kał, lecz w braku ich wystarczają ogryzione ości lub gnaty — gdyż były w zetknięciu z oddechem ofiary czararu, odpadki jadła, a u niektórych plemion kawałek skóry, sznurek albo jakakolwiek ozdoba, którą ofiara czarów kiedyś nosiła. Taki przedmiot — nie koniecz- nie musi on być większy — czarownik przylepia ży- wicą do patyka albo do kości zwierzęcej, na której maluje tajemnicze znaki lub na czas jakiś kładzie przy trupie, ażeby magiczne działanie wzmocnić przez du- cha, który opuścił trupa. Poczem czarownik, wyma- wiając różne przekleństwa, spala kość lub patyk. Jak się one spalają, tak samo ma zmarnieć ciało zaczaro- wanego.

Jako przykład może nam posłużyć opowiadanie misjonarza G. Taplina o czarach w szczepie Narrinye- rów. Gdy czarownik zdobył sobie kość, którą skazany na zaczarowanie obgryzł kiedyś przy obiedzie, oskro- buje ją i namazuje smarowidłem, sporządzonem z ry- biego tłuszczu, czerwonej ochry, oka sztokfiszka i ka- wałka zgniłego ludzkiego mięsa. Tę kość wkłada się na pewien czas do piersi trupa, a potem trzyma się nad ogniem. Im więcej tłuszczu skapie, tem ciężej zacho- ruje osoba, która kiedyś tę kość ogryzła, a gdy kość się zupełnie spali, musi ona umierać.

W północnym Queenslandzie czary te mają postać więcej skomplikowaną. Czarownik robi sobie z drze- wa lub sitowia małą lalkę — jak najpierwotniejszą (np. twarz wyobraża kilku nacięciami). Do tej lalki przylepia żywicą zdobyte podstępem włosy, paznog- cie lub kawałki kału, nadaje jej imię wroga, który ma

być zaczarowany. Potem tę figurkę rzuca do ognia. Wraz z lalką ginie człowiek, którego imię jej nadano.

Jeszcze w większym użyciu niż w Queenslandzie jest ten rodzaj czarów u znacznie kulturalniejszych szczepów wysp cieśniny Torresa. (Muralug, Maurura, Wara, Moa, Mabuiag). Etnolog C. Haddon opowiada o tem w swem „Sprawozdaniu o wyprawie antropologicznej uniwersytetu Cambridge do cieśniny Torresa“.

„Maidelaig“ (czarownik) przyrządza sobie z drewna małą lalkę, zwaną „Wauri“ i oblepia ją woskiem, niekiedy robi ją całą z wosku. Tych figurek w różny sposób używa się do zaczarowania, lecz zawsze najpierwszą rzeczą jest nadać im imię tego, kto ma ulec zaczarowaniu. Gdy Maidelaig odłamie figurce rękę lub nogę, to zaczarowany odczuwa gwałtowne bóle w odpowiednim członku i wpada w chorobę. Jeżeli nie odczynić tych czarów, to ofiara musi zlec i nazajutrz umrzeć. Lecz jeżeli Maidelaig z powrotem przyczepi swojemu „Wauri“ odjęty członek, to chory wyzdrowieje“.

Przez nadanie imienia figurka zespala się w jedno z żyjącym człowiekiem. Z tego powodu w niektórych plemionach australijskich, gdy kto umrze, wszyscy noszący to samo, lub podobne imię, przybierają nowe. U wielu plemion uchodzi za grube uchybienie wymienić w rozmowie imię kogo zmarłego, gdyż w ten sposób łatwo przywołać jego ducha, który może się pomścić za nadaremne wzywanie jego imienia. Howitt opowiada, że gdy w rozmowie z Kurnajem wymienił nazwisko jakiegoś zmarłego, przerażony dziki wyszeptał: Nie czyni tego, on (t. j. duch) mógłby cię usłyszeć i zabić.

Oprócz tego śmiertelnego czarowania napotykamy u niektórych australijskich plemion zabijanie wroga

przez zatrute trupim jadem małe strzałki. Czarownik, wymawiając różne przekleństwa, przyrządza sobie strzałkę lub grot, wkłupa ją w ciało trupa i pozostawia tam czas pewien, nieraz, dopóki ostrze nie szczyrnieje. Poczem zakrada się przy sprzyjającej okoliczności do swego wroga, np. gdy przemęczony twarżo śpi przy ognisku w obozie, i leciutko zakłupa go strzałką. Ukłuty zwykle wkrótce potem wpada w chorobę—my wiemy, że z zakażenia krwi — lecz Australijczyk nie ma o tem pojęcia i przypisuje chorobę duchowi tego, czym był trup, w którym czarownik utkwiał swą zczarowaną strzałkę.

Niektórzy etnologowie uważają tych australijskich czarowników za oszustów, gdyż, jak mniemają ci badacze, wychodzący ze swego rozumowego stanowiska, nie można przypuścić, ażeby taki australijski znachor mógł sam wierzyć w swoje dziecinne kuglarstwa. Przedewszystkiem taki człowiek nie może wierzyć, że to on naprawdę wyssał ze schorzałego miejsca owe kamyczki lub drzazgi, które po wyssaniu pokazuje jako przyczynę choroby, gdyż niema wątpliwości, że te mniemane dowody rzeczowe on sam uprzednio ukrył w swoich ustach. Erhardt Eylmann, skąd inąd zdolny badacz, lecz zbyt mało wtajemniczony w duchowe życie krajowców, ażeby móc wydać pewny sąd, pisze: („Krajowcy kolonji Południowej Australji”):

„Czarodziejscy lekarze i kapłani wierzą w swe gusa, czy też są zwykłymi oszustami, korzystającymi z łatwowierności i głupoty swych ziomeków, ażeby zdobyć władzę i poważanie? Na to pytanie nie mogę z pewnością odpowiedzieć. Bądź co bądź większość ich dochodzi wkrótce do przekonania, że są bardzo marnymi cza-

rownikami. Jedno jest według mego zdania pewne, że niektóre czynności i ceremonje w rytuale guślarskim południowych Australijczyków mają na celu jedynie mamienie zwykłych ludzi. Jest przecież oczywiście, że znachor, który twierdzi że swemi czarami usunął choremu z ciała kamyczek lub drzazgę, musi być oszustem“.

Zupełnie inaczej sądzą ci, którzy dziesiątki lat obcowali z australijskimi krajowcami i zdobyli głębszy pogląd na ich zapatrywania i metody wnioskowania. Howitt mówi np.:

„Jeżeli się nawet zgodzimy na wszystko, co opowiadają o umyślnem oszustwie czarnych lekarzy i przypuścmy, że wielu z nich jest poprostu oszustami i kłamcami, pozostaną jednak i tacy, którzy całkowicie wierzą w potęgę własną i innych. Jestem pewien, że ludzie ze szczepów Kurnai i Wiradzuri wierzą w to, że rzeczy, które opowiadają są prawdą i że oni to wszystko w rzeczywistości przeżyli“.

Według mego zdania Howitt ma zupełną słuszność. Jabym poszedł o krok dalej i twierdził, że świadomych oszustów pomiędzy czarodziejskimi kapłanami australijskimi jest bardzo mało. Może kilku z nich straciło zaufanie do swych guseł, lecz przeważna większość wierzy w skuteczność swych ceremonij. Zapewne niejeden z czytelników, który nigdy nie zajmował się bliżej psychiką nisko stojących ludów pierwotnych, zarzuci mi, że australijski czarownik nie może przecież wierzyć, żeby on wydobył z chorej części ciała kamyczek lub drzazgę, skoro je sam musiał przed wysaniem ukryć w swych ustach. Na to odpowiem, że australijscy czarodziejscy kapłani nie zdają sobie wogóle sprawy ze znaczenia i związku pojedynczych obrządków. Tych ceremonij nauczył się on zamłodu od

starszego kapłana czarodziejskiego, przeważnie swego ojca lub jakiegoś starszego krewnego, jako oddawna wypróbowanych mistycznych obrządków, i stosuje je, nie pytając wiele, czemu i dla czego należy koniecznie postępować tak, a nie inaczej. W jego naiwnem poszanowaniu zwyczajów ceremonjał stanowi całość, której poszczególne części są ściśle z sobą związane i tylko w tym związku może być on skuteczny. I że te obrządki są rzeczywiście skuteczne, tego on według swego przekonania wielokrotnie doświadczył: wszakże tylu już ludzi po jego gusłach uczuło się lepiej i tylu wyzdrowiało.

Jest faktem, prawie powszechnie stwierdzonym, że czarownicy lub znachorzy, gdy sami poważnie zachorują, wzywają innego czarownika i każą dokonywać na swojej osobie tych wszystkich obrządków — ufni, że wyzdrowieją. Australijczyk myśli pod tym względem tak, jak niejeden zabobonny człowiek z pośród nas, tylko że jego pojęcia o przyczynowości i prawidłowości zjawisk są jeszcze bardziej niejasne i mętne. Ile to razy przedstawiałem takim zabobonnym ludziom, którzy wierzyli w skuteczność zamawiania chorób i odczyniania uroków, nieskończoną głupotę stosowanych guseł i niedorzeczność szeptania zaklęć, ale prawie zawsze otrzymywałem odpowiedź „a jednak to mi pomogło, sam tego doświadczyłem”. O szczegółach ceremonji przeważnie się nie myśli, wystarcza, że gusła pomogły.

Wiara religijna nie ma nic wspólnego z prawami logiki i przyczynowości; polega ona nie na naukowym poznaniu, lecz na wyobraźni. Stosuje się to nie tylko do wiary ludów pierwotnych, lecz także i do

wiary współczesnego kulturalnego człowieka, chętnie się swem wykształceniem. Spytajmy np. wierzącego katolika — niekoniecznie musi to być prosty chłop, może to być mieszkaniec wielkiego miasta z uniwersyteckiem wykształceniem — jak on sobie wyobraża Niepokalane Poczęcie Marji bez poprzedniego aktu płciowego, i rozwój płodu utero clauso, t. j. przy zamkniętej macicy, lub zapytajmy go, co on myśli o t. zw. „transsubstancjacji”, t. j. o przemianie hostji i wina w ciało i krew Chrystusa, skoro po poświęceniu przez kapłana hostja i wino tak samo wyglądają, pachną i smakują jak poprzednio — a napewno przekonamy się, że zapytany, albo wcale się nad temi rzeczami nie zastanawiał, albo też ma on wyobrażenia zupełnie niejasne i mętne. Gdy go będziemy dalej pytali o szczegóły procesu tej przemiany, usłyszymy: tego nie mogę wiedzieć, lub: to jest nauka naszego kościoła katolickiego, i jako katolik wierzę w to; zagłębiać się w to jest bezcelowe, gdyż nasz ograniczony rozum ludzki nie może takich rzeczy pojąć.

Jeszcze mniej zastanawia się australijski czarodziejski kapłan nad starymi obrządkami, których się nauczył. On je przyjmuje wprost jako coś danego i o skuteczności wypróbowanej. Prócz tego Australijczyk wnioskuje zupełnie inaczej, niż współczesny myślący człowiek kulturalny. Przeważnie uważa on to, co poprzedza w czasie, za przyczynę tego, co się dzieje później, i bynajmniej nie wymaga, ażeby ten sam skutek występował stale. Do przyjęcia zasady wystarcza mu kilka wypadków — albo nawet i jeden wypadek. Jeżeli np. łowiący ryby Australijczyk zostanie zagad-

nięty przez ciężarną kobietę, a po jej odejściu nie złowi więcej ani jednej lepszej sztuki, to oczywiście winna temu owa ciężarna kobieta. Taki wniosek wyciągnąć może on już z pojedynczego wypadku; niech ta rzecz zdarzy mu się po raz drugi lub trzeci, wtedy będzie święcie wierzył, że ciężarne kobiety płoszą ryby, i nie należy ich dopuszczać do wody podczas łowienia ryb.

Inny przykład. Australijczyk widział, jak kangur smergnął w krzaki. Przeszukuje je, lecz nie znajduje kangura tylko wombata. Ponieważ nie zauważył, jak się wymknął kangur, wnioskuje prosto: kangur przemienił się w wombata. Staramy się go przekonać, że to nie podobieństwo, on odpowie naiwnie: naprzód kangur tu, teraz wombat tu. Kangur stał się wombatem.

Takie wnioskowanie wydaje się nam dziwaczne, lecz czyż wielu z naszych szanownych współobywateli nie wnioskuje w podobny sposób? Kto się nauczył zważać na to, ten z własnego doświadczenia będzie mógł przytoczyć niejedną przykład. Mnie, gdym się zaczął zajmować światem myśli człowieka pierwotnego, często przychodził na myśl następujący przykład z moich lat szkolnych:

Podczas wakacyj letnich bawiłem na wsi u swego krewnego, chłopca z Meklenburgji. Zauważyłem tam kiedyś, że do wahadła starego zegara był przywiązany kosmyk włosów. Zapytałem starego, co to ma znaczyć. Narazie wahał się, wreszcie się wywnętrzył: są to włosy jego młodszego brata, z którym się różnił. Chciałby się z nim pojednać, lecz jako starszy

i obrażony nie może uczynić pierwszego kroku. Dlatego przywiązał te włosy do wahadła, a brat jego nie będzie miał chwili spokoju i przyjdzie do niego prosić o zgodę. Gdym wyraził swe wątpliwości, dowodząc, że włosy nic nie mają wspólnego z wyrzutami sumienia, stary niezmiernie się zdziwił i z wielką pewnością siebie wygłosił: Odrązu widać, jak te mieszczuchy są przemądrzałe. On wie dokładnie, że to jest skuteczne, gdyż jeden jego znajomy, który się pogniewał ze swym synem, zrobił tak samo, i syn wrócił do niego i pracuje teraz u ojca na gospodarstwie. Robiłem różne zarzuty. Stary stał twardo na swoim: Jak pomogło tamtemu, to pomoże i mnie.

Trzeba przyznać, że pomiędzy tem wnioskowaniem, a wnioskowaniem Australijczyków nie zachodzi wielka różnica. Jeżeli chcemy jednak zrozumieć życie religijne człowieka pierwotnego, to musimy usiłować wmyśleć się w jego świat poglądów i jego rozumowanie, poniekąd nauczyć się myśleć z nim razem. Nie masz nic opaczniejszego, niż postawić siebie samych za typ normalny i mierzyć czyjeś poglądy miarą własnej logiki.

IV. Od kultu duchów do totemizmu i kultu przodków.

Z przedstawionej w obydwóch ostatnich rozdziałach wiary w duchy i dusze wyłonił się totemizm i kult przodków.

Dla zrozumienia tego rozwoju potrzeba zastanowić się, jak z prostej, rzadko kiedy ponad 50 — 60 głów obojga płci liczącej, australijskiej hordy, powstała społeczność totemowa, t. j. grupa spokrewnionych z sobą członków, nosząca zwykle nazwę jakiegoś zwierzęcia, rzadziej rośliny, i zakazująca obcowania płciowego pomiędzy swymi członkami.

We wszystkich australijskich hordach, a także i tam, gdzie jeszcze nie powstała zwarta organizacja totemistyczna, znajdujemy podział na trzy pokolenia lub warstwy według wieku: 1. starych (dziadowie) 2. dorosłych (rodzice) 3. małoletnich (dzieci). Pomiedzy członkami pierwszego i drugiego pokolenia (trzęcie jest jeszcze niedojrzałe) od wielu wieków a może i tysiącoleci stosunki płciowe były surowo wzbronio-

ne; między zaś należącymi do tego samego pokolenia były narazie dozwolone. Stopniowo jednak we wszystkich okolicach ładu australijskiego nastąpił zakaz obcowania płciowego pomiędzy członkami tego samego pokolenia, a więc mniej więcej nawet równolatkami. Przez to horda stała się „ekzogamiczną“ t. j. zakazującą zupełnie małżeństwa pomiędzy swymi członkami, grupą, wewnątrz której wszyscy członkowie uważali się za krewnych, za towarzyszków i towarzyszki — „z tego samego mięsa“ jak się wyrażają.

Gdy więc członkowie takiego spokrewnionego stowarzyszenia nie mogą się żenić między sobą, każdy mężczyzna jest zmuszony szukać sobie żony w innej hordzie. Wkrótce się jednak okazuje, że sama nazwa hordy nie wystarcza do rozpoznania i ustalenia związków pokrewieństwa pomiędzy różnymi męskimi i żeńskimi członkami hordy. Nazwa bowiem, jaką noszą australijskie hordy, jest zazwyczaj tylko nazwą terytorjalną, pochodzącą od zamieszkiwanego przez hordę okręgu lub też od nazwy jakiejś góry, rzeki, jeziora. Kobieta zaś, wychodząc za mąż, dostaje się do innej, nieraz odległej hordy, a nieraz później i do trzeciej, czwartej, gdyż ucieczka, uprowadzenie i porywanie kobiet i dzisiaj jeszcze często się zdarza w hordach australijskich. Taka kobieta często należy pokolei do rozmaitych hord, i imię jej zmienia się; tak mężczyźni, jak i kobiety przy przejściu do starszego pokolenia otrzymują nowe imiona. Również — jak wspomniałem — w razie śmierci w hordzie, w wielu szczepach zmieniają zupełnie wszystkie imiona, które przypominają imię zmarłego.

W jaki więc sposób zachować dosyć złożone zakazy małżeństwa wobec częstej zmiany imion i przechodzenie kobiet do obcych hord? Jak sprawdzić, czy kobieta, którą mężczyzna chce pojąć za żonę z obcej hordy, nie pochodzi czasem z jego własnej hordy lub z jakiejś innej blisko spokrewnionej, skąd także pod karą śmierci nie wolno mu brać żony? Ażeby uniemożliwić przekraczanie zakazów ekzogamicznych potrzeba, nadać mężczyznom i kobietom imiona rodowe, oznaczające wspólne pokrewieństwo i pochodzenie, a niezwiązane z żadną miejscowością i przez całe życie nie ulegające zmianom.

Dlatego hordy bardzo często obok starych nazw hordy przyjmują osobne imiona rodowe, służące do stwierdzenia pochodzenia, tak zw. totemy, przeważnie imiona zwierząt lub roślin. Niekiedy te imiona brzmią fantastycznie — np. „Przyjaciele deszczu“, „Blask słońca“, „Czerwona glina“.

Przez to więc, że w celu ustalenia pochodzenia i związków pokrewieństwa horda oprócz swej nazwy terytorjalnej przyjmuje imię rodowe, powstaje stowarzyszenie totemistyczne, które narazie jest wspólnotą rodowego nazwiska, mającą na celu zapobieganie zakazanym związkom małżeńskim. Teraz kobieta może z biegiem okoliczności dostać się do innych odległych hord, może mężczyzna, wypędzony z własnej hordy, znaleźć przytułek w jakiej innej hordzie,—o ile mężczyzna i kobieta noszą tę samą nazwę totemową, nie mogą zawierać małżeństwa, ani wogóle obcować płciowo.

Zwierzę lub roślina totemowa narazie czczona nie jest. U Narrinyerów (Australja Południowa), których

urządzenie najlepiej uwidoczniają ten stopień rozwoju, wolno bez skrupołów polować i zjadać zwierzę totemowe, gdyż nazwa totemowa początkowo nie ma w sobie nic świętego, jest tylko nazwą pokrewieństwa, lub jak mówi Australijczyk „jednakowego mięsa“; np. u Narrinyerów totem nosi nazwę „ngaitje“, co oznacza przyjaciel, towarzysz, krewniak. Z czasem totem staje się czemś świętem, szanownem.

Im więcej stowarzyszenia totemowe czują się jako związki tej samej krwi i wspólnego pochodzenia, tem większe znaczenie uzyskują wśród rzeszy duchów zmarłych krewnych duchy z czasów powstania związków totemowych, a zwłaszcza legendarni ich założyciele. Stają się oni czczonymi założycielami związków totemowych, którym zawdzięczają one powstanie i swoje ustawy, podczas gdy duchy zmarłych w ostatnich pokoleniach uchodzą za duchy opiekuńcze o mniejszem znaczeniu i potędze.

Jednocześnie stare podania, obiegające w związkach totemowych o powstaniu pierwszych przodków, o starych wędrownikach, walkach, czynach przenoszą się na założycieli rodów. Duch legendarnego założyciela totemu staje się bohaterem rodu. Gdy jeszcze w ziemskim ciele chodził po ziemi, posiadał już siły nadludzkie, dokonywał czynów nadzwyczajnych. Czasy późniejsze, nic już nie pamiętające o naturalnem powstawaniu grup totemowych, szukały wytłumaczenia dla ich nazw zwierzęcych. Dowiadujemy się więc, że mityczny przodek czynów swych dokonywał i płodził potomstwo jako jastrząb, wombat, kangur — czyli w postaci tego zwierzęcia, które się stało totemem jego potomków. Dlatego w podaniach ludów nisko stoją-

cych bóstwa rodowe, przodkowie mityczni mają postać olbrzymich zwierząt lądowych lub wodnych, które jednak myślą, mówią, postępują jak ludzie, a czasami przybierają postać ludzką.

U Australijczyków można wyraźnie prześledzić pierwsze stopnie tego rozwoju. Tak np. środkowo australijskie plemiona Arunta i Waramunga oddają pewną cześć także duchom niedawno zmarłych, lecz za daleko potężniejsze uważają duchy „Alczeringa” (u Aruntów) i „Wingara” (u Waramungów), t. j. stare duchy rodowe, duchy przodków. Według słownika J. G. Gillensa „Alczeringa” jest to nazwa dla owego dawnego czasu, gdy żyli legendarni przodkowie Aruntów. I rzeczywiście, według starych podań Aruntów „Alczeringa” oznacza duchy założycieli stowarzyszeń rodowych lub też duchy pierwszego ich pokolenia (ich „pierworodnych”).

Podobną cześć założycieli rodu znajdujemy u różnych plemion wschodniej Australji, np. w plemionach: Dieri, Yantrawunta, Kamilaroi, Murring, Kurnai. U tych ostatnich założyciel rodu nosi nazwę „Mukkurnai” t. j. wzniosły Kurnai. O nich opowiada A. W. Howitt.

„We wszystkich opowiadaniach, w których występuje człowiek-ptak, człowiek-plaż lub człowiek-czworonóg, o ocharakterze podwójnym, t. j. raz jako człowiek, raz jako zwierzę, jest to „Mukkurnai”, wyraz, który można przetłumaczyć: „wzniosły człowiek”, lub, ponieważ zwą go także: „Wehntwin”, t. j. dziad lub przodek, oznacza także legendarnego przodka Kurnajów.

Zaznaczyć należy, że istnieje nie tylko „Mukkurnai”, lecz także „Mukrukut” (rukut — to nazwa kobiety zamężnej). Mukkurnai i mukkiak-zwierzę (zwierzę totemowe) jest więc właściwie przodkiem“.

Chociaż Howitt nie zdaje sobie widocznie sprawy z powstawania totemów, jego objaśnienie mówi wyraźnie, czym jest Mukkurnai — mianowicie legendarnym przodkiem rodów, którego potomkowie przedstawiają sobie jako zwierzoluda. Chociaż uchodzi on za Kurnaja t. j. człowieka, przypisuje mu się postać zwierzęcia, a mianowicie zwierzęcia totemowego.

Oczywiście w różnych plemionach australijskich rozmaicie wyobrażają sobie krajowcy swego pierwszego przodka i jego ziemskie przeżycia. Według jednego podania totemowego ukazywał się on stale w postaci zwierzęcia; według innego był on człowiekiem, który czasem dla wykonania swych zamierzeń przybierał postać zwierzęcia totemowego; wreszcie według innego — był on do połowy człowiekiem, do połowy zwierzęciem. I jak różną była postać najpierwszego przodka, tak różnem było według podań rozmaitych plemion powstawanie społeczeństw totemowych. Przeważnie pierwszy przodek obcował płciowo z kobietą lub samicą zwierzęcą i płodził potomków, którzy również łączyli się między sobą i rozmnażali. Według innych podań tworzył on pierwsze pokolenie totemu w ten sposób, że przemieniał zwierzęta w ludzi lub też sam z siebie płodził potomków. I nie zawsze potomstwo tych pra-ojców było odrazu zupełnymi ludźmi. W niektórych podaniach są oni rodzajem półludzi, posiadających jeszcze różne części ciała zwierzęcia totemowego: skrzydła, szpony, dzioby i t. p., a dopiero następne pokolenie było zupełnymi ludźmi.

Oto kilka przykładów.

Według podań Urabunnów, lub jak się oni nazywają Ngarabannów (Urabunna jest nazwą, którą im

dają sąsiedzi) na północny wschód od jeziora Eyre w Południowej Australji, pierwsi przodkowie stowarzy-szeń totemowych w czasie „Ularaka“ (t. j. w czasie najdawniejszym) nie mieli jeszcze postaci ludzkiej, byli zwierzętami, lecz myśleli i działali jak ludzie i posiadali moce nadludzkie: mogli latać, stawać się niewidzialnymi, zapadać się w ziemię, wchodzić w skały, w drzewa i t. p. Po różnych czynach bohaterskich płodzili oni (jak? milczy podanie) półzwierzęcych potomków, którzy, gdy później opuścili ziemię i tak samo, jak ich ojcowie, pogrążyli się w rzekach lub zapadli się w ziemię, pozostawili po sobie t. zw. „Maiaurli“, t. j. potomstwo duchowe; ono przemieniło się później w czysto ludzkich przodków różnych grup totemowych.

Gdy ci ludzcy przodkowie umarli, dusze ich nie zmarniały, lecz stały się znowu „Maiaurli“ i krążą częścią niewidzialne, częścią zaś wchodzi w kamienie i drzewa, zwłaszcza w pobliżu tych miejsc, gdzie niegdys znikli założyciele totemu. Tam czekają na sposobność, aż jaka kobieta zajdzie w ciążę; wtedy wchodzi w nią, stając się duszą płodu; w ten sposób dusza płodu pochodzi właściwie od pierwszych praojców. Przytem jednak duch przodków musi uważać na podział na totemy i ustawy małżeńskie szczepu Urabunna; jeśli się omyli i zgrzeszy przeciwko krwi totemu, do którego należy kobieta, popełnia występpek, pociągający za sobą śmierć kobiety.

Podobne podania znajdują się u plemion: Wonkagnurra (na wschód od jeziora Eyre), Kaitisz lub Kaitaicze (na południe od góry Stuarda), wszystkie w Południowej Australji. U tych ostatnich istnieje następujące podanie: Przed wiekami żył niegdys nad rzeką

Woodford wielki kruk (jeden z ich głównych totemów). Kiedyś ujrzał on w oddali ludzi „Inmitera” (t. j. półludzi) i postanowił uczynić ich całkowitymi ludźmi. Przyleciał, rozdziobał członki tych półludzi i nadał im postać ludzką. Potem odleciał od swego gniazda po nóż żelazny, ażeby dokonać obrzezania (członek plemienia Unmatierra staje się dopiero wtedy pełnoprawnym towarzyszem totemu, gdy przebędzie próby męskości i zostanie obrzezany). Podczas jego nieobecności przypęłżyły dwie wielkie jaszczurki (także totem u Unmatierrów) i ostremi zębami dokonały na mężczyznach obrzezania i rozszczepienia prącia od spodu, a na kobietach t. zw. „Atna-Ariltakuma”, t. j. usunięcia błony dziewiczej i rozszerzenia pochwy — potem jaszczurki zniknęły. Gdy kruk powrócił z nożem, ujrzał, że jaszczurki już go uprzedziły i dopełniły obrządków. Rozgniewany wrócił do gniazda i zniknął. Wielki czarny kamień wskazuje miejsce, gdzie zniknął.

W podaniach o początku niektórych stowarzyszeń totemowych u plemion Unmatierra i Kaitisz brak wyobrażenia, jakoby pierwsze pokolenie spłodzone przez pierwszego przodka rodu nie miało jeszcze zupełnie ludzkiej postaci — chociaż ten pierwszy przodek jest wyobrażany w postaci zwierzęcia, które mówi, myśli i postępuje jak człowiek. Takimi stowarzyszeniami są totemy: Unkurta (rodzaj jaszczurki), szczur długogoniasty, wallaby szary, kangur skalisty, mysz skacząca. Wszystkie te totemy należą do najmłodszych. Pierwszy ich przodek płodził od razu zupełnych ludzi.

Wyobrażenie, jakoby duchy przodków grup totemowych wchodziły w ciężarne kobiety i udzielały du-

szy płodowi, tak że każdy noworodek ma w sobie duszę przodka, nie spotyka się u większości hord australskich. Wprawdzie duch przodka może wejść i w człowieka, tak jak w zwierzę (zwłaszcza chętnie w zwierzę totemowe swego rodu) lub drzewo, lecz to wierzenie nie jest powszechne. Wiara w pochodzenie duszy noworodka od duszy przodka panuje, o ile się zdaje, u plemion środkowej, a poczęści w północnej Australji.

Przypisywanie pierwszemu przodkowi postaci zwierzęcia totemowego powstało prawdopodobnie w ten sposób, że gdy w następstwie zapomniano o zwyczaju nadawania ekzogamicznym hordom nazwy zwierzęcia w celu ustalenia pochodzenia ich członków, krajowcy zadawali sobie nieraz pytanie, dlaczego związki totemowe noszą nazwisko zwierzęcia? Wtedy zrodziło się przypuszczenie, że pierwszy przodek rodu musiał być zwierzęciem, lub conajmniej w czasie płodzenia swych potomków mieć postać zwierzęcą. Gdy to mniemanie ogólnie się przyjęło, dalszym łatwym wnioskiem było, że pierwsze pokolenie tego przodka totemowego było półzwierzęce; ponieważ zwierzę płodzi tylko zwierzę, więc nasuwało się przypuszczenie, że i potomkowie płodzeni przez pierwszego przodka nie mogli być zupełnymi ludźmi, lecz że dopiero później, czy przez samorzutną przemianę, czy też przez czary pierwszego przodka uzyskali zupełną postać ludzką.

W dalszym przebiegu rozwoju osiągają ci „pierworodni” bóstw totemowych, zwani nieraz „synami bożymi, potomkami boskimi, spłodzonymi przez Boga”, u wielu ludów pierwotnych bardzo wysokie stanowisko. Są uważani za rodzaj półbogów, którzy choć nie dosięgają stanowiska właściwych bogów rodowych

i totemowych, jednakże według podań otrzymali „od swych boskich ojców” pewne siły nadludzkie, przez co podczas żywota ziemskiego mogli dokonać różnych czynów bohaterskich.

Australijczycy nie zatrzymali się jednak na tem rozróżnianiu pomiędzy zwykłymi duchami ludzi niedawno zmarłych, a duchami pierwszych przodków ich stowarzyszeń totemowych. Często, choć nie stale, wytwarzały się większe stowarzyszenia powinowatych, skupiające w sobie kilka totemów w jeden wielki związek; napotykały tam wiarę we wspólnego praojca związku, który jest naturalnie znacznie starszy od pierwszych przodków totemów poszczególnych. Uchodzi on za „najpierwszego pomiędzy wszystkimi”, i od niego pochodzą pierwsi przodkowie totemów.

W jaki sposób powstały te większe związki? Odpowiedź łatwa, gdyż u Australijczyków można dotychczas prześledzić ich rozwój stopniowy. Wskutek wspomnianego zakazu żenienia się we własnej hordzie dochodziło do stałego żenienia się w hordach sąsiednich i odwrotnie; po pewnym czasie cała grupa sąsiednich hord spokrewniła się i spowinowaciła między sobą. Tak powstała nowa wielka wewnątrz spokrewniona i spowinowana grupa. Wewnątrz niej ustaje nieprzerwany stan wojenny, nieporozumienia załatwiane są polubownie. Na obchody prób młodzieńczych i wyświadczenia na męczyznę, na różne zabawy taneczne (korrobbori), odbywające się po skończeniu okresu ulew, spowinowane hordy wzajemnie się zapraszają. Następnie odbywają się wspólne polowania i wyprawy wojenne; zwłaszcza zaś spowinowane hordy odbywają wspólnie polowania, połączone z wypalaniem trawy i na-

ganką przy pomocy pół oswojonych dingów. Wreszcie na jesieni, gdy dojrzały ulubione owoce drzewne — dzikie „pomarańcze i brzoskwinie“, (owoce capparisi i sentalum), słodkie jagody żółtego drzewa, mączyste owoce drzewa bunga-bunga — odbywają się wielkie wspólne uczty. Zawierane są przymierza zaczepne i odporne, aż wreszcie na podstawie ogólnego spowinowacenia się powstają związki stałe i zbratanie się poszczególnych totemów.

Stopniowo powstaje pogląd, że te oddawna spowinowaczone z sobą hordy zbyt się spokrewniły, ażeby dalej można było zezwalać na ciągłe łączenie się z sobą członków tych grup. Zwolna wytwarza się zasada, że małżeństwa w obrębie tej całej grupy hord są także wzbronione, i że chcący się żenić musi szukać żony w innym związku hord. Wszyscy członkowie, należący do tego samego związku hord, uważają siebie za krewnych, jednakowego pochodzenia, a źródłem tego wspólnego pochodzenia staje się domniemanie, że wszystkie te hordy pochodzą od jednego wspólnego legendarnego przodka, mającego postać ducha lub bóstwa.

Takie bóstwo, będące wspólnym przodkiem dla całego zrzeszenia hord, napotykamy w Australji oczywiście tylko tam, gdzie się wytworzyły takie większe związki, a więc przeważnie we wschodniej Australji, lecz nie w środkowej. Noszą one różne nazwy: w plemienu Wotjabaluków — Bunjil i Mamin-ngorak — (prarodzień, praojciec), u Murringów — Tharamullun (zupełnie stary), u Kamillarojów — Baiame (stwórca), u Theddorów — Papang (stary ojciec), u Kurnajów — Mungan-ngaue (rodzic nas wszystkich), u Narrinjerów — Nurrundere (stwórca), u Dierów — Murra-Mur-

ra (wielki duch) i t. d. (Murra u Dierów oznacza ducha totemowego. Podwojenie oznacza wzmocnienie, a więc Murra-Murra znaczy — potężny Murra).

Howitt ma z tego powodu słuszność, pisząc:

„Murrowie, praojcowie czasów „Alczeringa“ i Mukurnajowie stoją na jednakowym szczeblu, podczas gdy wspólni praojcowie plemienia, jakim jest np. Mungangaue dla Kurnajów zajmują znacznie wyższy stopień w hierarchji duchów“.

Wyrażenie — „wspólni praojcowie plemienia“ — wydaje mi się wybrane nieszczęśliwie, gdyż po pierwsze u Australijczyków niema stałej organizacji plemiennej; a powtóre ów wspólny praojciec plemienia nie zawsze doznaje czci od wszystkich rodów i hord, sąsiadujących z sobą na pewnem terytorjum i mówiących djalektami tego samego języka, lecz tylko od tych, które uważają się za pokrewnych członków tego samego pochodzenia. Jeżeli jako plemię rozumieć jedną hordę, to wyrażenie to jeszcze mniej jest odpowiednie, gdyż przeważnie kilka spokrewnionych hord posiada tego samego wspólnego przodka. Niektóre plemiona mają też po kilku takich „wspólnych praojców“ np. wspomnieni wyżej Dierowie i spokrewnieni z nimi Yantruwuntowie. Znajdujemy u nich kilku „Murra-Murra“ z nazwiskami Makataba, Minkani, Pralina, Yuriulu, i wszystkie te różne nazwiska nie są bynajmniej różnemi nazwiskami dla tego wielkiego ducha, lecz jak wyraźnie wynika z podań, zebranych przez misjonarza Ottona Sieberta, oznaczają różne bóstwa wyższe. Każda wielka grupa pokrewnych hord ma swego osobnego przodka i swój prototyp, jak owych Murra-Murra nazywa Howitt.

W niektórych podaniach australijskich ci najstarsi ze wszystkich przodków uchodzą za pierwszych ludzi, których dopiero potomstwo zaludniło pewne okolice. Np. jeden z mytów Kurnajów opowiada, że w Gipslandzie początkowo żył tylko sam Mungan-ngae, a potem (jak? niewiedomo) miał on spłodzić szereg potomków męskich — Mukkurnajów i żeńskich — Mukrukuty, którzy, gdy ich ojciec odszedł w krainę duchów poza sklepienie niebieskie, przemienili się w czworonogi, płazy i ryby, i w tej postaci spłodzili pierwotnych różnych rodów.

W podaniach innych plemion owi „praojcowie” nie są bynajmniej pierwszymi rodzicielami rodu ludzkiego. W podaniach Narrinyerów Nurrundere przedstawia się jako czarny olbrzym, który, chociaż dokonał wielkich czynów bohaterskich, jednakże był spłodzony przez ziemskich rodziców, i niegdyś wyprowadził Narrinyerów z ich siedzib nad rzeką Darling do późniejszych, przy ujściu rzeki Murray. Nie bez słuszności powiada o nich na swój naiwno pobożny sposób Jerzy Taplin, który jako misjonarz długie lata spędził wśród tego szczepu: „Nurrundere jest tylko ubóstwionym murzynem, a właściwością jego są olbrzymie występki”.

Jeszcze wyraźniej, niż w Australji, daje się wyśledzić powstawanie bóstw opiekuńczych związków rodów totemowych u Melanezyjskich mieszkańców wysp w cieśninie Torresa i we wschodniej części morza Alfuro. Na zachodnich wyspach cieśniny Torresa krajowcy obok zwykłych duchów — Markai — posiadają jeszcze rodzaj wyższych duchów przodków, których nazywają „Augud-Markai”, charakter tych duchów wy-

jaśni się odrazu, gdy zastanowimy się nad znaczeniem ich nazwy. Augud znaczy totem, zwierzę będące godłem rodu, a więc Augud-Markai znaczy duch lub dusza totemu. Krajowiec rozumie przez to samodzielnie istniejące, oddzielone od ciała dusze najpierwszych praojców związków rodowych, wyobrażane w postaci zwierzęcej. Nie wszyscy ci Augud-Markai mają jednakowe znaczenie i potęgę; istnieją Augud-Markai wyższego i niższego rzędu. Wyżsi są pierwszymi przodkami związków, obejmujących kilka totemów; niżsi są praojcami pojedynczych grup totemowych.

Podany poniżej w streszczeniu mýt o pochodzeniu mieszkańców wyspy Mabuiąg wyjaśnia nam bliżej, jak krajowiec wyobraża sobie powstawanie tych bóstw.

W prastarych czasach, gdy wyspa ta nie była jeszcze zaludniona, były tam dwie kupy muszli. Jedna zwała się Kai-Augudan-Kupar, czyli wielki pępek totemu, druga zaś Mugi-Augudan-Kupar, czyli mały pępek totemu. Z tych kup powstały pewnego dnia dwie istoty ludzkie. Jedna była przodkiem związku totemowego Kutibu, zwanego także Kai-Augudankagi, czyli ludzie wielkiego związku totemowego; a druga była przodkiem związku totemowego Giribu, zwanego także Mugi-Augudan-Kagi, czyli ludzie małego związku totemowego. Pierwszy związek liczył początkowo trzy totemy: Kazuara, Krokodyla i Węża, a drugi związek tylko dwa: Dugonga i Rai, od których się później odzieliło kilka mniejszych grup totemowych, tak że ostatecznie istniało jedenaście totemów. Obadwaj pierwsi praojcowie, którzy wyszli z kup muszli, są to główni Augud-Markai, a przodkowie pojedynczych totemów, niżsi Augud-Markai.

We wschodniej części wysp cieśniny Torresa krajowcy wytworzyli już sobie osobne nazwy dla swych głównych i drugorzędnych przodków. Rozróżniają tam trzy rodzaje bóstw przodków: popierwsze duchy zmarłych w ostatnich czasach — Lelamar, powtóre duchy przodków pojedynczych totemów — Zogo; po trzecie duchy założycieli związków, złożonych z kilku totemów — Augud-Mar lub po prostu Augud. Dlatego też nieraz zamiast Augud-Mar mówią Wielki Zogo, a zamiast Zogo — Mały Augud-Mar.

Oprócz tych wyższych i niższych bóstw totemowych zażywają czci często także Ad-gizowie (Ad — przodek; giz—początek). Jest to pierwsze pokolenie o postaci ludzkiej, spłodzone przez bóstwa totemowe. Misjonarz Bruce nazywa ich „Bogami z czasów pierwotnych“, i określa je jako niższe duchy przodków, stojące poniżej Zogów.

„Niektórzy z tych Adów byli niegdyś wojownikami, inni spokojnymi ludźmi. Każdy Ad posiada jeszcze dzisiaj potomków, pochodzących odeń w prostej linii. Chociaż nie odbierają oni obecnie jakiejś większej czci, jednak jest niewątpliwe, że niegdyś w swoim rodzie zajmowali wysokie stanowisko. Potomek Ada nosi nazwisko swego wysokiego przodka, lecz tem nazwiskiem go nie przezywają. Ad jest poprostu człowiekiem, i brak dowodów na to, ażeby kiedykolwiek uważano go za istotę nadludzką“.

Ten sam podział znajdujemy w Nowej Irlandji. Najwyższe bóstwa nazywają się tam „Hintubuhet“, wyraz złożony z Hin — kobieta, Tubu — przodek, Het — nasz, znaczy więc „nasz kobiecy przodek“ (u krajowców tamecznych pokolenie liczy się w linii

macierzystej czyli dziecko otrzymuje nazwę totemu swej matki, a nie ojca). Z tego powodu krajowcy Nowej Irlandji wyobrażają sobie swe najwyższe bóstwa w postaci niewiast. Owi Hintubuhetowie są według mniemania krajowców najpierwszymi przodkami wielkich związków, zawierających po kilka totemów. Misjonarze nazywają zwykle te związki klasami małżeńskimi, ponieważ członkowie tego samego związku nie mogli się żenić między sobą. Chociaż te główne bóstwa niewieście mogą w każdym czasie przybierać postać ludzką, jednakże ukazują się ludziom przeważnie w postaci sępów i motyli, głównych zwierząt totemowych. Jako duchy są one dla oczu zwyczajnych śmiertelników zwykle niewidzialne. Tylko w szczególnych okolicznościach może je zwykły człowiek poznać. Oprócz tych głównych żeńskich przodków czczone są także duchy żeńskich przodków oddzielnych totemów — „Hinakulkuli”, a prócz tego wszystkie duchy członków męskich i żeńskich, zmarłych dopiero w ostatnim pokoleniu, zwane Tabaran.

Podobne rozróżnianie — mniej lub więcej wyraźne — spostrzegamy także na wyspach Salomona i Nowych Hebrydach. Natomiast daremnie szukaliśmy w Melanezji kultu bóstw plemiennych, prarodzców związków, obejmujących po kilka totemów. Tylko na wyspach Viti znajdujemy tego rodzaju założycieli plemienia. Ale i tam bóstwa te mają jeszcze charakter nieokreślony, nie wytworzył się dla nich kult specjalny, i chociaż uchodzą oni za stwórcy i pierwszych przodków całej ludności Viti, doznają jednak czci mniejszej, niż przodkowie rodów totemowych.

Na czele bogów w Viti stoi Ndengei, prarodziec, w niektórych mytach przedstawiany jako wielki wąż, w innych jako człowiek z głową i górną częścią tułowia węzową, Miał on wielu synów i wiele córek, wnuków i wnuczek: wszyscy oni pożenili się między sobą i wytworzyli różne większe i mniejsze rody totemowe. Potomkowie owego węża, czy węzoluda w pierwszym pokoleniu zwa się „Kalaulewu” (wielkie duchy przodków, gdyż Kalau znaczy duch a Lewu wielki). Owi Kalaulewowie mają postać swego rodowego totemu zwierzęcego — a więc jastrzębia, kurki wodnej, rekina, węgorza morskiego i t. p. Nieco niżej stoi rzesza zwykłych przodków, zwanych Kalau, a uważanych za potomków Kalaulewów; najmłodsze duchy, ludzi zmarłych w ostatnich pokoleniach, wyróżniają się od starszych jako Kalau - Yalo.

Znacznie wyraźniej jest zaznaczony kult bogów plemiennych u niektórych ludów Polinezji i Melanezji. — Pochodzi to stąd, że tam organizacje plemienne nie tylko uzyskały większą spójność, i współplemieńcy są mocniej związani w jednostkę rodową i polityczną, lecz miejscami — na nowej Zelandji, Wyspach Przyjacielskich i Towarzyskich — plemiona łączyły się w większe państewka wyspiarskie pod władzą drobnych królików. Jednocześnie zaś potworzyły się tam jako podziały większych totemów wielkie, liczące po 30 — 60 osób spółnoty rodzinne, zajmujące albo opole, t. j. większą otoczoną zwykle płotem osadę lub też, jak na wyspach Żeglarskich (t. zw. Fale), Towarzyskich (t. zw. Caunofo) Nowej Zelandji (t. zw. Whanau) spółnoty domowe.

Gdzie te wielkie rodziny utworzyły stałe wspólnoty domowe i gospodarcze, tam znajdujemy zwykle i część boga rodzinnego i domowego — ducha tego przodka, który założył osiedle rodzinne lub wspólnotę domową. Te bóstwa domowe można uważać za odpowiadające starorzymskim Larom i Penatom.

Jak się na tym stopniu rozwoju przedstawia świat bogów, może uwidocznic kilka przykładów.

U wyspiarzy Pelau wszyscy starodawni ubóstwieńi przodkowie zwą się „Kalit“, lecz między nimi istnieją stopniowania. Najznakomitsi są Klou-Kality, męscy i żeńscy przodkowie „Klou-Pelu (wielkich okręgów) t. j. państwerek plemiennych, złożonych z kilku „pelu“ (gmin wiejskich). Poniżej nich stoją Kality pojedynczych pelu, czyli pojedynczej gminy, a później wreszcie Kality pojedynczych wiosek lub „Blayów“ t. j. osiedli, spółnot rodzinnych. Najwyższych Kalitów wyobrażają sobie w postaci ludzi, lecz większych i mocniejszych, niż zwykli ludzie, obdarzonych nadludzkiemi siłami. Kality „pelu“ oraz wioskowi mają postać zwierzęcia totemowego mieszkańców danej miejscowości, dlatego też totem nosi tu nazwę „Adal-sahel“ Kalita, t. j. obraz przodka.

Mniej potężni od tych Kalitów totemowych są „Augele“ rodów totemowych. Wyraz ten oznacza przodownika, pierwszego w szeregu, czyli pierwsze pokolenie o postaci ludzkiej, spłodzone przez Kalita, jego synów i córki. To pierwsze pokolenie — według wierzeń mieszkańców Pelau — miało odziedziczyć po swych ojcach Kalitach różne cudowne potęgi, tak że podczas swego ziemskiego żywota dokonać mogli

czynów bohaterskich a po ich śmierci te potęgi przeszły na ich duchy, tak że duch takiego Augela może dokonać wielu rzeczy, które są w mocy Kalita, lecz nie zwyczajnego ducha.

Następujące podanie pokazuje nam, jak mieszkańcy Pelau wyobrażają sobie powstanie tej hierarchii bogów.

Jeszcze dawno przed potopem (jak inne ludy pierwotne, tak i mieszkańcy Pelau opowiadają o zalewie ich wysp przed wieloma wiekami) na wyspach Pelau było kilka Kalitów, potężnych olbrzymów. Byli tam także i ludzie, lecz ponieważ nie słuchali Kalitów, ci postanowili wytępić ludzi potopem. W najbliższą pełnię księżyca wzniesli oni wysoko fale morskie. Wszyscy ludzie utonęli, oprócz jednej starej kobiety imieniem Milatk, którą Kalitowie postanowili zachować przy życiu, gdyż była im zawsze posłuszna. Na rozkaz Kalitów zbudowała ona sobie tratwę, lecz swemi długimi włosami zaczepiła się o gałęzie drzewa, stojącego na górze, i utonęła także. Według innej odmiany Milatk z głupoty przywiązała tratwę do drzewa, tak że tratwa mogła wznieść się tylko do pewnej wysokości. Gdy zalew ustąpił, Kalitowie znaleźli zwłoki kobiety. Ażeby wyspę na nowo zaludnić, kazali jednemu z Kalitów wejść do martwego ciała kobiety i przez to je ożywić. Poczem spółkowali z nią i spłodzili pięcioro dzieci, najpierwszych przodków pięciu plemiennych państw na wyspach Pelau: Aremolungi, Eimeliik i t. d. Ci spłodzili dalsze potomstwo. Niektórzy z tych potomków stali się założycielami totemów. W ten sposób wyspy Pelau uzyskały nową ludność.

U mieszkańców Tahiti cześć starych przodków plemiennych i rodowych rozwinęła się w pewnego rodzaju genealogję bogów. Najwyższa z ich klas boskich składa się z „Atua-fanau-po“, t. j. z boskich przodków urodzonych przez Noc, czyli z przodków, nie spłodzonych przez ludzi, lecz zrodzonych z pierwszej Nocy (według wyobrażeń Tahitijan ziemski chaos pokrywała ciemność nocna). Do tych bogów należy Taaroa — stwórcyca Tahiti i sąsiednich wysp—i spłodzona przezeń z samego siebie pierwsza istota niewieścia Hina, z którą Taaroa w postaci najpierwszego rodzica spłodził pierwsze pokolenie bogów — męskich Hina-Tii, i niewieścich Hina-Ereeremonoi¹⁾. Drugą klasę bogów stanowią synowie, wnuki i prawnuki ich, którzy w tym czasie, gdy pierwotna noc ustąpiła światłu, wywędrowali na wyspy sąsiednie i stali się przodkami późniejszej ludności. Trzecią klasę stanowią bóstwa rodowe, przeważnie o postaci zwierzęcej, i tam gdzie stowarzyszenia rodowe stały się spółnotami wiejskimi, są one czczone jako bóstwa opiekuńcze wsi. Czwartą klasę stanowią bóstwa domowe i rodzinne, przodkowie i założyciele spółnot domowych, wyobrażani przeważnie w postaci ludzkiej, chociaż niekiedy wyposażeni w atrybuty zwierzęce. Piątą, najniższą warstwę stanowią „Varua“,

¹⁾ To podanie o pierwotnem powstawaniu bogów nie jednakowo opowiadają na wszystkich wyspach Archipelagu Towarzyskiego, lecz w różnych odmianach. Często krajowcy oddzielnych wysp z poza Tahiti zaliczają bóstwa swych przodków, a więc prawnuków Taaroa, jeszcze do bóstw, zrodzonych z Nocy. Każde plemię chciałoby przedstawić swoje bóstwo plemienne, jako możliwie starożytne i potężne.

duże ludzi zmarłych niedawno, częścią o charakterze złośliwym (złe duchy), częścią opiekujące się swymi żyjącymi i najbliższymi krewnymi, synami, wnukami, braćmi i t. d. (dobre duchy).

Podobną wiarę w duchy znajdujemy także u krajowców Północnej Ameryki i Brazylii, u t. zw. Indian, tylko że niektóre z nisko stojących plemion nie znają jeszcze bóstw plemiennych, t. zw. „Wielkiego Ducha“, lecz zadawałają się podziałem duchów na zwykłe duchy zmarłych i na duchy przodków, założycieli totemów i wielkich rodzin. Tak samo u krajowców afrykańskich, rolników i hodowców bydła jest wszędzie rozpowszechniona wiara w duchy. Jednakowoż cześć duchów u afrykańskich plemion pasterskich wykazuje kilka nader charakterystycznych rysów, tak że wypada je wkrótce naszkicować:

1. Żaden pasterski lud afrykański nie zna bóstw plemiennych lub narodowych. Zazwyczaj czci doznają tylko duchy najbliższych przodków męskich, a więc zmarłego ojca, dziada, może i pradziada; przytem czasami duchy legendarnych założycieli ściślejszego rodzinnego kraalu i totemów. Lecz te ostatnie duchy, chociaż może uchodzą za potężniejsze, nie odgrywają w kulcie ofiarnym ważniejszej roli.

Jeżeli przyjrzymy się sposobowi życia tych ludów, to odrazu zrozumiemy ten objaw. Prawie nigdzie nie osiągnęły one ściślejszej organizacji państwowej lub plemiennych o pewnego rodzaju systemie rządów. Nieraz wprawdzie w dziejach tych ludów wydarzyło się, że potężny naczelnik kraalu podbił szereg innych kraalów i w ten sposób zdobył na czas jakiś

potężniejsze państewko, lub że kilku naczelników kraalów sprzymierzyło się przeciw wrogim plemionom, jednakowoż brak jest trwałych organizacji plemiennych, a wraz z nimi poczucia łączności plemiennnej, brak odczucia jedności i wspólnego pochodzenia. Każda wędrująca grupka stanowi zamkniętą społeczność, jednostkę polityczną samą w sobie. Słusznie powiada Friedrich Ratzel o ludzie Herero (liczba mnoga Ovaherero) i o góralach Damara: „nie da się zaprzeczyć, że te ustawiczne wędrówki, rozsypka, niestałość siedzib muszą pociągać za sobą niższy stan kultury ogólnej, gdyż całe ich życie zawiera coś rozstrzelonego, nie sprzyjającego spokojnemu rozwojowi zaczątków kultury.” Przedstawiwszy polityczną organizację Hererów i ich walki z Hotentotami, dodaje Ratzel: „Na dłuższą metę przy takim systemie nie da się pomyśleć o sprężystem kierownictwie państwem, o ściślejszej spójni ku napaści i obronie” gdzie zaś niema jeszcze ściślejszej organizacji plemiennnej, gdzie niema narodu, tam niema także bóstw plemiennych ani narodowych.

2. W porównaniu z wiarą w duchy ludów Oceanji, religja afrykańskich szczepów pasterskich nosi wszędzie charakter pesymistyczny i ponury. Duchy tych plemion są przeważnie nader mściwe, grymaśne, łase na ofiary krwawe. Nawet duchy zmarłego ojca i dziadka lub innych najbliższych krewnych odczuwają złośliwe zadowolenie w trapieniu i płatanii psot pozostałym na ziemi krewnym, w kradzeniu im bydła, w nasyłaniu na nie chorób lub masowego pomoru. Także i ten osobliwy charakter wiary w duchy u

afrykańskich narodów pasterskich tłomaczy się nie t. zw. specyficznymi właściwościami rasy, lecz osobliwymi warunkami zdobywania sobie wyżywienia, rodzajem gospodarki. W porównaniu z bytowaniem gospodarzem wyspiarzy Oceanji, którym bujna żyzność ich wysp, obfitość ryb i skorupiaków w otaczających ich wyspy morzach, handel z bliższymi i dalszymi wyspami, zapewniają utrzymanie, gospodarka afrykańskich ludów pasterskich polega na bardzo kruchej podstawie. Tam nawet, gdzie istnieje nieco rolnictwa, stanowisko zajmowane tak przez spółnoty rodzinne jak i pojedyncze jednostki, zależy tylko od posiadania stad. Stado jest kapitałem, ono tylko jedno nadaje mężczyźnie i jego rodzinie powagę. Lecz to mienie podlega ciągłemu ryzyku: karbunkuł i inne pomory, niebezpieczna mucha tsetse, nocne przymrozki i susza niszczą nieraz w ciągu kilku tygodni cały dobytek kraalu, zawarty w bydle. Do tego dochodzą ustawiczne spory pomiędzy poszczególnymi kraalami, częste napady i rabunki bydła ze strony sąsiednich ludów myśliwskich, pustka i jednostajność otaczającej przyrody. Podczas gdy wyspiarz Oceanji, chociażby gniotły go czasem kłopoty i obawy, wogóle jednak żyje bez troski, z dnia na dzień, i chociaż wykazuje niekiedy pewne cechy okrucieństwa, naogół jest radosnym wielkiem dzieckiem, które bez namysłu używa tego, co mu nastęrcza chwila — afrykański skotarz, jak świadczą wszyscy znawcy kraju, jest nadzwyczaj nieufny, skąpy, podstępny i kłamliwy. Żyje w ciągłej obawie o swoje stada i w każdym obcym wietrzy chytręgo wroga, który mógłby oszukać go lub uszkodzić na imieniu. Te właściwości swojego „ja” przenosi on

i na duchy swych przodków, i przypisuje im, ponieważ nie zna żadnej innej przyczyny, wszystkie straty i klęski, które spadają na niego i na jego trzodę.

3. Podczas gdy u wyspiarzy Oceanji i u Indjan północno-amerykańskich często pewna część duchów przodków wyobrażana jest w postaci niewieściej, i te bóstwa niewieście otrzymują cześć równą, niekiedy nawet większą, niż przodkowie męscy, u pasterzy afrykańskich kult przodków obejmuje tylko przodków męskich z linii ojcowskiej. Zdarza się wprawdzie niekiedy, jak np. u Hererów, w b. niemieckiej południowo-zachodniej Afryce, że dziecko otrzymuje imię totemowe (t. zw. *candana*) swej matki, lecz zwyczaj ten przekazany z dawnych czasów, nie pociąga za sobą osobliwego szacunku dla matki, ani też czci dla duchów przodków niewieścich. Ma tylko ten skutek, że okazuje się pewien szacunek także i najbliższemu męskiemu przodkowi matki.

Wzgląd na szczupłość miejsca nie pozwala przedstawić wiary w duchy i przodków u poszczególnych afrykańskich ludów pasterskich; — zresztą — wyobrażenia zasadnicze są u nich wszystkich jednakowe. Dlatego z całej masy wydobędę kilka typów, co do których posiadamy wiadomości dokładne, a mianowicie plemiona: Wadżagga (liczba pojedyncza Dżagga), z krainy Moschi u stóp Kilimandżaro, rozgałęzienie szczepu Bantu, trudniących się prócz hodowli bydła także i dość pokaźnem rolnictwem; dalej Amazulu (l. poj. Zulu) w Południowo-wschodniej Afryce, którzy prócz hodowli bydła trudnią się nieco rolnictwem, lecz w mniejszej mierze niż Wadżaggowie; wreszcie Ovaherero (l. poj. Herero) w b. niemieckiej Południo-

wo-zachodniej Afryce, którzy zajmują się wyłącznie hodowlą bydła.

O religii Wadżaggów mamy wiadomości dokładne od nauczyciela religii, Yohane Msando, który, będąc z rodu Dżaggiem przyjął chrześcijaństwo i w języku Dżagga spisał dawniejsze swoje poglądy religijne; resztę przetłomaczył na niemiecki misjonarz I. Raum i ogłosił w roku 1911 w *Archiv für Religionswissenschaft*. Dopełnieniem tego jest praca Bruno Guttmana: „Myśl i poezja u murzynów Dżagga“, ¹⁾ chociaż należy zwrócić uwagę, że Guttman często patrzy na fakty przez okulary człowieka kulturalnego.

O religii Amazułów wciąż jeszcze najdokładniejsze wiadomości czerpiemy z dzieła: O religijnym systemie u Amazułów, ²⁾ wydanego w latach 1868/70 przez misjonarzy Canon'a i Callaway'a, nie tylko dlatego, że było napisane w 60-tych latach ubiegłego stulecia, gdy wpływy chrześcijańskie nie zdołały jeszcze się zaznaczyć, lecz i dlatego, że autorzy wszystkie podania i legendy wypytywanych krajowców zapisali dosłownie w języku Zulów i wydali w pierwotnym brzmieniu z cennymi objaśnieniami, tak że mamy przed sobą wypowiedzenie się krajowców w całej ich naturalnej pierwotności.

Źródłami do poznania religii Ovahererów są przede wszystkim publikacje misjonarza Jozafata Hahna w czasopiśmie Towarzystwa Ziemioznawczego w Berlinie

¹⁾ „Dichten und Danken der Dschagganeger“.—Leipzig 1909.

²⁾ „The religions system of the Amazulu“.— London 1868/70.

(Gesellschaft für Erdkunde) i książka misjonarza I. Irlego „Hererowie”, oraz szereg cennych rozpraw dawniejszych misjonarzy P. H. Brinckera i G. Viehého w wiadomościach Seminarjum dla języków wschodnich Uniwersytetu Berlińskiego i w Czasopiśmie Ludoznawczem w Kapsztadt.

Podług wiary Wadżaggów przy śmierci dusza (zwana cieniem) opuszcza ciało i staje się „rumu” (l. mn. Waruma) — duchem. Z początku duch ten błąka się czas dłuższy na ziemi, potem przechodzi do miejsca spoczynku duchów pod ziemią. Duchy mają dokładnie ten sam wygląd jak i zamieszkiwane przez nich ciało, lecz, jak dodaje Yohane Msando, zazwyczaj nie są widzialne dla człowieka, gdyż nie mają kości ani mięsa. Tylko „Walasowie” — duchowidze i zaklinacze duchów mogą rozpoznać niewidzialne duchy.

Cześć oddają zwykle tylko duchowi zmarłego ojca, dziadka („ojca - ojca”) i pradziada („ojca - ojca - ojca”), t. j. tylko najbliższym męskim krewnym należącym do tego samego totemu. Na duchy przodków z linii macierzystej nie zwraca się uwagi; jedynie duchy ojca, matki i wuja doznają pewnego szacunku. Starszym przodkom nie składa się ofiar, ani się ich nie wzywa w nagłej potrzebie. Są oni zapomniani, są „duchami w drodze powrotnej”, jak ich nazywają Dżaggowie. Wyjątek stanowią „oririna”, boscy najstarsi przodkowie rodów totemowych, którzy niegdyś zaprowadzili Wadżaggów do krajów Moschi i tam założyli stare totemy. Zazwyczaj Dżaggowie nie zwracają się do swych „oririnów”, wołają raczej kierować swe prośby do duchów swych ojców i dziadów, u których spodziewają się lepszego zrozumienia swych potrzeb codzien-

nych; na cześć zaś oririnów co rok urządzają ofiarne uroczystości rodowe, mianowicie uczty (odpowiednie starorzymskim sacra gentilicia). Za boga najwyższego uchodzi Ruwa lub Iruwa, najstarszy prarodziec całego ludu. Nie składają mu ofiar, lecz wzywają tylko w okolicznościach najważniejszych, gdy chodzi o ogólne sprawy kraju; w modlitwach zwracają się do niego jako do naczelnika plemienia.

Duchy umarłych są nader mściwe i łakome, zwłaszcza na krew, gdyż pożywieniem ich jest zawarta we krwi dusza. Jeżeli kto zaniedba złożyć dostatecznej ofiary duchom swych najbliższych przodków, wtedy się one mszczą. Zsyłają na niego i jego stada choroby, pomór, kradną mu woły i owce, napadają nań w nocy. W razie napaści musi on zadać sobie krwawiącą ranę, a więc złożyć ofiarę duchom z własnej gorącej krwi. Zwłaszcza złośliwe są duchy, których zwłok nie pochowano godziwie, którym nie złożono zwykłych ofiar pogrzebowych, których zgonu dostatecznie nie opłakano. Przejęte są wściekłą nienawiścią do swych żyjących krewnych i przy każdej sposobności nękają ich.

Ponieważ Wadżaggowie, prócz chowu bydła, zajmują się także rolnictwem, na ofiarę daje się nie tylko bydło rogate, owce, kozy, lecz także piwo krajowe, miód, mleko i tytoń; najbardziej jednak łakną duchy ofiar zwierzęcych, zwłaszcza wołów. Niektóre zwierzęta, zwłaszcza całkowicie czarne, albo posiadające łaty w specjalnych miejscach, uchodzą jako zgóry poświęcone przodkom, i gdy dorosną do pewnej wielkości, muszą iść na ofiarę dla nich. Ofiarnicy mogą zjadać mięso ze zwierząt ofiarnych, a także skrzepniętą

krew; tylko zawarta w ciepłej krwi według mniemania Dżaggów dusza należy się duchom.

Amazulowie mają podobne wyobrażenia o duchach. Każdy człowiek posiada duszę (umoją), która po śmierci opuszcza ciało, przybiera zewnętrzną postać zmarłego i staje się duchem (itongo, l. mn. amatongo), wszyscy więc ludzie stają się po śmierci „amatongo”, lecz nie wszystkie te duchy są godne czci. Czczeni doznają tylko „Amadlozi” (l. poj. idlozi), duchy przodków rodziny, zwłaszcza ojców, dziadów i pradziadów. Przodkowie starsi od pradziada „ukoko” i przodkowie najdawniejsi, z zamierzchłej przeszłości „abadalabendulo” są w podaniach wspominani z szacunkiem, lecz nie wzywa się ich jako bóstw opiekuńczych i nie składa się im ofiar. Tak samo pierwotny założyciel totemu „Unkulunkulu”, t. j. „całkiem całkiem stary” nie otrzymuje ofiar. Spłodził on wprawdzie przodków, nadał im starożytne prawa i zwyczaje, lecz uważają go za tak dalekiego krewnego dla obecnie żyjącego pokolenia, że nie troszczy się on o oddzielnych osobników. Charakterystyczny dla poglądów Amazulów jest brak czci dla pramacierzy rodów, dla żony „Unkulunkulu” i prawie zupełne przemilczenie jej w podaniach starożytnych. Ufulatela Sitole, inteligentny Zulu, opisywał misjonarzowi Callaway'owi powstanie swojego totemu następującymi słowami: Unkulunkulu wyszedł z „uthlangi” (coś jakby pierwotna siła twórcza). Callaway tłumaczy to słowo przez „potential source of being” (potencjonalne źródło bytu). On spłodził (Zulu użył na to wyrazu „Zala”, co znaczy spłodzić przez spółkowanie) starych ludzi dawnych czasów. Oni zmarli i pozostawili dzieci. Te spłodziły znowu synów i cór-

ki i zmarły. A oni znowu mieli potomstwo. I tak szło dalej". Jak wskazują zapiski Callaway'a, u niektórych Amazulów istnieje pogląd, że prócz ich osobnego unkulunkulu, założyciela ich totemu, istnieje jeszcze jeden o wiele starszy unkulunkulu „dla wszystkich”, t. j. dla wszystkich Amazulów, czyli praojciec całego plemienia Zulów. Ale jak to wykazują opowiadania Kafrów, pojęcie, jakie mają o tym głównym „unkulunkulu”, jest bardzo nieokreślone. To go utożsamiają z „uthlanga” — pierwotną siłą twórczą, to utożsamiają z mi pojedynczych totemów, to go przedstawiają jako rodzaj istoty ludzkiej, która samoistnie wyszła z trzcinny, to znów jako jakąś istotę nieosobistą. Amazulowie nie doszli jeszcze do tego, ażeby wytworzyć sobie postać ogólnego przodka swego plemienia.

Jak duchy Wadżaggów, tak i duchy Amazulów są bardzo łase na krew, i o ile potomkowie nie zaspokoją tego pragnienia krwi, to „amadlozi” zsyłają na swych żyjących krewnych choroby lub pomór na ich bydło. Lubią oni wchodzić w ramiona i ręce swych krewnych, skapiących im ofiar, i tem im sprawiać ból (w ten sposób objaśnia sobie Zulu gościec). Ażeby ozdrowieć, trzeba sprowadzić kapłana, który ma złożyć ofiarę z kozy lub wołu. Najskuteczniejsze jest ofiarowanie byka; ofiara owcy jest mniej skuteczna, gdyż po pierwsze duchy mniej lubią krew owczą, a następnie owce przy zarzynaniu za mało beczą, tak że duchy nieraz nie mogą się dowiedzieć, w jakim celu ofiarowano im owcę.

Ovahererowie wierzą również, że każdy człowiek ma w swem ciele coś „poruszającego” (ekiwa), co po śmierci opuszcza ciało i staje się „ruru” — duchem.

Ten duch jest bardzo przywiązany do swego dawnego ciała. Nieraz bawiono jeszcze długo przy swym grobie i często w nocy usiłuje wejść napowrót w swe martwe ciało. Jeśli mu się to uda, to w nocy zmarły wstaje z grobu i jako „otji - ruru” (strach - duch) dokonywa najnikczemniejszych psot. Aby temu zapobiec, przed pochowaniem łamano umarłemu grzbiet, a wtedy trup nie mógł się podnieść. Wogóle w obrzędach Ovehererów tkwi wyobrażenie, że pomimo rozstania się z ciałem, duch jest wciąż z niem związany. Dlatego ojciec rodziny, gdy się znajdzie w potrzebie, podąży do grobu swego ojca lub dziada i odziedziczoną po przodkach laską puka w grób, krzycząc głośno „ku, ku”! Przykłada ucho do grobu i nadśluchuje, czy nie usłyszy zapytania: „Oviani”? (kim jesteś?). Gdy mu się zdaje, że go zapytano, opowiada zmarłemu dokładnie swoją sprawę i prosi Mukuru (ducha przodków) o pomoc.

Gdy długotrwała susza nawiedzi ich kraj, gdy bydło zaczyna padać, nieraz tłumnie udają się do grobu przodków, ofiarują im tam mleko i bydło i błagają o spuszczenie deszczu.

Wogóle cześć ogranicza się do najbliższych przodków—ojca, dziada, pradziada, niekiedy jeszcze prapradziada. O dalszych przodkach nie myśli się; są zapomniani. Wyjątek stanowią legendarni praojcowie (omukuru), założyciele totemów (omaanda), oraz przodkowie, będący bóstwami opiekuńczymi bardzo rozpowszechnionych pomiędzy ovahererami tajnych związków religijnych (otuzo).

Bóstwa plemiennego Ovahererowie nie posiadają. Misjonarz Irle twierdzi wprawdzie, że prócz swych

bóstw rodowych mają oni jeszcze powszechnego „boga nieba”, którego mają nazywać Ndžambi - Karunga; lecz ciekawem jest, że nikt z poprzednich misjonarzy nic o nim nie wie, chociaż wielu z nich dziesiątki lat przeżyło pośród Ovahererów i dokładnie poznało ich język; misjonarz Irle także o owym Ndžambi - Karunga nic nie ma do powiedzenia ponadto, że według pojęć Ovahererów mieszka on w niebie, że ofiar mu się nie składa i imienia jego nie wzywa. Tylko kiedy Herera spotka jakie niespodziane wielkie szczęście, wtedy podobno z podziwem woła: Ndžambi-Karunga! Prócz tego wyraz ndžambi nie jest wyrazem z języka Hererów, lecz zapożyczonym z języka północno-wschodnich i północnych plemion Bantu, u których znajdujemy ten wyraz dla wyższych duchów i tajemniczych sił duchowych w postaci: Ndžamo, džambi i t. p. Prawdopodobnie Ovahererowie pożyczili sobie tego wyrazu od swych sąsiadów Bantu, gdy pod wpływem ludów sąsiednich lub misjonarzy chrześcijańskich powstała myśl, że przed ich przodkami musiała istnieć na ziemi jeszcze jakaś starsza istota. Misjonarz Meinhof twierdzi, że Ndžambi - Karunga nie jest osobistością, lecz wyrazem, którym Herero oznacza los lub coś nieprzewidzianego. Czy to jest prawdą, trudno osądzić; lecz w każdym razie Ovahererowie łączą z tym wyrazem nie jakieś określone pojęcie bóstwa, lecz wyobrażenie potęg przemożnych ¹⁾).

¹⁾ Przytoczona hipoteza H. Cunowa o powstawaniu totemów oparta jest na kruchych podstawach i nie zyskała sobie ogólnego uznania. W samej rzeczy, ustrój totemowy nie jest w stanie zapobiec związkowi małżeńskiemu nawet pomiędzy bliski-

mi krewnymi, gdyż w totemach, gdzie potomstwo należy do totemu ojcowskiego, uniemożliwione jest wprowadzenie małżeństwa pomiędzy rodzeństwem stryjecznym, lecz nie pomiędzy ciotecznym, w którym brat cioteczny należy do innego totemu, a siostra citeczna do innego. Istnieje kilka teorii, lecz żadnej nie można uważać za wystarczającą. Müller - Lyer usiłuje wytłumaczyć eksogamję (zakaz małżeństw w tym samym totemie) żądzą odmiany przy zadowoleniu popędu płciowego. Wskutek ciągłego pożycia w obrębie niewielkiej 50 — 100 głów liczącej hordy, następuje jakoby wzajemne przyzwyczajanie się do siebie i przytępia się wzajemny pociąg płciowy, powstaje żądza do kobiet innego rodu. Jednakowoż ten wstręt do łączenia się płciowego nawet w obrębie bliskiej rodziny nie jest znów tak powszechny, zwłaszcza na najniższym szczeblu rozwoju społecznego. Przeciwnie w rodach egipskich faraonów widzimy nawet często małżeństwa pomiędzy rodzeństwem. Niezrozumiałe jest także, skąd po całych wiekach, w których żeniono się w obrębie tej samej małej hordy, mógł ni stąd ni zowąd powstać wstręt do związków małżeńskich pomiędzy członkami tego samego rodu.

Również nieprawdopodobny jest pogląd niektórych badaczy, jakoby na pewnym stopniu rozwoju członkowie hordy przyszli nagle do poznania, że małżeństwa pomiędzy krewnymi są szkodliwe dla zachowania gatunku.

Ejldermann („Pierwotny komunizm i pierwotna religja“), stosując stale metodę badania materializmu historycznego, usiłuje wyprowadzić wielkie zjawiska, a więc i totemy, u ludów pierwotnych wyłącznie z warunków procesu wytwórczości. Według niego rody totemowe mają być stowarzyszeniami myśliwskimi, polującemi na jedno specjalne zwierzę, mianowicie na zwierzę totemowe. Początkowo polowano na nie wspólnie, a później z obawy wytępienia nakazano oszczędzanie tego zwierzęcia i zabroniono spożywania, ażeby zachować je jako przedmiot wymiany z sąsiednimi totemami, Eksogamja miała według Ejldermanna powstać wskutek tego, że panująca wówczas w totemie warstwa starszych wiekiem pożądała odmiany spożywania mięsa, t. j. chciała przez małżeństwo z kobietami innych totemów rozszerzyć wymianę żywności. Klasy małżeń-

skie wewnątrz totemów miały być urządzeniem starszego pokolenia, mającem na celu zdobywanie jaknajwiększej ilości pożywienia, gdyż starsze pokolenie stanowiło klasę uprzywilejowaną, do której należał podział upolowanej zwierzyny.

Twórca tak rozreklamowanej obecnie w Niemczech psychoanalizy S. Freud w swem dziełku „Totem i Tabu“ podaje nader fantastyczną hipotezę powstawania totemów. Według niego totem ma być wspomnieniem tragedji zamordowania ojca przez dorastających synów, pożądających stosunku płciowego z dojrzałymi kobietami, nie wyłączając matki. Gdy następuje okres, w którym dziką zwierzęcą walkę o kobiety pomiędzy starymi a młodymi mężczyznami mają zastąpić urządzenia, zapobiegające tej walce, wtedy totem staje się obrazem zamordowanego ojca. Nie wolno spożywać zwierzęcia totemowego—z wyjątkiem jedynie—podczas uroczystości ku czci zamordowanego niegdyś przodka; w celu zaś uniknięcia kazirodztwa, które stało się powodem morderstwa, powstaje nakaz eksogamji. Pogląd, jak widzimy, ogromnie jednostronny, a oryginalny głównie z powodu, że ma na celu zastąpić objaśnienia materialistyczne, gdy te nie wystarczają, przez psychologiczne.

Kwestję więc powstawania totemów należy uznać dotychczas za otwartą. Sam zaś wyraz „totem“ pochodzi od wyrazu „dodem“ — godło, wziętego z języka północno-amerykańskiego szczepu t. zw. indjan Odżibwa, zamieszkującego w Kanadzie nad jeziorem Wyższem (Lake Superior). Dotychczas totemy są bardzo rozpowszechnione, gdyż odnajdujemy je u najrozmaitszych ludów pierwotnych lub półbarbarzyńskich Australji, Polinezji, Melanezji i Mikronezji, Północnej i Południowej Ameryki, Północnej Azji, Afryki, tak że wobec tak ogólnego rozpowszechnienia należy uważać totemizm za powszechny szczebel w rozwoju wierzeń religijnych i urządzeń społecznych. U niektórych plemion północnoamerykańskich silnie uzewnętrznia się on w obyczajach i budowlach. U szczepów północno-zachodnich na cześć założyciela totemu odbywają się ogólne tańce, których uczestnicy nakładają na siebie maski, fantastyczne naśladujące łby czworonogów i ptaków drapieżnych. Mandanowie (poniżej ujścia rzeki Yellowstone do Missouri) nakładają sobie na plecy łby prawdziwych bawołów. Maski są

wyrzeźbione z drzewa i posiadają urządzenia, umożliwiające ruchy szczęk i oczu. Podczas tańca Indianie przysiadają i naśladują skaczące lub gotujące się do wlotu ruchy drapieżnych ptaków. Przytem kłapią szczękami masek, których jaskrawo czerwono malowane wargi mają oznaczać krwiożerczość.

U Indian Haida na wyspie Królowej Charlotty, u Nutków i Aktów na wyspie Vancouver, u plemion Czinsian i Bella Coola na stałym lądzie Brytyjskiej kolonii przed ich olbrzymimi domami, będącymi siedliskiem wielkiej rodziny, stoją wysokie do 20 metrów drewniane słupy, a na nich wyciosane godła totemowe poszczególnych rodów, przeważnie w postaci zwierząt: niedźwiedzi, orłów, żab, bobrów i t. p. Te słupy totemowe są drzewem genealogicznym tego, który to domostwo postawił. Zwierzę u szczytu słupa przedstawia najpierwszego przodka totemu.

Niekiedy te słupy są wbudowane w ścianę domu, a wtedy często paszcza zwierzęcia totemowego, położona najniżej, służy za wejście do środka, używane podczas uroczystości; na codzień do tego celu służy para zwykłych drzwi.

Te postacie zwierzęce na słupach totemowych przypominają nam tak częste w herbach szlacheckich wyobrażenia zwierząt. Tak tarcze herbów polskich zdobią oprócz powszechnego orła, lwa i zwierząt bajecznych: kozioł, baran, pies, koń, dzik, świnia, ryś, ciółek, jeleń, lis, wilk, osioł, jeź, bawół, paw, jastrząb, kruk, łabędź, gęś, sęp, sokół, cietrzew, sowa, żóraw, wąż, karp, łosoś, rak. U australijskich Kamilarojów istnieją totemy: jaszczurka, kangur, oposum, emu, bandikut, czarny wąż. U północnoamerykańskich Irokezów: wilk, niedźwiedź, żółw, bóbr, jeleń, słonka, czapla, węgorz, sokół. W dawnych kulturalnych państwach Wschodu, jak w Asyrii, Babilonii, Persji, oraz starożytnej Helladzie i Rzymie ustroju totemowego dotychczas nie wykazano. Zależy to od tego, że w historii państwa te występują od samego początku jako silnie zorganizowane i na wysokim stopniu rozwoju społecznego, a pierwiastkowe dzieje tych państw są nam zupełnie nieznane. Ustrój zaś totemowy cechuje najpierwotniejsze fazy rozwoju społeczeństw. Co się tyczy zwierząt, które odgrywały ważną rolę w religii starożytnego Egiptu, ich znaczenie jest dotąd nie wyjaśnione.

Amon, bóg słońca, był przedstawiany jako baran; Tout, bóstwo księżycy, mądrości i nauk, jako ibis; Anubis, bóg zmarłych, jako szakal; Horus, bóstwo opiekuńcze Dolnego Egiptu, jako krogulec; Hathor, bogini miłości, jako krowa i t. d. Te boskie zwierzęta po śmierci balsamowano, jak ludzi, a za życia nie wolno było ich zabijać. Niektórzy uczeni chcą w tej czci zwierząt dopatrzeć się pozostałości dawnego totemizmu; ich przeciwnicy dowodzą, że święte zwierzęta Egipcjan zawdzięczają cześć im oddawaną wierze, według której bóstwa mogły czasowo przybierać postać zwierząt i w nie się wcielać.

(Przypisek tłum.).

V. Stworzenie świata.

Jednocześnie z wyłożonem w poprzednim rozdziale rozmieszczeniem duchów przodków w różnych klasach hierarchicznych następuje przesunięcie ich czynności i potęgi. Już australijczyk działalności swych duchów przypisuje wszystko, co mu się wydaje cudownem i szczególnem. Gdy ujrzy stromą skałę lub drzewo o dziwacznej postaci, albo gdy usłyszy jakiś szmer niezrozumiały, powodem tego są duchy, i gdy go zapytać, kto zrobił ten lub ów przedmiot dziwny, odpowie bez namysłu: „duch”.

Gdy później jaki duch totemu uzyska znaczenie przeważające, staje się on sprawcą wszystkich zjawisk, które według zrozumienia dzikiego wymagają osobiwie wielkiej siły. Bóg totemowy staje się w ten sposób nietylko założycielem rodu i rodzicem ludzi, lecz i twórcą tego wszystkiego, niezrozumiałego, co spostrzega dziki w otaczającej go przyrodzie. A gdy później bóg totemowy utraci przodujące stanowisko na rzecz boga plemiennego lub narodwego, ten ostatni staje się wszechmocnym.

Najwyższy bóg staje się „stworzycielem świata”, wyraz, który dla dzikiego lub barbarzyńcy ma zasadniczo inne znaczenie, niż dla nas. Świat dla dzikiego stanowi to, co on dostrzega wkoło siebie, a więc: ziemia, którą on zamieszkuje, woda, znajdująca się na niej, powietrze otaczające go, zjawiska przyrody, zachodzące na tym obszarze. O szerokim świecie wykształconego Europejczyka nie ma on najmniejszego pojęcia, a także i o tych tysiącach lat dziejów, opowiadających nam o stawaniu się i rozwoju naszego świata. Jego świat jest młaym ograniczonym w czasie i przestrzeni odcinkiem naszego świata. Pojęcie zaś o stworzeniu w rozumieniu pierwotnego człowieka ma zupełnie inne znaczenie, niż w dzisiejszej mytologii żydowsko-chrześcijańskiej. Stworzenie z niczego jest dla dzikiego niezrozumiałe, niepojęte, bo z niczego nic powstać nie może. Stworzenie według jego pojęcia jest tylko przekształceniem, uporządkowaniem. „Intelekt „poganina”, powiada misjonarz William Wyatt Gill w swych „Mytach i podaniach z Oceanu Południowego” nie obejmuje pojęcia najwyższej istoty, która stworzyła wszechświat z niczego. Na wyspie Mangaia z archipelagu Herveya pojęcie boskości upadło już tak nisko, że prawie nic z niego nie pozostało. Jeżeli bogowie coś robią, to zawsze się przypuszcza, że surowy materiał, chociażby częściowo, istniał już poprzednio”.

To się stosuje nietylko do wysp Herveya, lecz i do wszystkich wyspiarzy Oceanji, więcej nawet, bo do wszystkich t. zw. ludów pierwotnych, o ile wysłani w ostatnich czasach misjonarze nie zaszczepili na zdrowym rozumie wyspiarzy rozmaitych nie przetrwanych sztucznych pojęć abstrakcyjnych.

Stworzenie przez sam rozkaz jest na niższych stopniach rozwoju dla dzikiego również zupełnie nie zrozumiałe. On zna tylko przekształcenie przez użycie pracy. Odpowiednio do tego w mytach ludów pierwotnych o początku i stworzeniu świata nigdy nie znajdujemy, ażeby bogowie działali tylko rozkazami słownymi. Jeżeli myt np. chce powiedzieć, że jakiś bóg stworzył wyspę, to będą nam prawić, jak ów bóg rzucał ziemię i kamienie z nieba, jak od dalekiego lądu odrywał jego szmaty i wrzucał do morza w inne miejsce, jak wielkimi sieciami wydobywał kupy piasku z dna morskiego i zbijał je w całość i t. d.

Tak więc u najbardziej rozwiniętych szczepów australijskich, które już doszły do kultu bóstw totemowych i plemiennych, t. zw. praojców, wyobrażenia o powstaniu ludzi i natury są nadzwyczaj beztreściwe, odpowiednio do tego małego kawałka świata, jaki znają australijczycy, i do ubogiej jednostajności ich życia. W ich mytach o początku świata ziemię traktuje się jako oddawna istniejącą, zarośniętą drzewami i zamieszkałą, a wielkie czyny prarodzica polegają tylko na tem, że spłodził potomstwo — albo na drodze naturalnego płodzenia płciowego, albo też w ten sposób, że pewne zwierzęta przemienił w ludzi — że wyznaczył im pewną krainę i poczynił w niej różne zmiany, ułatwiające jej zamieszkiwanie, np. wykopał źródła i jeziora, wznosił skały, zrobił słońce i umieścił je na niebie i t. p. Nieraz te czyny prarodziców są bardzo niedołążne, tak np. myt Wotjobaluków w Zachodniej Wiktorji opowiada, że ich prarodziec Bundzil tak źle przymocował słońce do nieba, że się nie mogło wzno-

sić, aż nareszcie bóstwo totemowe rodu sroki obluzowało słońce i długim kijem posunęło je do góry.

Im bardziej jednak człowiek pierwotny rozszerza swe sposoby zdobywania środków do życia, tem bardziej rozrasta się i urozmaica jego widnokrąg, a wówczas i stworzenie świata staje się w jego wyobrażeniu aktem bardziej skomplikowanym. Jednakowoż i na tym wyższym stopniu podań stworzenie nigdy nie bywa z niczego, przeciwnie zawsze przyjmuje się istnienie przedtem chaosu; mimo to potrzebny jest długi szereg złożonych boskich poczynań, zanim powoli z tego chaosu wyłoni się świat dzisiejszy.

Oto kilka przykładów.

Najbardziej rozpowszechnione podanie o początku świata u mieszkańców wysp Samoa (posiadają oni kilka takich podań) które w podobnem ujęciu spotykamy także na Hawai i Tahiti, które więc musiało istnieć, zanim ludność wschodniopolinezyjska oddzieliła się od zachodniej, brzmi w streszczeniu tak:

Niegdyś było obszerne morze, bezbrzeżna pustynia morska. Nad niem sklepiało się niebo, w którym mieszkał Tangaloa ze swemi boskimi dziećmi. Raz wysłał on swą córkę w postaci morskiego skowronka, ażeby wyszukała ziemię. Nie mogła znaleźć ziemi i wróciła zasmucona. Po raz drugi wysłał ją na poszukiwanie ziemi, i wtedy znalazła, czego szukała. Oto na morzu wytworzyło się wielka wyspa z ładu, która przekształciła się na bagnisko, a potem na ląd suchy (według innej późniejszej odmiany córka Tangaloi znowu nie znalazła ziemi, a wtedy Tangaloa zrzucił z nieba wielką skałę, z której się stała wyspa Sawaii,

a potem jeszcze druga — późniejsza Wyspa Upolu). Poczem Tangaloo zesał skowronka z gałązką ljanu, ażeby ją zasadził na bagnisku. Roślina przyjęła się i rozkrzewiła; na jej korzeniach w ciepłej wilgotnej ziemi wylęgły się robaczki i poczwarki, pierwsze żyjące na ziemi stworzenia. Z nich stopniowo wyrosły skorupiaki i płazy, a dopiero później ze zwierząt wyłonił się człowiek.

Podanie wydaje się nieznanemu psychiki człowieka pierwotnego barwną igraszką wyobraźni, a jednak wszystkie jego obrazy myślowe polegają na pogładzie zmysłowym, na spostrzeganiu natury. Ponieważ wyspiarz widzi koło siebie bezgraniczne morze, a swoją wyspę jako drobną skałę na tem morzu, jest więc naturalnem, że za pierwsze, co istniało, uważa on morze, wyspy zaś powstały na niem dopiero później. W jaki sposób? — Albo duch wrzucił tam masy ziemi, albo fale spędziły do kupy masy łu, które początkowo utworzyły bagnisko, jak opowiada poprzednio przytoczone podanie, a potem okrzepły w ład stały — proces powstawania ładu, jaki nieraz dzisiaj jeszcze wyspiarz Oceanji może oglądać. A na takich kępach łu zbierają się wyrzucone przez morze różne wodne rośliny, chwascze i wodorosle. Te puszczają korzonki, a między niemi lęgnie się różne robactwo błotne — wszystko sprawy, które dziki prawie codziennie ogląda na pokładach łu na wybrzeżach. Podobne pojęcie o początku świata znajdujemy u wyspiarzy grup Herveya czyli Cooka. Naprzód istniało Te-aka-iaroe — pierwotny stan prabytu, t. j. istniało bezbrzeżne morze, na którem osadziły się wyspy. Z tego prabytu powstał stopniowo (jak? niewiadomo)

okres obudzenia życia, ożywiania — Te - vaerua, zwany także obudzeniem oddechu — Te - tan - gaengae. Na wyspie Rarotonga ten czas kiełkującego życia nazywa się pua - ua - mai, czyli dosłownie „początek kiełkowania”. Teraz powstała (jak? niewiedomo) Vari - ma - te - takere, pierwotna niewieścia istota żyjąca, spoczywająca w pierwotnym ile. Sama z siebie porodziła ta pierwotna prairłowa istota — praojców bogów i ludzi — Vatea i Tinirau — obydwaj pół człowieka pół ryby. Pewnego razu śnił Vatea o pięknej kobiecie, którą po dłuższym szukaniu znalazł w dalekiej krainie (jak się tam ta kobieta dostała, jest również zagadką, jak opowiadanie Biblii, że Kain gdzieś sobie znalazł żonę). Ta kobieta nazywała się Papa. Vatea i Papa spłodzili praojcowskich bogów: Tangaroa, Rongo, a potem jeszcze Tongaiti, Tangiia i Tane, którzy później rozeszli się po różnych wyspach archipelagu Cooka i tam spłodzili potomstwo, które się stało przodkami obecnych mieszkańców. Tangaroa jednak, pierworodny syn Vatei, był mędrszy od swego rodzeństwa. Podstępem przywłaszczył sobie panowanie nad niem i stał się najgłówniejszym bogiem wysp.

W niektórych, np. na Nowej Zelandji, mytach polinezyjskich o początku świata pierwszą przyczyną stworzenia nie jest bóg, lecz tajemnicza siła pierwotna, wydająca dopiero z siebie najpierwszego prarodzica; lecz tam obok takich podań spotykamy zwykle starsze myty, w których najwyższe bóstwo występuje jako stwórca. Stąd wynika wyraźnie, że podania, w których jako najpierwszy czynnik występuje rodzaj siły pierwotnej, są daty późniejszej.

Jednym z najciekawszych podań o początku świata jest następujący nowozelandzki myt kapłański:

Na początku nad pierwotnym morzem rozpościerała się Po, pranoc. Z niej powstała Te - Rapunga — nieokreślona tęsknota; ona szerzyła się coraz dalej i wzbudziła Tekukuna—uczucie, które wzrastając stało się TeHihini — siłą ożywczą; z niej po długiemi czasie powstaje TeMahara, myśl, potem Hinengaro — początek świadomości, potem — Manako, pożądanie, wola, a ostatecznie TeWananga — siła boska, która przełamała noc (Po), i nastąpił okres przebudzenia świata, w którym powstały sklepienie niebieskie, potem księżyc i słońce, a w końcu wyspy.

„Ponad ziemią rozciąga się powietrze; wielkie utwierdzenie, wynurzające się ze świtu dnia; na niem wschodzi księżyc, a potem z gorących oparów występuje słońce, oboje w górze niby oczy nieba; coraz jaśniej robi się w górze. Brzask światła! Rozpoczyna się pierwszy dzień, potem skwar południowy; w blasku słońca promienieje utwierdzenie niebieskie“.

Dopiero gdy już stała się ziemia, zjawiają się bogowie, a potem w szóstym okresie tworzenia—ludzie.

W innych podaniach nowozelandzkich o stworzeniu świata myśl ta rozwija się dalej. Częstokroć przed „okresem czynu“ t. j. przed właściwą działalnością tworzenia przyjmuje się wcześniejszy „okres myśli“ t. j. idea; o tym okresie jeden z tych poematów kosmogonicznych powiada:

„Z odczuwania, powiększając się i wzrastając, powstaje myśl, z myśli — wspomnienie, ze wspomnienia—świadomość, ze świadomości — pożądanie, z pożądania —

wola, a z niej boska siła twórcza, podstawa wszelkiego czynu twórczego“.

Jak wyspiarze i mieszkańcy wybrzeży morskich, widząc wokół siebie przestworza morskie, wyobrażają sobie pierwotny stan ziemi, jako bezbzrzeżne morze lub praif, z którego dopiero później wynurza się ląd stały, czy to przez wkroczenie prarodzica wszystkich, czy też przez naturalne osiadanie ilu, — tak samo ludy pasterskie, mieszkające w stepach, w pustyniach lub na płaskowzgórzach wyobrażają sobie, że ziemia pierwiastkowo była gołą, pustą płaszczyzną, na której być może gdzieś rosnęła trochę trawy. Najpierwszy twórczy czyn ich najwyższego boskiego przodka polegał przeważnie na tem, że on zesłał deszcz, że wyczarował strumyki lub jeziora, że słowem — dostarczył ziemi wilgoci, przez co zaczęły kiełkować trawy, zioła, krzaki, a potem stworzył zwierzęta hodowane przez ludy pasterskie.

Tak np. Masaiowie, na północy b. niemieckiej Afryki Wschodniej wyobrażają sobie, że ziemia pierwiastkowo była suchą jałową pustynią, której strzegł smok Nenaunir. Wtedy pewnego razu zstąpił z nieba praojciec ich plemienia, Ngai, i zabił smoka, którego krew zapłodniła ziemię, tak że na pustyni wybujała wspaniała roślinność. Wtedy Ngai zrobił słońce, księżyc i gwiazdy, a wreszcie pierwszych ludzi (w jaki sposób? nie powiedziano), przodków teraźniejszych Masai. Mężczyznę Maitumbe zrobił on w niebie i spuścił na ziemię; pierwsza kobieta Naiterogob powstała z ziemi. W ten sposób podanie uwypukla pogląd Masaiów, że mężczyzna jest istotą o wiele wyższą,

niż kobieta. Tej parze Ngai przeznaczył za mieszkanie ową oazę, powstałą ze smoczej krwi, lecz ponieważ byli nieposłuszni, wygnał ich na pustynię. Tam nie było drzew owocowych. Postanowił więc dać im bydło, aby byli pasterzami. Pokrajał wielką skórę wołową na paski i na niej spuścił im na ziemię bydło rogate, osłów i kozy, ale nie owce. Dopiero później na usilne prośby prarodziców spuścił im też i owce. Tak otrzymali Masaiowie swoje trzody. Pierwsza para tych prarodziców dała początek licznemu ludowi Masai.

Inaczej wyobrażają sobie powstanie swego plemienia Ovahererowie. Według ich podania kraj ich był kiedyś pustym stepem, porośłym trawą; tylko na Wschodzie (według innych podań na Północy) stało wielkie samotne drzewo. Z niego przed wiekami powstała pierwsza para ludzi, pierwszy z Mukurów (prarodziców) i jego żona Kamungurunga. Oboje zeszedli z drzewa; żeby zaś mieli z czego żyć na stepie, z wnętrza drzewa wyszło kilka wołów, a później ze skały Oruua wyszły jeszcze owce i kozy. Poczem para tych prarodziców ze swemi trzodami udała się na zachód i tam spłodziła synów i córki, którzy się stali „omukuru” t. j. najpierwszymi przodkami różnych „omanda” (l. mn. od „eanda”), t. j. różnych rodów totemowych, na które się dzielą Ovahererowie.

Naturalnie, pomiędzy wyobrażeniami kosmogonicznymi wyspiarzy, żyjących z rybołówstwa, a koczujących pasterzy, są różne przejścia. Tam gdzie ludy rybackie zostały wypędzone ze swych siedzib nadmorskich i udały się wewnątrz kraju, gdzie dostały się

pod wpływ oddawna osiadłej ludności rolniczej, lub gdzie naodwrot ludy pasterskie, znęcone bogactwem, dostały się w bogate krainy nadmorskie, tam powstały różne mieszaniny takich podań o stworzeniu świata, których części poszczególne pozostają w rażącej sprzeczności pomiędzy sobą. Takiego rodzaju mieszaniną pełną sprzeczności jest podanie o stworzeniu świata, zawarte w pierwszych dwóch rozdziałach Księg Rodzaju, pierwszej z t. zw. Pięcioksięgu Mojżesza.

Tkwią w niem dwa różne poglądy i różne opowiadania. Pierwsze z nich krytycy tekstu biblijnego nazywają mytem o stworzeniu świata według Pisma kapłańskiego (Elohista); zajmuje ono rozdział I i cztery pierwsze ustępy (t. zw. wersety) rozdziału drugiego. Drugie nazywają pismem Jahwisty; jest to zrobiony i uzupełniony myt o stworzeniu według kapłana judajskiego i zawiera się w rozdziale II, w ustępach 5 — 25. W wydanem przez profesora E. Kautzschę przy udziale jeszcze dziesięciu innych profesorów, sprawdzonem według różnych tekstów, tłumaczeniu Biblii, pierwsze pięć wersetów pierwszego rozdziału I księgi Biblii brzmią w ten sposób:

„Na początku stworzył bóg niebo i ziemię. Ziemia była jednak pusta i próżna (Hebr. tohu wabohu) i ciemności leżały nad oceanem (Hebr.-tehom) i duch boski (hebr. ruach elohim) unosił się nad wodami (hamaim). I rzekł bóg (Elohim): Niech się stanie światło. I stało się światło. I bóg widział, że światło jest dobre i bóg oddzielił światło od ciemności. I bóg nazwał światło dniem a ciemność nazwał nocą. I stał się wieczór i — dzień pierwszy“.

Tłumaczenie to jest lepsze niż Biblii luterskiej (a także i katolickiej) ale dokładnego pierwotnego znaczenia powyższego podania, zaczerpniętego z sumerobabilońskiego podania stworzenia świata, także i ten zrewidowany tekst nie oddaje wiernie. Jeżeli pominiemy początkowe, a później dodane zdanie: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”, to w powyższym ustępie napotkamy nie pogląd, że ziemia była płaszczyzną pustą i próżną, jak to by można było wnioskować z tłumaczenia, lecz że była wielkiem morzem pierwotnym. Tłumaczenie wyrazów hebrajskich „tohu wabohu” przez „pusty i próżny” nie odpowiada bynajmniej pierwsiastkowemu znaczeniu tych wyrazów, gdyż „bohu” jest niczem innym, jak sumeryjskim wyrazem „Boha” — pramorze. Dokładnie przetłumaczony powyższy ustęp Biblii powinien brzmieć: „A ziemia była pustem pramorzem”.

Że to tłumaczenie jest jedynym ścisłym i możliwym do przyjęcia, dowodzi następujący zaraz ustęp: „i ciemność zwieszała się nad oceanem”. Jeżeli ziemia początkowo była pustą próżną płaszczyzną, to skąd nagle wziął się ów ocean. Komentowanie, że oprócz pustej płaszczyzny lądowej na ziemi były także wielkie morza, nie ma sensu, gdyż w ustępach 6—8 opowiada się, że drugim dziełem Boga było zrobienie muru rozdzielczego (według Wujka „utwierdzenia”) pomiędzy wodami, t. j. oddzielenie wód ziemskich od wód górnych, czyli wód ponad sklepieniem niebieskiem. *)

¹⁾ Wyobrażenie, że nad sklepieniem niebieskiem znajduje się jeszcze drugie wielkie morze, spotykamy często w mitologii ludów starożytnych. Sumerowie i kroczący ich ślada-

I dopiero gdy się to stało, w trzecim dniu stworzenia „Elohim” (właściwie bogowie”, gdyż Elohim jest formą liczby mnogiej) zabiera się do wydobycia ładu z oceanu. Ustępy 9 — 10 brzmią: „Niechaj zbierze się woda pod niebem (t. j. wody, znajdujące się pod niebem, w przeciwstawieniu do wód, znajdujących się nad sklepieniem nieba) w jedno miejsce. (Tak, ażeby suchy ład stał się widzialny). I Bóg nazwał suche miejsce ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem”. A więc dopiero na trzeci dzień stworzenia z morza pierwotnego wynurzył się ład, nie mógł więc on istnieć zaraz w pierwszym dniu stworzenia.

A prócz tego w wersecie 2: — „a ciemności zwięzły się nad oceanem” — ocean ten nie jest nazwany zwykłym wyrazem, oznaczającym morze, lecz wyrazem „tehom”, który pochodzi od sumeryjskiego wyrazu „tamhu” i oznacza pierwotne pramorze.

Nad temi wodami (w. 2) unosił się duch boży a właściwiej „tchnienie boga”, gdyż „ruach Elohim” to

mi Babilończycy, wierzyli, że nad wielką „przegrodą” t. j. sklepieniem utwierdzeniem nieba (firmamentem) znajdują się również wielkie falujące masy wód, utrzymywane od upadku potężnymi zasuwami czyli słuzami. Również w Rigwedzie, najstarszym pomniku piśmiennictwa hinduskiego, często napotykamy wyobrażenie o wielkim pramorzcu, znajdującem się ponad sklepieniem niebieskiem. W wielu mytach wyspiarzy Oceanji znajdujemy to samo wyobrażenie, np. u Nowozelandczyków, według których potop powstał w ten sposób, że bóg Tawaki w gniewie tak mocno tupnął nogą o dno sklepienia niebieskiego, że zrobił w niem dziurę, przez co wylały się na ziemię wody morza górnego.

właśnie oznacza; tak jak u ludów pierwotnych tchnienie, oddech jest utożsamione z duchem.

Ponieważ jednak te wody wciąż pokrywała wieczna ciemność, Elohim już w pierwszym dniu stworzenia uczynił światłość; „uczynił rozdział między światłością i między ciemnością, i nazwał bóg światło dniem, a ciemność nocą” (w w. 4 — 5). Co to było za światło? czy słoneczne? Bynajmniej, gdyż dopiero dnia czwartego — jak o tem opowiadają wersety 14 do 18 — zostały stworzone: słońce, księżyc i gwiazdy. W takim razie, czym jest to światło, które bóg stworzył już pierwszego dnia? Przecież dla zabicia czasu nie tworzył słońca dwa razy, raz pierwszego, drugi raz czwartego dnia.

Krytyka biblijna po dziś dzień mozoli się bezsilnie nad tem pozornem dwukrotnem stworzeniem, a jednak dla badacza, obeznanego z kosmogonicznymi mytami ludów Oceanji, sprawa ta jest nader prosta. U ludów, które jeszcze nie przeniknęły tajników systemu słonecznego, słońce nie uchodzi za dawcę światła dziennego. Z prostego faktu, że może być i jasno i ciemno, chociaż na niebie nie widać ani słońca ani księżyca, dla ludów, stojących na tym stopniu rozwoju, wynika, że światłoienne jest niezależne od słońca, że światło co innego, a słońce co innego. Dlatego też w podaniach ludów Oceanji po okresie pranocy następuje okres jasności, obudzenia się dnia i rozjaśnienia się, chociaż niema jeszcze słońca, a powstaje ono dopiero w dalszym przebiegu stawiania się świata.

Bardzo charakterystyczną jest zmiana pojęcia „światłoienne” u starożytnych Peruwjan. Począ-

kowo światło dzienne „punszau“ było dla nich czemś zupełnie nieosobistym, jasnością, przeciwną ciemności nocnej (tuta). Gdy potem wytwarza się poznanie, że światło dzienne jest wynikiem świecącej siły słońca, wtedy światło dzienne uosabia się poniekąd, zwie się w modlitwach „Apupunszau“ t. j. panem światła dziennego i utożsamia się później z „inti“ (słońce).

To samo odnosi się do Sumerów, u których światło uchodziło za zjawisko niezależne od słońca, lecz następcy ich, semiccy babilończycy znali już przyczynę zmiany dnia i nocy. Dla nich słońce było światłem dziennym, a księżyc nocnym i miejsce w rozdziale pierwszym (wer. 14 — 18) powstało znacznie później, gdy gwiazdoznawstwo babilończyków poczyniło już znaczne postępy, bo inaczej nie mógłby powstać w. 14 „Niech się staną światła na utwierdzeniu nieba, a niech dzielą dzień od nocy i niech będą na znaki i czasy i dni i lata“.

Z wyobrażeniem, że ziemia była początkowo pokryta ogromnym morzem, jest w zupełnej zgodzie, że według w. 20 — 27 Elohim w dalszym przebiegu swej twórczej pracy stwarza naprzód „wieloryby wielkie i wszelką duszę żywiącą płużającą się, którą hojnie wywiodły wody według rodzaju ich“, a potem „wszelkie ptactwo skrzydlate“ a następnie dopiero „zwierz ziemski według rodzaju swego i bydło według rodzaju swego i wszelki płaz ziemski według rodzaju swego“ a na samym końcu dopiero człowieka, mianowicie parę, mężczyznę i kobietę.

Wszystko to są wyobrażenia kosmogoniczne, jakie napotkać można tylko u wyspiarzy i mieszkańców wybrzeży, którym morze dostarcza przeważnej częś-

ci pożywienia. Izraelici przejęli je od semickich babilończyków, a ci znowu od podbitych przez nich, dawniejszych mieszkańców dolin Tygrysu i Eufratu, Sumerów. Skąd jednak powzięli Sumerowie te wyobrażenia o stworzeniu? To się nie da z pewnością oznaczyć. Zapewne przed swem przybyciem do doliny Eufratu mieszkali oni niegdyś długo nad brzegiem morza Kaspijskiego lub Arabskiego; może zaś zapożyczyli te swe pojęcia o pramorzu od jakiegoś innego ludu. (Prawdopodobniejszym jest dawniejszy pobyt Sumerów nad morzem Kaspijskim, a to wobec ogólnie dziś przyjętego przypuszczenia, że Sumerowie byli pochodzenia turańskiego, czyli środkowo azjatyckiego.)

W najostrzejszem przeciwieństwie do tej pierwszej opowieści (elohisty) pozostaje druga, w II rozdziale I księgi Mojżeszowej. W dokładnem tłumaczeniu opowieść ta tak się zaczyna:

(„W czasie, gdy Jahu-Elohim¹⁾ zrobił ziemię i niebo (język hebrajski nie znał wyrazu na „wszechświat“, i dlatego w tekście Mojżesza zamiast tego mówi się zawsze „ziemia i niebo“ lub „niebo i ziemię“); krzewów nie było jeszcze na ziemi, i ziele jeszcze nie weszło na ziemi; gdyż Jahu-Elohim nie spuścił jeszcze deszczu na ziemię i nie było jeszcze człowieka, aby uprawiał rolę. I strumień wytrysnął z ziemi i zwilżył wierzch ziemi, wtedy ukształtował Jahu-Elohim człowieka z pro-

¹⁾ Jako imię żydowskiego głównego boga, który zresztą początkowo był specjalnym bogiem plemienia Juda (Hebr. Jehuda lub Jahuda) przyjmuję „Jahu“, chociaż zazwyczaj u nowszych krytyków biblijnych brzmi ono „Jahwe“. W języku hebrajskim nie pisze się samogłosek, a więc w takiej transkrypcji wygląda ono „Jhwh“. Pod tem imieniem Mas-

chu ziemi (właściwie „matki ziemi“, gdyż odpowiedni wyraz hebrajski „adamah“ jest tylko formą żeńską wyrazu adam, nazwy pierwszego człowieka) i natchnął w jego nozdrza (w polskim tłumaczeniu „w jego oblicze“) dech żywota. I stał się człowiek istotą żyjącą“.

A więc i w tem drugim podaniu o stworzeniu świata, niewątpliwie zaczerpniętem ze starego mytu i ściągniętem w kilka wersetów, znajdujemy przypuszczenie, że ziemia już istniała, tylko że była zupełnie goła, gdyż Jahu-Elohim nie spuszczał deszczu. Brakowało też ludzi do uprawy ziemi, lecz z ziemi samo-

soreci, (żydowscy badacze pisma, po upadku państwa judzkiego zbierający i na nowo redagujący pisma starego testamentu) pisali samogłoski wyrazu „Adonai“ (Pan), ażeby zaznaczyć, że przy publicznem odczytywaniu Pisma zamiast wyrazu Jhwh należy wymawiać wyraz Adonai. Wskutek tego w dawniejszych czasach tłumaczono (tak samo i dotąd) imię „Jhvh“ przez Jahovah lub Jehova. Gdy teologia uznała później, że jest to błędem, pisano Jahve Jahveh. Lecz i to wymawianie w najnowszych czasach okazało się nieprawidłowem. Mianowicie, gdy zaczęto odczytywać napisy klinowe, znaleziono w starych tekstach klinowych kilkakrotnie nazwę tego żydowskiego boga w brzmieniu „Jahu“. Stąd wielu badaczy wypowiedziało się, że odczytywanie Jahve jest też nieprawidłowem, że starożydowski bóg zwał się Jahu lub Jahuh. Jednakowoż zachodziła jeszcze wątpliwość, czy żydowskie Jahve jest identycznym z „Jahu“ napisów klinowych, i dlatego jeszcze przed kilku laty w swej pracy „Teologiczna czy też etnologiczna historia religii“ „Jhvh“ czytałem też jako „Jahve“. Lecz oto teraz przed kilku laty w ruinach Elefantyny pod Assuanem w Egipcie znaleziono kilka dokumentów (papyrusów) napisanych w języku aramejskim, a pomiędzy nimi papyrus żydowskiej kolonii wojskowej z V wieku przed Chr., w którym główny bóg żydowski stale nazywa się „Jahu“. Wobec tego niema wątpliwości, że wyraz „Jhvh“ należy wymawiać Jahu a nie Jahve.

istnie — bez udziału Jahu-Elohima — wytrysnął strumień, który zwilżył powierzchnię ziemi. Dopiero gdy w ten sposób ziemia stała się urodzajną, Jahu-Elohim zrobił z ziemi pierwszego człowieka, narazie mężczyznę, tchnął w niego życie i postawił go w sadzie Eden na wschód słońca (w raju). Lecz Adam nudził się, do towarzystwa więc zrobił mu Jahu-Elohim również z ziemi wszelakie czworonogi i ptactwo. Zwierząt wodnych to podanie nie zna wcale. Zrobione zwierzęta przywiódł Jahu do człowieka, a Adam nadał im imiona. To nie wystarczało jeszcze Adamowi, więc Jahu uspił go, wyjął mu żebro (właściwie kawałek boku) i zrobił mu z tego niewiastę.

To podanie mogło powstać tylko u ludu rolniczego, zamieszkującego suchą krainę, często i daremnie wyglądającego deszczu. W legendzie tej nie uwzględniam narazie wstawionego później zdania „gdy Jahu-Elohim zrobił niebo i ziemię”. Legenda ta za stan pierwotny uważa istnienie suchej ziemi, bezwodnej gołej płaszczyny, na której nic nie rośnie, bo brak tego, ktoby uprawiał ziemię; wyobrażenie takie mogło powstać tylko u ludu, zamieszkującego bezwodną okolicę, a uprawiającego już rolę, któremu jest obcą dzika bujna roślinność łąk i lasów, gdyż inaczej nie dałoby się wytłumaczyć pojęcie, że do wzrostu roślin konieczną jest uprawa ziemi przez człowieka. Prócz tego autor tej opowieści nie ma wyobrażenia o wielkich wodach: morzach i jeziorach. Dlatego też Jahu-Elohim stworzył tylko „zwierzęta polne i ptactwo” a o zwierzętach wodnych podanie to milczy zupełnie.

Potem jako tako dopasowano oba podania o stworzeniu, i pomimo ich wewnętrznej sprzeczności, me-

chanicznie złączono w jedno. Tem jednak kompilatorzy tekstu — prawdopodobnie miało miejsce kilkakrotne jego opracowywanie — nie zadowolnili się: pierwiastkowe naiwne wyobrażenia o bogu dostosowali oni do swych własnych pojęć, wyżej rozwiniętych, i do tekstu obydwóch podań przemycili oddzielne zdania, które nie mogły się tam przedtem znajdować. Na samym początku pierwszego rozdziału czytamy: — „Na początku stworzył Elohim niebo i ziemię”. A zaraz potem opowiada się, że ziemia była pusta i próżna, a duch boski unosił się nad wodami. Zachodzi pytanie, czy Elohim stworzył także i te prawody i ten chaos. Jeżeli tak, to czemu nie stworzył od razu ziemi urodzajnej? Byłoby dziwne, gdyby Elohim stworzył najpierw tę nieuporządkowaną masę surową, to morze pierwotne, a potem przez wciąż powtarzane nowe poprawki tego samego boga miały się stopniowo wyłonić do bytu tkwiące w tym chaosie poszczególne części. Z pojęciem stworzenia wszystkiego przez potężnego boga, którego jedno słowo może z nicości wywołać świat, nie da się pogodzić przypuszczenie rozwoju świata z początkowego chaosu. Chaos — to coś niestworzonego. Z pojęciem chaosu wiąże się wyobrażenie o naturalnem stawianiu się, z pojęciem zaś stworzenia wyobrażenie o nagłym, nadprzyrodzonym powstaniu. Prócz tego widzimy, że w sumeryjskiem podaniu o stworzeniu, z którego drogą okólną, przez semitów babilońskich, zapożyczono to wyobrażenie o pierwiastkowym pramorzu („wodach”), owo pramorze nie uważa się za stworzone dopiero przez boga, lecz za istniejące od niepamiętnych czasów. Nie pozostaje więc nic innego, jak przyjąć, że wyrazy „na

początku stworzył Elohim niebo i ziemię" zostały dodane dopiero później, ku większej chwale Jahu-Elohima.

Lecz pobożna gorliwość szkodzi tylko. Jak to zdarza się bardzo często w tekście Starego Testamentu, redaktorzy starych legend nie zauważyli, że przez swą wstawkę wpadli w sprzeczność z następującymi dalej wersetami — 6 — 8. Podsuwają oni myśl, że Bóg naprzód stworzył niebo, a potem ziemię. Według jednak owych wersetów, niebo powstało dopiero w drugim dniu stworzenia, w ten sposób, że Elohim zrobił „przegrodę” pomiędzy wodami górnymi i dolnymi, t. j. stworzył sklepienie niebieskie.

Wogóle w tym pierwszym rozdziale wciąż powraca pobożne usiłowanie późniejszych redaktorów tekstu, ażeby bogu budującemu świat w ciężkiej pracy przeciwstawić boga wszechmocnego, któremu dość wymówić jedno słowo, aby się jego życzenie spełniło. Tak więc czytamy w I księdze Mojżesza, w rozdziale pierwszym, werset 6 — 8:

„I rzekł Bóg: niech się stanie utwierdzenie między wodami, a niech przedzieli wody od wód. I uczynił Bóg utwierdzenie i przedzielił wody, które były pod utwierdzeniem, od tych, które były nad utwierdzeniem. I stało się tak. I nazwał bóg utwierdzenie niebem. I był wieczór i zaranek, dzień wtóry“.

A więc naprzód rozkazuje Elohim: niech będzie przegroda pośrodku wód! I natychmiast na jego rozkaz staje się to. Potem jednak pracą swych rąk robi on jeszcze raz taką przegrodę; ta ciężka praca tak go męczy, że gdy w następnych czterech dniach zrobił jeszcze słońce, księżyc, gwiazdy, zwierzęta, rośliny

ny i człowieka, siódmego dnia musi koniecznie odpocząć po swym znojmym trudzie.

Tu oczywiście są splątane z sobą dwa ujęcia: starsze, według którego bóg robi świat w ciężkiej osobistej pracy, i drugie, o wiele młodsze, według którego bóg tworzy świat na swój boski rozkaz. To drugie ujęcie wyłącza odpoczynek boga na siódmy dzień, gdyż przez proste wypowiedanie pół tuzina albo i całego tuzina wyrazów w ciągu każdego z sześciu dni, wszechmocny bóg nie może się tak zmęczyć, ażeby siódmego dnia musiał wypoczywać. Nie pozostaje nic innego, jak przypuścić, że w pierwszych dwóch rozdziałach I-ej księgi Mojżeszowej początkowo była mowa tylko o „czynieniu” a zdania: „na początku bóg stworzył niebo i ziemię” lub „rzekł bóg: niech będzie to i to” zostały wstawione znacznie później.

VI. Niebo i piekło.

Jak człowiek pierwotny o usamodzielnionych duchach zmarłych sądzi według samego siebie i wyposaża je we własne swe przymioty, tak samo mniema on, że duchy te, na wzór jego samego po długiej wólczędze odczuwają potrzebę odpoczynku. Gdy duchy się zmęczą, to odpoczywają i śpią. Jak hordy australijskie przez większą część roku koczują po swych myśliwskich obszarach, a w okresie deszczowym wyszukują sobie dla odpoczynku miejsc zacisznych i ochronionych od deszczu i, o ile im pozwoli zdobywanie żywności, tam odpoczywają, tak samo i duchy po dłuższej wędrówce poszukują samotnych miejscowości, ażeby schronić się do jaskiń podziemnych lub wejść w drzewa i skały i tam próżnować. Taka potrzeba odpoczynku występuje wtedy zwłaszcza, gdy duch od wielu lat opuścił swoje dawne ciało. Znużony wążsaniem się, zapomniany przez swą rodzinę, poszukuje on miejsca, gdzie mógłby spotkać duchy ze swojej hordy i z nimi wypocząć.

Wiarę w takie miejsce odpoczynku duchów znajdujemy u wszystkich Australijczyków. Mniemania jednak o położeniu i właściwościach tych schronisk duchów różnią się znacznie między sobą. Mieszkańcy równiny centralnej wierzą, że te państwa duchów leżą przeważnie pod ziemią w niedostępnych samotnych miejscowościach, albo też, że duchy najchętniej udają się do miejsc, gdzie powstały ich rody totemowe, i osiedlają się w zaroślach, drzewach, skałach, jaskiniach, oczekując, aż potomstwo zawezwie ich pomocy. Mieszkańcy wybrzeży mieszczą swe „państwa duchów” na dalekich wyspach, leżących poza widnokregiem, gdzie słońce zapada w morze. Hordy zaś mieszkające w okolicach górskich wierzą, że duchy obierają sobie najchętniej schronisko w wielkich skalistych jaskiniach lub na dalekich szczytach górskich.

Również różnią się mniemania co do wyglądu tych różnych schronisk dla duchów. W niektórych mytach są one puste i ponure, przeważnie jednak posiadają one wszystko, co Australijczycy w swych ziemskich siedzibach najwyżej cenia, gdyż według naiwnego mniemania krajowców duchy nie szukałyby sobie krainy ubogiej. Tak np. plemiona Ngarigo, Thedora, Wotiobaluk i Wogal wierzą, że w krainie duchów jest dużo wielkich drzew i sadzawek; Wurungerowie nazywają swą krainę duchów wprost Tharangal kbek, t. j. „krainą drzew gumowych”, zaś Bigambulowie, często uskarżający się na suszę swej krainy stepowej, chwalą swe państwo duchów, że w niem niema „ziemi palącej”.

Początkowo więc „niebo” jest tylko miejscem

odpoczynku dla dusz, znużonych ciągłym błakaniem się, niekiedy miejscem smutnem, gdzie duchy, jak mówi podania, pozbawione wszelkich radości życia ziemskiego, głodne oczekują na ofiary krwi i pożywienia, składane im przez potomków.

Dostęp do tych miejsc odpoczynku dusz, według wiary niżej stojących plemion, jest otwarty dla wszystkich bez różnicy duchów; gdy jednak skutek postępu gospodarczego następuje pewien rodzaj zróżniczkowania na warstwy, miejsce pobytu duchów dzieli się również według stanów, boć nie można przypuszczać, ażeby duch wodza hordy żył razem z duchem niewolnika lub biednego rybaka. Kraina duchów dzieli się więc na rozmaite oddziały. Do lepszego dostają się duchy wodzów, kapłanów, wybitnych wojowników i t. d., a do gorszego duchy zwyczajnych członków plemienia, którzy tu na ziemi nie odznaczyli się potęgą, bogactwem lub wielkimi czynami wojennymi. Później te rozmaite oddziały umieszczane są w rozmaitych okolicach: kraina duchów warstwy niższej mieści się na pustych wyspach dalekich, lub pod ziemią, albo w głębi wód; kraina duchów warstwy wyższej — w powietrzu, na wysokich szczytach górskich, albo poza sklepieniem niebieskiem. Tak człowiek pierwotny przenosi poprostu do życia pozagrobowego to uwarstwienie społeczne, jakie znajduje w swym żywocie ziemskim.

Oto kilka przykładów, ilustrujących bliżej ten rozwój wyobrażeń.

U Koitów na południowo-wschodniem wybrzeżu Nowej Gwinei duch po opuszczeniu martwego ciała przebywa jeszcze czas pewien w pobliżu swych krew-

nych, poczem udaje się do odległej krainy Idu. Wyraz „Idu“ oznacza właściwie pochodzenie, miejsce pochodzenia; wspólnota totemowa nazywa się też Iduhu, co znaczy „tego samego pochodzenia“. Jeżeli zmarły stale składał zwykłe ofiary swym przodkom po ojcu, zwłaszcza duchom ojca i dziada po ojcu, to ich duchy idą po jego ducha i przeprowadzają po trudnych do znalezienia drogach do Idu, gdzie już nań oczekują przodkowie jego totemu. Życie w owej krainie duchów jest właściwie dalszym ciągiem poprzedniego ziemskiego żywota. Jak tu tak i tam — lasy i góry, wsie i uprawne role, lecz urodzaj tam jest daleko obfitszy, niż na ziemi. Potrzeby duchów są takie same w Idu, jak na ziemi. Oprócz pracy na roli główne ich zajęcie polega na jedzeniu i picciu, tańcu i kochaniu, i to nie platonicznem. Spółkowanie należy do ich zwykłych rozrywek. Stopniowo duchy słabną, a ostatecznie po wielu pokoleniach, gdy o nich na ziemi dawno zapomniano, gasną.

O swych krewnych duchy te nawet w Idu troszczą się przez czas dłuższy, a nieraz opuszczają na krótki czas Idu, aby wspierać swych krewnych w walce i w niebezpieczeństwach, ale nieodzownym tego warunkiem jest, ażeby pozostali potomkowie nie żalowali im ofiar; w razie przeciwnym duchy nie tylko odmawiają im swej pomocy, ale najokropniej dokucają swym pozostałym na ziemi krewnym.

Według podań Massimów (południowo-wschodni cypel Nowej Gwinei nad zatoką Milne) państwo duchów Hiyoyoa leży głęboko pod ziemią. Strzeże go potężny duch Tumudurere, który przy wejściu, w towarzystwie swej żony i dzieci, przyjmuje przybywa-

jące duchy. Także i inne duchy żenią się w Hiyoyoa i płodzą dzieci, gdyż wogóle Massimowie wyobrażają sobie swój podziemny kraj duchów tak samo jak i kraj ziemski, tylko pierwszy jest o wiele urodzajniejszy, a prócz tego tam na dole jest dzień, gdy na ziemi jest noc, i odwrotnie. Duchy Massimów, tak samo jak duchy Koitów, często odwiedzają swych pozostałych na ziemi krewnych, ażeby ich wspierać lub też dręczyć.

Również na północy Nowej Gwinei napotykamy wszędzie wyobrażenia o krainie duchów, do której po krótszem lub dłuższem błakaniu się na ziemi przenosi się duch zmarłego. Kraj ten ma leżeć to na dalekiej wyspie na zachodzie, to (według wiary górali) wysoko w górach, to w głębi kraju wśród gęstych lasów, to pod morzem. Także i przyroda owych państw duchów jest różna, zależnie od okolicy, w której przebywają poszczególne plemiona; wszędzie jednak opowiadają o państwach duchów, że tam nie potrzeba nic robić, że tam jest zawsze wielki urodzaj, że tam jest „dużo jeść”.

Przeciwnie, w innych okolicach Oceanji siedziby duchów uchodzą za ponure pustynie. Tak np. na wyspach Nowej Brytanji. Tam jak wogóle u wyspiarzy tej grupy, cała wiara w duchy nosi charakter pesymistyczny, posępny, możnaby rzec melancholijny; tak samo duchy ich zmarłych pędzą żywot bezczynny, czczy i nędzny. Na półwyspie Gazelli (Nowa Brytanja), według podań, zebranych przez katolickiego misjonarza Józefa Meiera, wydanych w oryginalnym tekście z tłumaczeniem niemieckim, świat podziemny przedstawia się jako wielka jaskinia, w której dręczone głodem i pragnieniem duchy pędzą na-

der smutny żywot i pożądliwie oczekują ofiar od swych potomków. Gdy te są za skape, duchy pożerają nawet kał ludzki, aby tylko ocalić swe istnienie.

Podobnie smutno przedstawiają się państwa cieniów u mieszkańców Nowej Irlandji; leżą one w pustkowiach nad morzem, rzeką lub jeziorem. Nad ich brzegami, jak opowiada misjonarz G. Peckel, wysiadują bezczynnie duchy bez różnicy, ludzi bogatych lub biednych, dobrych lub złych, i zawodzą smętne pieśni, w których przeważnie skarżą się, że od wielu dni nie otrzymały żadnych ofiar od swoich potomków.

U innych plemion Nowej Irlandji każdy związek totemowy (huntuan) ma swoje własne siedlisko duchów — „puga“, urządzenie, które już napotykamy w podaniach niektórych plemion Nowej Gwinei. Siedliska te nie są odosobnione, gdyż wszyscy członkowie tego samego plemienia dostają się po śmierci do tej samej krainy duchów, ale w jej obrębie każdy związek totemowy ma swoje osobne osady i plantacje, i każdy nowoprzybyły duch zmarłego osiedla się „u swoich ojców“, t. j. osiedla się u przodków swego związku totemowego. Krajowcy przenoszą do życia pozagrobowego swój podział ziemski na związki totemów i totemy.

W jaśniejszych nieco barwach wyobrażają sobie państwa duchów krajowcy wysp: Salomona, Nowych Hebrydów, Santa Cruz i Banksa; leżą one przeważnie pod ziemią, lub też gdzieś daleko na zachód na samotnej wyspie — wyobrażenie to łatwo wytłomaczyć przyrodą otaczającą tych wyspiarzy.

Według mniemania mieszkańców południowej części Nowych Hebrydów kraina duchów znajduje się

pod ziemią, a właściwie pod dnem morskiem, lecz nie składa się z jednego wielkiego pomieszczenia, ale z kilku, leżących jedna nad drugą, wielkich pieczar (według mniemania wyspiarzy z Efate z siedmiu takich pięter). Duch zmarłego udaje się naprzód na najwyższe piętro świata podziemnego. Tam przebywa przez kilka pokoleń, a gdy wymrą jego najbliżsi krewni na ziemi, zstępuje na niższe, potem na trzecie i t. d., aż wreszcie na najniższem, zapomniany przez swych potomków, gaśnie zupełnie.

Tak samo wyspiarze grupy Banksa mieszczą swoją krainę duchów Panoi w podziemiach. Droga do niej prowadzi przez przeraźliwe przepaście i kratery wulkanów. Ale tam na dole nie jest smutno, gdyż w podziemiach rosną te same drzewa i kwiaty, co na ziemi. Zwłaszcza piękne jest miejsce, leżące przy wejściu, gdzie się narazie osiedlają dusze zmarłych dzieci. Potężne korony palm tworzą sklepienie tego pomieszczenia, a pod tym liściastym dachem wszystko zieleni się i kwitnie w całej wspaniałości podzwrotnikowej. Tam pośród pachnących kwiatów bawią się bez troski duchy dziecięce, dopóki nie dorosną i dopóki nie staną się duszami dorosłych; wtedy przenoszą się do zwyczajnego Panoi, które już nie jest tak powabne.

Na niskich szczeblach rozwoju znajdujemy zawsze tylko jedną krainę duchów. Wszystkie duchy zmarłych, gdy im się już uprzykrzy włóczęga po ziemi, udają się do tego samego miejsca odpoczynku. Wraz z rozwojem różnic społecznych państwo duchów także ulega stopniowaniu według stanów, jak kiedyś wspomnieliśmy: oprócz pomieszczenia dla zwykłych

duchów zmarłych powstaje godniejsze, piękniejsze dla duchów wodzów, kapłanów, głów rodu i t. p.

Początek takiego podziału państwa duchów na „piekło” i „niebo” znajdujemy już u wyspiarzy Viti. Według ich wiary duchy zmarłych długo krążą na ziemi, gdyż trudno im rozstać się ze swymi krewnymi. Gdy wreszcie zapragną spoczynku, udają się do Mbulu, głęboko pod dnem morskiem leżącej krainy spoczynku.

Na drodze do niej czatuje na zmęczone dusze Sannu, pożeracz dusz, wraz ze swymi żarłocznymi braćmi. Żywią się oni duszami zmarłych, chwytają je i pożerają. Gdy dusza szczęśliwie uniknie tego niebezpieczeństwa i dostanie się do wejścia do państwa duchów, to przedewszystkiem podlega badaniu przez przodka wszystkich mieszkańców Viti, Ndengeia. Tylko godni dostają się do „Mburotu”, kraju kąpiącego się w morzu kwiecica: niegodnym wyznaczany jest pobyt w pustynnej Murimuria. A któż jest godnym? Ten, kto na ziemi był wodzem lub dzielnym wojownikiem, słuchał nakazów kapłańskich, zachowywał starożytny, przez przodków nakazany zwyczaj tatuowania, był żonaty, pozostawił potomstwo i tem przyczynił się do pomnożenia swego ludu (śmierć bezpotomna jest wielką hańbą). Dusze ułomnych, starych, bezżennych, tchórzów, nieskładających przodkom nakazanych ofiar, nietatuowanych — oraz kobiet, zmarłych w położu (taka kobieta według pojęć Vitian zgrzeszyła tem, że się źle wywiązała ze swego obowiązku rodzenia) dostają się do Murimuria, krainy ciemności.

Jeszcze wyraźniej występuje podział państwa duchów na miejsce dla wyższego i miejsce dla niższe-

go stanu u wschodnich polinezyjczyków, gdyż u nich powstał już pewien rodzaj rozczłonkowania na warstwy i trwały system różnic stanowych. Na Taiti np. dostają się do słonecznej Rohutunoanoa „wonnej krainy powietrznej”, leżącej wysoko w górach wyspy Raiate, naczelnicy plemion i rodów, uchodzący za bezpośrednich potomków praojców, dalej szlachta, kapłani oraz członkowie tajnego religijnego związku Areoi, poświęconego kultowi boga Oro. Ów Oro jest spłodzonym bez udziału kobiety, jednorodzoną synem boga najwyższego, praojca Taitianów, Taarora. Duchy niższych warstw ludowych udają się do Miru, mrocznej krainy cieniów, leżącej głęboko pod ziemią.

Mieszkańcy wysp Cooka mają również osobne państwo duchów dla wodzów, szlachty i dla „pia-atua”, czyli dla kapłanów, uchodzących za wcielenie duchów dawnych przodków (atua).

Na Mangaia, najbardziej południowej z tych wysp, ta kraina duchów, rządzona przez wielkiego wojennego boga przodków tego plemienia, nazywa się Tiairi. Tam się dostają wszyscy wodzowie i wielcy wojownicy, a zwłaszcza waleczni, którzy polegli na polu bitwy w walce za swój lud. Wiara ta — według słów misjonarza Williama Wyatt Gilla — sprawiała dawniej, że mężowie z Mangaia z pogardą śmierci rzucali się w najgęstszy wir walki, a nawet zgrzybiali wojownicy uderzali na nieprzyjaciela, byleby tylko zapewnić sobie pobyt w Tiairi.

A cudownie pięknie jest w tem niebie walecznych, wiszącym wysoko w powietrzu; panuje tam wieczny dzień, wieczny blask słońca, kwitną tam w całym przepychu białe gardenje, ciemne crinsonje,

złociste owoce pandanu. Strojne w kwiaty, zabawiają się tam duchy poległych walką, tańcami wojennymi, ucztami, na których oczywiście nie brak ulubionego wysokokowego napoju Polinezjan i wschodnich Melanezjan, wina „kawa”, pędzonego z pieprzowej rośliny „piper methysticum”. Tiairi jest więc „państwem światła”, i dlatego o walecznych mówi się: „Aere-kite-ao” — on idzie do światłości, podczas gdy o duszy zmarłego zwykłą śmiercią powiada się: „aero-kite-po” — on idzie do nocy. W tem podziemnem, strasznie gorącym państwie nocy króluje bogini praocjów — Miru-kura — czerwona Miru, ze swemi pięknymi córkami (rodzajem djablic). Czarodziejskim napojem „kawa” upaja ona i usypia dusze, które się dostały do jej państwa, piecze je na ogniu i połyka, przez co wciąż odzyskuje swe siły czarodziejskie.

Także i na Aitukaki są dwa państwa duchów: ciemne, nieco tylko płomieniami ognia rozświetlone podziemne państwo ohydnej Miru (djablicy) i słoneczny kraj Iva, leżący nad obłokami, gdzie panuje Tukaitua, bóg walecznych, gdzie wszystko bujnie się pleni, gdzie wyrastają potężne krzewy trzciny cukrowej i gdzie duchy poległych w boju zabawiają się w gry i tańce wojenne.

Na Hawai, przed ochrzczeniem krajowców, bóg podziemi nazywał się Milu (dialektyczna odmiana Miru) i przedstawiał się nie w żeńskiej, lecz w męskiej postaci. Zwykle nosi on przydomek Akuahuu, szalony bóg przodków. Lecz to państwo podziemne nie wydaje się tak ponurem i rozpaczliwem, jak na wyspach Cooka. Duchy w państwie Milu pod przewodnictwem swego szalonego pana zabawiają się w naj-

rozmaitszy sposób: jedzą, piją, wykonują tańce lubieżne i spółkują, gdy mają ochotę. Jednakowoż w tych podziemiach nie jest tak pięknie jak w słonecznym państwie Watea, rządzonem przez boga Akua-olu-olu, „bardzo łaskawego ducha przodków”, gdzie rozkwitają najwspanialsze rośliny.

Również u Indjan Północnej i Południowej Ameryki znajdujemy wierzenie, że duch zmarłego po błakaniu się przez czas pewien na ziemi, dostaje się do państwa duchów. Indjanie północno zachodniego wybrzeża Ameryki umieszczają to państwo przeważnie na dalekiej wyspie zachodniej; Indjanie zaś, mieszkający wewnątrz kraju, są zdania, że państwo to mieści się pod ziemią, nad chmurami lub nad sklepieniem niebieskiem. Oczywiście, dzięki innemu otoczeniu naturalnemu i innym warunkom życia kraina duchów u Indjan wygląda inaczej, niż u wyspiarzy Oceanji. U Indjan, mieszkających na wschód od Missisipi, kraina duchów jest olbrzymim pierwotnym lasem z jeziorami i rzekami, a u Indjan, zamieszkujących prerje Zachodu, jest ona olbrzymią prerją, bez zimy i bez burz. U wszystkich jednak Indjan Ameryki Północnej panuje wyobrażenie, że w tej krainie duchów jest wiele, wiele zwierzyny — bawołów, jeleni, antylop, niedźwiedzi, — i że duchy zabawiają się przeważnie polowaniem na te zwierzęta, pieczeniem ich i spólnem spożywaniem. Dlatego słusznie niektóre plemiona nazywają krainę swych duchów — radosnemi, szczęśliwemi lub bogatemi błoniami myśliwych.

Wyobrażenie, że duchy wodzów i walecznych bojowników przechodzą do lepszej i bogatszej w zwierzynę krainy niż duchy tchórzów, niedołęgów lub

zmarłych, którzy za życia niczem się nie odznaczyli, znajdujemy także i u wyżej stojących plemion indyjskich, jak np. Ahtowie, różne plemiona Algonkinów, Mandanowie, Minitari, Muskogi, Natszezy i. in. U środkowo amerykańskich narodów kulturalnych lub napół kulturalnych nawet i piekło dzielono na rozmaite oddziały. Według wiary starożytnych Meksykanów, czyli Azteków, waleczni, polegli za ojczyznę wojownicy dostawali się do państwa boga Huicilopochtli, słonecznego i kwiecistego wschodniego kraju boga wojny u Azteków. Co rano o wschodzie słońca duchy walecznych wojowników chwytają tam za broń, wykonują tańce i igrzyska wojenne i z wesołym śpiewem stąpają w blasku słońca, dopóki ono nie dosięgnie zenitu, poczem powracają i polują w lasach lub oddają się próżniactwu we wspaniałych ogrodach boga Huicilopochtli. To niebo wojaków jest przeznaczone nie tylko dla dzielnych mężów. Także i niewiasty, które w walce pomagały swym mężom i braciom i poległym, oraz niewiasty, które zmarły w połogu, rodząc przyszłego wojownika, dostają się do państwa boga wojny, gdyż i one wniosły swą część daniny dla wielkości ojczyzny.

Duchy ludzi zwykłych idą do Miktlan, wielkiej krainy zmarłych o dziewięciu piętrach. Każda dusza musi zstępować po wszystkich piętrach, dopóki w najniższym nie znajdzie zupełnego spoczynku i zapomnienia. Zanim się tam jednak dostanie, musi przeminąć wiele pokoleń ludzkich. Osobliwej łaski doznają dusze zmarłych w dzieciństwie oraz tych, którzy w młodym wieku ciężko chorowali, zanim po długich cierpieniach zmarli; dalej dusze zabitych od piorunu, lub

tych, którzy w młodych latach stali się ofiarą mor-
du — jednym słowem ci wszyscy, których nielitościwa
dola pozbawiła na ziemi radosnej młodości. Ich du-
chy zaraz po śmierci nie dostają się do Miktlanu, lecz
narazie do Tlalokanu, pięknej i radosnej siedziby
boga Tlaloka, gdzie przeżywają przedwcześnie utra-
coną młodość. Dopiero później, gdy za to pokrzyw-
dzenie na ziemi otrzymali już dostateczną nagrodę,
muszą na rozkaz Tlaloka przenieść się do Miktlanu.

Znajdujemy tu więc taką samą myśl etyczną o
nagrodzie w życiu przyszłym, jak na wyspach Banksa,
gdzie — według wierzeń wyspiarzy — dusze dzieci
otrzymują odszkodowanie za nieprzeżytą młodość i
dostają się do szczególnie pięknych i rozkosznych
okręgów państw duchów.

W porównaniu z tą poetyczną piękną krainą du-
chów u ludów Oceanji i Indjan Północnej Ameryki
kraina cieniów u afrykańskich ludów pasterskich jest
miejszem ciemnym i ponurem; duchy w mroku no-
cnym pędzą żywot bezradosny, chciwie oczekując
krwawych ofiar, należnych im od potomków. Śpiewy
tych ludów pasterskich rzadko i to w skąpych słowach
wspominają o krainie zmarłych, a wtedy przedsta-
wia się ona jako pogrążona w mroku okolica pusta i
jałowa, podobna do greckiego Hadesu lub do staro-
hebrajskiego podziemnego „Szeolu”. W tym podziem-
nym kraju nocy, zgrozy i beznadziejności pędzą swój
marny byt duchy zmarłych, cicho gasnąc. Nawet Jahu
nie doznaje tam czci. Tak np. czytamy w Psalmach:
„Albowiem w śmierci nie masz, ktoby na cię (mowa

o Jahu) pamiętał; a w Szeolu któż wyznawać będzie?" *) Ps. VI — 6.

Tak różniczkuje się wraz z ziemskim życiem ludów i państwo duchów. Z krainy duchów, początkowo prostego miejsca odpoczynku, przez oddzielenie osobnego piękniejszego miejsca dla wielkich i możnych, dzieli się państwo zmarłych na dwa różne oddziały: „niebo" i „piekło" ,a nawet i te z czasem w dalszym przebiegu rozwoju dzielą się na kilka oddziałów (stopni lub piętér). Dokąd się uda dusza człowieka po śmierci, nie zależy to od jego zalet i przymiotów, od jego zachowania się na ziemi, lecz tylko od jego stanowiska społecznego. Cnota i występki nie wchodzi tu w rachubę. Czy zmarły był człowiekiem dobrym i moralnym, czy też okrutnikiem i łotrem, jest to dla dostania się jego duszy „do nieba" zupełnie obojętne. Pojęcie przyszłego życia jako kary lub nagrody za życie ziemskie jest dla ludów Oceanji i Indian amerykańskich zupełnie obce. Nawet na znacznie wyższym stopniu rozwoju nie można odnaleźć idei zapłaty moralnej. Dzisiejszej teologii chrześcijańskiej idea ta wydaje się tak naturalną, że chrześcijańscy filozofowie religijni usiłowali uzasadnić konieczność wszystkich religij tą pociechą i zachętą do moralności, które jakoby zawierają się w tej nauce o zapłacie wiecznej.

1) „I zali kto w grobie będzie opowiadał miłosierdzie twoje i prawdę twoją w zginieniu? — I zali poznane będą w ciemnościach cuda twoje, a sprawiedliwość twoja w ziemi zapamiętania". (Ps. 88 — 12,13).

„Nie umarli będą cię chwalić, Panie; ani wszyscy, którzy zstępują do Szeolu". (Ps. 115 — 17). — **Dop. tt.**

Misjonarze, wysłani na wyspy Oceanji, poznawszy po wieloletnim pobycie ten „defekt moralny” w religijnych wyobrażeniach krajowców, ogromnie się nim zgorszyli np. William Ellis pisze w swych „Badaniach Polinezyjskich”:

„Rzecz dziwna, że nęcza jednego, a radość drugiego (życia pozagrobowego), jakkolwiek by to się nam mogło wydać wstrętnem, są tylko udziałem osobistym, i nie mają nic wspólnego z charakterem moralnym lub cnotliwym życiem. Jedyne występki, za które grozi gniew bogów, to zaniedbanie starych obyczajów albo obrządków, albo też składanie przepisanych ofiar. Nieraz w rozmowie z krajowcami i ich kapłanami usiłowałem wy dobyć z nich, czy mają jakąkolwiek ideję zależności losu człowieka w życiu zagrobowym od jego zachowania się za żywota ziemskiego, ale zawsze otrzymywałem odpowiedź, że nie sądzą oni, ażeby fakt, że oni na ziemi byli ludźmi dobrymi i szlachetnymi, lub też okrutnikami, sknerami i kłótnikami, mógł cokolwiek wpływać na los ich w życiu zagrobowym”.

To samo mówi misjonarz Thomas Williams o Vitianach::

„Zabobony krajowców co do życia przyszłego objaśniają nam ich obojętność na śmierć, gdyż chociaż wierzą w życie pozagrobowe, nie łączą jednak z tem idei jakiegokolwiek zapłaty moralnej, nagrody lub też kary”.

Dopiero późno i stopniowo wytwarza się idea zapłaty. Początki tego rozwoju znajdujemy w Ameryce dopiero u starożytnych Meksykanów i innych ludów środkowoamerykańskich. A nawet u hoduujących było ludów Azji Środkowej, o ile nie trzymają się one szamanizmu lub nie podległy wpływom mahometańskim i buddaistycznym, powstająca idea kary lub nagrody w życiu przyszłym kojarzy się zwy-

kle z różnemi względami, wypływającemi ze stanowiska społecznego, oraz z naiwną wiarą, że hojnemi ofiarami zwierzęcemi uda się wpłynąć na sąd i wyrok boży.

A jak się rzecz ma z „oczyszczonem” chrześcijaństwem dzisiejszem? Iluż to pobożnych i „wykształconych” wierzy święcie w to, że można będzie poprawić położenie swoje lub krewnych „na tamtym świecie” przez zakup mszy zadusznych lub obdarowywanie kościołów i klasztorów. Doświadczenie, że tu na ziemi wszystko da się kupić: szacunek, honory, potęgę, miłość i t. d., przenosi się w najnaiwniejszy sposób na życie przyszłe i nie zwraca się nawet uwagi na to, jak ta pobożna wiara wykracza przeciw czystej nauce o zapłacie w wieczności ¹⁾.

1) Przytoczone poniżej urywki XI Pieśni Odyssei są wyraźnym dowodem, że Grecy z czasów Homera, a więc będący na znacznie wyższym szczeblu kultury i rozwoju społecznego od dzisiejszych ludów pierwotnych, wyobrażali sobie swoją krainę duchów jako ponurą pustynię, której duchy pędzą marny, beczynny żywot, oplakując życie ziemskie; wyobrażali też sobie, że te duchy łakną ofiary krwi zwierzęcej i że dopiero napiwszy się jej odzyskują swą moc tak dalece, że mogą nawet rozmawiać z żyjącymi. Wyobrażenia więc zupełnie takie same jak u dzisiejszych ludów pierwotnych. (Tłomaczenie L. Siemieńskiego).

„Tak, dotarłszy do samych Okeanu krańcy,
Widzim kraj. Kimeryjscy siedzą tu w nim mieszkańcy,
Którzy w mgle i ciemnicy brodzą ustawicznej;
Nigdy bowiem nie spojrzy na nich Helios śliczny,
Ani kiedy na niebo ugwieżdżone wkracza,
Ani kiedy ku ziemi ze szczytów się stacza,
Zawsze też lud ten nędzny w grubej nocy brodzi.
Więc wywlókłszy łódź na brzeg, wybieramy w łodzi

Obie owce i ruszym brzegiem Okeana
W tę stronę, co do Kirki była nam wskazana.
Tam Ehyloch i Prymet dzierżą owce obie
Ofiarne, a jam miecza dobył i nim robię
Dół w ziemi, jeden łokieć szeroki i długi;
Dokoła libacyjne zmarłym leję strugi:
Najpierw sam miód i mleko, potem słodkie wino,
W końcu wodę zmieszana z mąki odrobina.
I ślubowałem marom zmarłym, że gdy stanę
W Itace, wraz jałówkę dam im nieskałaną
Na żertwę, i na stosie spalę coś cennego.
Tejrezjaszowi nadto zabiję czarnego
Barana, co rej wodzi w całej mej oborze,
A gdym tak cienie zmarłych przebłagał w pokorze,
Onym owcom pokornym podciałem gardziele,
I krew w ten dół ściekała. Wnet duszyczek wiele
Tam się złązić poczęło z Erebu otchłani:
Młode pary, toż starce latami złamani,
Panienczki miłością młodocianą strute,
Widma dzielnych witeziów, oszczepami sklute,
Pozabijane w boju, w pokrwawionej zbroi.
Cały ten tłum dokoła ciśnie się i roi,
Wrzeszcząc tak, że aż przestracz blady mnie owionie“.

Odys, gdyż on to opowiada, odpędza mieczem tłoczące się do krwi cienie, nawet i matkę, oczekując na cień wieszczbiarza Tejzerjasza. Nakoniec zjawia się wieszczbierz, pije krew i przepowiada przyszłość. Odys zapytuje, co ma uczynić, ażeby przemówił cień matki, która widocznie go nie poznaje, i otrzymuje w odpowiedzi:

„Co zrobić? Rzecz to łatwa, zaraz dam ci sposób:
Pozwól tylko tym marom nieżyjących osób
Krwi tej liznać, a każda powie co ma na dnie;
Lecz, gdy wzbronisz, zamilknie i w głębiach przepadnie“.

Odys wypełnia rozkaz Tejrezjasza i irozmawia z matką. Pod koniec rozmowy chce ją objąć, lecz mara usuwa się, a Odys zapytuje, czy ona jest naprawdę cieniem matki, czy też igraszką wyobraźni; matka odpowiada:

„Nie zwiodła cię tem widmem groźna Persefina,
Lecz takim jest człek każdy, gdy życia dokona,

Kiedy ciała i kości z sobą nic nie sprzęga,
Wszystko strawi płomienia niszcząca potęga,
Odkąd z białemi kośćmi życie się rozbrata,
A dusza jak sen lekka w otchłanie ulata“.

Potem przeciąga cały szereg cieni, między innymi Achilla, który zapytuje Odyssa:

„Po co wszedłeś w to zmarłych siedlisko,
Gdzie z ludzi tylko cienie mdlawe i bezwiedne?“

Odyś opowiada cel swego zstąpienia do Hadesu, poczem dodaje:

„Lecz z twym szczęściem Achillu, czy można się komu
Równać z nas? Jak bóg czczony byłeś ty na ziemi,
A dziś będąc w Hadesie, trzęsiesz umarłymi,
Przeto nie masz ty czego na swój los narzekać“.

Achill odpowiada:

„Odyssie! Ty chcesz w śmierci znaleźć mi pociechę!
Wolałbym do dzierżawcy iść pod biedną strzechę
Na parobka, i w roli grzebać w ciężkim znoju
Niż tu panować nad tym Cieniów marnych rojem!“

VII. Kult przodków. Ofiary im składane.

Wiara człowieka pierwotnego w duchy pochodzi więc, jak to widzieliśmy w dwóch ostatnich rozdziałach, nie z obawy przed działaniem sił przyrody, lecz z lęku przed zagadką własnego życia wewnętrznego. Także i sposób, w jaki różniczkuje się pierwotny świat duchów, zależy nie od wpływu sił przyrody, lecz określa się rozwojem rozczłonkowania rodowo-społecznego przez powstanie grup totemowych, osiedli rodzinnych, spółnot domowych, plemion i t. d.; to rozczłonkowanie ze swej strony określa się sposobami zdobywania środków do życia.

Jeszcze wyraźniej, niż w wielopostaciowości świata duchów, wyraża się zależność bogów od sposobu życia społecznego ich czcicieli, we właściwościach etycznych, które człowiek pierwotny przypisuje swym bogom i boginiom. Wszystkie prawidła i zwyczaje, które wynikają z życia społecznego, gdy już

uzyskały uznanie powszechne, uważa się za pochodzące od duchów, t. j. za przepisy oddawna przez duchy wydane. I gdy człowiek pierwotny sprowadza normy swego zachowania się, które wyrosły z potrzeb jego życia społecznego, do zakazów i nakazów duchów, gdy więc uważa je za częsteczkę wyższej wiedzy i istoty owych duchów, to na te duchy przenosi własną swą moralność. Moralna istota człowieka staje się, mówiąc za Feuerbachem, moralną istotą jego bogów.

Narazie, jak to można wykazać u Australijczyków, przypisuje się wyrosłe z pospólnego życia hord a przekazane przez przodków zwyczaje i obyczaje duchom wogóle, ich woli i nakazowi; później zaś, gdy z hord tworzą się rody totemowe, to stopniowo bóg totemu staje się jedynym sprawcą i twórcą wszystkich zwyczajów, panujących w jego rodzie. Wszystko co ustaliło się jako obyczaj przekazany: podział na warstwy według pokoleń i związane z nim próby męskości i święcenie dojrzałości płciowej, obrzezanie, przedziurawienie przegródki nosowej, tatuowanie, zakaz małżeństw w pokrewieństwie, prawidła małżeńskie, zwyczaje wojenne, zakazy pewnych pokarmów, jednym słowem wszystko, co stopniowo w walce o byt i rozmnożenie stało się obyczajem uznanym — wszystko to podciąga się pod nakaz założyciela rodu, boga totemu, i uzasadnia się tym nakazem. Gdy później następuje przejście do rolnictwa, gdy powstają spółnoty plemienne, wiejskie, rodowe i rodzinne, podział na kasty i stany, wtedy wszystkie obyczaje i ustawy, powstające w tych nowych zrzeszeniach, uważa się za ustanowione przez boga, tylko

że odpowiednio do dalszego zróżniczkowania świata bogów nie sprowadza się wszystkiego do woli bóstwa totemowego, lecz następuje coś w rodzaju podziału na wydziały. To, co obchodzi oddzielną wielką rodzinę, leży w kompetencji bóstwa rodzinnego; specjalne ustawy rodowe należą do wydziału bóstwa rodowego, a dotyczące się całego plemienia lub ludu — do działu bóstwa plemiennego lub narodowego.

Tak człowiek pierwotny, wyprowadzając początek swoich obyczajów od nakazów swoich bogów, przenosi na nich własną swą etykę.

Przez to nie jest powiedziane, ażeby każdy obyczaj, który powstał na gruncie nowych wymagań życia społecznego, miał odrazu otrzymywać sankcję religijną i być włączonym do liczby nakazów lub zakazów, wydanych przez boskich przodków. Wyobrażenia religijne i obrządki kultu z biegiem rozwoju wytwarzają coraz bardziej zamknięty w sobie system, do którego prędko wchodzi tylko te nowe zwyczaje, które można wcielić do wiązań tej budowy, t. j. te, które nie znajdują się w sprzeczności z dotychczas przyjętymi obrządkami i ich uzasadnieniem, lecz przedstawiają się poniekąd jako ich logiczne dopełnienie lub rozszerzenie. Przeciwnie, te nowe zwyczaje, które nie pasują do starych poglądów i ceremonij religijnych, ulegają zmianie i są przystosowane. Jeżeli religja stała się mniej lub więcej ustalonym systemem, to jak wszystkie ideologje, posiada ona pewną moc odgródzenia się i oporu przeciw wszelkim nowościom, godzącym w jej system. Lecz zawsze tylko do pewnego stopnia. Jeżeli wstrząsy lub przewroty życia społecznego są tak silne, że kierują na inne tory

całe dotychczasowe myślenie społeczne, wtedy ideologia religijna nie może się oprzeć, lecz ustępuje pod naciskiem. W takim razie nie nowe wyobrażenie religijne dostosowuje się do przekazanego dorobku ideologicznego, lecz odwrotnie, dotychczas istniejące zwyczaje religijne i ich uzasadnienia stopniowo dostosowują się do nowych wyobrażeń i wykładane są zgodnie z nimi.

Takim całkowitym przewrotem w dotychczasowym życiu społecznym jest dla ludów pierwotnych powstanie ekzogamicznych grup pokrewieństwa i nadanie im nazw od zwierząt i roślin — wytworzenie wspólnot totemowych. Powstają nowe związki rodzinne i społeczne, nowe podziały, a równoległe kult duchów ulega przekształceniu i rozszerzeniu.

U Australijczyków można prześledzić ten wpływ nowego systemu pokrewieństwa na poglądy religijne i obrządki; lecz nie nazbyt zajęłoby to czytelników tej książki, która nie ma być przecież specjalnym wykładem życia religijnego krajowców australijskich. Czytelnicy żądają tylko krótkiego przedstawienia form typowych. Muszę więc ograniczyć się do kilku przykładów.

Przedewszystkiem rozpatrzmy obrzezanie i będącą w zwyczaju u niektórych plemion australijskich subczyję, t. j. zwyczaj rozszczepiania prącia od spodu. Zwyczaj ten pierwiastkowo nie ma żadnego znaczenia religijnego. Operację uskutecznia się, gdy młodzieniec przeszedł już próby męskości i przechodzi z warstwy dziecinnej lub młodzieńczej do pokolenia dorosłych czyli wojowników. Jest to tylko dowód przyjęcia obrzezanego do grona mężczyzn. Prze-

ważnie ceremonia nie ogranicza się do samego obrzeżania. Dla zaznaczenia dojrzałości płciowej młodego mężczyzny poddaje go się jeszcze takim operacjom— jak tatuowanie, wyłamanie pewnych zębów, przedziurawienie przegródki nosowej i założenie w nią małej ozdobnej strzałki; kto zna zwyczaje różnych plemion, może z cech zewnętrznych rozpoznać, czy dany osobnik należy do młodzieży, do dojrzałych, czy do starców. Podobnym ceremonjom podlegają u niektórych plemion także i kobiety przy pierwszej menstruacji.

Gdy z hordy wytworzył się zespolony pokrewieństwem związek totemowy, wyprowadzający swoje pochodzenie od wspólnego boga totemowego, wtedy wszystko się zmienia. O ceremonji obrzeżania mówi się wówczas, że jest to rozkaz boga totemowego: rozkaz ten koniecznie należy wypełnić, ażeby uniknąć zemsty bożej. Sam boski założyciel totemu jest niewidzialnie obecny przy ceremonji i pilnuje dokładnego jej wykonania według przepisów. Samo obrzeżanie nabiera teraz innego znaczenia. Dawniej oznaczało ono przyjęcie obrzeżanego do grona wojowników, teraz staje się oznaką, że obrzeżany wyznaje swego boga totemowego i tem zobowiązał się do wypełniania ustaw, przypisywanych temu bogu. W ten sposób obrzeżanie staje się przypieczętowaniem umowy wzajemnej, mówiąc biblijnie — przymierza: obrzeżany przez obrzeżanie oddaje się na własność swemu bogu, a bóg przyjmuje na siebie obowiązek otoczenia obrzeżanego boską opieką.

Obrzeżanie staje się aktem przymierza nadprzyrodzonego i nabiera uroczystego charakteru religijnego. Towarzyszą mu zawsze gusła, a wreszcie ofiary

krwi i zmieszanie krwi. Krew ściekającą z prącia zbiera się starannie i ofiarowuje bogu totemowemu. U niektórych plemion australijskich, gdy kilku młodzieńców jednocześnie podlega obrzezaniu, część krwi od każdego miesza się razem i rozsmarowuje na prąciu, a przez to pomiędzy młodzieńcami powstaje rodzaj braterstwa krwi, mającego nieraz więcej wagi, niż pokrewieństwo naturalne. Niekiedy znowu przy tej sposobności następuje zmieszanie krwi pomiędzy młodzieńcami i ich najbliższymi męskimi krewnymi. Przy ceremonjach męskości w plemieniu Parnkalla (koło Port Lincoln) niektórzy starsi mężczyźni — występujący jakby w roli „ojców chrzestnych“ dla nowo wyświęcanych — otwierają sobie małą żyłkę na stawie nagarstkowym, kilka kropli krwi rozpryskują w powietrze na ofiarę bóstwu totemowemu, a część dają do wypicia swym „chrześniakom“.

Tego rodzaju braterstwo krwi, dokonywane przez mieszanie krwi i picie krwi, znajdujemy nietylko u Australijczyków, lecz i u wielu plemion Oceanji, Ameryki Północnej i Afryki. Bracia po krwi mają prawo nietylko do wzajemnej obrony, ale prócz tego jeden ze zbratanych w razie potrzeby może wziąć sobie przedmiot, będący własnością drugiego, może spółkować z jego żoną, a w razie śmierci zbratanego — zabrać ją sobie.

Ciekawe są relacje o tem A. W. Howitta. Ażeby poznać bliżej te zwyczaje, poddał się on ceremonjom dojrzałości u Kurnajów wraz ze swym młodym przyjacielem z tego plemienia, imieniem Talaba, i przez to stał się jego bratem po krwi. Odtąd jego młody

przyjacieli zwał go poprostu bratem a jego żona zwała go mężem. Oto słowa Howitta:

„Po ceremonii rzekłem doń żartem: „Teraz ja także jestem dzerraeil“. On odpowiedział: „Tak, teraz jesteś moim bratem“. Ponieważ stałem się jego bratem, powstał między nami osobliwy związek pokrewieństwa, i zgodnie z panującym u Kurnajów zwyczajem, żona jego zwracała się do mnie bra bittel“ (mój mężu), a ja do niej miałem mówić: „rukut bittel“ (moja żono).

Inny przykład: kapitan I. Wilson, który w końcu XVIII wieku podróżował po Polinezji i stał się bratem po krwi jednego z głównych wodzów na wyspach Towarzyskich, powiada:

„Gdy ktoś stał się bratem po krwi którego krajowca, nie może obcować płciowo z jego siostrami lub córkami, gdyż uchodzą one za własne jego siostry i córki, Kazirodztwo zaś jest zakazane, i nikt tam nie ulegnie pokusie popełnienia jego. Żona zaś uchodzi za wspólną własność braci po krwi“.

Jeszcze jeden przykład z Afryki, gdzie również napotykałyśmy ten zwyczaj, chociaż już nie w pierwotnej prostej formie. O Ovahererach opowiada misjonarz Brincker:

„Dwaj mężczyźni którzy są jeden dla drugiego „epanga“ wiążą się wzajemnymi podarunkami w bydło lub innych przedmiotach w ścisły związek przyjacielski, przez co „epanga“ może obcować z żoną swojego „epanga“ a także ma prawo brać z jego stada, co mu się podoba, Ten szkodliwy zwyczaj pociąga za sobą małą płodność „pogańskich“ kobiet u Ovahererów. U innych plemion istnieje zamiast tego braterstwo krwi“.

Ten bardzo rozpowszechniony, miejscami ulegający różnym odmianom zwyczaj tłumaczy nam opowieść z II Księgi Mojżeszowej 4, 24, która pozostaje

zagadką dla krytyków biblijnych i dała powód do różnych ciekawych objaśnień. Ustęp ten brzmi:

„I stało się w drodze, w gospodzie, że zabiezał Pan Mojżeszowi i chciał go zabić. Tedy wziąwszy Zippora krzemień ostry, obrzezała nieobrzedkę syna swego i porzuciła przed nogi jego i rzekła: Zaprawdę oblubieńcem krwi jesteś mi. I odszedł od niego Pan. Wtedy go nazwała oblubieńcem krwi dla obrzedania“.

Prof. E. Kautzsch jeszcze i w ostatniem trzeciem wydaniu swego „Pisma Świętego według Starego Testamentu“ znajduje ten ustęp „dość ciemnym“. Kto jednak zna obyczaje obrzedania i braterstwa krwi u ludów pierwotnych, ten odrazu zrozumie znaczenie tej opowieści. Swoją drogą, tak jak i inne miejsca w Biblii, została ona skrócona i przekształcona, częścią przez nieświadomość, częścią przez pobożny zamiar, gdyż opracującym pismo nie wydawało się właściwem, ażeby Zippora miała obrzedać Mojżesza i jego napletkiem dotknąć pręcia Jahu.

W dawniejszem dłuższem ujęciu miejsce to brzmiało mniej więcej tak: Ponieważ Mojżesz nie dał się obrzedać, przestąpił więc tem przykazanie Jahu. Za to Jahu postanowił go ukarać; napadł więc w nocy na Mojżesza, ażeby go zabić. Mądra Zippora, która leżała z Mojżeszem, schwyciła czempredzej ostry kamień, obrzedła Mojżesza i krwawiącym napletkiem dotknęła pręcia Jahu. Przez to Mojżesz stał się bratem po krwi, a Zippora narzedzoną po krwi dla Jahu, i on musiał dać pokój Mojżeszowi.

Po tem krótkiem zboczeniu powrócmy do totemowych zwyczajów krajowców australijskich. Jak na obrzedanie, tak i na ceremonje przy urodzeniu i po-

grzebie wywiera totemizm swój wpływ. Przy grzebaniu zwłok nietylko stawia się pożywienie na grób zmarłemu, ale także składa się ofiarę bóstwu totemowemu; pogrzeb zaś nie jest sprawą jedynie najbliższych krewnych, lecz i całego związku totemowego, a także często i najbliższych pokrewnych totemów. Udział w pogrzebie reguluje się ściśle według stopnia pokrewieństwa związków totemowych. Jedna grupa pełni straż przy zmarłym, druga przenosi trupa, inna urządza grób i t. d. Jednocześnie powstaje zwyczaj urządzania ostatniej uczty — stypy — dla zmarłego, przed wyniesieniem jego ciała, w celu pożegnania się z członkami totemu; niektóre plemiona australijskie nie ograniczają się do postawienia przy zmarłym części potraw, lecz wszyscy członkowie totemu spożywają nieco mięsa lub tłuszczu trupa, ażeby okazać zmarłemu, że czują się z nim za jedno, jako ciało z ciała jego. Ten według naszych pojęć wstrętny zwyczaj jest dla krajowców australijskich wyrazem najwyższego szacunku i czci. U australijskich Dierów, gdy umrze mężczyzna, całe prawie plemię bierze udział w uroczystościach pogrzebowych, lecz z zachowaniem pewnych różnic odpowiednio do stopnia pokrewieństwa totemu. Jedni malują się na białą, inni na czarno, na czarno z białym, na czerwono; kto się na tym wszystkim zna, może już z malowania rozpoznać, w jakim stopniu pokrewieństwa pozostaje kto do zmarłego. Również istnieją dokładne przepisy co do tego, jacy krewni mają związać trupa, jacy pełnić straż przy nim, jacy odnosić go do grobu i t. p.

Przed pogrzebem członkowie totemu urządzają stypę; część potraw stawiają na grób. Resztę zjadają

uczestnicy pogrzebu, ale ci, co należą do tego samego totemu i do tego samego pokolenia, spożywają razem nieco tłuszczu z trupa.

Często nie grzebie się całego ciała, lecz zachowuje się pewne małe jego części, kości palców rąk lub nóg u Australijczyków, całe ręce u Kurnajów, ni- by relikwie, gdyż istnieje wiara, że duch jest bardzo przywiązany do swego martwego ciała, a nawet do jego części; przeto posiadanie takich relikwii ułatwia wysłuchanie prośby przez ducha. Papuowie i Melane- zyjczycy przechowują często całą głowę lub czaszkę, gdyż według mniemania wielu ich plemion czaszka jest siedliskiem duszy. Jako przykład takiej „czci czaszek“ (jest to fałszywa nazwa używana przez nie- których etnologów) może służyć opis pogrzebu na Mabuing, jednej z wysp zatoki Papua, na południo- wym brzegu Nowej Gwineji.

Gdy umrze tam mężczyzna, natychmiast jego „imi“, t. j. bracia głównej jego żony, zabierają się do pogrzebu, a mianowicie najstarszy szwagier obejmuje kierownictwo, jako „mariget“ (ręka ducha). Wszyscy najbliżsi krewni obcinają sobie włosy, posyפują sobie głowę ziemią, nacierają ciało wapnem wypalanem z koralu, gdyż barwą żałoby jest u nich biała. Składają ciało na mary i wyją żałośnie. Gdy zaczyna się roz- kład ciała, związują mocno z sobą oba paluchy rąk i nóg, zawijają trupa w maty, ściągają postronkiem, „aby nie mógł chodzić“, i kładą w lesie na kobylicy. Na niej stawiają wodę i pokarmy. Potem całe towa- rzystwo wraca do wsi i spożywa stypę. Mariget wraca wkrótce do trupa, siada przy nim i odprawia straż przez pięć dni i pięć nocy. Od czasu do czasu powsta-

je, macha rękami w powietrzu i wyje, ażeby odpędzić ducha zmarłego od ciała. Na szósty dzień przychodzą najbliżsi krewni. Wspólnym krzykiem płoszą ducha, gdyby się jeszcze miał znajdować w pobliżu; Marigét wchodzi na kobylicę i odcina głowę trupowi, zawija ją w matę i wrzuca w mrowisko białych termitów lub w kałużę z wodą, w celu oczyszczenia od miękkich części. Tułów zostaje na kobylicy aż do zgnicia miękkich części. Wtedy zdejmuje się kości, oczyszcza, zawija je w matę i wrzuca w skalną rozpadlinę. Głowa pozostaje w mrowisku, dopóki mrówki nie obgryzą jej na czysto. Wtedy marigét czyści ją, maluje na czerwono, zdobi w pióra i wręcza uroczyście w koszyku synom lub braciom zmarłego, jako cenną relikwię; dopóki głowa pozostaje w posiadaniu krewnych, dotąd ich prośby znajdują chętny posłuch u jej ducha.

Przytem w miarę tego, jak dla samych krajowców założenie ich związków totemowych przez mityczne bóstwo totemowe staje się sprawą cudowną i spowitą w podania, powstają różne uroczystości pamiątkowe totemu, w których przedstawia się powstanie totemu i błaga się bóstwo totemowe o utrzymanie i wzrost jego totemu. U plemion australijskich uroczystości te są jeszcze bardzo proste: polegają na skokach i tańcach kilku krajowców dziwacznie przystrojonych w skóry i pióra i pomalowanych; towarzyszy temu jednostajny śpiew krótkich pieśni, tyczących się założenia totemu. U wyżej od nich stojących ludów Oceanji wytworzyły się już przedstawienia mimiczne, nieraz bardzo miłe, tańce i ćwiczenia zamaskowanych uczestników, często w połączeniu ze składaniem ofiar i zaklinaniem duchów.

Czynny od wielu lat wśród plemion Aruntów i Loriczów misjonarz C. Strehlow opisuje cały szereg takich uroczystości totemowych. Z pośród nich wybieram jedną z najprostszych, uroczystość na pamiątkę powstania totemu „kangura szczurowatego” u Loriczów:

Dwóch starszych mężczyzn maluje sobie wkoło pasa grubą czarną pręgę i przylepia na górną część ciała szare a na głowę białe pierze. Mają oni przedstawiać „alczirangamiczine”, praojców rodu kangura szczurowatego. Kilku młodzieńców z namalowanemi od czoła aż do kolan czerwonymi pręgami i z tu i owdzie przylepionem pierzem przedstawiają młodsze pokolenie rodu. Poczem przynoszą czarodziejską laskę totemu, kilku czarodziejskich postronków do owinięcia szyi i głowy, wreszcie jako symbol płodzenia — jądra kangura szczurowatego i nieco nasienia. Gdy wykonawcy już się przybrali, obaj starzy siadają wprost siebie w dołku, mającym wyobrażać norę kangura szczurowatego, kręcą młynka rękami i naśladowają ruchy i syczenia kangura szczurowatego. Wtedy wypadają umalowani młodzieńcy z kryjówki, gdzie się dotychczas chowali, tańczą wokoło starych i również syczą. Przytem świewają: „Kangurki! kangurki! Matka wyrzuca je (z worka, w którym je nosi). Kangurki są tłuste. Stara kangurzyca pilnuje ich Katukankara (mytyczny przodek totemu) biega za nimi, koło krzaków, koło krzaków, coraz dalej, sycząc koło krzaków, aż do brzegów wody, który się tam daleko ciągnie.”

Ważniejsze od tych zmian ceremonij religijnych

są nowe zakazy w zakresie spożywania pewnych pokarmów, jako t. zw. tabuizm.¹⁾

Zakaz spożywania pewnych pokarmów powstaje wcześniej, niż kult totemu; znajdujemy go u wszystkich hord australijskich. Część zakazów powstała z dążenia dorosłych mężczyzn do zapewnienia sobie wyłączności spożywania pewnych gatunków zwierzyny z pominięciem kobiet i dzieci; część — ze spostrzeżenia, że pewien rodzaj pokarmów spożywany w pewnym czasie w zbyt wielkiej ilości jest szkodliwy dla słabowitych i dla dzieci; część wreszcie — z doświadczenia, że przez przedwczesne zrywanie niektórych roślin zmniejsza się ich urodzaj. Naprzykład u wielu plemion w zachodniej Australji istnieje zakaz spożywania niektórych roślin przed dojrzaniem i rozsypaniem się nasion; powstał on oczywiście wskutek doświadczenia, że jeżeli przedwcześnie zrywać pewne rośliny, to one na rok przyszyły na tem miejscu już nie wyrosną.

U niektórych plemion te zakazy spożywania (tabu) są bardzo złożone i zawierają masę drobiazgowych przepisów.

Do tego dochodzi zakaz spożywania zwierząt, które są totemem danego związku, a to, gdy po powstaniu totemizmu utożsamiono praojca rodu ze zwierzęciem totemowem, i to ostatnie uważa się za wcielenie bóstwa. Człowiekowi rodu wombat nie wolno jeść

¹⁾ Wyraz „tabu“ lub w odmianach djaktycznych: tapu, tampu, tambe, tab, rozpowszechniony wśród wyspiarzy Oceanji znaczy pierwsiastkowo „poświęcony“ mianowicie pewnemu duchowi, używa się obecnie poprostu w znaczeniu „zakazany“.

wombata, członkowi rodu emu zabroniono spożywania emu; albowiem bóg totemowy, tak jak późniejsze duchy przodków, chętnie wchodzi w te zwierzęta, wcielają się w nie, i łatwo mogłoby się zdarzyć, że ktoś, zjadłszy kawałek takiego zwierzęcia, mógłby spożyć kawałek swego boga i tem jego obrazić.

Spożywanie zwierzęcia totemowego jest też dlatego u tych australijskich plemion, gdzie ugruntowała się cześć bóstw totemowych, surowo zakazane; tylko w pewnych wypadkach wolno jest spożywać zwierzę totemowe, mianowicie, gdy się to odbywa w celach kultu, np. w celu oddania się na własność bogu totemowemu lub zaznaczenia wspólności swego ciała z praojcem rodu. Tak np. plemiona Urabunna, Wonk-gongaru, Kaitisz, Arunta, podczas uroczystości na cześć przodków i założycieli rodu spożywają zwierzę totemowe, którego w innym czasie nie wolno jeść ani na nie polować.

Przez to potem staje się świętością, „tabu”. A teraz stopniowo odbywa się bardzo ciekawe uogólnienie: dawniejsze, oddawna istniejące zakazy pewnych pokarmów nabierają charakteru totemowego, i wprowadza się je w związek jakikolwiek z totemem. Jeżeli np. nie wolno jeść pewnych roślin, to już nie z tego powodu, że spożycie ich może być szkodliwym dla zdrowia, lecz z tego, że bóstwo totemowe i duchy przodków żywią się nimi, lub że zwierzę totemowe gnieździ się wśród tych roślin, lub też, że kiedyś ta roślina przy jakiejkolwiek okoliczności została poświęcona bóstwu totemowemu.

Gdy krajowiec dojdzie do tego, ażeby uważać za „tabu” wszystko, co ma styczność z jego totemem

i początkiem jego rodu, to się na tem nie zatrzymuje. Jeżeli wszystko, co należy do boga totemowego, jest tabu, to ażeby uczynić jakiś przedmiot nietykalnym (tabu), wystarczy poświęcić go bóstwu totemowemu. Tak powstaje bardzo rozpowszechniony w Polinezji i Melanezji zwyczaj „tabuowania”, usuwania jakiegoś przedmiotu z obiegu, czynienie go niezdolnym do użytku, przez poświęcenie go bóstwu totemowemu; później zaś, gdy ten zwyczaj stał się powszechnym, przez poświęcenie także i bóstwom rodzinnym.

To poświęcenie odbywa się w ten sposób, że naczelnik rodu lub kapłan wypowiada pewne formułki rytualne i znak totemu umieszcza na przedmiocie mającym zostać tabu: robi na nim pewne nacięcia, lub zawiesza na nim uszy, szpony, ogon zwierzęcia totemowego. Jeżeli związek ma za totem jaką roślinę, to się wiązuje jej liście lub kwiaty. Przez to przedmiot ten jest oddany na własność bóstwu totemowemu, i biada temu, kto naruszy tabu: ściga go zemsta pokrzywdzonego na swej własności boga. I jak to często bywa przy takich świętościach, przesadzone „tabuowanie” traci swój podkład oparty na wierze, a nabierając cech społecznych, staje się nie do zniesienia. Nietylko to, co jest wprost poświęcone bóstwu totemowemu, ale wszystko, co znajdzie się w zetknięciu z przedmiotem tabuowanym, jak np. miejsce ofiarne, na którym stoi tabuowany pokarm, chata, w której przyrządzają te pokarmy, wreszcie człowiek, spożywający lub dotykający takich pokarmów — wszystko staje się „tabu”.

Naturalnie głód, nieurodzaj, wojna, napady wrogów zmuszają nieraz wyspiarzy Oceanu do zawiesza-

nia częściowo prawa tabu; nie odbywa się to jednak w ten sposób, że wprost przestaje się zwracać uwagę na zakazy, lecz odbywają się różne ceremonie, znośzące tabu, nałożone na pewne środki żywności, postępowanie trafnie nazwane przez Nowozelandczyków: „wyciąganiem mocy Atui” (t. j. boga przodków).

Tak samo i na kult ofiarny rozciąga się ten przekształcający wpływ totemizmu. Gdy dawniej składało się większe ofiary zmarłym ostatnio duchom ojca, matki, dziada, teraz w miarę wzrostu czci boga totemowego on otrzymuje największe i najlepsze ofiary, gdyż jest nie tylko przodkiem rodu, lecz i najpotężniejszym pomiędzy duchami. I jeżeli później w dalszym rozwoju obok bóstw totemowych powstaną potężne bóstwa plemienne lub narodowe, one otrzymują największe ofiary. Jednocześnie ze wzrostem kultury wzrastają dary ofiarne i komplikuje się ceremoniał ofiarny. Krajowiec środkowej Australji, żyjący przeważnie z wyników niewybrednego polowania, z zebranych korzonków, ziół, chrząszczy i robaków, bardzo mało może ofiarować swoim duchom. Ofiary jego ograniczają się do złożenia na grobie i do ofiarowania duchowi nieco surowego lub pieczonego pokarmu, jakim rozporządza. Jeśli jest hojny, ofiaruje nieco swej krwi; otwiera sobie żyłkę ostrym nożem kamiennym i pryska kilka kropel krwi w powietrze lub kropi nią ziemię. Cóż zresztą mógłby ofiarować innego? Mienie jego jest bardzo szczupłe.

U ludów, które doszły do posiadania roli uprawnej, stad, bogatych osad, ofiary są oczywiście daleko większe i cenniejsze; ponieważ człowiek nieświadomie szacuje swoich bogów według samego siebie, a więc

samego siebie czyni miernikiem, sądzi więc, że to co jemu wydaje się bezwartościowem, również bezwartościowem musi się wydać i jego bogom. Ludowi, zbierającemu najpiękniejsze korzenie taro, bataty, orzechy kokosowe, dynie, kukurydzę, wydałoby się drwiniami z boga totemowego, gdyby na znak wdzięczności za obfite żniwa chciano go się pozbyć kilkoma pieczonkami korzonkami — tak jak bogatemu pobożnemu chrześcijaninowi wydawałoby się niegodnem wrzucić dwa grosze do skarbony kościelnej na podziękowanie za wyświadczone mu według jego zdania przez Boga wielkie dobrodziejstwo. Musi to być conajmniej wspaśniały obraz święty lub witraż do kościoła, jeżeli nie jaka mała fundacja.

Tak samo u ludów pierwotnych wartość ofiary mierzy się wielkością świadczenia, o które się zanoszą modły, i stanowiskiem boga; rodzaj zaś ofiary zależy od rodzaju gospodarki danego ludu. Lud rybacki, wyobrażający sobie swe bóstwa w postaci rekinów, delfinów, krokodyli, węży morskich, ofiarowuje oczywiście swym bóstwom ryby, muszle, ptactwo wodne; lud pasterski składa ofiary z bydła, kóz, owiec; lud rolniczy a przytem mniej lub więcej pasterski, ofiarowuje prócz ziemiopłodów także i zwierzęta, i w tym wypadku te ostatnie ofiary uchodzą za cenniejsze i skuteczniejsze.

Forma ofiar też się różniczkuje. Najprostszym sposobem jest złożenie daru, — z czegokolwiek on się składa, z owoców, ryb, mięsa lub krwi, — wprost na pewnem miejscu, które się wydaje dostępnem dla odpowiedniego boga, a więc gdzieś w lesie, na wzgórzu, na roli uprawnej; a jeżeli bóstwo totemowe przedsta-

wia się w postaci ryby, to nad brzegiem morza lub rzeki. Najchętniej składają ofiary na miejscach pogrzebienia oraz na tych, skąd według podania wyszedł niegdyś bóg totemu lub gdzie się zapadł w ziemię, a przede wszystkim gdzie spłodził pierwsze potomstwo: miejsce narodzin totemu. Gdy ludy pierwotne dojdą potem do wyrabiania sobie postaci swych mitycznych przodków z drzewa, słomy, wapna lub kamienia, przed temi wyobrażeniami składa się ofiary. Lecz to nie wystarcza. Ażeby bogu ułatwić dostęp do ofiary, posążkowi, w którym przebywa bóg i przyjmuje ofiary, ofiarowuje się bezpośrednio nieco cieplej krwi, zawierającej duszę (życie) ofiarowanego zwierzęcia, namazując nią usta lub organy płciowe boga, jako organy stworzenia, albo też zawiesza mu się na szyję drgające jeszcze krwawe serce ofiary. Jeszcze wyższy stopień przedstawia ofiara palna, którą bóstwo wacza i wciąga w siebie, i wtedy ofiara zwierzęca składa się nie na surowo, lecz upieczona na ogniu. Ofiara palna polega na tem, że przed posągami boga na gołej ziemi, lub na wzniesionym ołtarzu, kapłan roznieca ogień z drewek i spala na niem ważniejsze trzewia zwierzęce, w których ma się zawierać życie, a więc głównie krew i serce, często też płuca, wątrobę, nerki, tłuszcz koło nerek i inne wnętrzości.

Przez to nie jest jednak powiedziane, ażeby rozmaite rodzaje ofiar w ten sposób następowały kolejno jedna po drugiej, że nowsza forma ofiar wchodzi w użycie wtedy dopiero, gdy dawniejsza już zanikła. Najczęściej napotykamy wszystkie te formy równorzędnie obok siebie, lecz zazwyczaj daje się wykazać, że ofiara palna jest późniejszą. Jak wiadomo, w Biblii.

w Starym Testamencie, znajdujemy jednocześnie te wszystkie formy ofiar. Także i mazanie krwią było w zwyczaju u dawnych hebrajczyków nie posągu boga, lecz ołtarza Jahu i znajdujących się na nim byczych rogów, uzmysławiających Jahu w postaci byka. Tak więc czytamy u Mojżesza II, 24, 6—8:

„Zatem wziął Mojżesz połowę krwi i wlał w czaszę, a połowę drugą wylał na ołtarz. I wzięwszy księgi przymierza, czytał w uszach ludu, którzy rzekli: cokolwiek mówił Pan (Jahu) uczynimy i posłuszni będziemy. Wziął też Mojżesz krew i pokropił lud i rzekł: oto krew przymierza, które Pan postanowił z wami na wszystkie te słowa“

Mojżesz III, 9, 9—10:

„I podali mu synowie Aaronowi krew, który omoczywszy swój palec we krwi, pomacał rogi ołtarza, a ostatek krwi wylał u spodku ołtarza; ale tłuste z nerkami i odzieżkę z wątroba z ofiary za grzech spalił na ołtarzu, jako był rozkazał Pan Mojżeszowi“.

W prawie o ofiarach za grzechy niewiadomości powiada Biblia:

„Potem omoczy kapłan palec swój we krwi, a kropić będzie oną krwią siedmkroć przed obliczem Pańskim przed zasłoną świątynicy. I pomaze kapłan krwią oną rogi ołtarza kadzenia wonnego przed obliczem Pańskim, który jest w namiocie zgromadzenia, a ostatek krwi onego cielca wyleje u spodku ołtarza całopalenia, który jest u drzwi namiotu zgromadzenia“. (Mojżesz III, 4, 6—7).

Na tym samym ołtarzu kapłan pali następnie tłuszcz z wnętrzości, nerki z ich tłustością i odzieżkę wątroby i nerek.

Kto rozpatrzy przepisy starego Testamentu o ofiarach za grzechy i ofiarach palnych i porówna z tem

zwyczaje ofiarnicze u Melanezjan i afrykańskich hodowców bydła, zadziwi się, jak te obrządkie są niemal identyczne. Weźmy jako przykład ofiarę błagalną świni na San Christoval (wyspy Salomona), gdzie nie ma bydła, owiec i kóz, a więc nie można ich ofiarować.

Kapłan, składający ofiarę, bierze świnię, dusi ją, a nie zarzyna, ażeby nie stracić ciepłej krwi, w której zawiera się dusza zwierzęcia, i w ten sposób nie pokrzywdzić bóstwa totemowego, któremu się ta krew należy. Poczem kamiennym nożem otwiera zwierzę i zbiera krew na miskę, ażeby nic się nie zmarnowało. Potem wylewa się krew na ogień, płonący przed wyobrażeniem boga; wyjmuje się ze świni serce, wątrobę, nerki i część tłuszczu koło wnętrzości i spala się na ołtarzu palnym, przykrytym wielką płytą kamienną, stojącym przed figurą boga. Reszta mięsa należy w części do kapłana, w części do tego, co przyprowadził świnię na ofiarę.

Podobnych zwyczajów ofiarnych trzymają się i kafrowie Południowej Afryki. U Amazulów byczka przed złożeniem ofiary poświęcają bogowi przodków. Ofiarnik występuje naprzód i wzywa swych zmarłych przodków: „Drogi ojcze, oto mój byk, przyjmij go odemnie i zjedz go, a za to udziel mi zdrowego ciała, ażebym nie czuł więcej żadnych dolegliwości. I ty, dziadku, bądź łaskaw na mnie i dbaj o pomnożenie mojego stada bawołów”. Zakłuwa się byka w bok i szczypie go, ażeby głośno ryczał, a duchy przodków ten ryk usłyszały. Dobija go się do reszty, wypuszcza część krwi i spala razem z wątrobą, sercem, kawałkiem skóry i nieco kadzidła na wolnym ogniu. Mięso

zaś zjadają kapłan, ofiarodawca i obecni krewni lub przyjaciele. Ulatujący ku górze dym zanosí przodkom życie (duszę zwierzęcą), zawarte w spalonych częściach ciała — jako pokarm dla duchów. Jest to ten sam pogląd, który jest podstawą starohebrajskich rytuałów ofiarnych, jak to czytamy wyraźnie u Mojżesza (III, 17, 11—14):

„Albowiem dusza wszelkiego ciała w krwi jego jest, a ja dałem ją wam na ołtarz ku oczyszczeniu dusz waszych; bo krew jest, która duszę oczyszcza. Dlatego też powiedziałem synom Izraela: Żaden między wami nie będzie jadał krwi... Bo dusza każdego ciała jest krew jego, która jest miasto duszy jego; przeto powiedziałem synom Izraelskim: krwi wszelkiego ciała jeść nie będziecie, bo dusza każdego ciała jest krew jego“.

Kto zjada krew i tłuszcz koło trzewi, ten oczywiście pozbawia Jahu potrzebnego mu pokarmu. Por. Mojżesza 10, 28, 2:

„Ofiary mej, chleba mego, w ofiarach moich ognistych, na wdzięczność wolności mojej przestrzegać będziecie, abyście mi je ofiarowali czasu swego“.

Ofiarę zwierzęcą ludy pierwotne cenią wysoko, lecz najwyżej stoi ofiara ludzka, największa, jaką można złożyć potężnym bogom. Zwyczaj składania ofiar ludzkich bóstwom plemiennym i totemowym w ważnych wypadkach, np. przed rozpoczęciem większej wyprawy wojennej, po śmierci głównego wodza, przy wybuchu złośliwej choroby i t. p. był niegdyś rozpowszechniony na wszystkich wyspach Oceanji, zwłaszcza u mieszkańców wysp Salomona: Banks, Viti, Cooka, Towarzyskich, Nowej Zelandji. Teraz nadzór europejskich władz kolonialnych położył te-

mu kres, chociaż odosobnione wypadki od czasu do czasu się zdarzają.

Dla tego ohydneho zwyczaju znajdujemy odpowiedniki w religji staro hebrajskiej. Tak np. nakazuje Jahu — Mojżesza II, 13, 2 i 12—13:

„Poświęć mi wszelkie pierworodne, cokolwiek otwiera każdy żywot między syny Izraelskimi tak z ludzi, jak z bydła, bo moje jest. Tedy odłączysz wszystko, co otwiera żywot Panu, i każdy plód otwierający żywot bydła twego, każdy samiec będzie Panu. Każde zaś pierworodne osłę odkupisz barankiem, a jeślibyś nie odkupił, tedy załamiesz mu szyję, a każde pierworodne człowieka między synami twoimi odkupisz“.

Tutaj wyraźnie żąda Jahu ofiar ludzkich; lecz ustęp ten otrzymał obecne swoje brzmienie dopiero w ostatecznej redakcji ksiąg Mojżesza — pozwala ono na wykup ofiary z dziecka i osła przez ofiarę baranka (osioł był zbyt potrzebnem i cenionem zwierzęciem domowem, ażeby można było łatwo go się pozbyć).

Nie wszędzie jednak okazuje się ta sama wyrozumiałość co do wykupu ofiary z człowieka. U Mojżesza III, 27, 28—29 jest wręcz powiedziane, że tego co jest „poślubione Panu“, t. j. co jest mu uroczyście na ofiarę przyrzeczone, tego odkupić nie można:

„Każda jednak rzecz poślubiona, którąby kto poświęcił Panu ze wszystkiego co ma z ludzi i z bydła i z ról posiadłości swoich, nie będzie sprzedawana, ani odkupowana; bo wszelka rzecz poślubiona najświętsza jest Panu“.

Przy badaniu poglądów religijnych i rytuałów ludów o niskim stopniu kultury wszędzie napotykamy podobne zasadnicze wyobrażenia. W szczegółach zda-

rzają się pewne odmiany i różnice, lecz nie wszędzie ludy w jednakowy sposób zdobywają sobie środki utrzymania i stąd ich społeczny tryb życia nie jest wszędzie jednakowy. Niezmiernie jest ważne, czy dany lud żyje z polowania, rybołówstwa, hodowli bydła lub uprawy roli, i w jaki sposób w każdym wypadku łączą się te formy gospodarstwa. Prócz tego rozstrzygający wpływ ma okoliczność, w jakiej postaci nastąpiło przejście do rolnictwa i o ile wyparło ono inne sposoby utrzymania się. Wraz ze zróżniczkowaniem gospodarstw i podziałem czynności następuje również i rozdział czynności pomiędzy bogami. We wnętrzu wysp, gdzie polowanie nie ma znaczenia, a rolnictwo jest głównym środkiem utrzymania, bóg totemowy za główne zadanie ma pomagać dojrzewaniu yamsu, taro, dyni, batatów, kokosów i owoców drzewa chlebowego, a więc dbać we właściwym czasie o deszcz potrzebny do wzrostu i o światło słoneczne, potrzebne do dojrzewania. Na wybrzeżach, gdzie głównymi sposobami utrzymania są rybołówstwo, żegluga, handel, a po części ograbianie innych plemion nadmorskich, najważniejszym zadaniem boga totemowego jest dbać o obfity połów, pomyślną żeglugę, bogatą zdobycz wojenną. Na co może się przydać rolniczemu rodowi, a ród jest często zarazem wsią, bóg opiekuńczy, który włada rybami w morzu, ale nie wzrostem roślinności; na co — odwrotnie — przyda się wsi rybackiej bóstwo totemowe, którego czynnością jest dojrzewanie ziemiopłodów i owoców?

Ten podział czynności warunkuje ze swej strony różne rodzaje kultu. Totemowemu bóstwu rodu lub wsi rybackiej, wyobrażanemu w postaci ryby, kroko-

dyla lub ptaka wodnego, nie można składać ofiar z ziemiopłodów, gdyż te zwierzęta ich nie jadają. Na ofiarę nadają się tylko ryby, skorupiaki, ptactwo wodne, a przede wszystkim krew i ciało ludzkie (ofiary z jeńców). Bóstwu totemowemu, wyobrażonemu w postaci koguta, jakiegoś zwierzęcia workowatego lub słonki, a mającemu opiekować się uprawną rolą swojego rodu, nie można ofiarować ryb ani skorupiaków. Otrzyma ono ofiarę z owoców. Ofiarować ziemiopłody bóstwom o postaci ryby byłoby drwinami. Nawet przynoszenie nieodpowiednich ofiar na miejsce, poświęcone kultowi, uchodzi nieraz za obrazę bóstwa. Np. R. H. Codrington opowiada o bóstwach polnych Florydy (wyspy z grupy Salomona):

„Tych Tindalów (bóstw totemowych), opiekujących się ogrodami, nie wolno obrażać w ten sposób, ażeby do miejsc im poświęconych wchodzili ludzie po spożyciu świniny, skorupiaków lub zwierzyny. Dopiero w trzy lub cztery dni po spożyciu takiego pokarmu wolno im tam chodzić“.

Miejsca ofiar dla bóstw, wyobrażanych w postaci ryby, nie mogą się znajdować na górach lub w świętych gajach, bo ryby żyją w wodzie. Już te rody australijskie, które mają totemy rybnie, ofiarowują krew zawsze nad jeziorami, rzekami lub morzem i nie rozpryskują w powietrze krwi, przeznaczonej na pożywienie dla ich bóstwa rodowego, lecz spuszcza ją do wody, ażeby dostała się do bóstwa. To też rybackie wsie ludów Oceanji mają swe święte ofiarne miejsca nad morzem, na skałach, na występach skalistych lub pobrzeżnych wysepkach. Rolnicza ludność w głębi kraju mieści swe miejsca dla ofiar i kultu na pagór-

kach w pobliżu wsi lub uprawnych ról, w świętych gajach lub pośrodku swych osad. Tak więc różność czynności, przekazywanych bóstwom totemowym, pociąga za sobą i różność miejsc kultu i różność obrządków kultu.

Do jakiego stopnia istota bóstw totemowych jest uzależnioną od form gospodarczych, ujawnia się wyraźnie w tem, że gdy jaka wieś zmienia swój sposób gospodarstwa, to jednocześnie otrzymują inną postać i bóg totemowy i kult jego. Przypuśćmy, że ludność jakiej wsi rybackiej jest zmuszona opuścić wybrzeże i szukać nowych siedzib wewnątrz wyspy. Wówczas ich bóg totemowy, wyobrażany dotąd w postaci ryby, staje się bóstwem opiekuńczym rodu. Lecz jest to sprzeczne z jego rybią postacią, bo jako ryba nie może przebywać na roli i chronić jej od szkodliwych wpływów. Następstwem tego jest, że jeżeli podania rodowe wspominały już o kilku przemianach bóstwa rodowego, to jedno z dotychczasowych ubocznych wcieleń, które lepiej odpowiada nowym czynnościom bóstwa totemowego, staje się głównym, albo też wytwarza się podanie, że w celu obrony swego potomstwa bóstwo totemowe przybrał o postać innego zwierzęcia i w niej przeniósł się do nowej siedziby swojego rodu. Z tego powodu dość często w Polinezji w różnych spokrewnionych wsiach czczą tego samego boga pod tem samem nazwiskiem, lecz w postaciach różnych zwierząt. Tak np. na wyspie Upolu (jedna z wysp grupy Samoa) w czterech różnych wsiach czczono tego samego rodowego boga Mosso w czterech różnych postaciach: koguta, sepji, zółwia i świni.

VIII. Od kultu przodków do kultu natury.

Tak z pierwiastkowej czci duchów powstaje cześć przodków, a z niej w dalszym przebiegu rozwija się kult natury. Na pytanie, jak się to staje, łatwo odpowiedzieć. Już u Polinezjan widzieliśmy, jak na bóstwa przodków wkładają obowiązek dbania o środki utrzymania potomstwa, a ponieważ na tym stopniu rozwoju zdobywanie środków żywności zależne jest w wielkiej mierze od sił przyrody, to jedną z najważniejszych czynności bóstw rodowych i plemiennych staje się sprowadzanie wiatru, deszczu, słonecznej pogody. Im więcej człowiek czuje się zależny w całej swej egzystencji od wydajności roli, a tem samem od sił przyrody, gdyż widzi on, jak potężnie i przemożnie wpływają one na jego walkę o byt i jak nieraz w ciągu kilku minut niszczą cały owoc jego pracy i usiłowań, tem ważniejszą staje się działalność tych boskich przodków, skierowana ku rządzeniu temi si-

łami przyrody na korzyść potomstwa. Tam, gdzie całymi tygodniami i miesiącami słońce wypala pola i pastwiska, głównym zadaniem boga plemiennego jest spuszczać deszcz; ponieważ zaś przed deszczem gromadzą się chmury i bywa burza, bóg wykonuje wszystkie te czynności i uderzeniem grotu piorunowego doprowadza do wybuchu. Tam gdzie nawodnienie pól i łąk zależy od okresowego wylewu rzeki, bóstwo ma za zadanie czuwać, ażeby wód świętej rzeki starczyło do nawodnienia przyległych pól. W innej okolicy, gdzie rzeka rozlewa się w bagna, skąd się wznoszą mokre opary i śmiertelne malaryczne wyziewy, tam modlą się do boga o rozpędzenie mgieł przez świeże chłodne wiatry. Tak bogowie otrzymują do spełnienia najróżniejsze czynności, i od tych czynności zależą różne atrybuty i właściwości, przypisywane im przez czcicieli. Bóg, dający światło słoneczne, staje się bogiem „świetlanym”, „promienistym”, „ognistym”, „budzącym roślinność”. Bóg, rządzący wiatrami, staje się bogiem „ryczącym”, „szumiącym”, „huczącym”, „spędzającym razem chmury”, „wznoszącym fale”, „wałącym góry”, „burzącym”. A gdy się tworzy obrazy tych bogów, w celu zaznaczenia ich właściwości dodaje się im różne symboliczne atrybuty, odnoszące się do ich czynności: bóg słońca wyobrażany jest z tarczą słoneczną, kołem świetlanem lub z promienistą koroną, z kłosem, z narzędziami rolniczymi, jako to sierp, motyka, łopata; bóg deszczu — z tęczą, z roślinami wodnymi, z drgającą błyskawicą i t. p.

Ta właściwość boga rodowego lub plemiennego, że ma rządy jednej lub więcej pewnych sił przyrody, zaciera niekiedy jego charakter przodka nawet u

tych ludów, u których organizacja rodowa lub totemowa zachowuje się jeszcze w pewnej sile, do tego stopnia, że w modlitwach i pieśniach wzywają swych prarodzciców częściej jako „panów słońca”, „dawców deszczu”, „dawców owoców”, niż jako przodków plemienia. A gdy wreszcie przez podboje, zmieszanie się z innymi rodami, wędrówki, wytworzenie warstw, stanów i kast następuje zburzenie starego ustroju rodowego i zastąpienie go przez ustrój państwowy, polegający nie na więzach pokrewieństwa, lecz na powstaniu czysto lokalnych gmin lub klas, wtedy zupełnie ginie charakter starych bogów jako przodków rodu. Na miejsce kultu przodków powstaje kult przyrody.

Dla poszczególnych faz tego rozwoju daje dowody poglądowe staroperuwiański kult przodków. Gdy Hiszpanie pod dowództwem Pizarra zdobyli państwo Inków, znaleźli u mieszkańców wnętrza kraju, mówiących językiem Keczua — a więc oprócz plemion nadmorskich Chimus i Yunka, oraz mieszkających na południu, Aymara — wszędzie kult powszechnego, czyli przez wszystkie plemiona Keczua uznanego, boga — stwórcy, imieniem Whirakoczan. Lecz bóg ten, jak wynika wyraźnie z osobnych nazw i atrybutów, dawanych mu przez różne plemiona (a niektóre liczyły do sto tysięcy głów), był początkowo bogiem plemiennym; to też Czankowie w swych modlitwach nazywają go Czankakoczan t. j. stwórciel Czanków, Inkowie mówią o nim — Inkakoczan, a Kanowie — Kanakoczan. Gdy później plemiona Keczau, zbliżone do siebie językiem i obyczajem, uświadomiły sobie swą jedność narodową wobec sąsiednich plemion, mówiących innymi językami, i pod przewodni-

ctwem Inków utworzyły spójny naród, wtedy utożsamiono praojców poszczególnych plemion, czyli stwierdzono, że wszystkie pokrewne językowo plemiona pochodzą od jednego pierwotnego bóstwa, które tylko u różnych plemion w różny sposób się objawiło. Naturalnem następstwem tego utożsamienia było złączenie w osobie tego jedyne boga różnych nazw i atrybutów, które dawniej u plemion poszczególnych przysługiwały różnym bóstwom totemowym. Bóstwo to nosi więc najrozmaitsze nazwy, znane nam z modlitw Inków, przechowanych przez Christobala de Molina, jako to: Powszechny twórca, żywiciel ziemi, Kierownik ziemi, Pierwsza przyczyna wszechrzeczy, wielki Stwórca, Stwórca ludzi, pan dnia i nocy i t. p.

Wraz z tem uogólnieniem utracił Whirakoczan swój charakter praojca poszczególnych plemion. Choć w modlitwach często zwał go ojcem, jednakowoż nie spłodził on swego narodu na drodze płciowej, lecz uczynił pierwszych ludzi z gliny i z drzewa i potem natchnął ich częścią swęj własnej siły życiowej. Plemiona jednak zachodnie mają inne podanie, według którego stwórca spłodził pierwszych rodziców ludzkich na drodze płciowej. Np. jeden myt plemienia Wharocziri opowiada, że gdy Koniradza — Whirakoczan spotkał się z odmową ze strony pramacierzy Kawilljaki, wtedy wprowadził swe nasienie do owocu pewnego drzewa, a gdy bogini siedziała pod drzewem, rzucił jej ten owoc na łono; bogini spożyła go i w ten sposób poczęła od Whirakoczana.

Doszły do nas w tekście pierwotnym dwie modlitwy Inków, w których praojcowie Inków i ich potomstwo noszą jeszcze nazwę Whawha. Whawha jest

podwojeniem wyrazu „wha” — „ja”, co w dokładnem tłumaczeniu znaczy „ja z mojego ja” czyli „ja” pochodzące od mojego „ja”. Tego wyrażenia w języku Keczua może używać tylko niewiasta względem swych dzieci, a nie mężczyzna (nazywający swego syna „czuri”, a córkę „ususzi”), gdyż chociaż mężczyzna zapładnia niewiastę, dziecko wychodzi tylko z jej łona. Jeżeli więc przodkowie Inków są nazywani Whawhami Whirakoczana, to oznacza to że Whirakoczana spłodził ich sam z siebie, że są jego „jednorodzonymi” potomkami.

Jakkolwiek wszystkie te nazwy i podania wskazują, że Whirakoczana był niegdyś wspólnym praojcem plemion, to jednak w czasie odkrycia Peruwji stał się on już wspólnym bogiem narodowym wszystkich plemion Keczua, które czciły w nim wspólne wielkie bóstwo opiekuńcze, broniące ich na wojnie, czuwające nad ich trzodami i stadami lam, i w trosce o dobro swego ludu zsyłające ze swego namiotu na niebie deszcz i światło słoneczne. Modlitwa, odmawiana corocznie przez kapłanów w Kuzko podczas dorocznego uroczystego święta oczyszczenia Inków, brzmi w przekładzie dosłownym:

„Stwórco i sprawco wszystkiego, pierwsza przyczyna wszelkiego bytu, wszędzie będący stwórco, nie mający nigdzie aż do krańców ziemi sobie równego. Stwórco męża i niewiasty, który dałeś wszystkim żywot, broń nas po wsze czasy i pozwól w pokoju, zdrowiu i bezpieczeństwie dokonać żywota, który nam dałeś. O ty, przebywający na wysokościach, na obłokach, w wicherze, w grzmocie piorunów, wysłuchaj nas i udziel nam radosnego żywota, miej nas w swej opiece i przyjmij łaskawie dzisiejszą ofiarę, potężny ojciec-stworzycielu“.

Inna zaś odmawiana na tejsze uroczystości modlitwa brzmi:

„Najwyższy, potężny stwórco, który wszystko utrzymujesz, udziel nam ludziom swej łaski, pomnażaj płodność naszych stad, broń naszej wsi, ażeby kwitła w pokoju, a nas, których stworzyłeś, weź pod swą potężną opiekę, wszechmocny ożywicielu dusz!“

Oprócz czci wszechstworcy hiszpańscy zdobywcy Peruwji napotkali u wszystkich ludów, mówiących językiem Keczua, kult Whawhów, boskich praojców secin i tysięcy (seciny, tysiące — podział ludności), Pakkarisków, pierwszych przodków rodowych o ludzkiej postaci, Konopów i Whassikamajoczów — bóstw rodzinnych i domowych. Staro peruwiańskie nazwy tych bóstw najlepiej i najwyraźniej wykazują, jak Peruwiańczyk państwa Inków pojmował swój stosunek do tych bóstw praojcowskich. „Wha jak już wiemy znaczy „ja“; „ka“ jest partykułą oznaczającą pochodzenie. Whaka znaczy więc „pochodzenie mego ja“, ten, od kogo ja pochodzę. Wyraz Pakkariska pochodzi od „pakkari“, pochodzenie, początek, i oznacza pierwszych praojców w postaci ludzkiej, którzy dali początek rodom (allju). Według podań Whakowie byli boskimi nieśmiertelnymi istotami, spłodzonymi na drodze płciowej przez Whirakoczana, lub też uczynionymi przezeń z gliny i drzewa. Ta nieśmiertelność nie przeszła jednak na Pakkarisków czyli na pierwsze pokolenie spłodzonych przez Whaków praojców rodu. Byli oni swego rodzaju herosami, lecz tak jak dalsze ich potomstwo — ludźmi śmiertelnymi. Pakkariska jest więc ubóstwionym przodkiem, tak jak Ad-

giz u ludów wysp cieśniny Torresa lub Augel na Palau.

Jak Peruwjanie wyobrażali sobie powstanie Whaków (bóstw totemowych) i Pakkarisków, pierwszego ich potomstwa o postaci ludzkiej, uwidacznia następujące podanie mieszkańców wyżyny Kuzko:

Po ustaniu wielkiego potopu, który zniszczył wszystko żyjące, bóg - stwórca stworzył na nowo w Tiahuanako, nad jeziorem Titikaka narody i plemiona zamieszkujące obecnie te kraje. Uczynił z gliny po jednym człowieku z każdego plemienia i namalował mu na ciele ubiór, jaki miał nosić w przyszłości. Tym, którzy w przyszłości mieli nosić długie włosy, dał długie, a którzy mieli je strzyc — krótkie. Każdemu nadał jego własną mowę, pieśni, pożywienie i nasiona do zasiania. Gdy to wszystko było gotowe, tchnął w każdego z nich duszę, a potem kazał im wszystkim wejść pod ziemię i wyjść z niej, każdy na przeznaczonym z góry miejscu. Jedni wyszli z jaskiń, inni z gór, inni z wód lub z gałęzi. Otrzymali oni nazwę Whaka i na miejscu swego wyjścia rozplodzili się i potworzyli rody; miejsca, skąd wyszli, doznają czci jako miejsca powstania rodu. Potomkowie ich noszą te stroje i ubiory, jakie stwórca przeznaczył ich praojcom — Whakom. Później Whakowie zostali przemienieni w kamienie, sokołów, kondorów lub inne czworonogi i ptaki.

Te w zwierzęcej postaci wyobrażane bóstwa totemowe spłodziły pomiędzy sobą, lub z ludźmi przybyłymi z innych stron lub wreszcie ze zwierzętami potomstwo w ludzkiej postaci, którego pierwsze pokolenie stanowią Pakkariskowie.

Godne uwagi w tym rozwoju religji jest to, że plemiona, zajmujące płaskowzgórze środkowe (Antisuyu) wzywają Whaków jako ojców i praojców, a kult ich nawet w drobnych szczegółach jest taki sam jak u najwyżej rozwiniętych ludów Oceanji; w północnej zaś rolniczej części państwa Inków (Czinczasuyu) uważają wprawdzie jeszcze Whaków za praojców, ale stali się oni tam bóstwem polnemi okręgów, zajętych przez poszczególne rody; w modlitwach zwracają się do nich nie jako do ojców, lecz jako do „markaaparchów“ t. j. opiekunów i stróżów pól; ich główną czynnością jest ochrona i dopilnowanie urodzajności roli. Rozpłynięcie pierwotnych rodów totemowych (allju) w spólnocie wiejskiej pociągnęło za sobą to, że Whakowie stopniowo utracili swój charakter boski przodków i przeobrazili się w bóstwa polne, opiekuńcze dla pewnych okręgów; głównem zadaniem tych bóstw było dbać o deszcz i światło słoneczne w miarę potrzeb rolnictwa.

Już za czasów najazdu hiszpańskiego pewien srodek administracyjny przyczynił się do zamiany dawnego kultu bogów rodowych na kult natury. Gdy Inkowie z Kuzko szerzyli coraz dalej swe podboje, narzucali oni zwyciężonym plemionom oprócz kultu krajowych Whaków także i kult czterech głównych Whaków, panującego plemienia Inków, a mianowicie bogów: Whanakauri (bóg wojny), Inti (słońce), Apu — kilja (pan księżycy), Czuki — Illjaljapa (bóg pioruna). Tym nowym bóstwom zbudowano w krajach podbitych świątynie i na ich utrzymanie wyznaczono rozległe włości. Jak wynika z imion tych bóstw, już Inkowie, chociaż w swych modlitwach wzywali te bóstwa

jako przodków, czcili je jako władców i panów różnych sił przyrody. U plemion podbitych, nie obeznanych z dawnymi podaniami i mytami rodowemi Inków, te nowowprowadzone bóstwa nie mogły już nosić charakteru boskich przodków. Plemiona te widziały więc w nich nie przodków plemienia panującego, lecz bóstwa rządzące słońcem i księżycem, piorunem i deszczem.

Ten podwójny charakter religii staroperuwiańskiej wyraźnie odzwierciedla się w obrzędach. Wzywano te bóstwa rodowe przeważnie jako praocjów: przy procesjach i ofiarach w uroczyste święta ustawiali się uczestnicy zawsze według swoich tysięcy (związków totemowych), secin (rody totemowe) i dziesiątków (rodziny), lecz modlono się do bóstw rodowych o to, aby chciały kierować zjawiskami przyrody w sposób, sprzyjający urodzajowi pól i ogrodów.

Bardzo charakterystyczna jest uroczystość „Intip Raymi“, święta słońca u Inków, obchodzonego w maju, na początku nowego roku. Rankiem przed wschodem słońca wyruszali Inkowie ku górze, leżącej na wschód od miasta Kuzki, gdzie już oczekiwali kapłani z różnymi wybranymi lamami i guanakami (jako zwierzęta ofiarne najwyżej cenione były zupełnie białe lamy). O wschodzie słońca kapłani dusili zwierzęta ofiarne i składali krew i część mięsa na ofiarę palną bóstwom, któremi były: Paczakamach (stwórca), Apu - Punczau (pan dnia czyli słońce) i Czuki - Illjaljapa (miotający pioruny); dostojnicy zaś, trzymając w rękach płatki białej wełny, wyrwane zwierzętom ofiarnym, obchodzili miejsca ofiarne, wymawiając

wierszowane modlitwy, w których błagano stwórcę o opiekę i pomnożenie jego ludów; pana słońca o światło potrzebne dla wzrostu zboża i owoców a boga piorunów o deszcz konieczny dla roślinności.

W południe, gdy słońce było w zenicie, odprawiano tę samą ceremonję, tylko jeszcze uroczyściej, na wielkim placu zwanym Korikancza — złota dzielnica. Tak nazywano dzielnicę, gdzie znajdowały się świątynie i mieszkania kapłanów. Wieczorem o zachodzie słońca na górze Aczipiran, na zachód od miasta, ofiarowywano na cześć zachodzącego słońca lamy, a także liście koko i pieczoną kukurydzę.

Po tych uroczystościach obchodzono przez kilka dni początek roku muzyką i śpiewem. Odśpiewano t. zw. Whaliny, hymny na cześć stwórcy. Wyprawiano także urozyste uczty.

Podobnie obchodzono w lipcu, po trzydniowym okresie postu, święto skończonych zasiewów; zanoszono wówczas modły o pomyślny rozwój złożonych w ziemi ziaren i o dobry urodzaj. Najważniejszym świętem było Coya - Raimi, zwane też Kapach-situa-Raymi wielkie, święto oczyszczenia, obchodzone we wrześniu. W tym czasie zaczyna się pora deszczowa, w której zdarza się najwięcej zachorowań. Dlatego należało wypędzić wszelkie choroby i oczyścić kraj (uroczystość poprzedzał również post trzydniowy i wypiek poświęconego chleba).

Rankiem dnia świątecznego, Inkowie, ustawieni według rodów i rodzin, uzbrojeni, zbierali się na Whakapata — placu Whaków — gdzie już oczekiwał na nich arcykapłan Whuilika - uma (głowa potomstwa) w otoczeniu innych kapłanów, stojąc u wielkiej po-

złacanej misy. Przybyli rozmieszczali się w ten sposób, że dzielili się na cztery części, każda zwrócona twarzą w inną stronę świata. Tymczasem kapłani w uroczystym pochodzie przynieśli ze świątyn posągi stwórcy i czterech głównych Whaków i ustawili na wzniesionych ołtarzach. Potem rozpoczynały się modły. Po ich ukończeniu zaczynało się „wypędzanie złego”. Cztery gromady, zwrócone w cztery strony świata, z głośnym krzykiem wybiegały z miasta, wołając: „Choroby, nieszczęścia, klęski, niebezpieczeństwa, zagrożające nam, opuszczajcie nasz kraj i uchodźcie stąd”.

Tak przybywały te tłumy nad brzeg rzek, otaczających Kuzko. Tu się kąpano i obmywano broń w wodzie bieżącej. Wtedy wszyscy byli oczyszczeni od wszelkiego zła zeszłorocznego. Potem wracano do domu, gdzie spożywano świeżo upieczony z kukurydzanej mąki poświęcany chleb „sanku” ,a część jego na znak przyjaźni posyłało krewnym i przyjaciołom. Kładziono również kawałki tego chleba na progi drzwi, do skrzyń z żywnością, do spiżarni, ażeby odpędzić od domu zło i sprowadzić szczęście.

Następnej nocy kapłani zdejmowali posągi stwórcy i czterech głównych Whaków z ich cokołów, obmywali ciepłą wodą i nacierali ciepłym świeżo przez dziewice słońca upieczonym chlebem „sanku”. Posągi odnoszono do świątyn, do których po wschodzie słońca przybywała ludność i składała przed posągami swoje dary. Około 9 rano ustawiano znowu posągi na ołtarzach na placu. Tu przybywali kapłani, władca Inków z małżonką i dostojnicy państwa. Wtedy rozpoczynała się defilada rodów plemienia In-

ków koło posągu, każdy ród z mumją swojego Pakkarska i swoich najstarszych przodków. Zatrzymywali się przed posągami, oddawali im hołdy, odchodzili i ustawiali się w pewnym miejscu na placu. Po ukończeniu defilady przybywał władca ze złotym puharem cziczi (czicza jest to napój wyskokowy, pędzony z kukurydzy), składał głęboki ukłon przed posągiem pana słońca — Apupunczau, podawał puchar swojemu świętemu przodkowi i wręczał arcykapłanowi, który wlewał napój do misy i błagał bogów o łaskę.

Wieczorem, jak zwykle przy wszystkich uroczystościach Inków, odbywały się tańce, muzyka, zabawy i wielkie uczty. Dobre jadło i picie należało według pojęć Peruwjan do programu świątecznego.

Trzeci dzień święta oczyszczenia był najuroczystszym, gdyż przeznaczony na odnowienie przymierza z bogami. Znowu przynoszono w uroczystym pochodzie posągi bogów ze świątyń na plac Whakapata. Gdy lud się ustawił, arcykapłan wybierał z pośród przyprowadzonych zwierząt cztery najpiękniejsze białe lamy, zabijał je i składał ofiarę palną z krwi, płuc i nerek kolejno stwórcy, panu słońca, panu piorunów i boskiemu przodkowi, bogu Whanakauri. Całej krwi jednak nie spalano. Częstką jej arcykapłan skrapiał miękkie placki sanku ustawione w obliczu słońca, przyrządzone przez dziewice słońca, przez to stawały się one poświęcone „Yawhar-sanku” — krwawym chlebem. Z ceremonjalnymi ukłonami stawał arcykapłan przed posągiem słońca i miał krótką przemowę do ludu, w której pouczał, że temu tylko wyjdzie na zdrowie święty krwawy chleb, kto go spożyje z czystym sercem, bez podstępów lub złych zamiarów wzglę-

dem swych ziomek; tylko temu, kto w poprzednich dniach oczyścił się naprawdę od złego, będą bogowie przychylni i udziela długich lat, liczego potomstwa i dobrobytu.

Gdy tłum złożył ślubowanie wiernej służby swym bogom i dotrzymania im przymierza, arcykapłan podchodził do krwawych chlebów, leżących na wielkich stołach, brał kawałek chleba pierwszemi trzema palcami i wkładał sobie do ust na znak odnowienia przymierza. Za nim czynili to samo pozostali kapłani i wszyscy obecni, a także dzieci. Odśpiewaniem hymnów na cześć Whirakoczana kończyła się uroczystość. Ciekawy szczegół: w jednym z hymnów, dochowanych w tekście oryginalnym przez dominikana Christobala de Molina, Whirakoczan zwie się „stworcą słońca“ i „sprawcą nocy“, w innym zaś „stworcą Whaków“.

Innymi ważnymi uroczystościami Inków były: W końcu października „zaduszki“ — święto zmarłych danego osiedla — Ajarmarka - Raymi; miesiąc później obchodzono Kapach - Raymi — wielkie święto na cześć boga wojny Whanakauri; w to święto przyjmowano młodocianych wojowników do zrzeszenia wojowników dorosłych. Najważniejszym jednak ze wszystkich było wielkie święto stworzenia lub stwórcy „Kapach - Kocza - Raymi“ obchodzone w kwietniu pod koniec peruwiańskiego roku. Podobne ono było do święta oczyszczenia, lecz różniło się tem, że na cześć Whirakoczana i głównych Whaków ofiarowywano dzieci. Znowu w uroczystym pochodzie kapłani wnoszą posągi stwórcy i głównych Whaków ze świątyni na plac Whapata. Poczem sprowadzają na plac przeznaczone na ofiary dzieci, chłopców i dziewczęta

w wieku lat około dziesięciu, częstują je jadłem, wień-
czą kwiatami i oprowadzają około posągów bogów,
podczas gdy arcykapłan zanosi głośnie modły. Nagle
kilku kapłanów chwytają dwoje lub troje dzieci, dusi
je w obliczu tłumu, wrywa drgające jeszcze serce
z piersi i ofiaruje je jako dar najświętszy Whirako-
czanowi. Krew zbiera się do naczynia i maże się nią
całą dolną połowę twarzy posągu Whirakoczana od
ucha do ucha.

Po usunięciu trupów w ten sam sposób ofiarowuje
się inne dzieci czterem głównym Whakom.

Już pobieżne rozpatrzenie tych obrządków świą-
tecznych wskazuje na łączność w nich kultu natury
z kultem przodków. Wzywanie słońca w wielkie kwiet-
niowe święto słońca, ofiarowanie lam przy wschodzie
słońca, w południe i o zachodzie wyglądają na czysty
kult słońca. W sprzeczności z tem stoi, że słońce uwa-
żane jest za prarodzica pewnego rodu Inków i że
jednocześnie składa się ofiary innym głównym bóst-
wom rodowym Inków. Natomiast kropienie chleba
krwią ofiarną na trzeci dzień wielkiej uroczystości
oczyszczenia, wspólne spożycie tego krwawego chle-
ba na znak spójnoty i odnowienia przymierza z bo-
giem plemiennym i bogami rodowymi jest jedynie
rodzajem czystego kultu przodków. Za przejaw kultu
przodków należy również uważać mazanie dolnej
twarzy posągów boskich krwią dzieci w uroczystość
Whirakoczana. Jeżeli w starożytnej Peruwji kult
przodków przekształcił się w znacznej mierze w kult
przyrody, to jednak zawsze przeważał kult przod-
ków.

*

*

*

W podobny sposób można wykazać, że wszystko co z kultu natury znajdujemy w religjach staromeksykańskiej, chińskiej, babilońskiej, staroegipskiej stopniowo dopiero rozwinęło się z poprzedniego kultu duchów i przodków w miarę tego, jak wraz ze wzrostem znaczenia rolnictwa coraz ważniejszą funkcją głównych przodków boskich stawało się zarządzanie siłami przyrody. Pozostałości dawnego kultu totemowego dają się nawet z wszelką pewnością wykazać w owych religjach; przecież tak zwany kult zwierząt starożytnych Egipcjan i Babilończyków nie jest niczem innym, jak dalszym ciągiem kultu dawnego zwierzęcia totemowego.

Zwłaszcza wyraźnie występują te rysy totemizmu w religii staroegipskiej. W dolinie Nilu nie tylko każda spółnota wiejska lub okręgowa miała swoje osobne bóstwo opiekuńcze, w czasie gdy pojedyncze plemiona tworzyły jeszcze samodzielne drobne państewka, ale i owe bóstwa były uważane za praoców i czczone w postaci zwierzęcej, np. Sebak z Om-bos jako krokodyl, Anubis z Sepy jako szakal, Chnum z Elefantyny jako baran, Chorus z Edfu jako krogulec, Hapi z Memfis jako byk. Podobnie i dawne boginie plemienne i rodowe wyobrażano w postaci zwierzęcej, — Hathor z Anut jako krowę, Bast z Bustabis jako kocicę, Uazit z Buto jako węża, Nechet z Elkab jako sępa, Apet z Teb jako hipopotama. Atoli tylko w najdawniejszych czasach przedstawiano tych bogów w zupełnej postaci zwierzęcej; wyobrażenia późniejsze przedstawiają te bóstwa przeważnie jako ludzi o głowach zwierzęcych; a na najpóźniejszych znika nawet i głowa zwierzęca, tylko strój głowy z ro-

gami byka, krowy lub barana, ze łbami i piórami ptasiemi przypominają dawniejszą postać zwierzęcą; albo też obok bóstwa w postaci ludzkiej umieszczają dawne zwierzę totemowe, poniekąd jako symbol i zwierzę herbowe.

Oprócz czci tych głównych boskich przodków odnajdujemy w starym Egipcie także i cześć przodków rodziny, zupełnie odpowiadającą czci przodków u Polinezyjczyków.

Każdy człowiek, według wierzeń staroegipskich, posiada w sobie pierwiastek ożywiający, duszę, zwaną Ba, za której siedzibę uważają przeważnie serce. Gdy człowiek umiera, dusza ta ulatuje z ciała jako ciepłe tchnienie lub niewidzialny ptak i przybiera zewnętrzną postać zmarłego, które się już nazywa „Ka” (ciało astralne dzisiejszych spirytystów). Dopóki martwe ciało nie ulega rozkładowi, dusza może doń powrócić — stąd zwyczaj balsamowania. O ile nie wraca, przebywa ona długo w pobliżu swych żyjących krewnych, poczem ostatecznie udaje się na pola „kraju zachodniego” (Setet - Amentit), — kraju spoczynku, gdzie zapada światło. Ażeby się duchom przodków dobrze działo, a oni żeby udzielili opieki swym potomkom na ziemi, należy od czasu do czasu ofiarować im jadło i napój, a we wszystkie dni pamiętkowe i uroczyste rodziny, należy na stół ofiarny stawiać mięso, pieczywo, jarzyny, wino i oliwę. (Porównaj opis uroczystości „Dziadów” u Mickiewicza).

Nawet u starożytnych Greków, których religja, jak powszechnie wiadomo, była wyidealizowanym czystym kultem natury, napotykamy poglądy, świad-

czące o kulcie duchów i przodków. Przypominamy jeszcze raz opis Hadesu w XI księdze *Odyssei*; a również i z *Iljady* da się przytoczyć wiele ustępów, świadczących, że Grecy wyobrażali sobie duszę w ten sam sposób, jak i więcej rozwinięte ludy Oceanji, np.:

„Grot mu w trzewiach głęboko
Utkwił; duch wypędzony uleciał raną otwartą;
Runął na ziemię bojownik i noc stuliła mu oczy“.
(I. L. XIV, 517).

Grecy wyobrażali sobie duszę, opuszczającą ciało, również jako ciepłe tchnienie lub parę, jak np. świadczy ustęp o śmierci Patroklosa. (I. l. XXIII, 99):

„Tak powiedziawszy, obiedwie ręce ku niemu wyciąga,
Darmo atoli, bo dusza jak mgła nieujęta
Zeszła z cichym szelestem“.

Również dusza zmarłego może ukazywać się we śnie innemu:

„Wciąż przez noc calusienką Patrokla dusza nieszczęsna
W głowach mi stała, zawodząc, na los wyrzekając
okrutny.
Dała mi różne zlecenia, a dziwnie do niego podobna“.
(I. L. XXIII, 105).

Tak samo odnajdujemy u starożytnych Greków kult przodków związków rodowych i bractw, jak to już zaznaczył dziejopis angielski George Grote. W swych „*Dziejach Grecji*“. Cz. II, rozd. X, pisze on:

„Bóg lub heros, któremu zebrani członkowie związków rodowych składają swe ofiary, był uważany za wspólnego przodka, któremu oni zawdzięczali swój początek, nieraz za pośrednictwem długiego szeregu pośrednich generacji, jak np. w wypadku Hekateosa z Miletu. Każda rodzina miała swe osobne święte obrządki i uroczystości pamiątkowe przodków, dokonywane przez głowę rodziny, do których nie dopuszczano nikogo nie należącego do rodziny. Wymarcie rodu, pociągające za

sobą ustanie tych obrządków religijnych uważano w Grecji za nieszczęście, nietylko z powodu ubytku obywateli, z których składała się rodzina, ale i z tego powodu, że bóstwa rodzinne i duchy przodków wygasłego rodu były pozbawione ofiar i z tego powodu mogły nawiedzić kraj swym gniewem.

„Każdy z tych większych związków: ród, bractwo, plemię był uważany za rozszerzoną rodzinę i stanowił bractwo religijne, czczące wspólnego boga lub herosa o odpowiednim przydomku i uważanego za wspólnego przodka; uroczystości Theoemia i Apaturia (pierwsza — uroczystość attycka, druga — wspólna wszystkim szczepom jońskim) sprowadzały członków tych bractw i rodów na nabożeństwo, na obchód uroczystości, w celu zachowania istniejących pomiędzy nimi związków przyjaźni“.

Z totemizmu coprawda w tym kulcie przodków zostawało niewiele. Wprawdzie w starogreckich mitych bogowie częstokroć przemieniają się w zwierzęta i w ich postaci dokonywują swych wielkich czynów, ale o ile sięga dzisiejsza nasza znajomość poglądów religijnych u Greków, nawet w najdawniejszych czasach wyobrażano sobie bogów w postaci ludzkiej. Jedynie uważanie pewnych zwierząt za symbole pewnych bóstw pozwala dopatrywać się w tem pozostałości dawnej czci zwierząt totemowych. Tak orzeł uchodził za świętego ptaka Zeusa, paw — Hery, koń — Posejdona. Jest to rozwój od zwierzęcia totemowego do symbolu zwierzęcego, który da się wykazać nietylko u starych kulturalnych narodów wschodu, lecz także u ludów Ameryki Środkowej; nie będziemy go jednak bliżej tu rozpatrywali, gdyż zamierzam wykazać tylko początki rozwoju religii, a prócz tego opracowanie tej sprawy wymagałoby licznych rycin, uzmysławiających ten rozwój.

IX. Pozostałości kultu duchów i przodków w religji starohinduskiej.

Czytelnik, tkwiący w poglądach szkoły Maxa Müllera, może zarzucić: „być może: rozwój religji w Oceanji, Peruwji, Chinach, Egipcie i jeszcze w innych miejscach mógł wprawdzie odbyć się w sposób opisany, ale czy wszędzie musiał mieć ten sam przebieg? Do dawnych Arjów wzór ten nie stosuje się. Zjawiska przyrody są tam bowiem tak potężne i sięgają tak głęboko, że one to właśnie zniewalają do kultu bogów. W zjawiskach natury odczuwali Arjowie obecność istoty boskiej — Deva. Istoty boskie wyobrażały dla nich siły natury i obdarzali je oni takimi lub innymi imionami zależnie od wrażeń, przez zjawiska natury wywoływanych. Tak powstał Indo-aryjski kult natury.“

Rozumowanie to da się zbić jedynie wykazaniem, że odzwierciadlona w hymnach Rigvedy, w tym najstarszym pomniku literatury Arjów z epoki ich prze-

nikania do Indyj, wiara w duchy i kult przodków są podłożem kultu natury.

Pracy tej dokonali po części sami nowsi sanskrytologowie — przynajmniej co się tyczy wiary w duchy i dusze, — a przede wszystkim Hermann Oldenberg. W dziele swem „Religja Vedyjska“ (1894) wypowiadał on już przekonanie, że Hindusi aryjscy w czasach najdawniejszych posiadali tę samą wiarę w duszę i kult totemu, jaki dziś odnajdujemy u ludów pierwotnych, a więc kult natury w Vedach jest późniejszym stopniem rozwoju. Na str. 24 powiada on:

„Wyobrażenia Hindusów wedyjskich o śmierci i życiu pośmiertnem polegają na wierze w duchy, którą ludy Indogermańskie przyniosły z sobą z przedhistorycznego okresu rozwoju ludów pierwotnych. Ta wiara, dotychczas wspólna ludom pierwotnym na całej ziemi, polega na tem, że w ciele zamieszkuje ta podobna do tchnienia lub cienia — dusza. Może ona opuszczać ciało, które wtedy zapada w nieprzytomność, podczas gdy ona sama krąży w pobliżu lub zdala; przy śmierci opuszcza ona ciało na zawsze i prowadzi istnienie odrębne, czy to czas pewien, czy bez kresu, przyjmując postacie bądź to widzialne, bądź to niewidzialne“.

Wyraźniej i dokładniej wypowiada Oldenberg ten pogląd w pracy ogłoszonej w „Deutsche Rundschau“ 1895 — „Religja Ved i Buddhaizm“. Pogląd, że kult natury w Vedach ma swą podstawę w starszym kulcie dusz, znajdujemy nawet w popularnej literaturze, np. w „Dziejach religji Indyjskiej“ przez Edmunda Hardy, wydawnictwo Göschena.

Bądź co bądź dziwne jest, że to przełamanie staroego dogmatu o pierwotności kultu natury w Vedach nastąpiło za późno — dopiero po przetrząśnięciu wszelkich zakątków i zakamarków literatury sanskry-

ckiej; wiara w duchy bowiem, jak mógł by przypuszczać ktoś, nieznający literatury veddyjskiej, nie leży znów tak głęboko zakopana pod rumowiskiem starych gruzów religijnych, lecz występuje w licznych hymnach Rigvedy, a zwłaszcza w jej księdze X tak wyraźnie, że etnolog, cokolwiek obeznany z formami religii ludów pierwotnych, prawie wszędzie bez szukania napotyka odpowiednie dowody. Badanie sanskrytu nie przeoczyło też bynajmniej tego kultu duchów, lecz badacz, nieznający wyobrażeń religijnych u ludów pierwotnych i tkwiący w dogmacie pierwotności kultu przyrody, nie wiedział, co począć z występującą w hymnach Rigvedy wiarą w duchy, i dopatrywał się w niej jedynie fantastycznych przejawów prostego zabobonu ludowego, nie mogącego pojąć wyższych poglądów kultu natury.

Jak wyraźnie występuje kult duchów w niektórych samhitach Rigvedy, wystarczy kilka przykładów. Hymn 15 księgi X brzmi:

1. „Powstańcie wy, najstarsi, średni i wy ostatni ojcowie. Wy, którzy odeszliście do kraju duchów, wy przyjacielscy, wierni, znawcy praw, święci przodkowie, wysłuchajcie naszego wołania.

2. „Poświęcamy wam dzisiaj, o przodkowie, tę uroczystość, wam, którzy wcześniej i którzy później odeszliście, wam, którzy przebywacie jeszcze w obrębie ziemi, i wam, którzy się jeszcze obracacie pośród plecion.

3. „Odkryłem blisko spokrewnionych ojców, wnuków i szerokie ślady Wisznu; ci, którzy na ściółce¹⁾ spijają napój ofiarny, są najczęstszymi tutaj gośćmi.

¹⁾ Bartis, święta ściółka ofiarna. Na niej siedzą przodkowie w krainie umarłych i zapijają napój ofiarny, przyniesiony przez potomków.

4. „Wy, ojcowie na ściółce, udzielcie nam pomocy, pijcie napój ofiarny, który wam przyrządziliśmy. Rozkoszujcie się nim, a bądźcie na nas łaskawi, udzielcie nam pomocy i szczęścia“.

To wezwanie przodków odpowiada w każdym wierszu poglądom wyżej rozwiniętych Polinezyjczyków. W państwie duchów przodkowie zasiadają na ściółce ofiarnej i chciwie połykają napój, ofiarowany im przez potomków, których za to obdarzają swą pomocą i poparciem. Lecz nie wszyscy praojcowie weszli do państwa duchów. Jak u ludów Oceanji znajdujemy wierzenia, że duchy po opuszczeniu ciała jeszcze czas jakiś przebywają niewidzialne pomiędzy swymi krewnymi lub krążą po ziemi i morzu, tak i tu w drugiej zwrotce jest mowa o duchach przodków, którzy przebywają jeszcze w obrębie ziemi i bawią pośród swych plemion (rodów).

Jeszcze wyraźniej przebija ten kult przodków w hymnie 14, księgi X Rígvedy, używanym przy uroczystościach pogrzebowych:

1. „Tego, który udał się niegdyś na odległe góry i wskazał wielu tam drogę, syna Vivasvanta¹⁾, zbierającego ludzi, Yamę²⁾, władcę, uczcijcie ofiarami havisu³⁾.“

2. „On poszedł na czele i pierwszy odkrył drogę na owe niwy, której nikt nie może unikać, którą oddawna poszli ojcowie, idąc drogą, którą kiedyś każdy pójść musi.“

1) Vivasvanta, bogom podobny pierwszy człowiek, później bóg światła.

2) Yama, król zmarłych i władca państwa duchów.

3) Pewien specjalny rodzaj ofiar.

6. „Tam są Angirowie, przodkowie naszych ojców, Nawagwowie, Atharwanowie i Ehrigowie¹⁾. O gdyby oni zechcieli udzielić nam swej łaski i zachować dla nas błogosławieństwo swej miłości!

7. „Idź, idź po tej starej drodze, którą nierdyś poszli także nasi przodkowie. Znajdziesz tam Varunę²⁾ i Yamę, władców radujących się ofiarom.

8. „Połącz się z Yamą i z ojcami, a zabierz z sobą co dobre, które czyniłeś na ziemi. Złe pozostaw tu, a idź tam w nowem ciele do swego nowego mieszkania.

Dusza więc idzie po śmierci do państwa duchów, prowadzona przez Yamę, władcę państwa zmarłych, lub też jego pomocnika Matali; tam oczekują na nią przodkowie, zebrani według rodów, i przyjmują ją do swego grona. Śmiertelną swą powłokę pozostawia duch na ziemi, lecz chociaż dla ludzi niewidzialny, nie jest pozbawiony ciała, gdyż otrzymuje nowe niematerialne — rodzaj ciała astralnego. Dlatego w hymnie jest powiedziane, że duch ma wejść do swego nowego mieszkania w nowem ciele.

Podobny pogląd znajdujemy w Rigwedzie X, 16, gdzie wzywają Agni Jatavedasa, władcę ognia, ażeby przy paleniu ciała nie zanadto je zniekształcał, ażeby duch zmarłego w nowopowstałej piękności wszedł do państwa duchów:

1. „Nie pal go, nie uszkodź go, o Agni, niech skóra jego się nie skurczy, ani też członki jego, a gdy już będzie gotowy, o Jatavedasie, odeszlij go potem do naszych ojców.

¹⁾ Wszystko nazwiska starych rodów hinduskich.

²⁾ Varuna, grecki Uranos, w czasie wejścia Arjów do Indyi ich główny bóg (Radżan). Później ustąpił pierwszeństwa bogu Indra.

2. „Gdy już będzie gotowe, o Jatavedasie, oddaj go ojcom, ażeby wszedł do świata duchów i dzielił tam panowanie z bogami“.

Jak mieszkańcy Polinezji i Melanezji, tak i starzy aryjscy Hindusowie wierzyli, że ducha, który porzucił ciało, można czarodziejskimi formułkami i ofiarami nakłonić do powrotu do starej ziemskiej powłoki. W hymnie 57 księgi X-ej czytamy:

1. „Wzywamy z powrotem ducha ofiarą napoju, według zwyczaju przodków, i starą pieśnią przodków.

2. „Twój duch niechaj wróci do ciebie, do świadomości, do mocy i życia, ażebyś długo jeszcze oglądał słońce.

3. „Wy, ojcowie boskiego rodu, oddajcie nam jeszcze raz tego ducha, ażeby mógł tu bawić pomiędzy żyjącymi!“

Ten powrót ducha do ciała jest możliwy już z tego powodu, że duch nie odrazu wchodzi do państwa Yamy, lecz według staroindyjskich pojęć czas jakiś krąży jeszcze na ziemi jako duch, lub też wchodzi w zwierzęta lub rośliny. Jakoż w hymnie (X, 58) czytamy:

1. „Ducha, który odszedł daleko, do potomstwa Vivasvanta, do Yamy, wzywamy z powrotem, ażeby żył i mieszkał z nami.

2. „Ducha, który wstąpił do nieba, który odszedł na dalekie krańce ziemi, wzywamy z powrotem, ażeby żył i mieszkał z nami.

3. „Ducha, który zstąpił do rzeki w świetlane jej fale, wzywamy z powrotem, ażeby żył i mieszkał z nami.

4. „Ducha, który uleciał do świętych wód (apa), który wszedł w zarośla wodne, wzywamy z powrotem, ażeby żył i mieszkał z nami“.

Bliskie pokrewieństwo wiary w duchy, zawartej w przytoczonej Samhicie Rigvedy, z taką samą wiarą ludów pierwotnych potwierdza znaczenie etymologiczne aryjskich wyrazów na duszę i ducha. Jak już wspomniałem wyżej, w językach ludów pierwotnych wyraz używany na „ducha” jest ten sam, co i używany na oddech, tchnienie, siłę życiową, cień. Tak samo i u Arjów, którzy wkroczyli do Indyj. Wyraz „asu”, najdawniejsze oznaczenie ducha i duszy w Rigvedzie, pochodzi od „as”, oddech, tchnienie, w rozszerzonym znaczeniu — życie. I rzeczywiście nawet i później znajdujemy utożsamienie duszy z oddechem, np. VI, 6, 2—3, gdzie wyraźnie powiedziano: „Tchnieniem jest zaprawdę asu”.

Oprócz wyrazu „asu” znajdujemy w Rigvedzie coprawda jeszcze inny wyraz, oznaczający „ducha”, mianowicie nowszy wyraz „manas”, lecz nie oznacza on tak jak starszy wyraz „asu” siły życiowej, wyrażającej się przez oddychanie, — jeno ducha jako sprawcę myślenia i rozumienia (łacińskie „mens”). Dowodzi to, że już u Arjów z czasów Rigvedy duch się „uduchowił”. Wyraz „asu”, oznaczający tchnienie, siłę życiową, nie wystarczał już, gdy w duchu uznano organ myśli, do oznaczenia „rozumnej” duszy, i dlatego obok wyrazu „asu” powstał wyraz „manas”.

Nowsi badacze sanskrytu nie idą jednak dalej poza uznanie faktu, że aryjsko-indyjski kult natury nie jest pierwotny, lecz że poprzedzał go kult duchów i umarłych. Nietknięty pozostaje konstrukcyjny schemat starych mytologów, i w dalszym ciągu z całym nabożeństwem przyjmuje się stare objaśnienie powstawania indyjskiego kultu natury jako czcigodny

dogmat, bez wszelkiej krytyki etnologicznej. Na tem tylko polega cała różnica, że jedni w kulcie natury dopatrują się zaczątków wszelkich pojęć religijnych, inni zaś uważają ten kult natury za później dopiero powstały produkt myślowy. Ale i według poglądu tych ostatnich kult natury nie wyrasta organicznie z kultu duchów, w długim procesie stawania się przetwarzając jego poglądy i obrządki, lecz ma on samodzielnie powstawać obok kultu duchów i z innych motywów. Tak np. Hermann Oldenburg we wspomnianej wyżej pracy: „Religja Vedów i Buddyzm” powiada wprost:

„Stopniowo chaos tych wyobrażeń (kultu duchów) zaczyna się prześwieclać, zaczyna się wyosobniać to, co wielkie i małe, to co wzniosłe i poziome. W światopoglądzie zdobywa sobie miejsce spokojniejsze zastanowienie się. Z gmatwaniny potęg, działających duchowo, coraz wyraźniej wydatniają się potęgi natury, jako najważniejsze. Działanie ich przemocne, sięgające na największe odległości, tak dziś jak wczoraj, tak jutro jak dziś, nieprzezwyciężone dla człowieka, coraz bardziej odczuwane jest jako rozstrzygające dla jego losów. Działanie tych sił natury odczuwane jest tem więcej, im więcej się uwypuklają interesy wytwórczości ludzkiej, i im więcej interesy chowu bydła i rolnictwa zmuszają do odczuwania wpływu korzystnych lub szkodliwych zjawisk i działań natury. Tak więc charakterystycznym stanem normalnym dla wielkich okresów rozwoju historycznego jest to, że za najwyższych dawców wszelkich dóbr i kierowników wydarzeń uważa się wielkie siły przyrody, jako to: niebo, słońce, księżyc, huragan, burzę, a z sił ziemskich przedewszystkiem samą ziemię i ogień. Nie wszystkie wedyjskie bóstwa, lecz najwyższe i najpotężniejsze pomiędzy niemi polegają na uosobieniu sił przyrody w nadludzkich rozmiarach”.

Dokładne powtórzenie starych wzorów. Proces rozwojowy konstruuje się z samych przypuszczeń, wprost na zasadzie prawdopodobieństwa, a nie usiłuje się badać go przez analizę religji u najniżej stojących ludów. Zupełnie błędnem postępowaniem jest zaszczepianie kultu natury wprost na kulcie duchów, na podstawie prostego przypuszczenia, że „z gmatwaniny duchowo działających potęg wielkie potęgi przyrody wyróżniły się jako najważniejsze”. Pytanie winno być brzmieć: w jaki sposób ze staroaryjskiej wiary w duchy rozwinął się przez ciągłe przekształcanie starych poglądów religijnych późniejszy kult natury? Ponieważ Vedy nie dają materiału potrzebnego na odpowiedź, pytanie to da się rozstrzygnąć jedynie przez badanie form religji u innych ludów, które jeszcze nie osiągnęły stopnia rozwoju Arjów z czasów Rigvedy. Gdy zaś prześledzimy rozwój religji u tych ludów, to jako wynik otrzymamy twierdzenie, że nigdzie kult natury nie wyrósł bezpośrednio z prostej wiary w duchy. Wszędzie po kulcie duchów następuje narazie mniej lub więcej totemicznie zabarwiony kult przodków, z którego dopiero znacznie później wytwarza się kult natury.

Jak już wskazują przytoczone hymny Rigvedy, Arjowie w czasie powstania ich najdawniejszych hymnów dawno już wyrosli z prostego kultu duchów. Wszędzie napotykamy przodków, praojców, ojców rodu, pierwszych w rodzie i t. d., dowód, że dawno przed wkroczeniem do Pendżabu ugruntował się już kult przodków. Na znaczenie, jakie on osiągnął, wskazują wyraźnie różne nazwiska najwyższych prabogów. Tak np. w Rigvedzie znajdujemy grupę bóstw zwaną

„Asura“, sięgającą daleko wstecz w okres rozwoju, poprzedzający wkroczenie Arjów do Indyj. Po zajęciu Pendżabu przez Arjów ta grupa bóstw bardzo prędko utracą swe przeważne znaczenie, tak że w późniejszych księgach wedyjskich, w Atharwavedzie i Jadźurwedzie Asurowie występują stale jako „Adevah“, t. j. jako bóstwa wrogie, złośliwe demony, wrogie nowszym bogom.

Że „asura“ pochodzi od wyrazu „asu“, a ten ostatni w sanskrycie początkowo oznacza oddech, a potem — w rozszerzonym znaczeniu — życie, ducha, to wiadomo. Muszą więc Asurowie być duchami, ale jakiego rodzaju? Jak mało jest wyjaśnione to pytanie wskazuje fakt, że Max Müller, w swych „Odczytach o początku religji“ w jednym miejscu objaśnia Asurów jako żyjących bogów, a w innych miejscach jako dobroczynne i wrogie siły przyrody, jako żywe istoty, jako złe duchy, i wreszcie — jako ludzi, pozbawionych wiary. Określenia, które wzięte razem, dowodzą, że on sam nie wiedział, co i jak objaśnić.

Inny badacz sanskrytu, P. v. Bradke, napisał nawet w tej sprawie całą książkę pod tytułem „Dyaus Asura, Adhura-Madza i Asurowie“, ale zadawalającego rozwiązania nie znalazł. Według jego poglądu wyraz „asura“ jest jedynie przydomkiem honorowym, nadawanym niegdyś najwyższym bogom jako odznaczenie, jako rodzaj tytułu. Jakkolwiek dziwacznie wygląda wynik zawiłych badań filologicznych Bradkego, jednak znalazł on uznanie u wielu badaczy sanskrytu i mytologii, — a tymczasem wystarcza rozejrzeć się w stosowaniu w Rigwedzie wyrazu „asura“, ażeby uznać bezpodstawność tego określenia.

Wyraz „asura” ma być najwyższym tytułem boga. Tymczasem Rigveda stosuje ten wyraz nie do pojedynczych bóstw, lecz do całych ich grup. Np. w Rigvedzie (II, 27) wszystkich Adityów nazywają posiadającymi oznaki Asurów, a potem o bogu Varunie mówi się: „Ty, Varuno, jesteś władcą nad wszystkimi, nad boskimi Asurami i nad śmiertelnymi”.

W Rigvedzie (X, 124) szczyli się Indra, późniejsze najwyższe bóstwo Hindusów, ze swego zwycięstwa nad asurami w tych słowach:

„I potęga Asurów jest złamana, i ty, Varuno, choć jesteś mi niechętny, musisz wybierać, co postanowisz, o władco. Moją jest potęga i państwo, a więc chodź i zastosuj się”.

Dalej, w Rigvedzie VI, 74 czytamy:

„Somo i Rudro, brońcie świata Asurów, a nasze modły będą was wiecznie wysławiały. Udzielcie każdemu domowi siedmiu radości i chrońcie troskliwie naszych ludzi i nasze zwierzęta”.

Tamże (I, 134) wzywa się boga Vaju (bóstwo wiatru) w ten sposób:

„Bronisz nas przed całym światem, broń nas i przed zespołem Asurów”.

Asurowie są więc całym zespołem bóstw, całym światem bóstw. Prócz tego wyraz Asura już i dlatego nie może być przydomkiem honorowym dla najwyższego boga, że się go nieraz stosuje w Rigvedzie do potężnych bogów plemion i rodów oraz do przedstawicieli starych rodów (I, 126, 2; V, 27, 1; X, 93, 14) zaś w VII, 56, 24 jest taka modlitwa do Marutów (synowie Rudry, Wichry):

„O Marutowie, zeszlście nam dzielnego bohatera Asurę, wybawcie ludzi“.

Nie każdy zresztą bóg, chociażby i najpotężniejszy, jest Asurą, gdyż Asurowie, jak się wielokrotnie zaznacza, posiadają osobliwe siły, zdolności i właściwości. Tak, w Rigwedzie IV, 42, szczyti się Varuna:

„Jestem władca Varuna, w mem ręku znajdują się pierwotne siły Asurów“.

Na chwałę zaś Mitry (bóg przyjaźni) i Varuny znajdujemy w Rigwedzie VII, 65:

„Wasze przymioty istnieją od niepamiętnych czasów i są nieznikome“.

Dalej w Rigwedzie X, 54, 4 jest mowa o „czterech nieomylnych oznakach Asurów“. Przytem posiadanie charakteru Asury uchodzi za wysokie odznaczenie pośród starych bogów, gdyż w hymnie III, 55 powtarza się stale zwrotka: Mahad Devaram asura twam ekam“ co znaczy: wielką jest tylko boskość asurów.

Przytoczone ustępy wykazują wyraźnie, że wyraz asura nie jest jedynie przydomkiem honorowym, którym dawniej czczono pojedyncze najwyższe bóstwa hinduskie. Przeciwnie, Asurowie są prastarym zespołem bogów, posiadającym osobliwe właściwości i siły.

Na czym polega ta osobliwa boskość Asurów?

Niejakie światło rzuca na to ta okoliczność, że w różnych miejscach Rigvedy zowią Asurów praojcami. Najstarszy i najwyższy z Asurów często jest nazywany poprostu Dyaus Pitav (Pitav to samo co pater, ojciec). Jest on praojcem Asurów, którzy poczęli się z jego łona (wyraz ten ma to samo znaczenie, jak

w Starym Testamencie łono Abrahama) i na jego łonie żyją. Np. X, 31, 6:

„Ci, którzy mieszkają razem na łonie Asury, są sobie równi i tego samego pochodzenia“.

To pochodzenie od praojca Dyausa nie jest nadzmysłowe, przenośne, lecz cielesne, dosłowne, t. j. późniejsi Asurowie są potomkami Dyausa z krwi i kości, np. w Rigwedzie (III, 29, 11) Agni, późniejszy bóg ognia, nazywa się „Garbha-Asurah“, „nasieniem Asury“, a w wierszu 14 mówi się o nim, że powstał z ciała Asury. Również i Varuna, który po Dyausie obejmuje później panowanie nad Asurami (Rigveda X, 132, 4) i sam staje się wodzem jako Varuna-Asura, w niektórych hymnach Rigvedy (np. III, 38, 5 i V, 85, 5) jest nazywany potomkiem i synem Dyausa Asury.

Nietylko bogowie, lecz i rody ludzkie, wodzowie rodów, o ile pochodzą od boskich Asurów, zaliczają się do ich zespołu. Stary ród bohaterów i śpiewaków, Andzirowie, których pierwszym przodkiem jest Agni, ponieważ tenże Agni jest potomkiem Dyausa Pitara, zalicza się do Asuryjskich. Np. Rigveda X, 67, 2:

„Synowie Dyausa, bohaterowie Asury, Andzirowie, jako pierwsi rozpoznali potęgę ofiary“.

lub III, 53, 7:

„Oto są szcudrzy Andzirowie, boscy synowie Virupy, bohaterowie Asury“.

Z tego powodu ród Andzirów, mający za praojca bóstwo, jest też „boskim“ i pochodzi z nieba: Rigveda X, 62, 6:

„Od Agni wyprowadzają swój ród. Niebianami są oni o pięknej postaci; Navagowie, Dasagwowie są z nich najpierwszymi; zamieszkują w górze wraz z bogami“.

Również i naczelnicy rodów i plemion, które według podań mają boskich praojców, uchodzą za Asurów, i jak już przedtem widzieliśmy, trzy różne samohity Rigvedy nazywają ich Asurami.

Kto na te ustępy Rigvedy zapatruje się nietylko z filologicznego punktu widzenia, lecz porówna je z poglądami religijnymi innych narodów, które nakreśliliśmy w rozdziale poprzednim, ten bez namysłu zgodzi się, że Asurowie są to starodawni bogowie — przodkowie hinduskich Arjów. I to przypuszczenie stanie się pewnością, gdy dalej badać będziemy, jakie znaczenie miały pierwiastkowo kategorie bóstw, odpowiadające Asurom u innych narodów indoeuropejskich, np. u Germanów.

Od tego samego pierwiastku „as“ i „asu“, od którego pochodzi sanskrycki wyraz asura, pochodzi także germańsko - skandynawska nazwa Asowie (w języku staropółnocnym Aesir) i nazwa „Ansowie“ u Gotów. Kim są ci Asowie i Ansowie? W mytologii północnych Germanów, jak wiadomo, Asami nazywają tych germańskich bogów, którzy pod wodzą Odina przybyli do Skandynawji ze swej dalekiej, na wschodzie leżącej, słonecznej ojczyzny, pokonali panujące tam dawniej bóstwa Wanów i stali się przodkami szeregu skandynawskich rodów bohaterskich i królewskich. Asami są więc prócz Odina, ojca Asów, Baldur, Brage, Heimdal, Thor i inni, a także żeńskie bóstwa asyjskie. Co do Ansów posiadamy nietylko dane legendarne, lecz i historyczne świadectwo alańsko-gotyckiego dziejopisa Jordanesa z VI wieku, który w swoich dziejach Gotów powiada, że Gotowie

Ansami nazywali założycieli i praocjów swych dawnych rodów i uważali ich za półbożków.

Wobec tego wszystkiego nie może podlegać wątpliwości, że i Asurowie aryjskich Indusów byli początkowo bóstwami przodków i że także u Arjów epoki Rígvedy również kult natury rozwinął się dopiero z kultu przodków.

X. W jaki sposób Indra z bóstwa ple- miennego stał się bóstwem przyrody?

Jeżeli pieśni Rigvedy będziemy rozpatrywali nie-tylko ze stanowiska filologicznego, lecz jeżeli w celu zrozumienia treści wyobrażeń religijnych, zawartych w tych pieśniach, dołączymy wyniki etnologicznego badania religji, to się okaże, jak to widzieliśmy w rozdziale poprzednim, że religja Arjów przeszła te same fazy rozwoju, których starsze etapy odnajdujemy u ludów Oceanji i u starożytnych Peruwjan. Jakkolwiek szczątki kultu duchów i przodków przekazane nam przez literaturę wedyjską nie wystarczają do zupełnej odbudowy najdawniejszych aryjskich systemów religijnych, jednakże wskazują one, że u plemion aryjskich musiały niegdyś istnieć te same pojęcia zasadnicze, jak u ludów pierwotnych.

I jak w tych punktach okazuje się zupełna zgo-
dność, tak samo z różnopostaciowości bóstw mytologii
indo-aryjskiej da się wykazać, że u starożytnych hin-
dusów przejście od kultu przodków do kultu natury

odbyło się w ten sam sposób, jak u starożytnych Peruwjan. Znane objaśnienie mytologiczne, jakoby pierwotny człowiek pod przemożnym wrażeniem nieokiełznanych sił natury dopatrzył się w nich działania potężnych bogów i przyjął tych bogów za uosobienie sił przyrody, jest tylko czcą fikcją, której nieprawdziwości dowodzi już to, że kult natury występuje dopiero na pewnym szczeblu rozwoju gospodarczego i nie napotyka się go u najpierwotniejszych ludów, chociażby zamieszkały przez nich kraj nie wiedzieć jak obfitował w potężne zjawiska przyrody, w zięjące ogniem wulkany, huragany, wichry, wylewy.

Kult natury wynika nie z silniejszego lub słabszego wpływu potęg natury na strachliwy umysł ludzki, lecz z uznania faktu, że byt człowieka w zupełności zależy od działania sił natury i że wszystkie usiłowania człowieka są płonne i nie zapewnią mu środków do życia, o ile siły przyrody będą mu wrogie i swych łask poskapią. To uczucie zależności powstaje jednak dopiero wtedy, gdy rolnictwo i chów bydła zdołają sobie takie znaczenie, że staną się główną podstawą bytu. Zanim człowiek dojdzie do tego, ażeby przez wzywania i zaklęcia zjednywać sobie łaskę sił natury dla swych celów, a mianowicie, dla zdobywania środków do życia, musi on przedewszystkiem odczuć potęgę natury, jako najważniejszą ze wszystkich sił w jego życiu gospodarczem, jako czynnik, rozstrzygający o jego bycie. Także i główne postacie bóstw mytologii indo-aryjskiej początkowo nie były uosobionymi boskimi przedstawicielami pewnych sił przyrody, lecz prostymi bóstwami rodowemi i plemiennemi, które stopniowo z ogólnych bóstw opiekuńczych

dla rodów i plemion przeobraziły się we władców pewnych sił przyrody. Za przykład, jak się stopniowo zmieniali ci bogowie, wybieram Indrę, bóstwo najwyżej czczone w Rîgvedzie, najczęściej wspominane, a o którym mytologowie twierdzą, że jest starożytnem uosobieniem słońca.

Dlaczego ten wielki honor spotkał właśnie Indrę, to pozostawało zawsze dla mnie niejasne, gdyż w najstarszych, na chwałę jego utworzonych, hymnach Rîgvedy nie ma on nic do czynienia ze słońcem. Jeśli chcieć wprowadzić go w styczność z jakimi zjawiskami przyrody, to już prędzej możnaby go nazwać bogiem burzy, gdyż w kilku hymnach zwał go bogiem „zbrojnym w pioruny” i „miotaczem błyskawic”, ale i ten urząd piastuje Indra niejako dodatkowo: w bitwach z wrogami, zwłaszcza z Dasami i Dasyami, krajową drawidyjską ludnością Indyj. Głównem zajęciem Indry jest być bogiem wojny i opiekunem i to początkowo tylko jednego plemienia aryjskiego, mianowicie potężnego plemienia Tritsu, obejmującego wiele ziem i rodów. On jest władcą plemienia, czczonym w postaci byka, jak go nawet późniejsze hymny (Rîgveda X, 152) nazywają, panem plemienia:

1. „Jestem dla was wielkim władcą, niszczycielem wrogów, cudotwórcą, tym, którego przyjaciel nie był nigdy zabity ani też zwyciężony.

2. „Ty, który udzielasz nam opieki, jako pan plemienia, ty zabójco Vritry¹⁾, ty, Indro, idź przed nami jako byk, ty pijesz somę, ty władasz pokojem“.

¹⁾ Vritra, główne bóstwo Drawidów, wyobrażane w postaci smoka.

Lecz Indra awansuje. Przeciwno szczepowi Tritsu sprzymierzyły się nowe, wkraczające do Pendżabu, plemiona aryjskie w liczbie pięciu (Iadu, Anu, Druhyu, Turwasa i Puru) oraz miejscowi pierwotni krajowcy Dasyowie (Drawidowie) pod naczelnem dowództwem Sambary.

Nad rzeką Yamuną doszło do krwawej bitwy pomiędzy plemieniem Tritsu, któremu pomagało kilka drobniejszych plemion, a koalicją wymienionych pięciu plemion aryjskich i sprzymierzonymi z nimi Drawidami. Z pomocą Indry, który jak opowiada podanie, zerwał wzniesione przez sprzymierzonych groble, odcinające wodę Tritsom, odnieśli Tritsowie walne zwycięstwo. Część nieprzyjaciół została wyparta, część zaś pobita i zmuszona do płacenia daniny. Obaj nieprzyjacielscy wodzowie polegli. Bitwa, w której walczyło przeciw sobie dziesięciu królów (Radżów) nosi nazwę bitwy dziesięciu królów. Indra zwyciężył Vritru, najwyższe bóstwo Dasyów, jako „potężny byk i obrońca Arjów” przeciwko „czarnoskórym” Dasyom. Stąd rozszerzyła się jego sława jako boga wojny. Mnóstwo hymnów opiera jego chwałę jako wojownika, a także sławi pozostającego pod opieką Indry księcia Sudasa z rodu Divodasa. (Np. VII, 18.

„13. W ich warowny obóz wdarł się Indra, skruszył potęgę ich siedmiu zamków. Tritsom dał w posiadanie ziemię Anów i dał nam także zwycięstwo nad Purami“.

14. „Chciwych zdobyczy Anów i Druhyów poległo 60 setek, tysięcy sześć, pomiędzy nimi 66 potężnych bohaterów. Tak broni Indra swych czcicieli.

15. „Pod wodzą Indry rzucili się Tritsowie jako rwący potok. Wróg zdruzgotany musiał uciekać, pozostawiając Sudasowi bogatą zdobycz.

16. „Opiekun wrogów, spożywający warzone obiaty, nie uznający Indry został pogromiony przez ciebie¹⁾. Zniweczyłeś złość podstępnych, daleko rozproszyłeś wroga, ty, władco dróg“...

19. Wraz z Indrą byli Tritsowie i Yamunowie, Bhedę pokonał potężny Indra. Plemiona Aja, Sigu i Yaksu przyniosły zwycięscy końskie lby²⁾.

Plemię Tritsów wraz ze sprzymierzeńcami zdobyło zwierzchnią władzę w Pendżabie, a wraz z jego potęgą wzrosła chwała Indry, potężnego boga bitew, pogromcy miejscowych czarnych Dasyów. Z hymnów widzimy wyraźnie, jak się rozszerza sława Indry i jak musi przed nim ustąpić nawet Varuna, który niegdyś wydarł Dyaus-Pitarowi pierwszeństwo pomiędzy Asurami. Indra staje się narodowym bogiem walki i wojny, opiekunem Arjów w walce z czarnymi Dasyami.

Ciekawe jest prześledzenie w Rîgvedzie przebiegu walki o pierwszeństwo pomiędzy Varuną a Indrą i zwycięstwo w niej Indry. Np. IV, 42:

Varuna: „1. Moje jest od wieków państwo bohaterów; nawet nieśmiertelni są mi posłuszni. Wola moja—rozkazem dla wszystkich bogów, panuję nad ludem górnych sfer.

2. Varuna jestem, potężny król i władca. W moim posiadaniu jest pierwotna moc Asurów. Wola moja — rozkazem dla wszystkich bogów, panuję nad ludem górnych sfer.

Na to Indra:

5. Mnie wzywają wojownicy, waleczni jeźdźcy. Mnie wzywają w zgielku bojowym. Ja kieruję bitwą, ja, Indra bohater, ja przewodzę hufcom walczącym.

1) Smok Vritru, któremu składano ofiary warzone.

2) Na znak poddania się.

6. Jam to uczynił, nic mnie nigdy nie powstrzymało. Niczyja moc nie oparła mi się. A gdy mnie mocarza upoi potęga Somy, niebo i ziemia drżą pod moją stopą“.

Wreszcie autor hymnu rozstrzyga spór na korzyść Indry:

7. „Jako władcę uznają cię wszystkie światy. Możesz się tem szczycić, ty wszechmocny. Sława twoja, Zabójcy Vritru, sięga daleko. Ty jesteś tym, który dał upust wodom“. (Prawdopodobnie odnosi się to do bitwy dziesięciu królów, por. wyżej, gdy Indra przerwał tamy).

Indra staje się boskim bohaterem narodowym Arjów, walczących o nowe siedziby z Drawidami. Im dalej Drawidowie przed naporem Arjów muszą się usuwać na południe, tem więcej sława jego rozszerza się pomiędzy wszystkimi plemionami aryjskimi. Pod jego sztandarem odnoszą Arjowie swoje zwycięstwa (I, 11):

„Indrę sławi pieśń każda, Indrę, który we wsze strony rozszerza się, najpotężniejszego witezia na wozie bojowym, wszechmocnego władcę bojów. Został on spłodzony jako burzyciel twierdz, on o potężnej sile młodzieńczej, świetny Indra przesławny, mądry sprawca każdego dzieła“.

To uznanie Indry nie jest jednak powszechne. Niektóre plemiona mocno trzymają się, jak to wynika wyraźnie z różnych hymnów Rigvedy, kultu Varuny i czczą go jako „starszego boga“, starego władcę Asurów; inne zaś uważają Varunę i Indrę jako równouprawnione bóstwa, niekiedy zaś utożsamiają Varunę z Indrą do tego stopnia, że czczą go jako towarzysza walki Indry w bitwie dziesięciu królów, np. VII, 82, 2. Indra jest wprawdzie sławiony jako wszechwładca,

lecz Varuna nie jest mu poddany, gdyż jest samowładcą niezależnym:

„Wszechwładcą jest jeden, samowładcą drugi. Wielkimi jesteście wy, Indro i Varuno, wy bogaci, wy para byków, którzy na wysokościach powietrznych skupiliście w sobie wszelką moc i potęgę bogów“.

Nawet bohaterskie czyny Indry przypisują niekiedy w następstwie Varunie. Tak autor hymnu III, 83, piewca ze starego znakomitego rodu Vasistów, opiewa:

1. „Chociaż oni (wrogowie) widzieli was dwóch sprzymierzonych, jednak, żadni zdobywcy, odważyli się wystąpić do boju, lecz wy, o Indro i Varuno, pokonaliście Daśów i (sprzymierzonych z nimi) Arjów i wsparliście Sudasa.

8. Wsparliście, o Indro i Varuno, Sudasa, otoczonego zewsząd, gdy bogaci w pieśni, o długich kędziorach Tristowie zawezwali was na pomoc i cześć wam pobożnie oddali“.

Jednakże sława Indry przenika coraz dalej. Jeden po drugim starzy Asuryjscy bogowie uznają pierwszeństwo Indry, nawet ten, który z „nie-boga“ wzbil się na stanowisko potężnego bóstwa, pierwotny Andżirów, władca ognia, Agni. Także i on musi się zgodzić z zajęciem miejsca w szeregu starych bóstw, które uznały pierwszeństwo Indry. Twórca hymnu X, 124, przedstawia to w ten sposób, że Agni, widząc wzrost potęgi Indry i ilości składanych mu ofiar, opuszcza Varunę i przechodzi na stronę Indry:

2. „Z nie-boga tajemnymi drogami dążąc do nieśmiertelności, staję się bogiem a teraz opuszczam Ła-

skawego¹⁾ i przechodzę z grona jego przyjaciół do obcego orszaku.

3. „Spoglądając w stronę innego szeregu bogów, zwidziałem świeżo wiele miejsc ofiarnych i żegnam ojca Asurę; od pozbawionego ofiar przechodzę do obfitującego w ofiary²⁾).

4. „Wiele lat spędziłem u tamtego, lecz teraz wybieram Indrę, a wyrzekam się jego ojca. Soma, Varuna, wszyscy przemijają. Panowanie przechodzi od jednego do drugiego“.

Panowanie przechodzi więc od Varuny do Indry — i jednocześnie zmienia się postać Indry. W starszych hymnach jest on potężnym bogiem wojny, zwalczającym wrogów; przedstawiają go w postaci potężnego ryczącego byka, który z wściekłością rzuca się na wrogie szeregi i roztrąca je: symbol dzikiej, nieokiełznanej siły. Głównym zadaniem jego jest walka z czarnymi Dasyami, a dodatkowym — napełniać obory swych czcicieli bydłem, i jako władca piorunów i błyskawic spuszczać z ognistych obłoków ożywczy deszcz na spragnione pastwiska. To też hymny ówczesne najczęściej zwał Indrę — panem trzód, dawcą krów, pomnożycielem stad — rzecz zrozumiała u ludu zdobywców, którego bogactwem są tylko trzody bydła. To też jeden z piewców z rodu Kanva w ten sposób wielbi Indrę:

„Jako do najpotężniejszego z potężnych, jako do z byków najdzielniejszego, który kruszy twierdze a pomnaża krowy, do ciebie, Indro, się modlimy.

¹⁾ T. j. Varunę.

²⁾ T. j. opuszczam orszak Varuny i przechodzę do orszaku Indry, gdyż pierwszy traci ofiary i czcicieli, a drugi zyskuje.

Gdy jednak po wiekowych bojach Dasyowie ostatecznie ulegli, gdyż zapanował pokój a rolnictwo uzyskało dla życia gospodarczego większe znaczenie, niż chów bydła, wtedy i Indra odmienił swą postać. Na co zda się dziki bóg wojny ludowi, żyjącemu w pokoju? Głównem zadaniem Indry staje się piecza nad urodzajem, zsyłanie ciepłych promieni słońca, ażeby zboże dojrzewało. W hymnach zjawia się teraz Indra, jako władca słońca, który co rano zaprzęga swe rumaki do słonecznego wozu i toczy kulę słoneczną wzdłuż namiotu niebieskiego na pożytek ludziom. Indra staje się bogiem słońca. Jednocześnie znika jego straszliwa postać byka. Nie rzuca się on już jako olbrzymi ryczący byk. Staje się łagodnym, dobroczynnym, rzeczby można dobrodusznym bogiem, który z pobłażaniem spogląda na słabostki wzbogaconych aryjskich chłopów tego nowego okresu i trzyma się pięknej zasady: Samemu żyć i drugiemu żyć pozwolić. Jak czciciele jego, pełni radości życia, rzeźcy, zmysłowi owocześni chłopci chętnie ucztują i zapijają, tak samo i Indra nie pogardza dobrym trunkiem. On też potrafi potężnie podpić, dobry Indra. Rigveda VIII, 66, opowiada nam, jak on jednym łykiem zdołał wypić 30 wiader napoju soma; hymn I, 30 porównywa go do dziurawego miecha, który wciąż trzeba napełniać; hymn X, 43 opowiada, że Indra umie pochłaniać somę jak morze — rzeki. Rzecz prosta, że Indra czasami bywa do cna pijany — i po pijanemu miewa ciekawe pomysły, np. wyrócić świat do góry nogami, lub zdruzgotać w kawały, lecz nie czyni tego, bo jest dobrym, przyjacielskim bogiem; hymn X, 119 tak nam oddaje monolog pijanego Indry:

2. „Napój, niby wicher kołujący, potężnie mnie podniecił. Czyżbym miał wypić za dużo somy?”

3. „Napój trzęsie mną, jak ręce rumaki wozem. Czyżbym miał wypić za dużo somy?”

9. „A więc cóż mam począć z tą ziemią? Czyżbym miał wypić za dużo somy?”

10. „A może by tak tę ziemię zdruzgotać w kawaly? Czyżbym miał wypić za dużo somy?”

Ale i ta wspaniałość Indry trwa tylko czas pie-
wien. Dobrobyt wolnego chłopstwa aryjskiego upada. Różnice majątkowe stają się coraz jaskrawsze, przeciwieństwa klasowe, których w Rigvedzie jeszcze nie było śladu, zaostwiają się. Kapłańska kasta Brahmanów zdobywa panowanie, a na tron pocziwego i dobrodusznego Indry wstępuje bóg arystokratyczny — bóg klasy kapłańskiej, Brihaspati, który staje się Brahma. Tak z rozwojem gospodarczym zmienia się jednocześnie i charakter Indry: z plemiennego boga ludu Tritsów staje się szalejącym bogiem wojny, a potem obrońcą stad, dawcą deszczu, łagodnym ludowym bogiem słońca, a każda z tych jego zmian jest spowodowana nową fazą rozwoju gospodarczego jego czcicieli: — Potwierdza się więc pogląd Feuerbacha, że każdy lud przenosi na swych bogów własną swą istotę. Ale chociaż w późniejszych czasach czczą Indrę przeważnie jako kierownika wozu słonecznego, nie czczono go jednak nigdy wyłącznie jako t. zw. boga słońca; nawet w nowszych hymnach Rigvedy modlą się do niego często o deszcz, o opiekę nad wsią, o pomnożenie urodzaju i bydła. Jakże się da pogodzić ten fakt z twierdzeniem mytologów, jakoby Indra od samego początku był czystym

bogiem słońca, uosobieniem świecącej kuli słonecznej?

Wprawdzie niektórzy mytologowie zrozumieli niemożebność pogodzenia swej fantastycznej konstrukcji z rzeczywistością, lecz tkwiąc w dogmacie pierwiastkowości kultu natury i przeważnie nie posiadając głębszych wiadomości etnologicznych, zagłuszali to pytanie czczym religijno-filozoficznym potokiem słów. Tak np. profesor Edmund Hardy, nie należący bynajmniej do nadprawowiernych, opowiada w swej książce, „Vedyjsko-brahmański okres religii starożytnych Indyj“:

„U Indry nastąpiła nieokiełznana indywidualizacja, a wraz z nią tworzenie podań, zbierające swój materiał ze wszelkich możliwych legend i wspomnień i z nich snujące symboliczne obrazy natury, aż stają się do niepoznania. Jeżeli więc nie jest zatarty wszelki ślad, mogący nam dopomóc do odkrycia początków jego (t. j. Indry), to działa tu utrudniająco nietylko przytoczona powyżej okoliczność, lecz także jeszcze i inna, mianowicie że dla boga wojny, Indry, mającego początkowo zakrój na herosa słonecznego, przyjęto następnie naturalną podstawę w potężnym i w każdym razie hałaśliwszem zjawisku burzy“.

W najwyższym stopniu dziwne! A więc pierwiastkowo Indra ma być herosem słonecznym, lecz nie doznaje czci jako taki, tylko jako bóg wojny. I później nie awansuje odrazu na boga słońca, lecz narażenie na boga burzy. Dlaczego? Dlatego, że jak zapewnia p. profesor Hardy, burza jest zjawiskiem potężnym, a w każdym razie hałaśliwszem niż wschód i zachód słońca. Później jednak, na szczycie jego sławy,

czczono Indrę jako pana słońca — czy wówczas burza przestała już być „hałaśliwszem“ zjawiskiem?

Jak brahmanizm wyrósł z religji Rigvedy, tego możemy tu nie uwzględniać, gdyż chodziło nam jedynie o wykazanie, że starohinduska religja Vedów, którą tak często stawiają za wzór jako najczystsza postać rzekomo pierwiastkowego kultu natury, również powstała z kultu duchów i przodków. Tak więc i w tym wypadku potwierdza się teza, że wszelki rozwój religijny ulega jednakowym prawom i odbywa się na tych samych drogach; nie jest on swobodną igraszką wyobraźni, lecz osadem myślowym pewnych określonych stosunków życiowych.
