SEMINARJUM FILOZOFICZNE UNIW. WARSZ. MCMXV

WIERZENIA PIERWOTNE
I FORMY USTROJU SPOŁECZNEGO

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

3347

DR. BRONISŁAW MALINOWSKI

WIERZENIA PIERWOTNE
I FORMY USTROJU SPOŁECZNEGO

POGLĄD NA GENEZĘ RELIGII ZE SZCZEGÓLNEM UWZGLĘDNIENIEM TOTEMIZMU

SEMINARJUM FILOZOFICZNE UNIW. JAG. MCMXV

KRAKÓW 1915
AKADEMIA UMIEJĘTNOSCI
NAKŁADEM FUNDUSZU WŁODZIMIERZA SPASOWICZA
SKŁAD GŁÓWNY: KRAKÓW G. GEBETHNER I SPÓŁKA

http://rcin.org.pl/ifis

INSTYTUT FILOZOFICZNY U. W. BIBLIOTEKA
3347
U.3347
39003347000000
SEMINARIUM FILOZOFICZNE U W
1388
H-193874

Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem Józefa Filipowskiego.

http://rcin.org.pl/ifis

PRZEDMOWA.

Praca niniejsza nie jest zupełnie jednolita. Z jednej strony zawiera ona opracowanie dość specyalnego zagadnienia — totemizmu; zagadnienia, które samo przez się nie będzie zapewne zajmowało nikogo z poza ciasnego i u nas bardzo nielicznego koła etnologów. Z drugiej strony naszkicowaną tu została w bardzo ogólnych zarysach teorya powstania religii, temat mogący zainteresować znacznie szersze koła i posiadający niewątpliwie głębsze znaczenie.

Dwa te zadania, które sobie praca obecna stawia, są do pewnego stopnia niezależne w metodzie argumentacyi i zakresie zjawisk, do których się odnoszą. W poglądzie na genezę religii główną rolę odgrywa analiza psychologiczna i teoretyczne rozważania socyologiczne. W teoryi totemizmu wartość dowodzenia zależy od ujęcia i jakości materyału etnologicznego. Oba te tematy są jednak z innego względu ściśle od siebie zależne, ściśle z sobą związane: stoją w stosunku przykładu do ogólnej zasady; w stosunku konkretnego zastosowania do teoretycznej konstrukcyi. Ogólne rozważania o religii zostały zastosowane do przypadku totemizmu.

Wartość i znaczenie teoryi można wypróbować jedynie przez zastosowanie jej do poszczególnych przykładów.

http://rcin.org.pl/ifis

Dopiero dojrzenie ogólnych praw w zjawiskach rzeczywistych i konkretnych daje pełne zadowolenie naukowe. Obie strony obecnej pracy dopełniają się więc nawzajem i stanowią organiczną całość.

Rozprawa niniejsza nie powstała jednak w ten sposób, że szersze spekulacye, rozwinięte niezależnie od faktów, zostały potem zastosowane do totemizmu dla wypróbowania ich wartości. Przeciwnie, rozwiązywanie konkretnego zagadnienia totemizmu, będącego, rzec można, łamigłówką współczesnej etnologii, doprowadziło do opracowania teoryi zjawisk religijnych wogóle. Wspominam to z jednej strony, ażeby usprawiedliwić wkraczanie w dziedzinę leżącą poza swoją specyalnością, w dziedzinę analizy psychologicznej; z drugiej strony, ażeby z naciskiem zaznaczyć, że teorye tu postawione nie są apriorycznemi spekulacyami, ale że są one wynikiem szczegółowych badań nad konkretnem zagadnieniem. Zarówno ogólne metodologiczne stanowisko — postulowanie konieczności badań psychologicznych — jako też konkretne ukształtowanie podanej tu teoryi religii, nie są wynikiem z góry powziętych zasad, lecz zupełnie nieuprzedzonego studyowania faktów etnologicznych.

Co do etnologicznej strony obecnej pracy, to pragnę zaznaczyć, że materyał dowodowy przy wielu twierdzeniach jest niezmiernie szczupły. We wszystkich tych przypadkach mnożenie przykładów wydawało mi się zupełnie zbyteczne, ponieważ tematy omawiane w obecnej pracy były już nieraz opracowywane f czytelnik znajdzie bogate zbiory odpowiedniego materyału w dziełach Frazera, Tylora, Hartlanda, Crowley'a i innych. Wskazówki, podane w odnośnikach, będą, przypuszczam, zupełnie wystarczające do ogólnej oryentacyi.

Główny temat obecnej pracy, totemizm, posiada swój *Corpus Inscriptionum* w pomnikowem dziele Frazera („To-

http://rcin.org.pl/ifis

temizm and Exogamy“, 4 tomy, Londyn, 1910). Ten sam uczony w głównem swem dziele („Golden Bough“, 3 wydanie) opracowuje pokrewne tematy wierzeń pierwotnych, odnoszących się do zwierząt i roślin.

Ponieważ w dalszym ciągu zmuszony jestem przyjąć prawie wyłącznie krytyczne stanowisko wobec poglądów tego wielkiego uczonego, tem silniej pragnę tu zaznaczyć, jak wiele dziełom jego zawdzięczam i jak kompletnie obecna moja praca zależną jest od jego badań.

Czytelnik, któryby chciał zapoznać się bliżej z totemizmem, nie zapuszczając się w labirynt faktów, zawartych w dziele Frazera, znajdzie opis niektórych typowych zjawisk w moim artykule o „Totemizmie i Egzogamii“, który jest mniej więcej częściowem streszczeniem Frazerowskiego dzieła („Lud“, tom za 1911 i 1912).

Nakoniec pragnę złożyć serdeczne podziękowania przyjaciołom moim p. St. Ign. Witkiewiczowi i p. A. Zaleskiemu za pomoc i rady, których mi udzielili, czytając i krytykując części manuskryptu.

Londyn, kwiecień 1914 r. *B. M.*

http://rcin.org.pl/ifis

http://rcin.org.pl/ifis

ROZDZIAŁ I.

Uwagi wstępne i określenie zagadnienia.

I.

Wśród wielu różnorodnych form religii pierwotnej, takich jak manizm, animizm, fetyszyzm i inne, w ostatnich czasach zaczął totemizm zajmować w literaturze etnologicznej coraz poważniejsze stanowisko, stał się, rzec można, modnym, a moda jego doszła obecnie do najwyższego rozkwitu. Nie ma prawie zjawiska etnologicznego, któregoby w ten lub inny sposób nie wiązano z totemizmem w jednej z jego postaci. Nie ma takiego ludu ani takiej kultury, w którychby nie widziano przynajmniej śladów lub przeżytków totemizmu.

Czem jest właściwie totemizm?

Wyraz totem pochodzi z przekręcenia oryginalnej nazwy indyjskiej, której brzmienie właściwe, zdaje się, że było dodem albo ododem. Wyraz ten jest zaczerpnięty z narzecza Indyan Ameryki północnej, należących do plemienia Ojibway'ów. Tak w tem plemieniu, jak i w wielu innych plemionach północnej Ameryki, społeczeństwo podzielone jest na szereg grup, z których każda posiada nazwę zwierzęcą i stoi w szczególnie blizkim stosunku do zwierzęcia, którego nazwę nosi, a które jest właśnie jej totemem. Lecz totem nie jest tylko nazwą grupy społecznej; jest on równocześnie jej godłem, wyrazem pewnej solidar-

http://rcin.org.pl/ifis

ności między członkami grupy i pewnych obowiązków w stosunku tych członków do zwierzęcia.

Ponieważ bardzo mało wiemy o totemizmie plemienia, które nam dało nazwę tej instytucyi, przeto musimy się zwrócić do innych ludów, aby objaśnić, czem są obowiązki klanu, to jest grupy totemicznej, wobec totemu i na czem polegają solidarność i funkcye klanu.

Plemię indyjskie Omaha, zamieszkujące terytoryum stanu Nebraska, podzielone jest na kilkanaście grup, z których każda stoi w specyficznym stosunku do pewnego zwierzęcia, rośliny lub przedmiotu martwego. Członkowie danej grupy muszą przestrzegać całego szeregu przepisów i zakazów odnoszących się do owej istoty czy przedmiotu, to jest do swego totemu. Pozatem istnieją w tem plemieniu uroczystości i zwyczaje, które w sposób wyraźny dowodzą blizkiego związku między klanem a totemem. Każda grupa czyli klan spełnia szereg funkcyi społecznych, które stoją w pewnym stosunku do totemu.

Te funkcye społeczne grup totemicznych najlepiej znamy u plemienia Irokezów, a to dzięki pracom znakomitego amerykańskiego badacza L. H. Morgana. U Irokezów istnieje mianowicie 8 grup pomniejszych, czyli klanów totemicznych, z których każdy nosi nazwę zwierzęcia. Cztery takie klany stanowią jedność społeczną wyższego rzędu, zwaną w etnologii fratryą. Klany wilka, niedźwiedzia, bobra i żółwia tworzą jedną fratryę; klany jelenia, bekasa, czapli i jastrzębia stanowią fratryę drugą. Obie te fratrye mają szereg wzajemnych obowiązków, przepisów i zakazów, czyli funkcyi społecznych, które odgrywają ważną rolę w prawnych stosunkach i życiu publicznem Irokezów. I tak n. p. fratrye są egzogamiczne, to znaczy, że nikomu nie wolno żenić się wewnątrz swej fratryi; fratrya spełnia szereg funkcyi prawnych (n. p. zemsta w razie zabójstwa),

http://rcin.org.pl/ifis

zwyczajowych (przy pogrzebach, przy grze w piłkę) i politycznych (przy obiorze wodza). Każdy klan ma swoje odrębne właściwości, swoje prawa i przywileje. W każdym istnieje szereg imion, które nosić mogą tylko członkowie klanu, istnieją pewne przepisy dziedziczenia i t. d. Podobny podział społeczny, podobne zwyczaje i wyobrażenia spotykamy u wszystkich prawie plemion Ameryki północnej. Plemiona Kolumbii brytyjskiej (zachodnie pobrzeże Kanady) posiadają bardzo bujnie rozwinięte legendy o totemach i liczne wyobrażenia totemów w sztuce plastycznej.

Totemizm nie jest ograniczony do kontynentu Ameryki północnej. Spotykamy go w Afryce, Australii, Melanezyi i Polinezyi, miejscami w Ameryce południowej, a także u niektórych ludów Azyi jak n. p. u plemion Drawidyjskich Indyi środkowych i u pewnej liczby plemion wnętrza Sumatry.

W najnowszych zwłaszcza czasach uwaga etnologów zwróconą została na zjawiska totemiczne w Melanezyi, gdzie szereg ważnych obserwacyi dokonany został przez Codringtona, Seligmanna i Riversa; oraz na totemizm plemion Australii środkowej, skąd posiadamy bardzo bogate i cenne zbiory materyałów, zgromadzone przez badaczy angielskich Spencera i Gillena i przez niemieckiego misyonarza Strehlowa. Dla lepszego zrozumienia tych zjawisk podajemy krótki opis totemizmu plemion Australii środkowej, głównie zaś plemienia Arunta, najlepiej nam znanego[1].

Charakterystycznym tego totemizmu rysem jest niezmierny rozwój podań o przodkach totemicznych, których w plemieniu Arunta zwą „Alcheringa". Nazwa ta obejmuje zarówno same osoby przodków, jak i ich czyny, dzieje

[1] Opis poniższy jest streszczeniem artykułu autora, umieszczonego w kwartalniku „Lud" za rok 1911.

http://rcin.org.pl/ifis

i całą epokę, do której się owe podania odnoszą. Najdawniejsze podania, odnoszące się do powstania ziemi, do powstania a raczej zrobienia ludzi, do złych istot Oruncha, mniej są interesujące i mniej ważne przy opisywaniu totemizmu, dla którego ma wartość jedynie część podań, wyjaśniająca, na czem polega istotne powinowactwo, czy częściowa identyczność owych przodków z ich totemicznemi zwierzętami. Spencer i Gillen wyrażają się, że istoty pierwotne, które powoli zostały przerobione w ludzi, były etapami, stopniami w przeobrażaniu zwierząt i roślin na ludzi; stąd też ci ludzie, którzy właśnie byli przodkami Alcheringa, naturalnie mają w swej naturze coś z danego zwierzęcia czy danej rośliny. Strehlow twierdzi, że zwierzęca i roślinna natura tych przodków przejawia się w ich zdolności przyjmowania dowoli postaci zwierząt lub roślin, a także w zdolności wytwarzania tychże. Prawdopodobnie Australczycy sami nie mają żadnych jasnych pojęć co do tego i po prostu identyfikują w swoim mistycznym, mglistym sposobie myślenia przodków swych z ich totemicznemi zwierzętami. Ci przodkowie, o pół ludzkiej a pół zwierzęcej naturze, wędrowali w bandach złożonych z osób tego samego totemu i przechodzili przez różne części terytoryum, na którem dziś ich potomkowie mieszkają. Dzieje przodków Alcheringa stanowią rodzaj pisma św. plemienia Arunta. Cała organizacya społeczna, wszystkie formy kultu i wszystkie wierzenia są w ścisłym związku z wydarzeniami, wędrówkami i czynami przodków. To też można powiedzieć, że tradycye te są typem podań, mytów w najściślejszem znaczeniu tego wyrazu, a są one bardzo rozwinięte i bogate. Oczywiście życie przodków jest tego samego typu i treści jak to, co stanowi treść życia obecnych mieszkańców i dziedziców bohaterskich przodków Alcheringa. Przodkowie mordowali się wzajemnie, wykonywali różne ceremonie, polowali, odbywali

http://rcin.org.pl/ifis

wędrówki tak samo, jak dziś ich potomkowie. Ale są niektóre ważne szczegóły, odnoszące się do ich dziejów i organizacyi społecznej, którymi odróżniają się od żyjących obecnie następców. Chodzili oni zawsze w bandach tego samego totemu i to było jedyną formą ich organizacyi społecznej; żenili się między sobą, w swojej hordzie, i zazwyczaj żywili się swym totemem.

Zmęczeni długiemi wędrówkami przodkowie totemiczni Alcheringa kończyli swoją ziemską karyerę wchodząc pod ziemię, a w miejscu, w którem znikali, pozostawał jako znak tak ważnego zdarzenia, jakiś kamień wielki, drzewo, staw lub skała. Miejsca takie mają niezmiernie wielkie znaczenie w oczach tubylców. Są one zapłodnione duchami dziecięcymi (*spirit children*–Spencer i Gillen, *Kinderkeime*–Strehlow), które przebywają tam, pozostawione przez przodków Alcheringa i oczekują sposobności, aby się wcielić na nowo. W jaki sposób ci mityczni przodkowie zniknęli z powierzchni ziemi, w jaki sposób na tych miejscach wytworzyły się owe duszyczki i jaka jest natura tych duszyczek, o tem wszystkiem wyobrażenia Australczyków są bardzo niejasne i skomplikowane. Świadczy o tem wielka różnorodność wersyi, podanych przez Spencera i Gillena, a szczególnie przez Strehlowa. Dla nas to jest ważnem, że istnieją takie miejsca rozsiane po całem terytoryum plemienia, a w każdem takiem centrum totemicznem znajdują się istotki dziecinne „ratapa“, należące do tegoż totemu, co i owo centrum, a oczekujące reinkarnacyi. Jeżeli jaka kobieta, zwłaszcza młoda, znajdzie się w pobliżu takiego miejsca, albo nawet tylko w obrębie danego okręgu totemicznego, a istotka dziecinna upatrzy ją sobie, to poprostu wchodzi w nią, wciela się i wówczas rodzi się dziecko, należące do tego samego totemu, do którego „ratapa“ należał; innemi słowy każdy człowiek należy do tego totemu,

http://rcin.org.pl/ifis

w którego okręgu matka jego spostrzegła, że zaszła w ciążę. Wiara ta w nadnaturalne wcielenie jest niezmiernie głęboko zakorzeniona w umyśle mieszkańców środkowej Australii. Przysłania im ona zupełnie poznanie naturalnego procesu rozmnażania się, a związek przyczynowy pomiędzy kopulacyą a poczęciem jest im całkowicie nieznany.

Jest to faktem niezmiernie ważnym dla etnologii, iż znajdują się jeszcze teraz na powierzchni ziemi ludy, które obok tego, że nie znają naturalnego sposobu schodzenia z tego świata, nie wiedzą również, iż wchodzimy w życie bez pomocy sił nadnaturalnych. Wyobrażenia takie z konieczności wywierać muszą zasadniczy wpływ na szereg społecznych instytucyi. Przedewszystkiem w kwestyi organizacyi rodziny mamy do czynienia z ludem, który nie zna węzłów krwi między ojcem a dzieckiem. Pozatem wyobrażenia konceptualistyczne są podstawą jedności klanowej. Widzieliśmy bowiem powyżej, że duchy czy istotki dziecinne, przebywające w danem centrum totemicznem, pochodzą zawsze od wspólnej grupy przodków Alcheringa, są więc tego samego totemu, a wszyscy ludzie będący reinkarnacyą tych duchów, t. j. wszyscy poczęci w tym samym obwodzie totemicznym, tworzą klan totemiczny. Jedność klanu jest więc w środkowej Australii oparta na wyobrażeniach o wspólnem pochodzeniu od grupy przodków tego samego totemu. Zaznaczyć też należy, iż mamy tu do czynienia z wiarą w reinkarnacyę, w każde dziecko bowiem wciela się pewien przodek totemiczny, ten właśnie, od którego dany ratapa pochodzi.

Ciekawym rysem totemizmu australskiego jest niezmierna waga, jaką autochtoni przywiązują do tak zwanych „churinga“. Są to płaskie, podłużne kawałki drzewa lub kamienia owalnego kształtu, przywiązane sznurkiem w jednym końcu w taki sposób, aby mogły być w szybki ruch

http://rcin.org.pl/ifis

wprawiane, przyczem wydają dźwięk charakterystyczny. Każdy przodek Alcheringa nosił z sobą takie churingi i każde *spirit child* (duch dziecięcy) jest w mistyczny sposób z pewną churingą związany; przedmioty te odgrywają bardzo ważną rolę w kulcie totemicznym plemion tubylczych.

Najdonioślejszą funkcyą społeczną wszystkich tych wierzeń jest niewątpliwie to, że na nich oparta jest łączność klanu totemicznego, jednostki bardzo ważnej w organizacyi społecznej plemion Australii środkowej. Jak widzimy, wszyscy członkowie klanu uważają się za spokrewnionych, bo są wcieleniami ratapów tego samego totemu. Ponieważ Australczycy zwykle trzymają się tej samej miejscowości, a wędrówki swe odbywają w obrębie własnego terytoryum, większość więc osób pewnego plemienia należy przeważnie do tego samego totemu. Klany totemiczne centralnej Australii są jednostkami lokalnemi, a od wszystkich innych klanów, tak w Australii jak i po za nią, wyróżniają się tą okolicznością, że nie są egzogamiczne.

Obok podziału na klany totemiczne, plemiona opisywane dzielą się na klasy czyli fratrye, a ten podział ma na celu normowanie małżeństw. Klasy są egzogamiczne, członkom więc tej samej klasy nie wolno żenić się między sobą (w plemieniu Arunta jest 8 takich klas). System klas egzogamicznych nie ma nic wspólnego z klanami totemicznymi, które są lokalne, a o przynależności do nich decyduje fakt wcielenia nadprzyrodzonego. Przynależność do klasy określa się podług tego, do jakiej klasy należał ojciec danego osobnika. Stosunki klas egzogamicznych są tak zawiłe i skomplikowane, iż mówić o nich dłużej nie będziemy, nie mając zamiaru zbyt szczegółowo zajmować się egzogamią.

Przejdźmy więc obecnie do organizacyi społecznej klanu. Każdy klan totemiczny ma przewodnika, czy naczel-

http://rcin.org.pl/ifis

nika, jednak ten posiada bardzo szczupły zakres władzy, ograniczonej prawie wyłącznie do przodownictwa w uroczystościach religijnych swego klanu. Alatunja (tak zwie się ów naczelnik) ma w swej opiece skład churyng, a miejsce, gdzie je chowają, jest uważane za święte. On decyduje, kiedy odbyć się mają ceremonie kultu i on im przewodniczy. Niezmiernie bogaty rozwoj tych ceremonii stanowi obok mytów i tradycyi, główną cechę charakterystyczną totemizmu Australii środkowej. Ceremonie te są zawsze istotnie związane z tradycyą o przodkach i wyraźnie wykazują ideę łączności ze zwierzętami i roślinami oraz wzajemną zależność istot tych i ludzi od siebie. Zwykle są to przedstawienia dramatyczne różnych zdarzeń z życia owych przodków. Jakikolwiek jest w danym wypadku cel ceremonii totemicznych, posiadają one zawsze charakter dramatyczny. Zawsze występują w nich aktorzy, ucharakteryzowani jako zwierzęta lub rośliny totemiczne. W tych przedstawieniach sztuka plastyczna dzikich doszła do stosunkowo wysokiego rozwoju i różnorodności. Ich stroje i ozdoby, podane w licznych fotografiach przez Spencera i Gillena i przechowywane w niektórych muzeach, są zadziwiająco bogate w pomysły w stosunku do ich całej kultury. Udekorowani i ucharakteryzowani w sposób, który w mistycznej wyobraźni widzów identyfikuje ich z danem zwierzęciem totemicznem, dzicy ci aktorzy przedstawiają nieraz dość skomplikowane widowiska, związane treścią z myślą o przodkach. Mimicznie naśladują ruchy zwierząt i głosy ich w sposób czasem doskonały. Cała historya czasów Alcheringa jest uwieczniona i uplastyczniona w szeregu tych pierwotnych dramatów historycznych. Przedstawienia te mają jednak zawsze cel wyraźnie określony, spełniając doniosłą rolę w ramach danej organizacyi społecznej. I tak stanowią one ważną część ceremonii wtajemniczenia. Jak wiadomo w ca-

http://rcin.org.pl/ifis

łej Australii każdy dorosły mężczyzna musi przejść przez szereg inicyacyi, które dopuszczają go do używania pełnych praw grupy a zarazem do ezoterycznych tajemnic, ukrywanych starannie przed kobietami i dziećmi. Tajemnice te to tradycye z czasów Alcheringa, znajomość churyng, ceremonii i miejsc świętych, w których są churyngi przechowywane. Główną treścią takich ceremonii inicyacyjnych są właśnie przedstawienia totemiczne. Przytem starzy mężowie pouczają młodzież o tradycyach plemiennych, o prawach i o moralności, wszystko to zaś oparte jest i zaczerpnięte z dziejów Alcheringa. Podania te zawierają również usprawiedliwienie krwawych i wstrętnych rytuałów obrzezania, przypiekania, wybijania zębów a zwłaszcza strasznego rytuału subincyzyi, które stanowią najważniejsze zewnętrzne fakty inicyacyi. Pozatem przedstawienia odbywają się jako tak zwane ceremonie „intichiuma“, które nadają totemizmowi plemion centralnych charakter kooperatywy magicznej w celach ekonomicznych. Są to ceremonie, których zadaniem jest pomnożenie danego gatunku totemicznego zwierząt czy roślin, a spełniane są przez ten klan, którego totemem jest właśnie dane zwierzę lub roślina. Przodkowie Alcheringa mieli władzę pomnażania, a nawet wytwarzania swego zwierzęcia totemicznego, — ceremonie intichiuma są niejako spuścizną tej władzy; w tańcach i przedstawieniach totemicznych zawarta jest magiczna siła, która zmusza zwierzę lub roślinę do rozmnażania się. Z ceremoniami intichiuma połączone jest rytualne jedzenie totemu, którego po za tem członkom odnośnego klanu spożywać nie wolno (tabu), chyba w ostateczności, a i wtedy jeszcze w ilościach niewielkich.

Tych parę przykładów pozwoli oryentować się w następnych rozdziałach nawet takiemu czytelnikowi, któryby poprzednio nic o totemizmie nie wiedział. Dla ułatwienia

http://rcin.org.pl/ifis

w oryentacyi, jako zreasumowanie tego, co dotychczas powiedziałem, podam jeszcze krótkie i oczywiście tylko prowizoryczne określenie kilku terminów, których będę zmuszony częściej używać w toku dalszych badań.

Wyraz totemizm oznacza więc zbiór wierzeń i urządzeń społecznych, których typowe rysy są następujące: plemię podzielone jest na szereg grup mniejszych, z których każda nosi nazwisko jakiegoś zwierzęcia, rośliny lub innego przedmiotu. Członkowie takiej grupy uważają to zwierzę, roślinę czy przedmiot, za rodzaj swego patrona, często za przodka, lub za coś stojącego w specyalnie blizkim stosunku do przodka. Oddają mu oni cześć w rozmaitej formie, wstrzymują się od zabijania, jedzenia lub używania tego patrona; czasem znów spożywają go w uroczysty sposób; tańczą i śpiewają na jego cześć, odprawiają rodzaj modlitw, przebierają się, malują i w uroczystych chwilach na wszelki sposób starają się upodobnić z totemem. Używają go też za swój herb, malują, rzeźbią i rysują na swych domach, na przedmiotach służących do użytku i tatuują na osobach.

Pozatem istnieje cały szereg obowiązków, przepisów i przywilejów, które wiążą członków grupy totemicznej wobec siebie i w stosunku do innych klanów. Członkowie takiej grupy społecznej uważają się wogóle za spokrewnionych z sobą i za sobie blizkich, obowiązani są do wzajemnej solidarności i do pomszczenia krzywdy wyrządzonej każdemu z członków grupy. Wewnątrz grupy zazwyczaj (ale nie wszędzie) nie wolno jest ani się żenić ani mieć płciowych stosunków. Klany mają pewne obowiązki względem plemienia np. wykonywanie ceremonii magicznych, mających na celu dobro całego społeczeństwa. Mają też i przywileje jak np. używanie pewnych odznak, prawo do wykonywania specyalnych tańców, do noszenia imion tylko ich własność stanowiących i t. p.

http://rcin.org.pl/ifis

To wszystko są ogólne cechy totemizmu. Ale wyliczenia tych cech nie można uważać za definicyę, za ścisłe określenie totemizmu, ponieważ nie spotykamy wszystkich razem, zawsze i wszędzie. Zebrałem je tu tylko, aby módz swobodnie używać wyrazu: totemizm.

Totem jest to zwierzę, roślina lub inny jakiś przedmiot będący niejako patronem klanu czyli grupy totemimicznej. Najczęściej totemami są zwierzęta, rzadziej rośliny, nieledwie wyjątkowo tylko inne przedmioty, jak woda, słońce, gwiazdy.

Klanem nazywam grupę totemiczną.

Fratrya oznacza grupę klanów w tych przypadkach, w których plemię podzielone jest na dwie grupy klanów

Plemieniem nazywamy jednostkę polityczną i terytoryalną, t. zn. najszerszą grupę, podlegającą jakiejkolwiek wspólnej władzy, zamieszkującą wspólne terytoryum i przedstawiającą jedność w walkach z otaczającemi grupami. Oczywiście znaczenie tego terminu jest bardzo luźne, zarówno bowiem stosunek do terytoryum, jak też sposób politycznego grupowania się ludzi jest bardzo zmienny, zależnie od geograficznych i społecznych warunków, w których dana ludność żyje.

Tabu ogólnie znaczy to samo co zakaz. Tabu totemiczne jest to zakaz zabijania, spożywania lub używania totemu, a nawet dotykania, zbliżania się doń, wymawiania jego imienia.

II.

Po określeniu w ten sposób terminologii i po objaśnieniu za pomocą paru przykładów, na czem polegają zjawiska totemiczne, możemy teraz przejść do krótkiego przeglądu teoryi totemicznych.

Jest ich niezmiernie dużo. W ostatnich czasach, po

http://rcin.org.pl/ifis

wyjściu na świat cztero-tomowego traktatu Frazera (r. 1910), posypało się całe mnóstwo rozpraw, artykułów, książek a nawet ankiet, w których uczeni zastanawiają się na różne sposoby, czem właściwie jest totemizm. Cała literatura etnologiczna roi się od wyrazów: totem, totemizm, klan, tabu i tym podobnych. Totemizm stał się także ulubionym tematem autorów zdaleka tylko z etnologią mających do czynienia. Francuzki archeolog Salomon Reinach tak się zapalił do totemizmu, iż pisze: „Partout où les éléments du mythe ou du rite comportent un animal ou un végétal sacré, un dieu ou un héros déchiré ou sacrifié, une mascarade de fidèles, une prohibition alimentaire, le devoir de l'exégète informé est de chercher le mot de l'énigme dans l'arsenal des tabous et des totems. Agir autrement après les résultats acquis, c'est tourner le dos à l'évidence, je dirais presque à la probité scientifique“ [1].

Niezmierny zapał uczonego archeologa może usprawiedliwić do pewnego stopnia wyraźną przesadę zawartą w tym ustępie, który zresztą tyle razy był już cytowany jako przykład naukowego zapamiętania się, iż nie warto tracić czasu na jego krytykę.

Ale przecenianie znaczenia totemizmu, moda tłómaczenia różnych objawów zapomocą totemizmu, zakorzeniła się nawet w pracach znacznie bardziej zrównoważonych badaczy, których dzieła posiadają trwalsze i głębsze znaczenie, niż wyżej cytowane. Znakomity badacz religii semickich Robertson Smith jedną z prac swych dał początek tendencyi przypisywania totemizmowi przeważnego znaczenia w historyi religii.

W dziele „O religii Semitów“ [2] postawił teoryę co do

[1] S. Reinach „Cultes, Mythes et Religions“, tom I, str. VII.
[2] „Lectures on the religion of the Semites“. London 1894.

http://rcin.org.pl/ifis

jednego z najważniejszych czynników kultu: rytuału ofiarnego. Robertson Smith stara się wykazać, że istotą ofiary jest komunia, wspólna uczta, w kórej biorą udział nabożni; spożywanem zaś jest bóstwo. Otóż taka uczta wedle opinii Smitha niezmiernie łatwo da się wyprowadzić z wyobrażeń totemicznych i dlatego Smith stawia ogólną teoryę ofiary, twierdząc mianowicie, że jest to przeżytek z czasów totemizmu. Ponieważ zaś ofiara jest jedną z podstawowych form religii, spotykaną prawie wszędzie w tej lub innej postaci, wynikałoby stąd, że totemizm był bardzo szeroko rozpowszechnioną formą religii i że należałoby przyjąć powszechne jego istnienie w czasach przedhistorycznych i ogólny jego wpływ na wytwarzanie się wyobrażeń religijnych [1]. Ten bieg myśli wywarł bardzo silny wpływ na wiele innych prac z dziedziny historyi religii. W najnowszych czasach profesor Durkheim, *leader* socyologów francuzkich i wydawca znanego przeglądu „Année Sociologique", w dziele swem o pierwotnych formach religii [2], stara się określić wszystkie właściwości religii na podstawie badań nad totemizmem australskim. W Anglii F. B. Jevons stara się również przypisać totemizmowi przeważającą rolę w rozwoju religii i nieledwie że wszystkie cechy religii sprowadza do totemizmu [3]. Oba dzieła zasługują właśnie z tego punktu widzenia na surową krytykę, jak to będzie widoczne z dalszego ciągu naszych badań.

Tłómaczenie rzeczy ogólnych czemś znacznie bardziej specyalnem, sprowadzanie religii, ogólnej własności duszy ludzkiej, do pewnego specyalnego typu wierzeń dzikich ludzi, jest tendencyą metodycznie i teoryopoznawczo fałszywą.

[1] O teoryi ofiarnej R. Smith'a mowa będzie jeszcze poniżej.

[2] „Les formes primitives de la vie religieuse". Paris 1912.

[3] F. B. Jevons „Introduction to the History of Religion". London 1896.

http://rcin.org.pl/ifis

Z innych nauk, traktujących etnologię jako wiedzę pomocniczą i zapożyczających od niej pojęcia „na wiarę“, najważniejszemi są: archeologia i historya starożytna.

Oprócz wymienionego wyżej S. Reinacha, który w cztero-tomowem swem dziele skwapliwie opasuje totemizmem i wysługuje się nim na każdym kroku, można wymienić jeszcze wielu innych, którzy prawie tak samo postępują. Nadużywa, mojem zdaniem, tego pojęcia, znany egiptolog Amélineau, w swoich „Prolégomènes à l'étude de la religion égyptiènne“, V. Loret w licznych pracach o Egipcie i Ch. Renel w pracy o znakach wojskowych rzymskich[1].

Jeżeli jakie pojęcie odgrywa ważną rolę w danej nauce i jeżeli jest ono często od tej nauki zapożyczane przez wiedze pokrewne, to możnaby się spodziewać, że pojęcie to jest dokładnie określone, że co do jego definicyi niema żadnych sporów między uczonymi i że niema najmniejszej wątpliwości, jakie zjawiska można temu pojęciu podporządkować, a jakie wychodzą poza jego ramy. Tak np., przechodząc na chwilę w dziedzinę nauk przyrodniczych, pojęcie energii powstało pierwotnie w termodynamice, potem zaś rozszerzyło się na cały obszar fizyki i chemii, przeniknęło wszystkie dziedziny nauk przyrodniczych i stało się podstawą naukowej filozofii przyrody. To też byłoby kataklizmem naukowym, gdyby się nagle pokazało, że fizycy bynajmniej nie są w zgodzie co do tego pojęcia i że lada dzień zasada zachowania energii może nagle stracić grunt pod nogami, okazać się czemś fikcyjnem i złudnem.

[1] Porównaj szczegółową krytykę tych prac w artykułach J. Toutain'a w „Revue de l'histoire des Religions“, tom 57 str. 333 i van Gennep'a tamże, tom 58 str. 34 i dalsze. Pomiędzy tymi, którzy zbyt szeroko używali pojęcia totemizmu w badaniach folklorystycznych i archeologicznych, można by wymienić jeszcze L. Gomme'a, A. Langa i innych; vide van Gennep loc. cit. str. 37.

http://rcin.org.pl/ifis

Na szczęście to niebezpieczeństwo nie grozi nauce współczesnej, bo zanim pojęcia nauk ścisłych przejdą w kurs szerszy, zanim staną się podstawą spekulacyi filozoficznych, są poddawane próbie ogniowej wyczerpującego opracowania i krytyki.

Jakkolwiek trudno mieć te same wymagania od nauk społecznych i historycznych, niemniej zdziwienie ogarnia wobec faktu, że takie pojęcie jak totemizm, używane na prawo i na lewo przez specyalistów i badaczy pól pokrewnych, nie tylko nie jest ściśle określone i dostatecznie przedyskutowane, ale że co do niego panują w łonie etnologii wątpliwości, czy ma ono wogóle racyę bytu, czy pojęcie totemizm nie jest fikcyą etnologów [1].

Nie ma bynajmniej zgody co do tego, które zjawiska należy uważać za totemiczne, a które nie. Różnica opinii wobec konkretnych faktów jest niezmierna. Te same zjawiska jeden etnolog uważać będzie za wyraźnie totemiczne, inny za niemające i cienia totemizmu w sobie.

Ci zaś uczeni, którzy zgadzają się na to, że totemizm istnieje i mniej więcej nawet zgadzają się w sposobie jego pojmowania, różnią się od siebie zasadniczo, o ile chodzi o jakąkolwiek teoryę o powstaniu, o rozwoju totemizmu lub o jego wpływie na rozwój instytucyi ludzkich. Wogóle można powiedzieć, że wbrew temu, co być powinno, panuje w etnologii zupełna anarchia i zupełny chaos w badaniach nad totemizmem. Nie potrzeba więc długich wstępów na usprawiedliwienie nowego opracowania tematu, co do którego zupełny brak zgody, a który jest bardzo doniosły, choćby ze względu na szerokie zastosowanie, jakiem się cieszy. Zwłaszcza, że obecna praca nie stawia sobie za zadanie naszkicowania poprostu jeszcze jednej

[1] Por. poniżej streszczenie poglądu Goldenweisera.

http://rcin.org.pl/ifis

hipotezy o „początkach“ totemizmu, lub wyssania z palca nowego określenia tego pojęcia, ale przedewszystkiem pragnie wykryć, jakie są wady badań dotychczasowych; a starając się ich uniknąć, pragnie zastosować określoną i świadomą celu metodę przy opracowaniu totemizmu, o co dotychczasowe badania prawie że wcale się nie troszczyły. Musimy więc zacząć od przeglądu literatury totemicznej, ażeby jasno zdać sobie sprawę z braków metodycznych i ogólnie wytknąć drogę naszym własnym badaniom.

Najważniejszem i najbardziej wpływowem dziełem o totemizmie jest cztero-tomowy traktat prof. J. G. Frazera. Jest on równocześnie typowym jako przykład niedość ścisłej metody porównawczego opisu, jak też niedostatecznego teoretycznego objaśniania faktów. Na nim więc możemy przeprowadzić krytykę dotychczasowych teoryi, wymieniając tylko następnie inne poglądy, bądź to zbliżone do Frazera, bądź to zasadniczo z nim sprzeczne.

Jak wspomniano powyżej, dotychczasowym badaniom na tem polu można postawić dwa zasadnicze zarzuty, mianowicie, że nie doprowadziły one do określenia totemizmu w sposób mniej więcej ścisły i jednoznaczny; oraz, że nie podały zadowalniającej genezy totemizmu [1]. Przedewszystkiem brak jest ścisłej metody porównawczej, co sprawia, że główne pojęcie nie jest dostatecznie określone. W samej rzeczy, aby nie utonąć w powodzi faktów etnograficznych, podawanych raz jako luźne obserwacye, to znów jako szczegóły bez związku, lub ujęte przez obserwatora w fantastyczną teoryę, trzeba koniecznie poddać opisy fak-

[1] Zarzuty, które robię, stosują się również do badań etnologicznych wogóle. Praca obecna, z punktu widzenia metody, stawia też sobie zadanie szersze, niż rozważanie ograniczonego problemu z dziedziny etnologii porównawczej.

http://rcin.org.pl/ifis

tów ścisłej analizie [1]. Trzeba też wiedzieć, co jest istotnem a co drugorzędnem w danej grupie zjawisk i z tego punktu widzenia porównawczo je zestawić. Niekrytyczne i nieporównawcze ujęcie totemizmu prowadzi do dowolnego określenia jego istoty, zwykle też do zasadniczego jej uproszczenia. Autor poprostu przyjmuje, zazwyczaj najzupełniej dowolnie, jedną albo drugą cechę totemizmu za jego istotę i operuje tą cechą jako pełnem pojęciem totemizmu. Z tak uproszczonego określenia totemizmu wynika drugi zasadniczy błąd: uproszczenie problemu jego genezy.

Błędy te są bardzo wyraźne w dziele Frazera. Pierwsze trzy tomy wypełnione są zbiorem faktów tj. zupełnie surowego materyału, nie podporządkowanego żadnym pojęciom, żadnej klasyfikacyi, nie ujętego w żaden system. W tomie czwartym zawarta jest, bardzo krótka zresztą, część teoretyczna dzieła, głównie poglądy Frazera na powstanie totemizmu. Nigdzie jednak nie znajdujemy porównawczego zestawienia faktów, ani dyskusyi nad podstawowem zagadnieniem, w czem leży istota totemizmu? Taka zaś dyskusya jest oczywiście niezbędną. Totemizm bowiem, jak już widzieliśmy, jest zbiorem bardzo różnorodnych elementów. W skład jego wchodzą: zakazy odnoszące się do

[1] Niestety zbyt często misyonarz, podróżny, kolonista lub urzędnik kolonialny, któryby mógł oddać nauce nieskończone przysługi sumienną obserwacyą i zbieraniem faktów, woli zupełnie zmarnować swój materyał, przykrawając go do jakiejś, zazwyczaj zupełnie dziwacznej teoryi. Ulubionym konikiem takich niedowarzonych etnologów jest pogląd, że plemię, które obserwują, pochodzi w prostej linii od zaginionych szczepów Izraela. W ten sposób we względnie nowem i dobrem dziele niemiecki podróżny Merker stara się udowodnić, iż plemię Masai, zamieszkujące wschodnio-centr. Afrykę, pochodzi w prostej linii od Żydów. Ten sam los spotkał już znacznie dawniej Indyan Ameryki półn., tak jak i wszystkie inne wogóle ludy kuli ziemskiej.

http://rcin.org.pl/ifis

życia płciowego i małżeństwa, wierzenia religijne, przepisy co do jedzenia, nazwy grup społecznych, tradycye o powstaniu i pochodzeniu klanu, normy prawno-zwyczajowe, wytwory prymitywnej sztuki plastycznej, zarówno jak i formy pokrewieństwa.

Ażeby objąć taki zbiór elementów różnorodnych jednem pojęciem, trzeba wykazać, że mają one wspólność między sobą, że jest coś poza nimi, co nadaje im wewnętrzną jednolitość i stwarza z nich organiczną całość. Takie wykazanie tem jest konieczniejsze, że, jak powyżej zaznaczono, wszystkich tych cech razem zebranych nigdzie nie znajdujemy. W jednem plemieniu brak jednych z pomiędzy nich, w innem drugich.

U plemion Australii centralnej ważną rolę w totemizmie odgrywają ceremonie magiczne, wierzenia o pochodzeniu totemicznem, tańce i dekoracye przy tychże, brak natomiast egzogamii totemicznej i prawno-rodowych obowiązków (vendetty). U plemion Melanezyi brak, zdaje się, zupełny aktów kultu totemicznego i innych funkcyi społecznych grupy. Istnieją natomiast wierzenia totemiczne i tabu. W Ameryce półn. znamy dobrze funkcye społeczne grup totemicznych, brak zaś zupełny (o ile jesteśmy dobrze poinformowani) tabu totemicznego, które odgrywa w totemizmie prawie wszystkich innych ludów pierwszorzędną rolę.

Czyż więc mamy prawo uważać totemizm za zjawisko integralne, jednolite? Czy pojęcie totemizmu nie jest wynikiem fantazyi etnologów?

Takie pytanie jest zupełnie usprawiedliwione, a jest podstawowem zagadnieniem, na które każdy autor powinien sobie odpowiedzieć rozpoczynając traktat opisowy[1]. Otóż Frazer nie stawia ich zupełnie, przyjmuje jako rzecz oczywistą,

[1] Porównaj poniżej cytowane ustępy v. Gennepa i Goldenweisera.

http://rcin.org.pl/ifis

że totemizm istnieje i określa go tak, jak mu to najwygodniej[1]. Określenie to stoi w ścisłym związku z poglądami Frazera na ewolucyę ludzkości.

Etnologia współczesna dąży, jak wiadomo, przedewszystkiem do odtworzenia rozwoju ludzkości z danych, jakie znajduje u „dzikich ludzi", lub, jak ja ich będę nazywał, u ludzi prymitywnych[2]. Otóż im lepiej poznajemy fakty, tem bardziej uczymy się być ostrożni w spekulacyach ewolucyjnych. Ludów pierwotnych, o których byśmy mogli z jakiemkolwiek prawdopodobieństwem powiedzieć, że są takie, jakimi byli nasi pradziadowie, niema na świecie. Niewątpliwie istnieją dziś ludy dzikie, pozostające na bardzo nizkim stopniu rozwoju i pod niektórymi względami mające kulturę identyczną z kulturą przedhistorycznych mieszkańców ziemi. Wykazują to ich narzędzia krzemienne, zupełnie identyczne z narzędziami paleolitycznej i neolitycznej epoki. Ale o ile przechodzimy od tych faktów skonstatowanego podobieństwa w materyalnej kulturze do wniosków o podobieństwie w wierzeniach i instytucyach społecznych, rzecz się zmienia i w stawianiu hipotez nie można być nigdy zanadto ostrożnym. Już z porównania różnych ludów dziś istniejących, a stojących na równym stopniu kultury, widać, że nie mogą one być wizerunkiem społeczeństw prymitywnych, choćby dla tego, że różnice, które spotykamy w ich urządzeniach, są tak zasadnicze, że muszą być wynikiem nietylko samego stopnia rozwoju, ale i otoczenia, w jakiem się te ludy znajdują.

Nie mniej jednak wielu autorów stoi na bardzo naiwnem stanowisku i szuka jeszcze istnienia ludów mniej więcej „przedhistorycznych", między tymi zaś plemion

[1] „Totemism and Exogamy" tom IV str. 1.

[2] Nie nadając wyrazowi „prymitywny" innego znaczenia, jak „stojący na nizkim stopniu kultury".

http://rcin.org.pl/ifis

„najpierwotniejszych". Zaszczyt ten zazwyczaj przypada Australczykom, czasem jednak, zależnie od gustu autora i od teoryi, do której trzeba stosować tych „najpierw istniejących" ludzi na świecie, zaszczytne miejsce największej dzikości zajmują albo mieszkańcy Ziemi Ognistej, albo szczątki dzikiego plemienia Vedda, dogorywające w pieczarach i dżunglach środkowego Ceylonu, albo Buszmani, albo Andamańczycy lub też jedna lub druga grupa Pigmejczyków.

Wybór Frazera padł na Australczyków, pomiędzy nimi zaś na plemiona centralne. Jeżeli chcemy się dowiedzieć, jak żyli nasi przodkowie przedhistoryczni, wystarczy zdaniem Frazera, przeczytać książkę Spencera i Gillena, tę biblię etnologów — i wszystko już wiadomo[1].

Otóż wracając do totemizmu, istnieje on (według Frazera) w „czystej i pierwotnej" formie właśnie u plemion Australii centralnej, wystarcza więc wymienić wszystko, co o nim wiemy, ażeby mieć jasną, ścisłą i nienaganną definicyę totemizmu i to w jego najprymitywniejszej „czystej" formie. Całe zagadnienie porównawcze, o którem wspominałem i które jest podstawowym i nieodzownym warunkiem ścisłego opracowania totemizmu, — odpada dla Frazera samo przez się. I to jest zasadniczy brak i błąd jego dzieła, brak, który zresztą spotykamy także w teoryach totemicznych innych autorów.

Ale ten brak prowadzi za sobą inne. Uproszczenie badań porównawczych, a raczej zupełne ich pominięcie, pociąga za sobą uproszczenie genezy totemizmu. Problem ten stawia Frazer, a z nim i większość autorów, w niezmiernie naiwnej formie. Nie chodzi im o żadne głębsze ujęcie powstania wierzeń i urządzeń totemicznych. Powsta-

[1] Porównaj Frazer tom I str. 92 i n.

http://rcin.org.pl/ifis

nie i początki totemizmu pojmują racyonalistycznie, jako rodzaj partenogenezy psychologicznej czy socyologicznej, czegoś, co powstało mniej więcej z próżni, nie zaś wyrasta organicznie z warunków otoczenia, jako naturalna forma psychologicznego i socyologicznego przystosowania. Można nawet powiedzieć, że pojęcie początków jest czemś zupełnie nieokreślonem, czemś, z czego sobie ci autorzy ani metodycznie, ani teoryopoznawczo jasno sprawy nie zdają.

Frazer, który zajmuje się totemizmem od szeregu lat, zdążył już rozwinąć trzy teorye, z których dwie z kolei odrzucił, a trzecią uważa jeszcze za prawdziwą. Nie będę mówił szczegółowo o dwóch pierwszych teoryach Frazera, zaznaczę tylko, że w każdej z trzech tych teoryi, zupełnie inaczej pojmuje zadanie wyjaśnienia początków totemizmu. Raz stara się wykazać, że totemizm powstał jako instytucya, zaprowadzona świadomie w pewnych ekonomicznych celach. Drugi raz tłómaczy powstanie wierzeń totemicznych, jako poddział wierzeń ogólniejszych o „duszy zewnętrznej". W ostatniej teoryi Frazer wyprowadza totemizm z pierwotnej nieświadomości o istocie ojcostwa[1].

Nie chcąc przeładowywać obecnej pracy polemiką[2], zaznaczę tylko, że teorya Frazera nie wytrzymuje krytyki, właśnie z powodu zasadniczego uproszczenia pojęcia totemizmu, jako też z powodu wadliwego pojmowania, czem jest geneza. Ujmując totemizm, jako rzecz bardzo prostą, jako organiczną, integralną całość, jako coś, co jest z jednego odlewu, Frazer przyjmuje za założenie, że powstał on z jednego źródła, że jest skutkiem jednej jedynej przyczyny. Przyczyną tą jest wierzenie — według Frazera niegdyś ogólnie

[1] Porównaj szczegółowe streszczenie i krytykę tych teoryi w cytowanym artykule w „Ludzie".

[2] Któraby zresztą była jedynie powtórzeniem tego, co już powiedziałem w dopiero co wspomnianym artykule.

http://rcin.org.pl/ifis

rozpowszechnione w całej ludzkości — że poczęcie dziecka jest spowodowane wcieleniem się zewnętrznem w kobietę jakiegoś przedmiotu, zwierzęcia lub rośliny. Ciekawe te wierzenia spotykamy — jak mówiłem — dziś jeszcze w Australii centralnej i u niektórych ludów Melanezyi, a są tam one związane ściśle z totemizmem, bo ta istota, która wskutek wcielenia się przybiera postać człowieka, staje się następnie jego totemem.

Frazer twierdzi, że wierzenie, o którem mowa, tłómaczy wszystkie ogólne cechy totemizmu: cześć oddawaną totemowi, wierzenia i tradycye o pochodzeniu od totemu, tabu totemiczne. różne funkcye społeczne klanu i t. d. Ale wszystkie te poglądy Frazera są zupełnie illuzoryczne. Totemizm nie jest całością organiczną i należy sobie jasno zdać sprawę z tego, że jeżeli jest on czemś realnem, to nie jako jednolity, organiczny zbiór cech, ale jako zasadnicza postawa psychiczna człowieka pierwotnego i jako wynikająca ztąd forma organizacyi społecznej. Jeżeli zaś totemizm jest czemś bardzo skomplikowanem, jeżeli jest zjawiskiem o wielu stronach i właściwościach, to powstanie jego musiało być wynikiem różnorodnych warunków i okoliczności.

Zarzuty stawiane tutaj Frazerowi, a sformułowane na podstawie jego poglądów, dotyczą całej mniej więcej dotychczasowej literatury o totemizmie.

Większość autorów zupełnie się nie troszczy o problem porównawczy totemizmu, ani o dokładne określenie tego, czem jest totemizm. Rozumiejąc przez ten wyraz coś bardzo luźnego, nie starają się wykazać, czem totemizm różni się od form pokrewnych wierzeń i organizacyi społecznych; zastanawiają się natomiast nad bardzo nieściśle pojętymi „początkami“ totemizmu.

Z pośród takich teoryi wymienić przedewszystkiem

http://rcin.org.pl/ifis

należy pogląd Herberta Spencera na istotę czci zwierząt i roślin, którą on do pewnego stopnia identyfikuje z totemizmem. Według Spencera totemizm powstał z „niezrozumienia“ przezwisk. Dziki człowiek nie rozróżnia dostatecznie między nazwą a przedmiotem i dlatego pierwotny zwyczaj przezywania ludzi według zwierząt, roślin lub przedmiotów otoczenia, doprowadził człowieka do tego, że uważał się za identycznego ze zwierzęciem, zaczął tworzyć mity o pochodzeniu od zwierząt i z czasem rozwinął inne cechy totemizmu [1].

Podobną teoryę postawił też i Lord Avebury (sir John Lubbock) [2]. Ponieważ obie te przestarzałe teorye są bardzo łatwe do skrytykowania, podaję je tu tylko dla ilustracyi i nie wchodzę w ich ocenę. Ani Spencer ani Lubbock nie biorą pod uwagę skomplikowanych właściwości społecznych totemizmu i starają się wytłumaczyć tylko niektóre strony wierzeń totemicznych.

Drugi rodzaj tłumaczeń zjawisk totemicznych, podobny, lecz znacznie mniej naiwny od dopiero omawianego, spotykamy w poglądach A. Langa. Autor ten widzi istotę problemu w pytaniu: jak i dlaczego pierwotnie klany nazwane zostały według swego totemu? Po za tem pytaniem autor nie widzi już żadnych trudności w wyjaśnieniu innych stron totemizmu; takich jak tabu, magicznej władzy nad totemem, wyobrażeń o pokrewieństwie i pochodzeniu od totemu etc. Na pytanie zaś zasadnicze Lang odpowiada, że nazwy totemiczne były klanom nadawane z zewnątrz,

[1] H. Spencer „The Principles of Sociology“ 3 wyd. 1904 r. tom I §§ 169—176 str. 354—359 i §§ 180—183 str. 331—346. Streszczenie i słuszna krytyka teoryi H. Spencera znajduje się w dziele Frazera „Totemism and Exogamy“ tom IV str. 43—45.

[2] „The Origin of Civilisation and the primitive Condition of Man“, wyd. 6 1902 r. str. 217, 275 a nadto por. Frazer loc. cit.

http://rcin.org.pl/ifis

w celu oznaczenia, określenia danej grupy, były więc rodzajem herbu grupy. Pogląd zbliżony do poprzedniego wypowiedzieli też A. H. Keane i Max Müller[1]. Jest on zupełnie nie wystarczający a krytyka jego zawiera się implicite w tem, co powiedzieliśmy powyżej.

Znaczenie i doniosłość totemu jako herbu, jako odznaki klanowej, podkreśla jeszcze dwóch uczonych: węgierski psycholog J. Pickler i prof. Durkheim. Pierwszy stara się wykazać, że początek totemizmu leży w konieczności jasnego i graficznego określenia grupy, jako indywidualności. Do tego celu wybitnie nadają się zwierzęta i rośliny. Dlatego też ludzie zaczęli się „pisać" totemami, nazywać według totemów a w końcu identyfikować z totemem.

Pogląd ten jest zupełnie fantastyczny a uzasadnienie go faktami, w czem autorowi pomógł etnolog węgierski Dr. Somló, jest niedostateczne[2].

Wszystkie wymienione teorye mają między sobą pewne wspólne rysy. Wszystkie widzą istotę totemizmu nie w psychicznej postawie człowieka (nie mówiąc nawet o społecznej stronie totemizmu), ale w nazwach totemicznych, w totemicznej symbolistyce. Otóż poczucie ścisłej łączności z totemem, ścisłego związku i przymierza, jest zasadniczym faktem, typową formą religijnej postawy człowieka. Nazwy i symbolika totemiczne są jednym z niezliczonych symptomów czy wyrazów tej postawy. Wszystkie wymienione teorye posiadają więc tendencyę odwracania porządku metodycznego: tłómaczą całość częścią; ogólne specyalnem;

[1] A. Lang „Social Origins". Rozd. VIII i IX, zwłaszcza str. 160 do 169; A. H. Keane „Man, Past & Present" str. 369 i 397 i Max Müller „Contributions to the Science of Mythologie" I. str. 201, przytoczone w cytowanem dziele Langa na str. 141.

[2] J. Pickler und Somló „Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie".

http://rcin.org.pl/ifis

przyczepiają się do szczegółów, a ignorują organiczną jednolitość zjawiska.

Znacznie realniejsze są próby genetycznego wyprowadzenia totemizmu z innych wierzeń pokrewnych. Większość amerykańskich etnologów stara się powiązać totemizm z instytucyą Duchów Opiekuńczych czyli „manitu", które są totemami indywidualnymi. Do tych autorów należą: miss Alicya Fletcher, Fr. Boas, Hill Tout Powell, A. G. Morice i inni [1].

Znany etnolog holenderski A. Wilken postawił teoryę, że totemizm rozwinął się z wierzeń w metampsychozę, we wcielanie się dusz ludzkich w zwierzęta. Zdanie to podzielił i potwierdził słynny antropolog oxfordzki Tylor i badacz etnologii Afryki płdn. Dr. Theal [2].

Geneza instytucyi społecznej powinna dać ogólny i wszechstronny szkic warunków powstawania tej instytucyi, uwzględnić zewnętrzne dane, w których społeczeństwo żyje, jakoteż i czynniki psychologiczne i społeczne. Nawet gdyby można było udowodnić, że totemizm jest połączony genealogicznie z manitu lub wiarą w metampsychozę (co się zresztą żadnemu z autorów nie udało), to jeszcze i tak nie byłoby to znalezieniem warunków, w których taki proces się odbył; o podanie zaś tych warunków i przyczyn nie starał się żaden z wymienionych autorów.

Znakomity etnograf angielski Dr. Haddon z Cambrige widzi przyczynę powstania totemizmu w identyfikacyi pożywanych pokarmów, a więc zwierząt i roślin, z ludźmi, którzy je pożywają. Teorya ta sięga niewątpliwie głębiej

[1] Streszczenie tych teoryi, których w oryginale nie czytałem, znajdzie czytelnik w dziełach: A. Langa str. 151—153, Goldenweisera str. 268 269 i Frazera IV str. 48—50.

[2] Streszczone w dziele Frazera IV str. 45—47.

http://rcin.org.pl/ifis

niż inne w problem genetyczny totemizmu, ale i ona tylko jednostronnie podaje przyczyny jego powstania [1].

Przechodzę obecnie do omówienia poglądu dwóch autorów, którzy zupełnie poprawnie, jakkolwiek tylko negatywnie, postawili zasadniczy problem totemizmu i przez to przygotowali niejako grunt pod nowy sposób badań na tem polu.

Francuski etnolog A. v. Gennep wyraźnie wytyka błędy w dotychczasowym sposobie teoretycznego traktowania kwestyi totemizmu i wskazuje kierunek, w którym badania iść powinny, aby dojść do pozytywnego celu. Poglądy jego zupełnie słuszne cytuję in extenso:

„Qu'on soit ethnographe spécialisé ou qu'on désire appliquer à une discipline particulière, disons à l'archéologie classique ou extrême-orientale, les résultats acquis dans le domaine du totémisme par les ethnographes, la première question, qu'on verra se dresser, sera toujours celle de la définition du totémisme. Que faut-il entendre par totémisme? par quoi se caractérise ce système? à quels signes précis reconnaît-on, que tel rite ou que telle coutume est ou n'est pas totémique? dans quelle mesure est-il légitime de transposer à une population déterminée les conclusions obtenues par l'étude d'une autre population reconnue d'un consentement unanime comme vraiment totémique?

La solution de ces questions, l'usage de cette application, ne sont possibles, que si la théorie générale a fondé des propositions précises, où sont enumérées les traits caractéristiques du phénomène considéré. Ces propositions ne peuvent être atteintes, que par une coordination des faits,

[1] A. C. Haddon „Presidential Address. Section H. Britt: Ass: for the Adv. of Scien." 1902.

http://rcin.org.pl/ifis

non pas par une simple juxtaposition sur base ethnique ou géographique.

Je sais bien que, pour que la démonstration soit valable, il faut présenter au lecteur les faits le plus détaillés possible, et que, tant que nous ne posséderons pas un corpus des documents ethnographiques, nous serons tous réduits à publier la copie de nos textes, ou du moins des résumés très étendus, suivant la méthode de M. Frazer dans le Golden Bough et dans Totemism and Exogamy" [1].

Niezmiernie ważnym też przyczynkiem do postępu w teoretycznem traktowaniu totemizmu jest rozprawa dr. Goldenweisera, o której trzeba będzie trochę szerzej pomówić [2]. Odrzucając niekrytyczne stanowisko niektórych uczonych (Frazera, Haddona, Riversa i Langa) Goldenweiser zastanawia się, czy te cechy, które są ogólnie uważane za istotne składniki totemizmu, są rzeczywiście stałymi jego symptomami, czy spotyka się je zawsze powiązane w jedną całość organiczną, tj. w „totemizm", czy też odwrotnie występują one niezależnie jedne od drugich i od tak zwanego „totemizmu". Symptomy te są według Goldenweisera: 1) Egzogamia klanowa. 2) Nazwy zwierzęce lub roślinne, wogóle totemiczne nazwy klanu. 3) Wyobrażenie o pokrewieństwie członków klanu. 4) Wyobrażenie o pochodzeniu od totemu. 5) Tabu totemiczne.

Analizę swą przeprowadza Goldenweiser na dwóch tylko prowincyach etnograficznych: Australii środkowej i brytyjskiej Kolumbii. Rezultat porównania tych dwóch „totemizmów" jest bezwzględnie negatywny [3]. Niektóre

[1] „Revue de l'Histoire des Religions" tom LXV str. 349.

[2] A. A. Goldenweiser „Totemism, an analytical Study" w Journal o. American Folk Lore 1910 vol. XXIII str. 179—293. Wyszła też osobna odbitka

[3] Potem jednak Goldenweiser popiera go niektórymi przykładami wziętymi z innych ludów.

http://rcin.org.pl/ifis

z symptomatów albo całkiem nie istnieją u poszczególnych ludów, albo odgrywają niezmiernie podrzędną rolę, podczas gdy u innych ludów stanowią istotę totemizmu. W Australii bardzo ważnemi są: tabu, legendy i wyobrażenia o pochodzeniu totemicznem, nazwy totemiczne klanów, ceremonie magiczne (intichiuma), wiara w reinkarnacyę. Cech tych w brytyjskiej Kolumbii albo całkiem nie ma, albo jeżeli są, to mają niezmiernie małe znaczenie. Natomiast instytucya duchów opiekuńczych *(guardian spirits)*, sztuki plastyczne, hierarchia społeczna, które są bardzo rozwinięte i ważną grają rolę w totemizmie Indyan pobrzeża Ameryki półn. zachodniej, nie istnieją całkiem w Australii[1]. Przykłady czerpane przez Goldenweisera z innych obszarów etnograficznych są bardziej jeszcze destrukcyjne dla naiwnej teoryi jednolitego kompleksu zjawisk, zwanego totemizmem. Analizując po kolei różne symptomy totemizmu dowodzi on, że te symptomy są z jednej strony znacznie szersze niż totemizm, to znaczy, że spotykamy je bardzo często bez związku z totemizmem; z drugiej zaś strony, że w totemizmie bardzo często ich brak, czyli innemi słowy, że są zupełnie od totemizmu niezależne.

Jak widać, Goldenweiser stawia i teoretycznie traktuje zasadniczy problem, który cały szereg etnologów pozostawił zupełnie na boku. Z niektórymi wnioskami Goldweisera możemy się też najzupełniej zgodzić: totemizm nie jest sztywnym, ustalonym zbiorem właściwości, nie jest instytucyą z jednego odlewu. Jest on zbiorem cech, z których każda występuje nietylko w związku z totemizmem, ale i w bardzo wielu innych wypadkach niezależnie od totemizmu. Te rezultaty jednakowoż są dopiero przygotowa-

[1] Goldenweiser w „Journal of American Folk-Lore" 1910 vol. XXIII str. 183—225; rezultaty zebrane w synoptycznych tablicach na str. 229.

http://rcin.org.pl/ifis

niem gruntu pod właściwe traktowanie totemizmu i mają bezpośrednio tylko czysto negatywną wartość.

Po przeczytaniu rozprawy Goldenweisera ma się wrażenie, iż totemizmu nie ma i że go nigdy właściwie nie było. Ale wrażenie to od pierwszej chwili budzi pewną nieufność. Prawda, składniki totemizmu nie są wiązką stale z sobą połączonych zjawisk. Ale czy stałe współistnienie pewnych cech, czy fakt, że niektóre właściwości dość na pozór dziwne występują bardzo często w kompleksach nieledwie identycznych, czy to wszystko jest czystym przypadkiem? A przedewszystkiem jak dalece, w jakich granicach ta koincydencya cech istnieje? Tu już analiza Goldenweisera nie jest przekonywającą. Przegląd jego obejmuje stosunkowo dość szczupły zakres faktów, podanych raczej jako przykłady, mające wykazać brak uzasadnienia niektórych poglądów, nie zaś jako indukcyjny dowód pozytywnych twierdzeń. Do postawienia zaś tak zasadniczych twierdzeń, jak wnioski Goldenweisera, trzeba się posługiwać indukcyą możliwie wyczerpującą. Nie w tem znaczeniu oczywiście, aby wymienić wszystkie możliwe przypadki; to byłoby niepodobieństwem. Chodzi jednak koniecznie o przytoczenie tak wielkiej ilości danych, aby mieć pewność, iż to, czego one dowodzą, jest regułą nie zaś wyjątkiem. I tu praca pozytywna, znacznie bardziej mozolna, musi uzupełnić negatywny rezultat analizy krytycznej przytoczonego autora [1].

[1] Próba pozytywnej teoryi totemicznej, naszkicowana na paru stronach przez Goldenweisera, nie zasługuje na szczegółową krytykę. Idąc w ślady etnologa amerykańskiego F. Boasa, Goldenweiser widzi istotę totemizmu nie w zbiorze cech, ale w stosunku cech. Dotąd bardzo słusznie. Ale gdy autor twierdzi, że naturą tego stosunku jest to, że w totemizmie zbiór wierzeń połączony jest z grupą społeczną (loco cit. str. 271), gdy nakoniec podaje jako ostateczną definicyę totemizmu, że: „totemizm

http://rcin.org.pl/ifis

W każdym razie krytyczna strona rozprawy tu przytoczonej mieści w sobie zasadnicze potępienie mylnego stanowiska, na którem stoją i Frazer, i z nim wszyscy prawie etnologowie współcześni, a mianowicie pojmowania totemizmu jako zjawiska integralnego, jako jednolitego i niezmiennego zbioru właściwości. Z tem potępieniem możemy się zgodzić bez zastrzeżeń.

III.

Parę słów jeszcze ogólnie o metodzie i celu niniejszej pracy.

Badania nad totemizmem nie mogą być ograniczone do wyłącznego zajmowania się tym tematem. Jak widać z poprzednich wywodów, zasadniczą wadą badań etnologicznych nad totemizmem jest brak metody. Do tego zaś, aby uzyskać ścisłą metodyczną podstawę, trzeba koniecznie zastanowić się nad tem, jak wogóle należy badać zjawiska religii pierwotnej. Ponieważ w dotychczasowych badaniach nad religią pierwotną, zwłaszcza zaś nad psychologiczną stroną wierzeń, istnieją poważne luki, niezbędnem jest naszkicowanie teoryi religii pierwotnej i to zarówno z psychologicznego jak i z socyologicznego punktu widzenia. Do zrozumienia jednak zjawisk religii pierwotnej koniecznem jest zestawienie ich ze zjawiskami naszych własnych wierzeń. Będziemy się więc, zwłaszcza w psychologicznej części rozważań następnych, posługiwali często naszą własną introspekcyą i starali zrozumieć religie pierwotne poprzez

jest socyalizacyą wartości emocyonalnych", to widzimy, że zszedł zupełnie z gruntu rzeczowego myślenia i jasnego operowania faktami. Absolutnie każde zjawisko socyologiczne da się podciągnąć pod tę definicyę totemizmu i dla każdego definicya ta będzie równie pustem i bezcelowem określeniem.

http://rcin.org.pl/ifis

zjawiska nam znacznie bliższe, poprzez zjawiska psychologii człowieka cywilizowanego.

Ale czy tutaj nie odwracamy racyonalnego i systematycznego biegu badań? Czy może dopiero opis totemizmu (i innych pokrewnych form religii pierwotnych) pozwala nam określić istotę religii wogóle, zwłaszcza zaś istotę psychologii religijnej człowieka cywilizowanego? Ten zarzut jest słuszny o tyle, że nasze najogólniejsze pojęcia naukowe trzeba sprawdzać indukcyjnie na różnorodnych faktach, zwłaszcza zaś na granicznych zjawiskach, do jakich należy np. totemizm. Ale nie wolno z drugiej strony przyznawać zbyt wielkiego znaczenia badaniom nad zjawiskami religii pierwotnej, nie wolno szukać w nich klucza do zrozumienia wszystkich innych form religii. Z tego to powodu wyżej wymienione dzieło prof. Durkheima, które na przykładzie totemizmu australskiego omawia problemy pierwotnej religii, — a właściwie konstruuje wprost uogólnienia na temat totemizmu australskiego, — jest metodycznie błędne. Durkheim wychodzi z założenia, że totemizm plemion Australii środkowej jest najpierwotniejszą i najprostszą z pośród znanych form religii, że więc na niej można najłatwiej zbadać, na czem polega religijna natura człowieka. Pisze więc: „Nous l'avons prise (la religion des tribus australiennes) comme objet de notre recherche, (car) elle nous a paru plus apte que toute autre a faire comprendre la nature religieuse de l'homme". W tej religii „tout est uniforme, tout est simple... Tout est réduit à l'indispensable, à ce sans quoi il ne saurait y avoir de religion". Ale nietylko łatwo jest dojrzeć istotę religii, łatwo ją także wytłómaczyć. „Les religions primitives ne permettent pas seulement de dégager les éléments constitutifs de la religion; elles ont aussi ce très grand avantage, qu'elles en facilitent

http://rcin.org.pl/ifis

l'explication. Parce que les faits y sont plus simples, les rapports entre les faits y sont aussi plus apparents"[1].

Wszystko to jest niesłuszne.

Pogląd, że w duszy człowieka pierwotnego (przedhistorycznego, lub żyjącego dziś dzikiego) istnieją początki religii, a zatem religia w najpierwotniejszej formie, jest fałszywy. Nawet gdybyśmy jakim cudem potrafili wtargnąć bezpośrednio do duszy dzikiego Australczyka i odfotografować jego psychiczne stany, nie wolno by nam było twierdzić, że to są początki religii. A nawet gdyby to ostatnie było prawdziwem, nie wolno by nam było wnioskować, że te początki są najprostszą formą religii, że są obnażoną z wszelkich nieistotnych dodatków samą treścią religii.

Ale droga do duszy dzikiego Australczyka nie jest tak prosta i łatwa. Trudności obserwacyi psychologicznych, gruntownego poznania języka i wogóle prawdziwego porozumienia i zrozumienia się między badaczem i badanym są powodem, że bezpośrednie wnioski i obserwacye etnografów są niezmiernie rzadkie, bardzo małej wartości i wogóle sprzeczne z sobą. Wartość posiadają tylko objektywnie zaobserwowane i opisane objawy odnoszące się do wierzeń dzikich. Tylko ich tańce i śpiewy, ich ceremonie i rytuały, formy organizacyi kultu, tradycye, legendy i mity, tylko te pozwalają nam wejrzeć w ich dusze, odtworzyć ich stany psychiczne. Do zrozumienia jednak, na czem polega religijna strona tych objawów objektywnych i ich związek wewnętrzny, musimy ciągle posługiwać się interpretacyą psychologiczną, która materyał swój czerpie z naszej własnej psychiki. To też musimy przedewszystkiem zrozumieć, na czem polega istota religii w naszem własnem życiu duchowem. Trudno bowiem posługiwać się do interpretowa-

[1] Durkheim op. cit. str. 2, 8 i 9.

http://rcin.org.pl/ifis

nia faktów nam bardzo obcych zjawiskami, których należycie się nie rozumie. Dlatego to każda teorya religii powinna najogólniejsze pojęcia, zasady i metody psychologicznej interpretacyi konstruować na podstawie doświadczeń religijnych nam najbliższych i najlepiej zrozumiałych.

Jakkolwiek wielką byśmy przyznali wartość faktom etnologicznym jako oświetlającym do pewnego stopnia zjawiska naszej kultury i psychiki, nie należy zapominać, że zawsze w nauce musimy tłómaczyć to, co nam jest mniej znanem i dalszem, za pomocą tego, co lepiej znamy i nad czem lepiej panujemy. Otóż trudno twierdzić, aby wrzaski i tańce nagich Australczyków były nam bliższe i lepiej znane, niż ofiara Mszy św., albo też żebyśmy lepiej rozumieli i odczuwali motywy totemicznego tabu, niż postu wielkanocnego. Tak zwana prostota prymitywnych faktów polega przedewszystkiem na tem, że uczony łatwo może uprościć i dokroić do swojej teoryi zjawiska, o których nikt wiele nie wie. Istotnie prostem, to jest ogólnem i zrozumiałem, jest to, co znajdujemy jako wspólne we wszystkich zjawiskach kultury, organizacyi społecznej i wierzeń, niezależnie od stopnia rozwoju, rasy i warunków geograficznych. Ale zrozumieć to i odkryć możemy tylko patrząc na kulturę ludów, a przedewszystkiem dzikich, poprzez pryzmat naszej psychiki, nie zaś odwrotnie. Twierdzenia tego typu, jak przytoczona powyżej teorya uczonego profesora Sorbony, są tylko dowodem, że „każda liszka swój ogon chwali"; pisząc o Australczykach nic nie szkodzi zapewnić czytelnika, że jedynie studyując Australczyków można zrozumieć samego siebie i całą wogóle ludzkość.

Wbrew takiej pokusie trzeba sobie jasno zdać sprawę z wartości pracy, której się podejmujemy i ze sposobu, którym dochodzimy do zrozumienia zjawisk. Nasza własna dusza jest niestety jedynym instrumentem, za pomocą którego

http://rcin.org.pl/ifis

możemy wniknąć w psychikę ludzką wogóle, a jakkolwiek byśmy mieli w pogardzie ten instrument z powodu jego niedoskonałości, dobrze jest sobie jasno uświadomić, że bez niego nie poruszylibyśmy się ani na krok na drodze badań psychologii porównawczej.

Zbierzmy raz jeszcze krótko to, cośmy tu powiedzieli. Tam, gdzie chodzi o psychologiczne zrozumienie jakichś zjawisk, tam introspekcya jest konieczną. Musimy zbadać i osądzić na podstawie naszej własnej psychiki, co jest istotnym i zasadniczym elementem religii, co zaś jest wtórnem i przypadkowem. Na podstawie naszych własnych procesów duchowych musimy też konstruować elementarne mechanizmy psychiczne, leżące u podstawy skomplikowanych objawów kultury ludzkiej. Skoro jednak od tych danych elementarnych przechodzimy do indukcyjnego ich sprawdzenia na gotowych zjawiskach kultury, wówczas wartość faktów etnologicznych jest olbrzymia. Wartość badań indukcyjnych jest tem większą, im szerszy jest materyał, którym operujemy, im bardziej różnorodne są fakty, na których sprawdzamy nasze prawo ogólne. Z tego powodu przykłady zaczerpnięte z religii ludów dzikich są dla nas nieocenione. Przedstawiają one bowiem działanie warunków zupełnie odmiennych od naszych i dlatego pozwalają dosadniej wykazać, czy mechanizm psychologiczny i socyologiczny, skonstruowany na podstawie introspekcyi i spekulacyi jest poprawny i czy posiada ogólne znaczenie.

Wracając do totemizmu, musimy raz jeszcze jasno sformułować, na czem polega problem, który mamy przed sobą i jaką drogą zamierzamy go rozwiązać. Zasadnicza trudność zagadnienia totemizmu polega na tem, że totemizm pojawia się w niezmiernej różnorodności zjawisk, że istnieje w wielkiej liczbie form, różniących się na wielu punktach. Wyrazem „totemizm“ oznaczamy w etnologii zbiór różno-

http://rcin.org.pl/ifis

rodnych faktów, na pierwszy rzut oka mało mających z sobą wspólności. Totemizm, jak widzieliśmy, obejmuje wierzenia o łączności, o bliskim stosunku człowieka ze zwierzęciem, rośliną lub przedmiotem martwym, które to rzeczy określamy nazwą totem. Taki totem bywa przez ludzi dzikich uważany rozmaicie, zależnie od ludu, za symbol, za opiekuna, patrona, przodka, brata lub za bóstwo. Od niego dana grupa ludzka bierze swą nazwę, jemu oddaje cześć bądź to aktami pozytywnymi kultu, bądź to wstrzymywaniem się od niszczenia, zabijania, używania, jedzenia swego totemu. W skład totemizmu wchodzi też i sztuka totemiczna: tańce i plastyczne wizerunki totemu.

Pozatem totemizm posiada społeczną stronę. Grupa ludzi, nazwana wedle tego samego totemu i oddająca mu mniej lub więcej wyraźną cześć, jest niezmiernie doniosłą jednostką społeczną; w etnologii nosi ona zwykle nazwę klanu. Klan jest integralną częścią plemienia, które u ludów totemicznych przedstawia się, rzec można, nie jako zbiór indywidyów, ale jako zbiór klanów. Klan spełnia szereg funkcyi społecznych: prawnych, religijnych, rodowych, politycznych a nawet ekonomicznych. Przytem z różnych tych właściwości spotykamy w każdym poszczególnym przypadku części zaledwie. Nie znamy ani jednego ludu, u którego te cechy totemiczne występowałyby w komplecie. Nasuwa się więc pytanie, co należy z tego uważać za istotę totemizmu: wszystko, czy część tylko — a jeżeli tak, to którą część?

W każdym razie nie można uważać totemizmu za coś z jednego odlewu, za twór socyalny i kulturalny, dający się poprostu i jednoznacznie określić wskazaniem na jedno lub kilka zjawisk. Poznajemy jego istnienie z różnorodnych symptomów, ale chodzi o wykazanie, że symptomy te wyrażają jakąś realność immanentną, że poza nimi znajduje się

http://rcin.org.pl/ifis

organiczna całość, coś jednolitego i rzeczywistego. Dopiero taki realny twór socyologiczny mielibyśmy prawo podciągać pod jedno pojęcie.

Pierwszem zadaniem obecnej pracy będzie więc określenie istoty totemizmu, wykazanie, że różnorodne i na pozór różnogatunkowe zjawiska totemiczne dadzą się sprowadzić do wspólnego mianownika, że wyrażają one w pewnych granicach jednę i tę samą zasadniczą postawę człowieka wobec pewnych zjawisk.

Obok określenia totemizmu zadaniem obecnej pracy jest również podanie genezy tego zjawiska. Problem ten nie potrzebuje usprawiedliwienia. W samej rzeczy jest to jedyne zadanie, które dotychczasowe badania nad totemizmem uważały za godne uwagi. Dla nas problem ten przedstawia się jako niezbędny korrelat pierwszego zagadnienia. W istocie, skoro raz ujmiemy to, co w totemizmie jest ogólnem i zasadniczem, — wówczas sprowadzenie tego czynnika do podstawowych właściwości psychologicznych i socyologicznych człowieka, oraz do warunków, w których tenże żyje, czyli podanie genezy totemizmu, nie będzie już nam sprawiać żadnych specyalnych trudności.

Jak widzieliśmy powyżej, dotychczasowe teorye genezy totemizmu grzeszą brakami w metodzie. Jedne z nich ujmują „genezę“ czy „początki“ jako powstanie totemizmu z pewnych wierzeń (np. pierwsza i trzecia teorya Frazera); inne wywodzą te początki z błędu czy nieporozumienia (Lubbock i Spencer); inne jeszcze uważają totemizm za celowo wprowadzoną reformę społeczną (druga teorya Frazera) i t. p. Żadna z tych teoryi nie jest zadowalniająca, ponieważ każda chce wytłómaczyć całokształt totemizmu jednem pociągnięciem pióra, nie troszcząc się bynajmniej o uchwycenie istoty tego całokształtu. Z tego powodu każdy z autorów uwypuklił tylko jedną stronę to-

http://rcin.org.pl/ifis

temizmu; zaniedbując inne mógł i tę stronę tylko w jakiś nie wystarczający sposób wytłómaczyć.

Totemizm mający tyle stron, obejmujący tyle zjawisk, nie da się wyprowadzić poprostu z jednego źródła. Trzeba szukać powstania jego w działaniu skomplikowanych i zróżniczkowanych warunków.

Dla ułatwienia oryentacyi czytelnika dobrze będzie uprzedzić bieg rozumowania i nakreślić pokrótce plan dalszych badań, formułując dogmatycznie zasadnicze punkty, których uzasadnienie będzie zadaniem późniejszych dowodzeń.

Totemizm jest to zbiór wierzeń określających stosunek człowieka do otaczającej go przyrody, wierzeń, odnoszących się do zwierząt, roślin i przedmiotów martwych. Z drugiej strony totemizm jest formą organizacyi społecznej, w której te wierzenia mają sposobność wyrażać się różnorodnemi funkcyami społecznemi i aktami kultu. Otóż aby zrozumieć te wierzenia, akty i funkcye, trzeba je sprowadzić do ogólnej postawy, jaką człowiek pierwotny przyjmuje wobec otaczającej go przyrody.

Postaramy się więc nasamprzód określić tę postawę. W tym celu oprzemy się na ogólnych rozważaniach o psychologii ludzkiej i na tem, co wiemy o właściwościach psychologicznych i socyologicznych ludów pierwotnych i warunków, w których one żyją. To będzie niejako dedukcyjna podstawa naszych badań. Dalej zbierzemy wszystko to, co wiemy o stosunku człowieka pierwotnego do otoczenia na podstawie różnych wierzeń, obyczajów, przepisów religijnych i zwyczajowych — i to będzie indukcyjnem sprawdzeniem dedukcyjnych rezultatów. W ten sposób będziemy w stanie określić zasadniczą postawę człowieka pierwotnego względem otoczenia. Porównywając totemizm, który jest już szczególnym przypadkiem, z tą ogólną postawą, będziemy mogli skon-

http://rcin.org.pl/ifis

statować, czy obie formuły będą sobie odpowiadały. Jeżeli tak, to znaczy, że właściwości totemizmu zostały sprowadzone do właściwości ogólnego stosunku człowieka do otoczenia, te zaś do warunków, w których społeczeństwo pierwotne żyje i do jego właściwości psychologicznych i socyologicznych. Jest to jedyny sposób tłómaczenia, mojem zdaniem, metodycznie zadawalniający, sprowadza bowiem totemizm, t. zn. specyalną formę wierzeń o zwierzętach, roślinach etc., do ogólnej formy tych wierzeń; te zaś do czynników jeszcze ogólniejszych, bo do podstawowych właściwości psychologicznych i socyologicznych człowieka pierwotnego i do warunków otoczenia, w którem ten człowiek żyje. Różnorodne zjawiska, wchodzące w skład totemizmu, można przedewszystkiem ująć z dwu zasadniczych punktów widzenia: psychologicznego i socyologicznego; można rozróżnić wierzeniową i społeczną stronę totemizmu. Zrozumienie wzajemnego stosunku tych dwóch stron jest warunkiem zrozumienia istoty totemizmu, właściwego postawienia problemu jego genezy.

Tak więc rezultaty, które spodziewamy się osiągnąć, są to: przedewszystkiem jasne i ścisłe określenie istoty zjawisk totemicznych, następnie zaś wytłómaczenie ich przez wszechstronne opisanie genezy, z uwzględnieniem warunków zewnętrznych oraz właściwości psychologicznych i socyologicznych.

Wogóle tłómaczenie nasze będzie zmierzało do tego, ażeby sprowadzić zjawiska bardziej specyalne, konkretne, a tem samem pozornie przynajmniej przypadkowe, do zjawisk ogólniejszych, a więc lepiej zrozumiałych i nam bliższych. Badania nad totemizmem trzeba jednak oprzeć na ogólniejszej podstawie; i dlatego w następnym rozdziale naszkicujemy ogólną teoryę wierzeń religijnych i ma-

http://rcin.org.pl/ifis

gicznych, którą następnie zastosujemy do wierzeń totemicznych.

W drugiej części obecnej pracy na początku podamy szkic socyologicznej strony religii, którego wyniki znajdą znowu zastosowanie w problemie totemizmu.

---

http://rcin.org.pl/ifis

ROZDZIAŁ II.

Geneza wierzeń religijnych.

W poprzednim rozdziale doszliśmy do wniosku, że główną przyczyną niepowodzeń w dotychczasowych badaniach nad totemizmem był brak trafnych metodycznych podstaw i jasnego planu w tych badaniach. Dlatego też, ażeby przynajmniej mieć lepsze widoki powodzenia, należy przeprowadzić analizę totemizmu na podstawie ogólnej teoryi zjawisk religijnych. Totemizm jest bowiem niewątpliwie formą religii, zwłaszcza jeżeli się nie nadaje temu pojęciu zbyt ciasnego znaczenia.

W tym rozdziale będziemy się wyłącznie zajmowali psychologiczną analizą wierzeń wogóle; poczem zastosujemy osiągnięte wyniki do badania wierzeń totemicznych. Społeczna strona religii i totemizmu zajmować nas będzie w dalszych rozdziałach tej rozprawy.

I.

Ażeby rozwinąć nasze własne poglądy na istotę i genezę zjawisk religijnych, najlepiej będzie wziąść za punkt wyjścia ostateczne rezultaty nauki porównawczej o religii i w tym celu krótko naszkicować rozwój tej nauki. Ponieważ zaś tematem naszych konkretnych rozważań będą wierzenia ludów pierwotnych, trzeba przedewszystkiem uwzględnić te badania nad religią, które opierają się na materyale

http://rcin.org.pl/ifis

etnologicznym. Zresztą, o ile chodzi o ogólną teoryę religii, tylko te badania posiadają wartość naukową, ponieważ tylko one biorą pod uwagę całokształt zjawisk religijnych. W nauce zaś nie wolno pomijać żadnej klasy zjawisk, jeżeli chodzi o otrzymanie wyników ogólnych.

Religia jest bardzo skomplikowaną instytucyą społeczną i postawą psychiczną człowieka, obejmującą szeroki zakres różnorodnych elementów. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że dla wszechstronnego zrozumienia istoty i genezy religii należy uwzględnić szereg różnorodnych motywów, wniknąć z wielu stron w mechanizm psychiczny człowieka, wziąść pod uwagę działanie mnóstwa warunków społecznych i zewnętrznych, w których człowiek się znajduje. Dążenie umysłu ludzkiego do upraszczania zjawisk, do sprowadzania za wszelką cenę faktów skomplikowanych do sztucznie nieraz uproszczonych zasad, sprawiło, że w teoryach naukowych o powstaniu i istocie religii, ta niezmierna komplikacya zjawiska została wogóle mówiąc przeoczona. Nic dziwnego, że początkowo w badaniach etnologicznych zaniedbywano niektóre strony religii, przeceniano zaś inne i że zrozumienie potrzeby wszechstronnego uwzględnienia całej komplikacyi zjawisk religijnych tylko powoli przeniknęło do nauki i stało się ogólnie uznanym warunkiem ścisłych teoryi.

Początkowo zupełnie prawie ignorowano społeczną stronę religii i zajmowano się tylko wierzeniami. Ale i w tym zakresie panował bardzo jednostronny, racyonalistyczny kierunek. Religia była pojmowaną jako zbiór czysto teoretycznych poglądów, jako szereg prób stworzenia surowej prymitywnej filozofii, mającej na celu wytłómaczenie różnych zjawisk i zagadek wszechświata.

To zresztą było bardzo naturalne. Człowiek ma skłonność do narzucania przedmiotowi, którym się zajmuje,

http://rcin.org.pl/ifis

swego usposobienia umysłowego, zwłaszcza jeżeli tym przedmiotem jest właśnie umysł ludzki. Uczony, którego uwagę pochłaniają zagadnienia czystej spekulacyi, zbyt łatwo zapomina o innych stronach umysłowości ludzkiej, widząc jedynie spekulacyę i refleksyę we wszystkich objawach psychicznych. Ujmuje on innych ludzi na obraz i podobieństwo swoje, to znaczy jako istoty czysto teoretyczne.

Człowiek w jego wyobrażeniu i teoryi jest odbiciem jego samego z jego czysto spekulatywnem w danej chwili usposobieniem.

Wiedza o człowieku nigdy nie uniknęła tego okresu surowego racyonalizmu i w zawiązku każdej gałęzi socyologii i etnologii spotykamy zawsze teorye, starające się wytłómaczyć „początki“ danego wierzenia czy instytucyi społecznej przez hipotezę „człowieka pierwotnego“ tak pedantycznie logicznego i racyonalnego, jak sam uczony, który snuje te teorye.

Tak się też działo i w etnologicznych poszukiwaniach nad religią. Najpierwsza, być może, teorya głębsza i poważniejsza. badająca religię na podstawie etnologicznej, znana jest pod nazwą animizmu. Ta teorya przez długie lata wyłącznie panowała w etnologii, a i teraz jeszcze nie straciła znaczenia, zwłaszcza w popularnych wykładach tej nauki.

Wybitny twórca teoryi animistycznej, prof. Tylor z Oxfordu, określa religię jako „wiarę w istoty duchowe“. Ta wiara była, według niego, wynikiem refleksyi człowieka pierwotnego nad zjawiskami takiemi, jak sny, widzenia, halucynacye i śmierć. W snach człowiek doświadczał, że może odwiedzać dalekie strony, rozmawiać z nieobecnymi przyjaciółmi, swobodnie ruszać się i działać, a nawet może widzieć i rozmawiać z osobami dawno zmarłemi, chociaż ciało jego pozostawało zawsze na tem samem miejscu,

http://rcin.org.pl/ifis

gdzie zasnął. Rozmyślając nad temi zjawiskami, jak również nad zjawiskami takiemi, jak halucynacye, widzenia i katalepsye, dochodził człowiek do przekonania, że obok jego ciała i niezależnie od tegoż musi istnieć jakaś inna duchowa istota, wyposażona w zupełnie odrębne właściwości. Człowiek ma naturalną skłonność do tego, aby wszystko to, co go otacza, pojmować na swoje własne podobieństwo; to też równocześnie z obserwowaniem w sobie owej władzy duchowej, niezależnej od ciała, przypisywał takąż władzę czyli duszę wszystkiemu, z czem miał do czynienia. W ten sposób podług Tylora powstało pierwotne pojęcie o wszechświecie: konsekwentny i wszechstronny system filozofii, który był podstawą pierwotnych wierzeń i praktyk religijnych.

Podług teoryi Tylora podstawa teoretyczna animizmu była czemś całkiem logicznem, była wynikiem refleksyi, dedukcyi i rozumowania. Człowiek myślący ściśle naukowo i teoretycznie, a tylko ograniczony do szczupłego i jednostronnego zakresu doświadczenia, jakiem rozporządza dziki, byłby skonstruował na podstawie indukcyi i logiki identycznie taki sam system animistyczny, gdyby się znalazł w warunkach, w jakich się znajduje człowiek pierwotny.

Poddając poglądy Tylora krytyce widzimy, że są one zupełnie nie zadowalniające, gdyż opierają się na stanowczo błędnym postulacie racyonalności człowieka pierwotnego. Otóż człowiek, a szczególniej człowiek pierwotny, nie żyje i nie działa według wskazówek refleksyi i logicznego wnioskowania. W życiu, działaniu i wierzeniach powoduje się on znacznie więcej instynktami i uczuciami, niż czystym rozumem.

Trzeba jeszcze zaznaczyć z naciskiem, że krytyka ta stosuje się tylko do zasadniczego postulatu Tylora o empiryczności i racyonalności pierwotnych wyobrażeń religij-

http://rcin.org.pl/ifis

nych. Wyniki Tylora, zwłaszcza zaś teorya animistyczna, są trwałym i niezmiernie wartościowym przyczynkiem do etnologii. Wiara w duchy przenika religijne wyobrażenia ludzi pierwotnych i jest niewątpliwie jedną z zasadniczych cech prymitywnej religii i magii, jakkolwiek bezwarunkowo nie jest najpierwotniejszą i najprostszą formą wierzeń, jak to poniżej zobaczymy. Teorya religii, któraby nie była w stanie wytłómaczyć animizmu, już temsamem okazałaby się całkiem niedostateczną i bezwartościową.

Tylor, według poglądu tu przyjętego, nie miał słuszności w dwóch punktach: 1. tłómacząc wiarę w duchy (animizm) jako wynik czysto intellektualnych funkcyi umysłowych; 2. starając się zredukować do animizmu wszystkie objawy religii.

Podobnemi metodami, jak Tylor, posługiwali się w poszukiwaniach nad religią i ci etnologowie (jak np. Herbert Spencer i Grant Allen), którzy wyprowadzali pierwotną religię z obawy przed śmiercią i zmarłymi i z kultu przodków. Zjawiska śmierci, szczególniej zaś śmierci osób bliskich i krewnych, miały wpływać na pierwotnego człowieka w ten sposób, iż prowadziły go do pewnych refleksyi i teoretycznych wniosków, na których opierają się prymitywne wierzenia i rytuały.

W ostatnich czasach w wielu dziełach etnologicznych autorzy kładą duży nacisk na rozróżnienie między religią a magią i podają definicyę religii z specyalnem uwzględnieniem tego przeciwstawienia. I w tych teoryach człowiek pierwotny jest pojęty, jako istota uposażona wysoko rozwiniętą i skomplikowaną zdolnością refleksyi i analizy. Magia zaś jest uważana za najpierwotniejszą formę odniesienia się człowieka do otaczającego wszechświata. Odpowiada ona bardzo nierozwiniętemu i surowemu stanowi umysłu ludzkiego, w którym człowiek przypuszczał, iż po-

http://rcin.org.pl/ifis

trafi własnemi siłami kierować i zmieniać bieg natury. Treścią bowiem magii jest wiara, iż człowiek może wpływać na siły natury i zmuszać je do czegoś jedynie potęgą zaklęć i rytuałów, że pozwala więc człowiekowi wprost działać na otoczenie i panować nad niem. Do takich wyników doszedł człowiek, zawsze według tych samych teoryi, drogą racyonalną, jakkolwiek błędną, gdyż opartą na niedostatecznem doświadczeniu.

Główny przedstawiciel streszczonych tu teoryi, prof. Frazer, przyjmuje dwa zasadnicze prawa magii, które są: podobne wywołuje podobne i cokolwiek znajdowało się raz w wzajemnem zetknięciu, na zawsze pozostanie w pewnym stosunku do siebie. Te zasady magii odpowiadają zasadom kojarzenia wyobrażeń na podstawie podobieństwa i kontaktu. Człowiek pierwotny nie był w stanie rozróżnić procesów czysto psychologicznych od zewnętrznych, przyjął więc te dwie zasady psychologiczne za objektywne prawo i widział w nich klucz do opanowania natury. W ten sposób stworzył magię sympatyczną w jej dwu odmianach.

Znacznie później dopiero człowiek doszedł drogą smutnych doświadczeń do poznania, że jego zabiegi są bezskuteczne, że więc jego przekonania i teorye były błędne. Pojął też, iż poza widomym światem są jeszcze jakieś niewidzialne siły, nad któremi panować nie może. Siły te wyobrażał sobie antropomorficznie, obdarzał niemi istoty, które zwał bogami, aniołami lub demonami i na tem poznaniu zbudował nowy system, który miał zaspakajać jego potrzeby i nadzieje. Starał się więc pozyskać łaski potężnych istot rządzących światem i w ten sposób rozwinął system modłów i aktów błagalnych. Te nowe wierzenia i praktyki wytworzyły religię, która wedle teoryi Frazera jest zaprzeczeniem magii.

http://rcin.org.pl/ifis

I ta więc teorya stara się wytłómaczyć pierwotną historyę religii, przypisując umysłowi prymitywnego człowieka skłonność i zdolność do filozoficznej refleksyi, wskazując jak magia i religia rozwinęły się po kolei, jako systemy teoretycznego pojmowania wszechświata i praktycznego zachowania się, opartego na takich teoryach.

Możnaby przytoczyć jeszcze wiele takich teoryi racyonalistycznych[1]. Wyżej wymienione są teraz najbardziej rozpowszechnione w etnologii, wystarczą też zupełnie do wykazania głównych błędów krytykowanego kierunku.

Ten kierunek postuluje u człowieka pierwotnego istnienie pewnych właściwości umysłu i pewnych warunków funkcyonowania tych właściwości, które to oba postulaty są fałszywe. Człowiek, a zwłaszcza człowiek pierwotny, żyjący w ciągłym ogniu walki o byt, nie może być i nie jest istotą rozumną i rozumującą. Żyje on głównie życiem emocyonalnem i czynnem, wśród ciągłych wzruszeń i namiętności i te czynniki kształtują całe jego postępowanie, nie zaś filozoficzna refleksya. Dopiero po długim ewolucyjnym

[1] Z dzieł J. Lubbocka, Herb. Spencera, F. B. Jevonsa i wielu innych. Należą tu też po części poglądy tych autorów, którzy widzą w religii wrodzoną, specyficzną władzę duchową. Tak np. Max Müller pisze: „Religia jest władzą czy dyspozycyą umysłową, która niezależnie, a nawet wbrew rozumowi, robi człowieka zdolnym do pojmowania nieskończoności, pod rozmaitemi nazwami i w zmiennych postaciach". Obacz „Introduction to the Science of Religion" str. 13. (Cytowane według Leuby „A psychological Study of Religion" str. 339). Poglądy te, jakkolwiek nie są racyonalistyczne w tem znaczeniu, żeby sprowadzały wiarę do funkcyi logicznych, starają się dojrzeć w religii zdolność pojmowania czegoś, a więc w gruncie rzeczy zawsze funkcyę intellektualną. Pozatem poglądy tego typu nie są naukowe, ale metafizyczne, gdyż używają do tłómaczenia takich koncepcyi, jak „Pojmowanie Nieskończoności", które są zupełnie pozbawione znaczenia empirycznego. Podobne stanowisko zajmują: C. P. Tiele w „The Science of Religion" i M. Jastrow „The Study of Religion".

http://rcin.org.pl/ifis

procesie i na samym jego końcu, refleksya i logika stają się najważniejszymi elementami w kształtowaniu postępowania i myślenia ludzkiego.

Człowiek pierwotny ma naglące, silne potrzeby, ciągłe, nieraz niebezpieczne zadania żywotne — i łatwo jest wykazać, że te właśnie elementy wiodą go do spełniania aktów i czynności, które stanowią zawiązek religii. Te czynności nie dadzą się wytłómaczyć jako skutek spokojnych, rozumnych rozważań i wszelkie usiłowania robione w tym kierunku muszą być chybione.

Najnowsze prace etnologiczne coraz bardziej się skłaniają do uwzględnienia obok rozumu i refleksyi także i innych pierwiastków psychologicznych i przyznają im coraz to większe znaczenie przy powstawaniu religii. Coraz też wyraźniej uczeni widzą, że czynniki uczuciowe i wola ludzka odgrywały ważniejszą a conajmniej równą rolę, jak myśl i rozumowanie[1]; że wszelkie akty religijne stoją w bezpośrednim związku genetycznym z elementarnemi czynnościami, do jakich człowieka pierwotnego zmuszają warunki, w których się znajduje.

[1] Związek religii z życiem uczuciowem człowieka i z przejawami woli ludzkiej jest zbyt istotny, aby nie zwrócił na siebie uwagi myślicieli rozważających te zagadnienia. Jeżeli nie z uczuciami wogóle, to z pewną klasą uczuć wiązano często religię. „Primus in orbe deos fecit timor“ mówi już Statius, a po nim cały szereg filozofów starał się sprowadzić religię do strachu wogóle, do strachu przed umarłymi, przed śmiercią, przed karą za przewinienia. Obok tego bardzo często spotkać można teorye o powstaniu religii z uczuć miłości, grozy, radości i szczęścia itp. Niezmiernie ciekawe są poglądy Feuerbacha, który stara się znaleść źródło istoty religii w pragnieniach i pożądaniach ludzkich. Teorye te mają jednak dla nas zasadniczą wadę: nie operują dostatecznie szerokim materyałem faktów, nie stoją na czysto naukowem stanowisku, nie podają przedewszystkiem ścisłej analizy psychologicznej powstawania wyobrażeń religijnych, która według poglądów tu przyjętych jest koniecznym warunkiem naukowego rozwijania problemu religii.

http://rcin.org.pl/ifis

W jednem z nowszych a najciekawszych dzieł etnologicznych o religii angielski uczony Crawley formułuje wyraźnie scharakteryzowane tu stanowisko[1]. Przeglądając i krytykując dawniejsze teorye o religii, dochodzi on do wniosku, że pojęcia o bóstwach i istotach duchowych nie stanowią istoty religii ani nie tłómaczą jej genezy.

Zbierając następnie i przeglądając najpowszechniejsze zjawiska religijne, oraz te, które odgrywają najbardziej zasadniczą rolę w wielu religiach, dochodzi on do wniosku, że najważniejszymi tematami religijnymi są kryzysy życia ludzkiego, oraz przejścia, akty i czynności, odgrywające w życiu ludzkiem najważniejszą rolę. Po wsze czasy, na wszystkich stopniach kultury i u wszystkich ras ludzkich narodziny, dojście do pełnoletności, małżeństwo, śmierć, pogrzeb, dalej stosunki płciowe, odżywianie się, wojna, stanowiły główne tematy aktów religijnych. „Wszędzie wśród prymitywnych obyczajów podstawowe procesy życia organicznego są niezmienne, bo przedewszystkiem otoczone tajemnicą“, a także rytuałami i ceremoniami. „Życie więc, rzec można, jest kluczem do problemu religii. Instynkt życiowy, poczucie życia, wola do życia, są źródłem impulsu religijnego i początkiem religii, a raczej są z nią identyczne“[2]. Z źródła tego religia powstaje i rozwija się w kierunku wykonywania swej specyficznej funkcyi. Funkcyą tą jest uświęcenie życia.

Uwagi Crawley'a trafiają mojem zdaniem w sedno rzeczy, jakkolwiek analiza jego nie jest dość głęboka, a terminologia nieokreślona. Rzeczywiście pojęcia takie jak „instynkt życia“, „wola do życia“, jak „sakralizacya życia“, można uważać co najwyżej za hasła heurystyczne, za dro-

[1] A. C. Crawley „Tree of Life“.
[2] Crawley op. cit. str. 213 i 214.

http://rcin.org.pl/ifis

gowskazy badań, nie zaś za ostateczne wyniki analizy. Niemniej jednak zasługa Crawley'a jest ogromna, gdyż zarówno sposób, w jaki grupuje fakty, jak całe ujęcie problemu, wskazuje wyraźnie, w jakim kierunku iść należy[1]. W dalszym ciągu obecnej pracy postaramy się pójść w tym kierunku i uzupełnić wyniki Crawley'a ścisłą analizą psychologiczną, która jest niezbędnym warunkiem rozwiązania problemu genetycznego religii.

W świeżo wydanem, niezmiernie doniosłem dziele o religii I. King[2] stoi na podobnem stanowisku, jak Crawley. Religia nie da się określić ani wiarą w bogi, ani w duchy, ani żadnym innym określonym typem wyobrażeń o potęgach nadprzyrodzonych. Religia jest pewną formą wartościowania ludzkiego, to znaczy, że w religii człowiek dąży do osiągnięcia pewnych celów, zadowolenia pewnych pragnień, urzeczywistnienia pewnych ideałów. Religia jest w zasadzie nie tylko pewną formą wyobrażeń, ale i czynności.

Widzimy więc, że King — tak jak i Crawley — przyjmuje bardzo szeroką podstawę dla religii, wskazując również na ścisły związek aktów religijnych z funkcyami życiowemi. Niezmiernie ciekawą jest podana przez Kinga analiza procesów, przez które wytwarzają się „poczucie wartości" (consciousness of value) i równocześnie z niem zwyczajowe formy i normy.

Ale mniej zadowalniająca jest część dzieła, w której autor stara się określić warunki, w jakich rozwinęła się ta specyficzna „postawa wartościująca" (valuational attitude), którą autor uważa za religię w odróżnieniu od innych form wartościowania. Warunki te widzi autor w działaniu ośrodka

[1] Poza wymienionem dziełem, Crawley napisał monografię o małżeństwie „The Mystic Rose", w której daje głęboką analizę psychologiczną religijnej strony stosunków społecznych, zwłaszcza płciowych.

[2] „The Development of Religion" 1910.

http://rcin.org.pl/ifis

społecznego. Religia jest sumą wartości, odnoszących się bezpośrednio do kwestyi społecznie żywotnych. Jest to, innemi słowy, system wartości, w których grupa społeczna wyraża swą wartość dla samej siebie [1]).

Przedewszystkiem King także nie wnika głębiej w analizę psychologiczną tej postulowanej przez siebie zależności między religią a „atmosferą społeczną grupy". Podaje tylko parę etnologicznych przykładów, mających udowodnić, że religie rozwijają się bujnie w grupach o bardzo silnej spoistości społecznej; są zaś nikłe i apatyczne tam, gdzie struktura grupy jest słaba; — i z tego przechodzi bezpośrednio do wymienionych wyników.

Ale głównym zarzutem, jaki trzeba zrobić autorowi, jest, że nie zastanawia się całkiem, czy na gruncie czysto psychologicznym nie można częściowo przynajmniej rozwiązać problemu religii. Dalsze nasze badania mają na celu wykazać, że można psychologicznie określić istotę wyobrażeń religijnych, że można analizą dojść do zrozumienia,

[1]) l. King op. cit. Rozdział IX: „The Genesis of the Religious Attitude", szczególnie strony 81, 84 i 85. Cytuję po angielsku, gdyż trudno przełożyć następujące zdania, pisane w amerykańskim naukowym żargonie: „The social group may be said to furnish the matrix, from which are differentiated all permanent notions of value, and this are primarily conscious attitudes aroused in connection with activities which mediate problems more or less important for the perpetuation of the social body". „A valuational attitude in which the emphasis is upon the detached enjoyment of the moment would, of course, be aesthetic, while it would be religious if the emphasis were upon the consciousness of the relationship of the act to the welfare of the group. In some types of the modern religious consciousness the connection is not with the group but with some conception of the ultimate welfare of the individual. In primitive religion such a conception is impossible. The individual can think of his own continued welfare only in connection with the continued prosperity of the group". „In fact every one of their religious beliefs can be shown primarily to have been an evaluation of some social activity".

http://rcin.org.pl/ifis

na czem polega różnica między wiarą, która jest psychochologiczną kategoryą religii, a wiedzą i zrozumieniem, które są kategoryami naukowego pojmowania i że można psychologicznie odkryć genezę tej różnicy. Społeczna strona religii, którą trzeba koniecznie uwzględnić, jeżeli się chce zrozumieć wszechstronnie istotę religii, jest czemś zupełnie innem, — a dopiero po przygotowaniu gruntu przez analizę psychologiczną można ocenić wpływ czynników socyalnych na kształtowanie się religii.

King, który niedość jasno zdaje sobie sprawę z psychologicznej istoty wyobrażeń religijnych i zbywa tę kwestyę mglistymi tylko frazesami o „wartościowaniu", mięsza rozważania psychologiczne i socyologiczne i nie dochodzi do wyraźnego, zadowalniającego sformułowania, czem się różni religia od innych „valuational attitudes", (postaw wartościujących).

W każdym razie dzieło Kinga ma niezmiernie wielką wartość, ponieważ kładzie nacisk na ścisły związek między formami aktów religijnych i magicznych a formami wielu spontanicznych i naturalnych czynności życiowych. Kładzie też nacisk na cały szereg niezmiernie ważnych stron społecznych religii i wogóle uwzględnia szeroko skomplikowane uzależnienie wierzeń i praktyk religijnych od wielu warunków geograficznych, społecznych i psychologicznych.

Omówione teorye wskazują, iż nowsze prace zwracają się w kierunku głębszego poznania i dokładniejszego zrozumienia początków i natury religii. Dotąd przedstawiała się ona jako sztuczna teorya, powstała ze spekulacyi myślowej prymitywnego człowieka. Obecnie staje się naturalnym i samorodnym wykwitem życia prymitywnego, nieledwie biologicznym produktem warunków, w jakich pierwotny człowiek żyje.

Wymienione na początku i krytykowane przez nas

http://rcin.org.pl/ifis

racyonalistyczne poglądy grzeszyły przeciw prawdzie psychologicznej jeszcze na jednym punkcie. Przypisywały one człowiekowi najpierwotniejszemu pojęcia tak jasno określone i tak wysoce abstrakcyjne, jak np. antropomorficznych i ściśle zdefiniowanych istot duchowych; tak względnie subtelne rozróżnienia, jak między czynnikami osobistymi i siłami nieosobistemi i tak ściśle określone zasady, jak magii homeopatycznej i magii kontaktualnej.

W tem leży błąd i to bardzo zasadniczy. Wszystko, co wiemy o psychologii człowieka pierwotnego, wskazuje nam, iż żyje on w świecie niejasnych, mglistych pojęć, w świecie, w którym siły abstrakcyjne i zjawiska ogólne mogą być odczute raczej niż pojmowane. Niezależnie od siebie i bez względu na teoretyczne rozważania nowocześni zbieracze na polu etnologicznem zdołali zgromadzić olbrzymi materyał dowodzący, że człowiek pierwotny, którego religia jest dopiero w zawiązku, nie wyobraża sobie istot i sił religijnych w jasno określonych i teologicznie przemyślanych pojęciach, ale że u podstawy wierzeń pierwotnych leży bardzo niejasne i niezróżniczkowane poczucie jakiejś siły tajemniczej i mistycznej. Gdziekolwiek człowiek pierwotny wykonywa ceremonie religijne lub magiczne, kiedykolwiek ma poczucie, iż stoi wobec świata nadprzyrodzonego, tam zawsze i wszędzie u podstawy jaśniejszych i bardziej określonych pojęć, — takich jak duchy, fetysze, przedmioty magiczne, — można jeszcze znaleść wiarę w jakąś tajemniczą, nie osobową a bardzo mglistą właściwość czy siłę. Wszystko, co ma cośkolwiek wspólnego z religią, posiada właśnie tę siłę, a praktyki religijne polegają na zdobywaniu i zatrzymywaniu jej sobie. Z naszych pojęć religijnych najściślej odpowiada tej własności czy sile pojęcie „świętości". Kilka przykładów najlepiej objaśni ten przedmiot, którego opracowanie teoretyczne zawdzięczamy w pierwszej linii bada-

http://rcin.org.pl/ifis

niom znakomitego następcy Tylora na katedrze antropologii w Oxfordzie, dra Maretta[1].

Przewodnią ideą w religii Melanezyjczyków jest pojęcie „mana". Jest to siła niewidzialna, która, według wierzeń krajowców, jest przyczyną wszystkich skutków przekraczających ich poglądy o regularnym biegu przyrody. Siła ta znajduje się w istotach duchowych, w duszy człowieka żyjącego, w duchach ludzi zmarłych; jest połączona z nimi, z ich imionami i z różnymi przedmiotami należącymi do nich, jak kamienie, węże i t. d.[2]

Podobne pojęcie znajduje się też u podstawy wszelkich ceremonii australskich religijnych i magicznych. Mieszkańcy Australii środkowej wierzą, iż przy aktach magii czarnej mają moc wyswabadzania i wprowadzania w ruch złej mocy zwanej „arungquilta". Jest to siła nieosobista, niezróżniczkowana, działająca na odległość, bezwzględnie skuteczna, o ile się z nią umiejętnie obchodzić. Podobna ale dobra siła zawarta jest w przedmiotach świętych zwanych „churinga", które stanowią jeden z najważniejszych przedmiotów kultu tych dzikich. Analogiczne pojęcia o nieokreślonej, nieosobistej a tajemniczej sile znajdujemy pomiędzy wszystkimi ludami, o których religii posiadamy dokładniejsze wiadomości. Tak np. spotykamy podobne wyobrażenia u wielu plemion indyjskich Ameryki północnej. U Algonkinów istnieje „wiara nieokreślona w kosmiczną, tajemniczą potęgę, o której wierzą, że przenika całą przyrodę". Ta własność jest nieosobowa, a sposób połączenia się z przedmiotami określonymi jest niejasny i dziwny; wszędzie ma ona jednak wyraźny odcień tajemniczości. Tę po-

[1] R. R. Marett „The Threshold of Religion". Teoryę swą nazywa Marett „preanimizmem".

[2] Codrington „The Melanesians" str. 191.

http://rcin.org.pl/ifis

tęgę tajemniczą nazywają oni „manitu“. Można powiedzieć, że manitu jest w zasadzie mechanicznym czynnikiem, nadającym potęgę mistyczną przedmiotom czci religijnej. U Irokezów ta potęga tajemnicza nazywa się „orenda“, odgrywa zaś ona również zasadniczą rolę w ich religii.

Podobne wyobrażenia można dostrzedz czy wyanalizować w religiach afrykańskich plemion rasy Bantu, oraz w systemach religijnych niektórych ludów wyższych, np. w religii chaldejskiej [1].

Przez samo postawienie postulatu, że pojęcie takiej nieokreślonej potęgi jest podstawą religii, zbliżano się już do ogólniejszego, mniej racyonalistycznego traktowania początków i istoty religii. W istocie trudno było przypuścić, aby takie nieokreślone wyobrażenie, a raczej odczucie jakichś tajemniczych i nieujętych niczem potęg, było wynikiem refleksyi, odpowiedzią na zagadnienie stojące przed człowiekiem, rozdziałem filozofii pierwotnej. Znaczenie uczuć, rola emocyonalnego odniesienia się do świata występuje tem silniej, im bardziej od jasno określonych wyobrażeń przechodzimy

[1] Najważniejsze źródła etnologiczne w kwestyi, o której mowa, są: wymienione dzieło Codringtona „The Melanesians“ (pojęcie mana); artykuł W. Jones'a w „Journal of American Folklore“ XVIII str. 190: „The Algonkin Manitou“; J. N. B. Howitt „Orenda and a suggestion toward the origin of religion“, w „The American Anthropologist“ vol. IV (N. S.) str. 38 i nast.; Spencer and Gillen „The Native Tribes of Central Australia“. Na teoretyczną doniosłość tych pojęć zwrócili uwagę w pierwszym rzędzie, jak zaznaczyłem, R. R. Marett z Oxfordu w szeregu artykułów zebranych w książkę „The Threshold of Religion“, która jest jednem z najgłębszych i najprzenikliwszych dzieł etnologicznych o religii. Dalej Hubert i Mauss „Esquisse d'une théorie générale de la magie“ w „Année Sociologique“ VII; Th. Preuss „Der Ursprung der Religion und Kunst“ (Globus 1904). Por. także rozbiór pojęcia tego u Durkheima „Les formes élémentaires etc.“ str. 268—292; u Kinga op. cit. Rozdział VI „The mysterious Power“ str. 134—164; por. Leuba op. cit. Rozd. IV str. 70—84.

http://rcin.org.pl/ifis

ku niejasnym odczuciom i postawom psychicznym, zawartym w sposobach zachowania się.

Z powyżej przytoczonych uwag widać, że nowsze teorye i świeższe materyały etnograficzne wskazują kierunek dalszego rozwoju badań nad religią ku coraz szerszemu uwzględnieniu psychologii ludzkiej, zwłaszcza zaś ku uwzględnianiu czynników uczuciowych i pełnych procesów życiowych, obok czysto intellektualnych stanów świadomości.

Pozatem jednak zagadnienie posiada jeszcze jedną stronę, która także coraz bardziej zwracała na siebie uwagę uczonych w miarę rozszerzania i pogłębiania badań nad religią. Jest to socyologiczna strona religii, w pierwszych pracach i teoryach całkiem pominięta, a której znaczenie i doniosłość teraz dopiero zaczęto oceniać. Zwłaszcza religia ludów pierwotnych posiada właśnie tę stronę niezmiernie szeroko rozwiniętą. Ludy te żyją znacznie więcej życiem społecznem i zbiorowem, niż ludy o wyższej kulturze. Plemię jest dla człowieka pierwotnego całym światem, a wszystkie myśli i czynności jego zwrócone są ku życiu grupy, do której należy.

To też w religiach pierwotnych społeczne warunki i czynniki muszą odgrywać i odgrywają znacznie donioślejszą rolę, niż ta, jaką im dotąd przypisywano[1]. Rysem przewodnim religii staje się w pracach niektórych uczonych ostatniej doby nie antropomorfizm, lecz socyomorfizm. Podkreślają oni, że człowiek nigdy sobie swojej wiary sam nie tworzy, ale ją zawsze bierze gotową od społeczeństwa. Z drugiej strony społeczeństwo — zwłaszcza u ludów dzi-

[1] Zasługa wyraźnego i silnego podkreślenia społecznej strony religii należy się W. R. Smith'owi („The Religions of the Semites"). Myśli jego podjął i rozwinął w tym kierunku, a w znacznej mierze doprowadził do skrajności, uczony francuski E. Durkheim, który stoi na czele bardzo licznej i wpływowej szkoły socyologicznej we Francyi.

http://rcin.org.pl/ifis

kich i barbarzyńskich — nietylko nie pozostawia jednostce troski o tworzenie swej własnej, odrębnej wiary, ale zmusza ją bezwzględnie do wierzenia w to wszystko, w co inni członkowie wierzą.

Stosownie do tej najnowszej, ultra socyologicznej teoryi religia jest instytucyą wyłącznie społeczną, którą badać można jedynie z punktu widzenia socyologicznego; wszelkie zaś psychologiczne spekulacye co do początków i znaczenia rytuałów i wierzeń nie mają racyi bytu. Geneza religii jako produktu „umysłu zbiorowego czyli społecznego“ może być zrozumiana jedynie przez badanie zjawisk socyologicznych, nie zaś drogą psychologicznej analizy indywidualnej.

Takie są poglądy niektórych najnowszych i najwybitniejszych uczonych, np. Durkheima i jego szkoły. W tej formie skrajnej prowadzą one jednak do jałowych spekulacyi metafizycznych, metodycznie omijając jedno z najcenniejszych źródeł poznania socyologicznego[1].

Zbierzmy w krótkości to wszystko, cośmy powiedzieli o najnowszych kierunkach badań nad religią. Rozwój studyów szedł w kierunku od ciasnego i jednostronnego pojmowania istoty religii do zrozumienia całej komplikacyi i wielostronności zjawisk; od uznawania rozumu za jedyne źródło religii do równoczesnego przyznania najobszerniejszego wpływu duszy ludzkiej i społeczeństwu, w którem się religia rozwijała. Dla nowoczesnego badacza religia pierwotna nie jest już sztuczną teoryą, wytworem rozmyślań spekulatywnych, lecz raczej biologiczną koniecznością człowieka, wynikiem walki o byt, w której nietylko teoretyczna strona duszy ludzkiej, ale zarówno biologiczna ja i społeczna natura człowieka znajduje pełen wyraz.

[1] Por. krytykę tych poglądów w Rozdz. IV ust. II.

http://rcin.org.pl/ifis

Ale w tem krótkiem streszczeniu jesteśmy w stanie wskazać tylko ogólnikowo kierunek, w którym rozwijały się te badania i ogólnikowo tylko naszkicować ich stan obecny. Jakkolwiek bowiem współczesna nauka o religii jest bez kwestyi znacznie głębsza, niż dawniejsze teorye, ale daleko jej jeszcze do jasnego skrystalizowania i ścisłego ujęcia podstawowych zasad. Na wielu ważnych punktach zdania uczonych różnią się, a i co do najogólniejszych nawet zarysów brak jest zgody i jasności. I tak np. powszechnie jest uznanem, że zarówno psychologiczna analiza, jak i czynniki społeczne powinny być przy badaniach uwzględniane. Ale jakim jest zakres psychologii i socyologii, gdzie rola jednej się kończy, a drugiej zaczyna, — to są jeszcze punkty zupełnie sporne. Jak dopiero co powiedziałem, są uczeni, którzyby chcieli wyrugować analizę psychologiczną z badań nad religią. Z drugiej strony w niektórych pracach społeczna rola religii jest najzupełniej pominięta. Inni jeszcze uwzględniają wprawdzie oba kierunki, ale postępują w tem zupełnie chaotycznie i bez metody, widocznie nie zdając sobie jasno sprawy, gdzie się kończy rola analizy psychologicznej, a gdzie czynniki społeczne występują wyraźnie na plan pierwszy.

Nie będziemy tu jednak apriorystycznie rozstrzygać czysto metodologicznych problemów. Przeprowadzona w dalszym ciągu analiza będzie zawierała implicite odpowiedź na te pytania. Dla jasności jednak i ułatwienia oryentacyi scharakteryzuję w dalszym ciągu krótko i dogmatycznie zajęte tu stanowisko.

Jak widać z powyższego, dwa zasadnicze punkty sporne wymagają rozstrzygnięcia:

1. Jakie jest znaczenie czynników indywidualnych i społecznych w religii i który z nich był miarodajny przy tworzeniu się religijnych wierzeń i instytucyi?

http://rcin.org.pl/ifis

2. Przyjmując, iż oba te czynniki, tak indywidualny, jak i społeczny, odgrywały ważną rolę przy rozwoju religii i że oba należy wziąść pod uwagę przy badaniach nad genezą religii, — jaki jest wzajemny zakres tych czynników i jaką rolę trzeba przyznać każdemu z nich w historyi rozwoju i w konstrukcyi genezy?

W odpowiedzi na pierwsze pytanie musimy z naciskiem zaznaczyć, że religia jest zjawiskiem zarówno społecznem, jak i indywidualnem. Jest zarówno formą organizacyi społecznej i kultu zbiorowego, jak i światopoglądem jednostki. Żadnej z tych dwóch stron religii przeoczyć ani lekceważyć nie można. Analiza indywidualnej, psychologicznej strony religii jest niezbędną przy konstrukcyach genetycznych i przy badaniu najprymitywniejszych wierzeń, jakkolwiek niewątpliwie prymitywne formy religii mają wybitniej rozwinięty charakter zbiorowy, niż wyższe formy religii.

W odpowiedzi na drugie pytanie możemy na razie tylko zaznaczyć, że przy konstrukcyach genetycznych i badaniach ewolucyjnych szukać będziemy zawiązków wierzeń i rytuałów w faktach psychologicznych, do których klucz daje nam tylko i wyłącznie analiza psychologiczna introspekcyjna, oraz że czynniki społeczne wchodzą jednak w grę natychmiast, jak tylko dany akt psychologiczny staje się prawdziwym dogmatem, dany odruch lub forma postępowania prawdziwym rytuałem. Oczywiście jednak trzeba w introspekcyjnej analizie uwzględnić wszystkie strony życia duchowego, a więc czynniki emocyonalne i wolę obok czynności czysto intellektualnych. Dalszy ciąg obecnej pracy, w którym naszkicujemy in extenso teoryę genetyczną zjawisk religijnych i objaśnimy ją na konkretnych przykładach, będzie probierzem przyjętego tu stanowiska.

http://rcin.org.pl/ifis

II.

Jak zaznaczyliśmy w wstępnym rozdziale, rozważania odnoszące się do ogólnej psychologii wierzeń religijnych trzeba przeprowadzić przedewszystkiem na gruncie introspekcyi psychologicznej: trzeba najpierw dobrze zrozumieć i jasno sformułować, na czem polega istota wyobrażeń religijnych u nas samych, następnie zaś dopiero zastanowić się, czy rezultaty nasze są ważne dla ludzi stojących na znacznie niższym szczeblu kultury i żyjących w innych warunkach geograficznych i społecznych. Dlatego też w obecnym ustępie przenosimy się na pole badań nieco inne, jak fakty, którymiśmy się dotąd zajmowali. Dotąd mieliśmy głównie przed oczami psychologię człowieka dzikiego i fakty etnologiczne. Teraz chcąc określić różnice psychologiczne między wyobrażeniami świeckiemi i religijnemi, będziemy mieli przed oczyma fakty religijne wogóle, przedewszystkiem zaś naszą własną psychologię religijną.

Różnica między tem co religijne, a tem co świeckie leży w samym sposobie, w jakim człowiek te dwa zakresy rzeczywistości ujmuje: w samym gatunku wyobrażeń religijnych specyficznie odmiennych od wyobrażeń świeckich. Ale przedewszystkiem czy ta różnica istnieje? Czy wolno nam mówić o specyalnym gatunku, czy kategoryi wyobrażeń religijnych — a jeżeli tak, to jakie są ich cechy charakterystyczne? Zdaje się nie ulegać żadnej kwestyi, że w wszystkich na świecie społeczeństwach istnieje ostra i wyraźna linia demarkacyjna między tem, co jest *świeckie,* a tem co jest *religijne.* Starorzymski podział na *sacrum* i *profanum* istnieje i teraz jeszcze u wszystkich ludów cywilizowanych i barbarzyńskich, a zdaje się, że istnieje i u ludów pierwotnych i dzikich. Społecznie rozłam ten

http://rcin.org.pl/ifis

ujawnia się w ten sposób, iż rzeczy i czynności religijne oddzielone są starannie od świeckich, gdyż za wszelką cenę unika się ich profanacyi. Zbezczeszczenie rzeczy świętych *(sacrilegium)* jest zawsze i wszędzie zbrodnią. Istnieje to u współczesnych ludów cywilizowanych, taksamo jak istniało w wiekach średnich i starożytności. Podobny stan rzeczy spotykamy też i w społeczeństwach dzikich. Mieszkańcy środkowej Australii prowadzą podwójne społeczne życie. Czytamy o nich: „Od chwili inicyacyi życie jego (Australczyka) podzielone jest na dwie ostro odcinające się części. Jedna z nich to zwykłe życie, wspólne wszystkim mężczyznom i kobietom klanu, codzienne troski o pożywienie, wykonywanie „corrobboris“ [1] i drobnych ceremonii. Monotonię takiego życia przerywają tylko od czasu do czasu walki i wzruszenia z niemi połączone.

Drugą część życia Australczyka, nabierającą z biegiem lat coraz większego znaczenia, wypełniają czynności dla niego święte i tajemnicze. Te czynności zajmują z wiekiem coraz więcej jego czasu i myśli, bierze on w nich coraz większy udział, aż w końcu jako starzec całe nieledwie życie im tylko poświęca. Te święte ceremonie, które cywilizowanemu człowiekowi wydają się czemś bez sensu i bez celu, dla niego są bardzo poważne i posiadają ogromne znaczenie“ [2]. Nic zaś z świętych przedmiotów i z świętych ceremonii nie może być dotkniętem ani nawet widzianem przez człowieka, który nie przeszedł inicyacyi.

Takie same pojęcia znajdujemy i w innych dzikich społeczeństwach. W Melanezyi linia oddzielająca przedmioty mana od tego, co nie jest mana, bardzo jest ostro zaznaczona i niebezpiecznie jest ją przekraczać. Mana jest,

[1] Uroczystości taneczne świeckie.

[2] Spencer and Gillen „Northern Tribes“, str. 33.

http://rcin.org.pl/ifis

jak widzieliśmy, rodzajem ładunku elektrycznego o bardzo silnem napięciu, który wyładowany może ciężko zaszkodzić a nawet zabić winnego, czy też nieświadomego. W Polinezyi istnieją całkiem podobne pojęcia o religijnej świętości. Dobrze są znane i stwierdzone wypadki śmierci ludzkiej wskutek autosuggestyi, czyli wedle wyobrażeń dzikich wskutek tego, iż człowiek przekroczył choćby nawet bezwiednie tabu czyli zakaz święty.

Tabu jest zresztą uniwersalną cechą religii. Zarówno najwyższe religie, jak i najdziksze wierzenia australskie zawierają pojęcie tabu i ono charakteryzuje rozdział społeczny między tem, co jest religijne, a co świeckie. Tabu religijne (w naszym języku: nakaz „poszanowania tego co święte") stoi wszędzie na straży rzeczy religijnych i chroni je od zbrodniczego dotknięcia świata zewnętrznego, od profanacyi.

Rozdział ten jest równie jasny i stanowczy, jeżeli go ujmiemy z psychologicznej strony. W psychice ludzkiej istnieją dwie wielkie, niezależne od siebie dziedziny: dziedzina wiary i dziedzina wiedzy, mistycyzmu i myśli naukowej, religijnego dogmatyzmu i teoretycznych badań.

Jednym z częściej popełnianych a fatalnych błędów spekulacyi ludzkiej jest pomięszanie wzajemne tego, co należy do dziedziny wiary, z tem, co jest czystą wiedzą empiryczną. Wynikiem tego pomięszania są nieustanne próby powierzchownego wyjaśniania różnych tajemniczych i niezrozumiałych dla nas objawów z dziedziny świata i życia ludzkiego, próby eliminacyi z światopoglądu ogólnego wszystkiego, co dziwne, przerażające, niepojęte, wszystkiego jednem słowem, co z natury rzeczy usuwa się z pod badań naukowych i może być przedmiotem tylko twórczości religijnej lub artystycznej. Z drugiej strony szowinizm religijny, potępiający ryczałtowo rzeczywisty postęp i zdoby-

http://rcin.org.pl/ifis

cze wiedzy, jako zaprzeczające dogmatom „prawdziwej wiary", opierał się na tym samym błędzie. Wiara i wiedza są to dwie klasy wyobrażeń, zasadniczo od siebie różne zarówno w tematach, które mogą stać się ich treścią, jak też i w samym mechanizmie psychologicznym wierzenia i poznania.

Są tematy, w które możemy wierzyć, lecz których nie możemy rozumieć; z drugiej zaś strony to, co jest dostępne rozumowi i doświadczeniu, nie może być przedmiotem aktu wiary. Nie możemy np. wierzyć w fakt, że fale elektryczne i magnetyczne poruszają się w eterze z szybkością światła. Jest to twierdzenie teoretycznie uzasadnione i empirycznie stwierdzone. Dla każdego, kto posiada odpowiednią wiedzę, twierdzenie to stanie się bezwzględnie pewnem i widocznem, tak jak pewnymi i widocznymi są pospolite fakty codziennego doświadczenia. Z drugiej strony nie możemy w zwykły sposób zrozumieć ani dowieść, że papież w kwestyach religijnych jest nieomylny, ani że Chrystus jest obecny z krwią i ciałem w Eucharystyi, możemy jednak w to wierzyć — a nawet znaczna część ludzkości musi z psychologiczną koniecznością wierzyć w te twierdzenia.

Stan umysłowy zwany wiarą i stan zwany wiedzą i zrozumieniem nie są równorzędne w swym introspekcyjnym charakterze. Wiara i wiedza przedstawiają dwa rodzaje stanu umysłowego, różniące się od siebie zasadniczo wewnętrznym wyglądem, tak samo jak się różnią sferą zastosowalności. Gdy przystępujemy do komunii i łączymy się z Bogiem, nasz stan psychiczny, nasze wewnętrzne przeżycie, różni się gatunkowo od przeżyć czysto poznawczych, gdy np. staramy się pojąć jakąś zasadę mechaniki, albo przekonać się eksperymentem o słuszności jakiegoś

http://rcin.org.pl/ifis

rozumowania. W jednym wypadku przeżywamy akt wiary, w drugim akt wiedzy i zrozumienia.

Naturalnie powyższe przykłady nie mają znaczenia dla czytelnika, któryby był w danej chwili nieprzejednanym agnostykiem i odrzucał akty wiary jako „błędy umysłowe“ albo „złudzenia“. Ale stan psychologiczny agnostycyzmu, niezależnie od tego czy jest dowodem „duchowej wyższości“ czy też nie, z stanowiska opisowej psychologii, jest dowodem pewnego braku psychicznego. Zresztą zdaje mi się, że jakkolwiek można być agnostykiem w stosunku do danego systemu religijnego lub metafizycznego, albo nawet w stosunku do jakiegokolwiek systematycznego wyznania wiary, nie można być agnostykiem zupełnym t. j. w tem znaczeniu, aby się zupełnie w nic nie wierzyło. Wierzymy w przyszłość narodu, ludzkości, w siebie, w osobę uwielbianą, podziwianą lub kochaną. Tutaj chodzi o zaznaczenie jednej rzeczy, mianowicie, że jakkolwiek byśmy bliżej i ściślej określili pojęcia wiary i wiedzy, w każdym razie i zawsze można skonstatować fakt dualizmu psychologicznego; istnieją dwie dziedziny faktów, z tych jedna jest przedmiotem wiary a druga wiedzy. Istnieją również dwie dziedziny wyobrażeń, z których jedna podpada prawom logiki i empiryi, druga zupełnie się tych praw nie trzyma. Dla jasności przytoczę jeszcze parę przykładów.

Jeżeli zaproponuję komuś, aby uwierzył w drugą zasadę termodynamiki, mianowicie że „entropia zamkniętego systemu nigdy się nie zmniejsza“, — żądam od niego rzeczy niepodobnej. Dopóki mój interlokutor nie zrozumie dokładnie twierdzenia, dopóty przedstawia mu się ono, jako zbiór pustych dźwięków. Skoro jednak pojmie znaczenie terminów i zdania, nie potrzebuje w nie wierzyć, gdyż właśnie na zrozumieniu pojęć i ich związków polega udowodnienie twierdzenia. Prawda każdego twierdzenia nau-

http://rcin.org.pl/ifis

kowego staje się oczywistą w miarę, jak się je rozumie. Przed zrozumieniem zaś nie można danego twierdzenia ani przyjąć ani odrzucić, gdyż jest ono poprostu zbiorem pustych wyrazów.

Całkiem inaczej rzecz się ma w zakresie wiary. Wszyscy wiemy doskonale, co znaczy twierdzenie, że dusza jest nieśmiertelną, a jednak jedni ludzie przyjmują je za prawdę, inni zaś odrzucają. Nie ma takiego doświadczenia ani rozumowania, któreby to twierdzenie udowodnić mogło, albo też wykazać jego fałszywość.

Ten dualizm w naszej świadomości i ta różnorodność stanowią prawdziwą psychologiczną zagadkę. Bo niewątpliwie jest to dualizm i to zupełnie zasadniczy. Nie możemy absolutnie zrozumieć wiary z stanowiska wiedzy, ani też wiedza nie może wtargnąć w zamkniętą dziedzinę wiary. Prawdziwa wiara nigdy się nie da zachwiać argumentacyą i empirycznemi doświadczeniami, nigdy się też nie opiera na argumentach i doświadczeniu czysto naukowem. Prawda, iż w skład systemów religijnych wchodzą nietylko czynniki czystej wiary; gdyż każdy rozwinięty system religijny zawiera też i elementy wiedzy i te są dostępne rozumowaniu i argumentacyi. Ale treścią i istotą religii jest zawsze czysta wiara, — ta zaś jest całkiem niedostępna dla rozumowego pojęcia.

Z drugiej zaś strony, o ile niema argumentów dla mistyka, niema też wiary dla badacza. W tych wszystkich pojęciach, które się opierają na logice i doświadczeniu, oba te czynniki panują wszechwładnie i nikt nie może być zmuszony do wierzenia w naukowe twierdzenie, jeżeli sam nie zrozumiał jego prawdy. Dziedzina wiary i dziedzina wiedzy są sobie najzupełniej obce i niema między niemi żadnego mostu, żadnej łączności. Dlatego też byłoby nieodpowiednie i niewłaściwe chcieć tłómaczyć mistycyzm za-

http://rcin.org.pl/ifis

pomocą określeń naukowych i starać się w jakikolwiek sposób łączyć z sobą te dwie klasy pojęć tak sobie obce i różne. Człowiek naprawdę religijny, żyjący wiarą, bezpośrednio doskonale odczuwa bezwzględną gatunkową różnicę między „światem nadprzyrodzonym“, w którym żyje wiarą, a światem zmysłowym. W badaniach psychologicznych musimy się liczyć z tem odczuciem wierzącego człowieka, z jego wiarą w nadprzyrodzoność doświadczenia religijnego, musimy się starać zrozumieć dane psychologiczne, które go skłaniają do wierzenia w rzeczy nadprzyrodzone.

Oczywiście musimy się starać zrozumieć jego psychikę nie z jego punktu widzenia, ale z naszego własnego; brać pod uwagę pojęcie nadnaturalności nie jako transcendentalną rzeczywistość, ale jako wynik psychologicznego mechanizmu, jako pewną psychologiczną kategoryę. Czy świat nadnaturalny istnieje objektywnie, tem się psychologia nie może wcale zajmować. Pytanie to należy do metafizyki czy teologii. Wiedza ze swego stanowiska nie może o tem istnieniu nic powiedzieć, gdyż wiedza uznaje tylko świat doświadczenia i logiki. Ale negatywne stanowisko wiedzy jest naturalnie ograniczone; odnosi się tylko do świata empirycznego, a więc do tego pola, gdzie metafizyka nie ma racyi bytu.

Zbierzmy krótko rezultaty tych rozważań i postarajmy się określić psychologiczny problem religii. Zadaniem naszem będzie podać psychologiczną analizę i genezę rozłamu pomiędzy wyobrażeniami mistycznemi z jednej, a naukowemi i empirycznemi z drugiej strony; zwłaszcza zaś wykazać, na czem polega specyficzna, odrębna natura mistycyzmu. Wyraz mistycyzm użyty jest tu w szerokiem znaczeniu i odnosi się do wszystkich wyobrażeń związanych tak z magią jak i z religią.

http://rcin.org.pl/ifis

Z tego, co było wyżej powiedziane, wynika, że są dwa główne, charakterystyczne rysy mistycznego myślenia:

1. Jest ono nadnaturalne, odnosi się do rzeczywistości nadprzyrodzonych. Związki myślowe, kojarzenia wyobrażeń czerpane są z poza zwykłego doświadczenia.

2. Jest ono konieczne, ale nie jest to konieczność ani empiryczna, ani logiczna. Nie jest narzucona ani doświadczeniem, ani rozumowaniem, ale wewnętrzną i specyficzną, immanentną koniecznością wiary. Dla wielu ludzi jest poprostu niepodobieństwem nie wierzyć w nieśmiertelność duszy, w istnienie Boga i t. p. Będziemy się starali wyjaśnić psychologiczne te cechy.

Wyraźnie zaznaczam, że określeń „nadprzyrodzoność" i „konieczność" używam tylko jako subjektywnie odczute cechy wyobrażeń mistycznych, nie zaś jako coś odnoszącego się do objektywnej rzeczywistości. Chcę przez to jedynie powiedzieć, że człowiek wierzący odczuwa bezpośrednio nadprzyrodzoność i konieczność prawd objawionych.

III.

Stany emocyonalne połączone są zawsze z mniej lub więcej silnem zaburzeniem organizmu, zwichnięciem równowagi fizyologicznej, które prowadzi do typowej formy działania, do reakcyi określonej naturą uczucia. Z drugiej strony stany te połączone są także ściśle z wyobrażeniami, również określonemi naturą emocyi[1], z wyobrażeniami, które

[1] Wyrazu „emocya" używam w najogólniejszem znaczeniu, odpowiadającemu treści angielskiego wyrazu „emotion". Należą tu więc zarówno uczucia jak np. smutek, radość, zwątpienie i t. p., jak i afekty np. gniew, strach, rozpacz i t. p. a także i bardziej skomplikowane stany

http://rcin.org.pl/ifis

są niejako intellektualnymi odpowiednikami stanu subjektywnego. Tak np. gniew połączony jest zawsze z reakcyą czynną. Afekt ten wywołuje określone działanie, złączone z określonem wyobrażeniem. Jest on zawsze w reakcyi swej zwrócony przeciw komuś lub czemuś, prowadzi często do zniszczenia czegoś, do chęci wyrządzenia krzywdy komuś czy czemuś. Z drugiej strony zawsze łączy się z wyobrażeniem winy czy przestępstwa, popełnionego przez kogoś czy coś, wogóle z wyobrażeniem wyraźnej i określonej przyczyny. Akty takiej spontanicznej zemsty czy kary zawsze mają określony cel, przedmiot lub osobę. Niema nigdy napadu gniewu bez przedmiotu, przyczyny i celu. Ten stan rzeczy odbija się w świadomości osoby przechodzącej przez pasyę gniewu. Wyobrażenia określające działanie, określające wybuch pasyi i towarzyszące działaniu, są istotną częścią składową afektu gniewu. Nawet w wypadkach patologicznego gniewu wyładowanie furyi jest zwrócone przeciw komuś lub czemuś i pewne kojarzenie wyobrażeń co do czyjegoś przewinienia nastąpić musi. Ta intellektualna wersya czy kontekst gniewu jest mniej lub więcej wyraźny i uzasadniony, ale nie brak go nigdy.

Strach posiada również naturalną, spontaniczną reakcyę czynną, wywołaną zaburzeniem fizyologicznej równowagi, oraz określoną wersyę teoretyczną, będącą niejako komentarzem postępowania. Zaburzenie organizmu wskutek strachu prowadzi instynktownie do ucieczki, do osłonięcia się lub ukrycia. Równocześnie powstaje strachem napiętnowane wyobrażenie tej rzeczy, od której człowiek automatycznie chce się oddalić, zasłonić lub zabezpieczyć.

Fizyologiczne reakcye ściśle połączone ze stanami

subjektywne, tak jak np. postawy uczuciowe wobec osób lub rzeczy, które nazywamy miłością lub nienawiścią.

http://rcin.org.pl/ifis

emocyonalnymi, są tem, co nazywamy wyrazem tych emocyi, oraz tem, co możnaby określić jako czynności, w których się dana emocya wyładowuje [1]. Gniew jest afektem zwracającym swą reakcyę ku przedmiotowi, stanowiącemu jego wyobraźniowy kontekst, strach odwraca nas od tego, co sobie wyobrażamy jako straszne; pozatem oba wypadki przedstawiają analogiczny mechanizm psychiczny. Uczucia smutku, radości, wdzięczności i miłości, połączone są także ze spontanicznemi reakcyami fizyologicznemi i połączone są też zawsze z określonem wyobrażeniem przedmiotu, do którego się odnoszą [2].

Przeanalizujmy jeszcze krótko uczucia radości i smutku. Dla łatwiejszego zrozumienia obecnych wywodów należy sobie uprzytomnić silne fale tych uczuć. Otóż zarówno radość, jak i smutek, z jednej strony modyfikują nasz stan fizyologiczny, z drugiej jakość naszych wyobrażeń. Modyfikacya fizyologiczna polega przedewszystkiem na tem, co nazywamy „wyrazem“ tych uczuć. W smutku i radości zarówno wyraz twarzy jak i stan organizmu wogóle zmienia się zasadniczo, w sposób ściśle określony i ściśle związany z naturą uczucia. Przy dostatecznem napięciu uczuć modyfikacya ta, będąca według badań Darwina zmarniałą formą czynności uzasadnionych biologicznie, przechodzi w wyraźne i określone czynności. Smutek stając się coraz intenzywniejszym przechodzi stopniowo w rozpacz; radość silna wybucha w ekstazę czy szał radosny. W obu tych afektach „wyrazy uczuć“ przechodzą w określone czynności

[1] Fizyologia wyrażania uczuć i biologicznych podstaw tegoż wyłożoną została po mistrzowsku w znanem dziele Darwina „Expression of the Emotions in Man and Animals“.

[2] „Miłość“ i „wdzięczność“ są tu użyte dla określenia jednorazowych aktów, nie zaś skomplikowanych i trwałych postaw uczuciowych w stosunku do danego przedmiotu czy osoby.

http://rcin.org.pl/ifis

organizmu. Człowiek w rozpaczy wije się, zanosi się od płaczu, wyrywa sobie włosy. W ekstazie radości również niepodobna zapanować nad ruchami, wyrażającymi wysokie napięcie tego uczucia.

Równolegle z temi modyfikacyami organizmu idą modyfikacye wyobrażeń. Smutek tak samo jak radość zabarwia w sposób charakterystyczny kojarzenie wyobrażeń. Skoro zaś uczucia te stają się bardzo intenzywne, następują kojarzenia wyobrażeń przymusowe, określone ściśle przebiegiem afektu. Ściślejszą analizę niektórych takich kojarzeń przeprowadzimy poniżej.

Tu na razie chciałem tylko zaznaczyć ścisłe powiązanie elementów uczuciowych z reakcyą fizyologiczną i z pewnemi określonemi formami przymusowego kojarzenia wyobrażeń. W tym względzie wszystkie wymienione przypadki: gniew, strach, radość, smutek, rozpacz są zupełnie analogiczne. Analiza dalszych przykładów byłaby zbyteczna, wszędzie spotykamy ten sam stan rzeczy, który zresztą jest ogólnie dobrze znany. Ponieważ jednak w dalszym ciągu będziemy zmuszeni wyciągnąć z tych faktów niektóre mniej znane i prawdopodobnie sporne wnioski, chodziło mi o przygotowanie przedtem gruntu. Dotychczasowe uwagi można zebrać krótko: stany uczuciowe, czynniki intellektualne oraz działanie zewnętrzne są z sobą związane w jedną nierozdzielną całość. Są to trzy istotne strony tego samego procesu. Działają one na siebie wzajemnie, są od siebie uzależnione — a analiza tej zależności pozwoli dojść do interesujących rezultatów. Zwłaszcza jakość kojarzenia wyobrażeń czy myślenia pod wpływem a raczej w związku z emocyonalnymi czynnikami, oraz jakość działania pod wpływem uczuć zasługują na dokładne zbadanie. Analiza wykaże, iż myślenie czy też takie kojarzenie wyobrażeń nie kieruje się logiką, nie podpada tak zwanym zasadom kojarzenia wyobrażeń

http://rcin.org.pl/ifis

ani też nie odpowiada empirycznym danym. Podpada ono swoistym regułom i kategoryom.

Ten stan rzeczy najłatwiej się da wykazać na krańcowych, granicznych przypadkach, w których emocya stwarza swą treść z niczego, gdy okoliczności doprowadzają do całkiem nieuzasadnionego afektu, który nie może wyładować się po liniach określonych sytuacyą.

Przejdźmy więc do omówienia takich krańcowych wypadków. Poprzednio już zaznaczyliśmy, że czynności wykonywane pod presyą afektu i kierujące niemi wyobrażenia, mają to do siebie, że afekty i uczucia zapomocą nich się wyładowują, że zaburzenie organizmu ustępuje. Możnaby to nazwać naturalnym biegiem afektu, naturalną sposobnością wyładowania się tegoż, gdy zarówno czynność (zemsta w gniewie, ucieczka w strachu i t. p.) jak i wyobrażenia, które tę czynność tłómaczą na język intellektu, są jednoznacznie określone.

Co się jednak dzieje, gdy naturalne wyładowanie się afektu jest zatamowane z jakichkolwiek powodów? Gdy afekt nie może znaleść naturalnego rozwiązania, gdy w gniewie nie możemy uczynić tego, do czego nas afekt popycha, lub gdy wybuchamy gniewem dla powodów zupełnie nieuzasadnionych? Jeżeli np. przedmiot naszego gniewu nie może być przez zemstę dosięgnięty, albo jeżeli, jak się to zdarza najrozsądniejszym z pośród nas, wpadamy w wściekłość na kamień, o któryśmy się potknęli?

Jakkolwiek we wszystkich takich wypadkach jesteśmy w stanie ocenić na zimno nieracyonalność naszego postępowania, nie mniej pod wpływem afektu działamy tak, jak on nam każe, wyładowujemy gniew w akcie, który jest niejako surogatem zemsty. Z wściekłością kopiemy kamień, o któryśmy się uderzyli, lub przynajmniej rzucamy mu jadowite spojrzenie (od którego rzadko kto jest w stanie się

http://rcin.org.pl/ifis

powstrzymać), w przystępie zaś gniewu na kogoś nieobecnego lub zbyt potężnego wyładowujemy wściekłość na pierwszą osobę lub rzecz, która nam wpadnie pod rękę.

Jakim jest wówczas towarzyszący wyładowaniu pasyi intellektualny proces? Czy człowiek zdaje sobie sprawę w samej chwili uniesienia, że oszukuje sam siebie, że wykonywa podrobioną niejako zemstę? Analiza introspekcyjna najwyraźniej zaprzeczy temu pytaniu. Człowiek podczas wybuchu, podczas irracyonalnego wyładowania gniewu, wierzy w realność, w prawdziwość tego, co robi. Jeżeli zamiast skrzywdzić swego wroga rozbijam wazon stojący pod ręką, to w samym akcie spontanicznym te dwie rzeczy — prawdziwa zemsta i jej surogat — są ściśle połączone, skojarzone w świadomości. W chwili, w której straciwszy panowanie nad sobą wykonywam podrobiony akt zemsty, wierzę, że skrzywdziłem wroga. Człowiek w przystępie ślepej pasyi jest opętany wyobrażeniem wyrządzenia czegoś złego winnemu. Czynność wykonana podczas i pod wpływem opętania musi być skojarzona z treścią tego opętania, musi tę treść wyrażać. To kojarzenie wyobrażeń, ten afektem określony proces psychiczny jest czemś przymusowem, jest wynikiem zasadniczego mechanizmu psychicznego. Wykonanie automatycznej reakcyi gniewu, jakkolwiekby ona była zupełnie bezsensowną, jest ściśle asocyowane z tem, co jest podstawowem wyobrażeniem gniewu t. j. z ukaraniem winnego.

Obawiam się, że zajęte tu i bronione stanowisko będzie się wydawać do pewnego stopnia naciąganiem, wkładaniem w proces psychiczny prosty i dobrze znany czegoś, czego tam wcale niema. Jesteśmy tak przyzwyczajeni do opanowywania się w każdym wybuchu emocyonalnym i do przypisywania wartości wyłącznie temu, co się da racyonalnie i objektywnie uzasadnić, że z jednej strony mamy

http://rcin.org.pl/ifis

mało skłonności do poddawania się ślepym wybuchom, z drugiej zaś trudno nam uprzytomnić sobie, jaką jest intellektualna czy teoretyczna zawartość świadomości podczas takiego wybuchu. Po popełnieniu czegoś pod wpływem uniesienia, po straceniu na chwilę panowania nad sobą stajemy się natychmiast pastwą zimnej refleksyi, która wyśmiewa i dyskredytuje wszystko, cośmy w zaślepieniu zrobili i myśleli, i stawia nam wyraźnie przed oczy cały jego bezsens. Niemniej jednak przez chwilę byliśmy pod wpływem tego bezsensu, zajmowaliśmy zupełnie irracyonalną postawę wobec rzeczywistości. Powracając pamięcią do takiej sytuacyi ufamy jedynie temu, co nam mówi o niej refleksya i widzimy rzeczy w jej interpretacyi i zniekształceniu. Niemniej jednak sądzę, że staranna i sumienna introspekcya przekona każdego o słuszności powyższych wywodów. Nie można przyjmować, że człowiek odgrywa z samym sobą komedyę w tych chwilach, kiedy postępuje w sposób najbardziej impulsywny, spontaniczny i bezpośredni. Uświadomienie sobie, że ślepe postępowanie w pasyi jest czemś bezsensownem i nierealnem, jest aposteryoryczną oceną, nie zaś określeniem zawartości teoretycznej tego, co działo się wówczas w naszej świadomości.

Tutaj trzeba jasno odróżnić te dwie rzeczy, jeżeli się nie chce wpaść na manowce błędnej introspekcyi. Trzeba ściśle oddzielić postawę psychologiczną podczas aktu od późniejszej analizy i oceny tej postawy przez refleksyę. Jeżeli w gniewie na kogoś nieobecnego rozbiłem wazon z wściekłości, to tak dobrze i szybko uświadamiam sobie, żem zrobił poprostu niedorzeczność, iż trudno mi zdać sobie sprawę, jak bardzo odmienną była moja postawa psychiczna pod wpływem afektu. Wazon był wtedy skojarzony z osobą winnego w jakiś nieokreślony ale ścisły sposób. Jest faktem, że postępowanie określa najpewniej i najdosa-

http://rcin.org.pl/ifis

dniej to, co człowiek uważa za prawdę, że jest najwierniejszym wskaźnikiem jego czynnego i bezpośredniego odniesienia się do rzeczywistości. Otóż jeżeli człowiek w bardzo krytycznej sytuacyi zachowuje się tak „jak gdyby wierzył“, to znaczy, że wierzy rzeczywiście.

Przykład z rozbiciem wazonu jest stereotypowy i konwencyonalny, ale każdy może sobie niewątpliwie przypomnieć setki przykładów z własnego doświadczenia. Niedawno błądząc nocą w lesie i nie mogąc znaleść drogi — z perspektywą, że spędzę tak całą noc, — byłem jak zwykle w takich razach w stanie zdenerwowania i podniecony, przeczulony. Liczne gałęzie świerkowe, niedostrzegalne w mroku, w bardzo przykry sposób wchodziły mi w drogę, dotkliwie uderzały po twarzy, drażniły w nos, oczy i uszy.

Pomimo prawdziwego wysiłku nie mogłem się opanować i powstrzymać od tego, aby w reakcyi gniewu nie łamać z pasyą „winnych gałęzi“. W tym wypadku mogłem się dokładnie przekonać introspekcyjnie, jak afekt gniewu dyktuje pewną postawę psychiczną, pewne określone odniesienie się do rzeczywistości, zasadniczo sprzeczne z trzeźwym światopoglądem. Strach, gniew i niepokój, zmieszane w stanie podniecenia nerwów, zmuszały mnie do pojmowania tego, co mi w drogę wchodziło w ciemności, jako czegoś wyposażonego złośliwą, demoniczną siłą i złemi chęciami. Oczywiście pojmowanie to zawarte było jedynie w chwilowym odruchu; błyskawicznie następowała refleksya, niszcząca teoretyczną zawartość tych odruchów.

Postępowałem automatycznie; afekt i wyobrażenie, zdeterminowane afektem i reakcyą, stanowiły tu jednolitą całość. Wyobrażenia i ich kojarzenie odpowiadały stopniowi kulturalnemu animizmu, wiary przesądnej i dziecinnej — a jakkolwiek, wogóle mówiąc, nie znajduję się już na tym stopniu kultury, niemniej poddanie się chwilowe pasyi,

http://rcin.org.pl/ifis

ściągało mnie nieubłaganie na ten poziom. Podobnych przykładów byłbym w stanie przytoczyć z własnych doświadczeń całe mnóstwo; — jestem pewien zresztą, że czytelnik znajduje się w tem samem położeniu.

Jak już zaznaczyłem powyżej, takie kojarzenie wyobrażeń, akty animizacyi, wogóle to, co nazywałem „postawą teoretyczną pod wpływem emocyi“ albo „intellektualną zawartością świadomości w emocyonalnej reakcyi“, nie posiada dla nas żadnego znaczenia, gdyż my na naszym stopniu kultury świadomie i systematycznie eliminujemy wpływ subjektywnych czynników z naszego pojmowania świata, starając się o skonstruowanie bezwzględnie objektywnego światopoglądu. Wytrenowana refleksya, oparta o takie niezmiernie potężne, objektywne konstrukcye, zabija natychmiast iluzoryczne przywidzenia i reakcye subjektywne. Co się jednak dzieje, gdy taka refleksya zupełnie nie następuje? Gdy przeciwnie refleksya zamiast być a priori nastawioną odpornie i uzbrojoną przeciw takim elementarnym aktom wiary, może służyć tylko do tego, aby taki akt wiary uświadomić i rozwinąć?

U prymitywnego człowieka, np. u współczesnego Australczyka, obserwacya wykazuje właśnie taki stan rzeczy. Jego „światopogląd“ nie świadczy bynajmniej o tendencyi wyeliminowania czynników subjektywnych. Wszystko, co mu podyktują sny, przywidzenia, halucynacye, przyjmuje za dobrą monetę. W taki sam zupełnie sposób odnosi się on do tych najelementarniejszych przywidzeń subjektywnych, które według naszej analizy tkwią w każdym procesie emocyonalnym. Kojarzenie wyobrażeń, które pod wpływem afektów następuje z bezwzględną koniecznością, przyjmuje człowiek pierwotny za to, czem się wydaje, t. zn. za coś, czemu odpowiada realny objektywny stan rzeczy równie dobrze jak obserwacyom zmysłowym i konkluzyom logi-

http://rcin.org.pl/ifis

cznym. Refleksya, następująca w umyśle prymitywnym po takiem emocyonalnem objawieniu rzeczywistości, służy tylko do tego, aby to objawienie uczynić przedmiotem wyjaśnienia, aby je sformułować w określone twierdzenie. Tak sformułowana ta rzeczywistość jest dla pierwotnego umysłu równie bezpośrednio dana i realna, jak rzeczywistość zmysłowego doświadczenia.

Tylko kategorye, w których ta rzeczywistość się przedstawia, muszą być niewątpliwie inne. Ażeby to zrozumieć, zwrócimy się raz jeszcze do takiego „elementarnego aktu wiary“ dokonanego pod wpływem afektu.

Widzieliśmy, że w takim akcie człowiek popełnia często coś w sposób absolutnie bezsensowny i że równocześnie wierzy w realność tego, co robi. Pomimo, iż człowiek o cywilizowanym typie myślenia natychmiast potem zdaje sobie sprawę z bezsensowności swego postępowania i swego „rudymentarnego aktu wiary“, nie może się powstrzymać od popełnienia obydwu. Pewne określone kojarzenie wyobrażeń narzuca mu się z immanentną koniecznością. Tak więc spotykamy tu znowuż w pierwiastkowym akcie wiary tę samą cechę, którą powyżej skonstatowaliśmy jako istotny rys wiary dogmatycznej, jako jedną z kategoryi zasadniczych myślenia mistycznego; a mianowicie immanentną konieczność pewnych pozalogicznych i pozaempirycznych związków myślowych.

Łatwo jednak wykazać, ze elementarny akt wiary podpada zasadniczo także i pod drugą kategoryę mistycznego myślenia, mianowicie pod kategoryę nadprzyrodzoności. Elementarny akt wiary zawiera mianowicie związek myślowy, który nie jest wynikiem ani doświadczenia, ani rozumu, który pochodzi z jakiegoś innego wymiaru rzeczywistości. W samej rzeczy, taki związek myślowy narzuca się nam w stanach zwichniętej równowagi psychi-

http://rcin.org.pl/ifis

cznej, w stanach, kiedy czujemy w sobie inną rzeczywistość psychologiczną, którą my nazywamy właśnie „straceniem równowagi“, czy „panowania nad sobą“. Już te wyrażenia oznaczają, że działają w nas siły potężne, które odczuwamy jako coś zewnętrznego, jako jakąś realność silniejszą od nas i będącą poza nami. Tę realność zewnętrzną i potężną prymitywny umysł objektywizuje i ona to przedstawia mu się jako świat nadprzyrodzony. My sami odczuwamy tę „nadprzyrodzoność“ jako cechę kojarzenia wyobrażeń pod wpływem emocyi. Jakkolwiek dobrze wiemy, że w takich razach staliśmy się poprostu narzędziem własnego organizmu, nie możemy się oprzeć niesamowitemu poczuciu, że jesteśmy narzędziem siły wyższej i elementarniejszej niż nasza wola. Można to sformułować, jak się komu podoba, faktem jest jednak, że mamy przed sobą psychologicznie inny gatunek rzeczywistości. Tego doświadczamy w najelementarniejszych namiętnościach i w najsubtelniejszych wzruszeniach, w najwyższych metafizycznych tęsknotach i najgrubszych instynktach, wszędzie wogóle, gdzie biorą górę czynniki emocyonalne.

Ale my, t. j. ludzie cywilizowani, dobrze się strzeżemy, aby nie pomieszać z sobą wyników subjektywnych i objektywnych stanów świadomości. Umysł zaś prymitywny, który nie widzi powodu, aby się przy tem rozróżnianiu tak upierać, nie jest w tem samem położeniu. Poczucie, że ma przed sobą rzeczywistość innego rzędu, znaczy dlań, że istnieje taka rzeczywistość; innemi słowy: nadprzyrodzoność, będąca powszechną introspekcyjną cechą rudymentarnych aktów wiary, prowadzi go do postulatu o istnieniu nadprzyrodzonego świata.

Przejdźmy obecnie do analizy innego jeszcze przykładu, do analizy afektu strachu. W strachu wyraźniej jeszcze widać, jak emocya krystalizuje się w wyobra-

http://rcin.org.pl/ifis

żenia w wypadkach, w których objektywna rzeczywistość nie zawiera dostatecznych danych. Strach, nawet pomijając wypadki chorobliwe, jest możliwy w warunkach takich, jak ciemność, niesamowite otoczenie, obecność trupa, przesycenie wyobraźni rzeczami strasznemi i t. p., gdzie absolutnie żadne rzeczywiste niebezpieczeństwo nie istnieje. Niemniej jednak — pomimo, że dokładnie zdajemy sobie sprawę z zupełnego braku niebezpieczeństwa, — prawie każdy z nas doznawał w podobnych okolicznościach mniej lub więcej wyraźnie uczucie strachu. W podobnych wypadkach, gdy cała nasza wiedza i cały „światopogląd“ mówią przeciwko możliwości cienia nawet niebezpieczeństwa, wyrastają na tle nocy, samotności, przesycenia wyobraźni lub instynktowego poczucia niesamowitości jakieś wyczekiwania, jakaś wątpliwość i przesunięcie środka ciężkości tego, co uważamy za rzeczywiste, prawdziwe i ważne. Tak długo, jak długo trwa taki stan biernego napięcia i wyczekiwania, tak długo, jak nerwy są napięte i uwaga podniecona, tak długo panujemy jeszcze nad sobą i nic się nie dzieje, jakkolwiek sama ta zasadnicza niepewność jest już ciekawym symptomem. Ale w takim stanie nic łatwiejszego, jak zostać choćby na chwilę wyprowadzonym z równowagi przez najlżejszy szmer, przez przesuwający się cień lub światło, przez proste „przywidzenie“ subjektywne. Wówczas afekt bierze górę i następuje fizyologiczna reakcya: z przerażeniem zwracamy się w stronę, w której zlokalizowaliśmy szmer, cień lub przywidzenie, albo też uciekamy lub kryjemy głowę pod kołdrę. W każdym razie działamy na oślep pod wpływem afektu. Otóż zawsze w takich razach, gdy afekt bierze górę, opanowywa nas, choćby na chwilę, poczucie, że mamy do czynienia z jakąś realnością straszną. Subjektywny stan, biorąc górę, stwarza niejako objektywny odpowiednik. W akcie wstrząśnienia, wywołanym przez szmer,

http://rcin.org.pl/ifis

albo w akcie krycia się lub ucieczki, zawsze zwracamy się ku czemuś, uciekamy, kryjemy się przed czemś, co jest wytworem naszego subjektywnego stanu psychofizyologicznego.

Gdyby autoanaliza introspekcyjna nie była na razie w stanie przekonać kogo o słuszności tych twierdzeń, wystarczy zwrócić uwagę, że postępowanie człowieka, wyrażające pewien teoretyczny pogląd, pewną teoretyczną postawę — w tym wypadku stwierdzenie istnienia „stracha“ — musi mieć w świadomości jego tenże pogląd jako odpowiednik. Akty ślepego i nieracyonalnego strachu wykonywamy w stanie nierównowagi, ale świadomość nasza nie przestaje na ten czas funkcyonować i jest jednoznacznie określona treścią postępowania. Nie jest to bynajmniej granie komedyi przed samym sobą; w danej chwili, choćby najkrótszej, jest to zupełna i bezwzględna wiara.

Krótko rzecz ujmując twierdzę, że nawet my, jakkolwiek najkompletniejsi agnostycy na punkcie „strachów i duchów“, w istocie wierzymy w akcie ślepych odruchów strachu w egzystencyę realnych, jakkolwiek może niezupełnie jasno określonych „strachów“. Istotnie percypujemy duchy i inne okropności, ale one oczywiście już za sekundę rozpływają się w ciemnościach, z których nasze zdenerwowanie je wyczarowało; niemniej przez chwilę są one przynajmniej tak realne, jak zjawiska objektywnej empiryi. Oczywiście siła i wyrazistość, z jaką te przywidzenia występują, jest zależną w najwyższym stopniu od stanu nerwów, wrażliwości wyobraźni, poziomu kultury i opanowania jednostki. Każdy jednakowoż będzie miał niewątpliwie do zanotowania podobne, bardzo wyraźne, wypadki z czasów dzieciństwa, osłabienia fizycznego, lub zdenerwowania.

Tak więc tu znowuż w przykładzie strachu możemy śledzić w naszej własnej introspekcyi powstawanie ele-

http://rcin.org.pl/ifis

mentarnych aktów wiary. Mamy kojarzenie wyobrażeń, stwierdzenie realności, posiadające wyraźne cechy wierzeń. Odczuwamy je jako pochodzące z zupełnie innego wymiaru rzeczywistości; z psychologicznego punktu widzenia są one też niewątpliwie wynikiem zupełnie odmiennego gatunku doświadczeń. Umysłowi pierwotnemu, nieanalizującemu przedstawiają się one wprost jako nadprzyrodzone. Narzucają się też z immanentną koniecznością; w pewnych warunkach nie możemy się powstrzymać od wierzenia w rzeczywistości, których istnieniu zasadniczo i bezwzględnie zaprzeczamy na podstawie zwykłego doświadczenia i wiedzy. Widzimy więc, że i tutaj nadprzyrodzoność i konieczność są kategoryami elementarnych aktów wiary. Te elementarne akty wiary, zupełnie efemeryczne w naszej psychologii, zostają utrwalone i rozwinięte refleksyą u człowieka prymitywnego.

W obu rozbieranych przykładach braliśmy pod uwagę krańcowe, graniczne przypadki, w których treść wierzeń została stworzoną z niczego jedynie przez stan subjektywny, t. j. gdzie w rzeczywistości objektywnej niema niczego, coby odpowiadało fizyologicznej reakcyi i intellektualnej wersyi. Analizowaliśmy wypadki, kiedy gniew wyładowuje się w aktach, objektywnie biorąc pozbawionych treści i sensu, a którym sens nadaje i którymi kieruje jedynie pasya i wypadki wstrząsające nami; lub zmuszające do ucieczki strachy, najoczywiściej nie istniejące. Ale zawsze, we wszystkich wypadkach tych wyobrażeń i działań pod wpływem emocyi, nawet tam, gdzie istnieje częściowa podstawa realna, znajdujemy zupełnie ten sam stan rzeczy, zawsze jesteśmy popchnięci do elementarnych aktów wiary, które podpadają kategoryom extralogicznej konieczności i nadprzyrodzoności. Wystarczy zwrócić uwagę na to, że w takim „mieszanym“ wypadku postępujemy i myślimy

http://rcin.org.pl/ifis

częściowo według danych objektywnych, częściowo zaś pod wpływem czynników emocyonalnych. Otóż do tego drugiego składnika naszego zachowania się stosuje się wszystko to, co powiedziano powyżej o elementarnych aktach wiary. Przypadki „czyste“ wybraliśmy jako przedmiot naszych rozważań powyższych, ponieważ w nich heterogeniczność i swoistość kojarzenia wyobrażeń pod wpływem uczuć jest wprost namacalna; na nich widać odrazu, że wierzenia czy przywidzenia nasze w takich wypadkach są czemś zupełnie odmiennem i że będą się do nich stosowały zupełnie inne kategorye, jak do empirycznych kojarzeń. Na tych przykładach widzimy bez dalszych dowodzeń, że emocye stwarzają pewne akty wiary ex nihilo.

Ale zasadniczy mechanizm jest zupełnie ten sam w wypadkach mieszanych. Jeżeli w warunkach niesamowitych doznaję uczucia strachu i równocześnie staje na mojej drodze rzeczywiste niebezpieczeństwo; jeżeli np. w nocy, w lesie, w którym wiem, że straszy, spotkam mocno podejrzanych ludzi, to dwa sposoby postępowania i dwa ujęcia rzeczywistości układają się jedna na drugiej. Z jednej strony realizuję i staram się zapobiedz rzeczywistemu niebezpieczeństwu, z drugiej przesądny strach modyfikuje moje postępowanie, sprowadzając nieraz działanie „na oślep“ i tem samem paraliżuje i krępuje racyonalne ujęcie. W granicznym przypadku, kiedy realne niebezpieczeństwo oprzytomni człowieka i pozwoli mu działać z zupełnem opanowaniem siebie, niema oczywiście modyfikacyi przesądnej; ale też w tym wypadku niema działania emocyi na wyobrażenia, czyli wypadek taki wychodzi poza pole, do którego odnosi się nasza teorya. W przeciwnym, krańcowym przypadku, gdy strach przesądny opanuje całkiem człowieka, to rzeczywiste i przyrodzone niebezpieczeństwo nabiera charakteru czegoś nadprzyrodzonego; tutaj znowuż

http://rcin.org.pl/ifis

afekt opanowuje świadomość, narzuca jej pewien akt wiary i równocześnie odpowiednio modyfikuje postępowanie. Tak samo jak w przykładzie zupełnie nieuzasadnionego strachu afekt stwarzał pewne wyobrażenia z próżni, z niczego, tak tutaj wyposaża on realne przedmioty własnościami nadprzyrodzonemi. Zasadniczo, z naszego punktu widzenia, niema tu żadnej różnicy. Wszędzie, gdzie człowiek całkowicie czy częściowo postępuje lub wyobraża sobie coś pod naciskiem emocyi, przekracza on granice logiki i empiryi i wstępuje w dziedzinę wiary, innemi słowy: wpływ czynników subjektywnych na wyobrażenia jest źródłem mistycyzmu.

Tak więc uczyniliśmy zadość warunkom, któreśmy sobie nałożyli poprzednio, warunkom rozwiązania rozważanego problemu. Wykazaliśmy istnienie psychologicznego mechanizmu, i to w dodatku bardzo zasadniczego, który sprawia, że człowiek musi wierzyć, musi wykonywać to, cośmy nazwali elementarnymi aktami wiary. Analiza tego procesu wykazała, że w jednej z zasadniczych form naszego życia duchowego jesteśmy zmuszeni do myślenia według reguł zupełnie obcych zwykłemu logicznemu rozumowaniu i praktycznemu myśleniu. Z tego wynika, że wiara religijna nie jest rodzajem umysłowej superstruktury, że nie jest jakąś sztuczną czy nadprzyrodzoną władzą duchową, wymagającą specyalnego stanu łaski i dającą się zastosować tylko do prawd objawionych lub rzeczy istotnie nadprzyrodzonych.

Nadprzyrodzoność jest właśnie tylko sposobem czy kategoryą ujmowania rzeczywistości, jest wytworem techniki naszego życia psychicznego, wynikiem naszej organizacyi duchowej. Wiara jest równie konieczną i zasadniczą częścią składową naszego życia duchowego, jak wiedza i rozumienie.

http://rcin.org.pl/ifis

Dotąd przeprowadziliśmy analizę tylko na dwóch przykładach. Ażeby uczynić ją bardziej kompletną i zadowalniającą, należałoby przynajmniej pokrótce rozszerzyć ją i na inne przykłady, należałoby zaznaczyć, w jaki sposób dałaby się przeprowadzić na innych typach stanów uczuciowych. Niewątpliwie, mechanizm psychologiczny jest podobny we wszystkich przypadkach — i jasne zrozumienie stanowiska tu zajętego w jednym wypadku wystarczy każdemu do rozciągnięcia go na inne przypadki. Niemniej jednak trzeba będzie w dalszym ciągu choć na krótko powrócić do przeglądu innych emocyi, ale na razie lepiej będzie zwrócić się do drugiej strony tego, co uważamy za embryonalny proces religijny.

IV.

Dotąd staraliśmy się zdać sprawę z psychologicznej strony tego procesu. Staraliśmy się wykazać, że psychologiczne formy wiary dogmatycznej odpowiadają ściśle formom „elementarnych aktów wiary". Teraz postaramy się dowieść, że istnieje też ścisła równoległość między formami rytuałów religijnych [1], a formami spontanicznych reakcyi, dokonywanych pod wpływem emocyi.

Postarajmy się więc wykazać, że taksamo jak myślenie emocyonalne i myślenie dogmatyczne ściśle sobie odpowiadają. tak też istnieje ścisły związek pokrewieństwa między rozwiniętym rytuałem religijno-magicznym a „elementarnym rytuałem emocyonalnym".

Rozpocznijmy od afektu gniewu. Jeżeli nasza teorya

[1] Wyrazem „religijny" obejmuję tutaj i takie praktyki, które zazwyczaj nazywane bywają magicznemi. Na razie rozróżnienie między magią a religią jest nam obojętne. Chodzi nam tylko o przeciwstawienie wyobrażeń i praktyk mistycznych czy przesądnych — temu, co jest świeckie.

http://rcin.org.pl/ifis

jest słuszną, należałoby się spodziewać, że we wszystkich wypadkach, gdzie człowiek jest w sytuacyi analogicznej do bezsilnego gniewu, powinny istnieć rytuały, których celem byłoby wywarcie zemsty na drodze „nadprzyrodzonej".

W samej rzeczy istnieje bardzo szeroka dziedzina rytuałów i wierzeń, określających sposób wywarcia zemsty za pomocą magii, mianowicie to, co się nazywa czarną magią. Nazwa ta obejmuje rytuały magiczne, mające na celu wyrządzenie szkody człowiekowi, którego z jakichkolwiek względów nie można dosięgnąć doraźną zemstą fizyczną. Sytuacya więc ściśle odpowiada temu, co się dzieje przy wybuchach gniewu. W jednym przypadku bezpośrednio pod presyą namiętności, na oślep wykonywamy akt, będący surogatem prawdziwej zemsty, gdy ta jest niemożebną; w drugim mamy do czynienia z usystematyzowanymi aktami takiej zastępczej zemsty, z aktami, które także są zastosowywane — w tych razach nie na oślep — zawsze pod presyą niezaspokojonej namiętności.

Jakież są formy zasadnicze rytuałów czarnej magii? Jeżeli nasze poglądy są słuszne, to istotą tych rytuałów powinny być czynności, odpowiadające typowym gestom i czynnościom ślepej wściekłości, takie jak grożenie pięścią, gesty wyrażające chęć niszczenia, połamania czegoś, szkodzenia komuś a nawet zabicia go.

Otóż w samej rzeczy: typowe formy rytuału czarnej magii dadzą się sprowadzić właśnie do takich czynności. Przeglądając opisy aktów magicznych widzimy, że prawie wszędzie spotykamy jako ich istotę takie czynności, jak udawanie rzucania oszczepu lub strzały, jak markowane pchnięcia sztyletem, nożem kościanym lub krzemiennym i t. p.

Te formy rytuału odnajdujemy głównie u ludów dzikich, stojących na bardzo nizkim stopniu kultury. W magii

http://rcin.org.pl/ifis

bardziej rozwiniętej typową formą „czarnych praktyk“ jest t. z. po francusku „envoutement“, w którym czarnoksiężnik wykonywa zemstę zastępczą na jakimś przedmiocie, zazwyczaj na figurze czy lalce przedstawiającej osobę winnego lub na jakiejś części jego osoby, takiej jak włosy, paznokcie, ślina i t. p.

Związek genetyczny między tymi typami rytuałów rozwiniętych a elementarną reakcyą emocyonalną jest wyraźny. W wypadkach, w których nie mógł wywrzeć wściekłości w sposób prosty i naturalny, to znaczy na osobie winnego, — człowiek wykonywał akty zemsty zastępczej automatycznie, na podstawie mechanizmu psychologicznego i wrodzonego, działającego tak silnie, że nie możemy nad nim zapanować, nawet my, którzy jasno zdajemy sobie sprawę z jego nicości. Pod wpływem pasyi człowiek łamał, niszczył, gniótł, jednem słowem krzywdził wszystko, co miał pod ręką. Czynnościom tym zaś, jak widzieliśmy, również automatycznie i bezpośrednio nadawał pewien sens, pewne znaczenie; — kojarzył mianowicie tę czynność z prawdziwą zemstą, przedmiot zaś tej czynności z osobą winnego. Oczywiście, że jeżeli miał pod ręką przedmiot związany sam przez się, objektywnie z tą osobą, to naturalnie i bezpośrednio wybierał ten przedmiot, jako symbolizujący i zastępujący osobę winnego. Możemy to niezmiennie obserwować na naszem własnem doświadczeniu, gdyż w wypadkach ślepego wyładowania gniewu zawsze zwracamy się do tego, co symbolizuje winną osobę lub jest z nią związane.

Jak widzieliśmy przy analizie psychologicznej, refleksya człowieka pierwotnego musiała doprowadzić go do wniosku, że objektywna rzeczywistość odpowiada tym aktom elementarnej wiary, dyktowanym przez subjektywne stany psychiczne. Wyładowanie ślepe i automatyczne pasyi spro-

http://rcin.org.pl/ifis

wadzało subjektywnie usunięcie napięcia uczuciowego, zadowolenie namiętności. Ten proces w umyśle pierwotnym został usubjektywizowany: skrystalizował się w wiarę, że wyładowanie to sprowadziło skutek objektywny, ku któremu namiętność była skierowana, to znaczy ukaranie winnego. Refleksya prowadziła do wniosku: ażeby zaszkodzić nieprzyjacielowi wystarczy wykonać jedną z naturalnych, spontanicznych reakcyi gniewu. Refleksya była pierwszym stopniem do zrytualizowania tych reakcyi, do zamienienia ich w formy zwyczajowe, zastosowywane rozmyślnie i świadomie w sytuacyach, w których zemstę należało wykonać nie bezpośrednio.

Forma tych rytuałów odpowiada w ogólnych zarysach formom reakcyi spontanicznych. Oczywiście w szczegółach ryty magiczne zawdzięczają swoją formę procesowi organicznego rozwoju, który stwarza cały szereg zmian, sprowadza cały szereg dodatków i przeróbek. W nauce o rozwoju wierzeń i praktyk nie można tłómaczyć wszystkiego jedną zasadą; mnóstwa szczegółów wogóle nie można zrozumieć genetycznie. Podobieństwo ogólnych i podstawowych form wystarcza jednak, aby i z tej rytualnej strony potwierdzić słuszność naszego poglądu.

Podobieństwo, o którem tu mowa, bywa zazwyczaj tłómaczone jako wynik prymitywnej i surowej spekulacyi, polegającej na błędnem zastosowaniu zasad „kojarzenia wyobrażeń“ [1]. Nie mam zamiaru wchodzić ponownie w krytyki i polemiki, które są zawsze rzeczą nieco jałową. Pragnę jednak porównać i zestawić pokrótce obie teorye, oba stanowiska, t. j. racyonalistyczny pogląd Frazera oraz zajęte tu stanowisko, aby uwypuklić ich różnice.

[1] Por. to, co powyżej w ust. I tego rozdziału powiedziano o teoryach prof. Frazera, odnoszących się do istoty i genezy religii i magii.

http://rcin.org.pl/ifis

My twierdzimy, że w genezie i rozwoju rytuałów magicznych wpływ czynników emocyonalnych przeważa nad wpływem czystej spekulacyi; że rytuały te noszą na sobie ślad i piętno czynności spontanicznych, które są naturalną i bezpośrednią reakcyą w sytuacyach identycznych z temi, w których zazwyczaj zastosowuje się dane rytuały magiczne.

Tak więc nasza teorya czyni zadość faktom w całym szeregu zasadniczych punktów: mamy identyczność sytuacyi, na którą „elementarny rytuał" jest reakcyą spontaniczną, a „rozwinięty rytuał" jest reakcyą ukształtowaną i konwencyonalną. Mamy podobieństwo formy i treści między obu rytuałami. Mamy nareszcie identyczność stanów psychicznych w wierze, elementarnej i wyższego rzędu. A więc teorya nasza tłómaczy istotę magicznych rytuałów, wskazując na ich materyalne powstanie w spontanicznych reakcyach.

Teorya Frazera natomiast twierdzi, że rytuał magiczny powstał w akcie spekulacyi czy refleksyi, czyli przyjmuje przy powstaniu aktów magicznych okoliczności zupełnie inne, aniżeli te, w których się te akty zastosowywa. Akt magiczny, wedle tej teoryi, rodzi się w kontemplacyi filozoficznej, a stosuje się w sytuacyach o wysokiem napięciu uczuciowem. Teorya Frazera ignoruje więc fakt, że akty magiczno-religijne musiały powstać w sytuacyach identycznych z temi, w których są zastosowalne. Przeciwnie, postuluje ona zupełnie sztuczne powstanie wiary i rytuału, ze stanów duchowych zasadniczo sprzecznych z psychologiczną istotą wiary; z sytuacyi absolutnie niewspółmiernych ze sferą zastosowania rytuału. Jedyny objaw, z którego ta teorya zdaje sprawę, jest podobieństwo aktów magii z ich celem. Ale nawet ten fakt tłómaczony jest przez wprowadzenie zupełnie sztucznego procesu myślowego, przez nieumiejętnie zastosowaną zasadę kojarzenia wyo-

http://rcin.org.pl/ifis

brażeń. Nasza teorya, z drugiej strony, tłómaczy tę stronę zagadnienia, odnosząc ją do naturalnych i koniecznych w takiej sytuacyi procesów duchowych. Jak poprzednio wykazaliśmy, forma spontanicznej reakcyi a temsamem rytuału jest zasadniczo określona celem tej reakcyi. W przystępie gniewu na daną osobę wygrażamy jej, niszczymy z wściekłością rzecz, która nam tę osobę przypomina, albo jest z nią związana i t. p. Niema tu żadnych „źle stosowanych zasad logiki lub psychologii". Zarówno formy wierzeń jak i formy rytów są koniecznym wynikiem i produktem rozwoju elementarnych aktów psychicznych i reakcyi fizyologicznych, połączonych z aktem emocyonalnym.

Ale jakkolwiek według naszego poglądu czysta refleksya i spekulacya bezwzględnie nie mogą być źródłami wierzeń i aktów religijnych czy magicznych, teorya tu rozwinięta nie ignoruje bynajmniej doniosłej roli, jaką czynniki te odgrywają przy dalszej formacyi dogmatów i rytuału. Nacisk położony na znaczenie elementów emocyonalnych był konieczny, czynniki te są dotychczas niedoceniane, rola zaś ich jest pierwszorzędnej wagi. Akty czystej refleksyi i spekulacyi mają wyraźnie aposteryoryczny charakter i nie mogą być zawiązkami aktów wiary i rytuałów, — ale są niezbędne przy dalszej przeróbce tych objawów. Przy analizie elementarnego procesu, jaki uważamy za zawiązek mistycznego myślenia i rytualnego działania, z naciskiem zaznaczyliśmy punkt, w którym refleksya w naturalnym biegu rzeczy zaczyna działać zwłaszcza wtedy, kiedy chodzi o interpretacyę i wyrozumowane sformułowanie bezpośrednich odruchów myśli i organizmu.

Zaznaczyliśmy nawet, że można wyanalizować quasi racyonalne czynniki z samego procesu elementarnego. Jeżeli w spontanicznej reakcyi gniewu zwracamy się przeciw czemuś, to o ile możności zawsze wybieramy te przedmioty,

http://rcin.org.pl/ifis

które w jakikolwiek sposób symbolizują cel naszego gniewu. Taki wybór nie jest jednak bynajmniej z początku czysto racyonalny, nie jest on wynikiem samej refleksyi, ale jest także dyktowany afektem. Refleksya dopiero potem przyczynia się do rozwoju takich czynników, do sformułowania teoretycznej zawartości stanu emocyonalnego i do postawienia jej na pierwszy plan. W ten sposób powstają dogmaty magiczne i religijne, mające zakrój reguł empirycznych i wyników spekulacyi. Tylko że spekulacya ta nie odnosi się do obserwacyi i doświadczeń, zaczerpniętych z zewnątrz, lecz do pewnych form doświadczenia subjektywnego; i nie kieruje się danemi logiki, ale swoistemi kategoryami myślenia mistycznego.

Te ogólne uwagi o rytualizacyi reakcyi elementarnych, nasunęły się nam przy analizie rytuałów czarnej magii, które odpowiadają afektom gniewu i nienawiści i połączonej z nimi potrzebie zemsty. Analiza rytuałów, odpowiadających afektowi strachu, jest znacznie mniej prosta. Wpływ strachu na powstanie religii jest bowiem stanowczo szerszy i bardziej zasadniczy, niż wpływ innych afektów. Ale z tego właśnie powodu trudno odnaleść specyalną klasę rytuałów religijnych, odpowiadających temu afektowi, tak jak czarna magia odpowiada nienawiści i chęci zemsty.

Ze strachu powstały, rzec można, wszystkie ciemne, ponure i straszne strony religii; demony i potwory w wiarach niższych, nasze piekło, potępienie i dyabły; pojęcie o mściwości a przynajmniej o sprawiedliwości bóstw, a także przenikająca wszystkie religie wiara w duchy i strachy, w potęgi ciemności kryjące się wszędzie, gdzie panuje ciemność, samotność i opuszczenie, a zwłaszcza tam, gdzie śmierć w jakiejkolwiek formie pozostawiła swe ślady. Okoliczność, że strach w swych rozmaitych przejawach jest najtrudniejszy do zupełnego opanowania, tłómaczy nam

http://rcin.org.pl/ifis

objaw, iż mistycyzm zrodzony ze strachu, przeżywa wiele innych form religii. Rozmaite przesądy zrodzone z tego uczucia czepiają się nawet najbardziej zatwardziałych agnostyków.

Niepodobna byłoby śledzić wpływów i doszukiwać się śladów reakcyi uczuciowych we wszystkich rozgałęzionych rytuałach, odnoszących się do wymienionych tu wierzeń, w rytuałach błagalnych i ekspiacyjnych, w ofiarach i egzorcyzmach. Jako przykład poddamy jednak tę ostatnią czynność pobieżnej analizie. Z doświadczenia i obserwacyi wiemy, że zawsze, kiedy napada nas strach w opuszczonem miejscu, w dodatku jeszcze mającem reputacyę, że tam „straszy", wtedy zachowywamy się albo wyraźnie biernie lub też wybitnie czynnie; albo leżymy cicho i staramy się naciągnąć kołdrę na uszy, albo też ostro spoglądamy, idąc wprost na niebezpieczeństwo i staramy się pod wpływem strachu sami okazać się jaknajbardziej strasznymi. Tym dwu sposobom spontanicznej reakcyi odpowiadają dwa typy postawy rytualnej przy egzorcyzmowaniu strachów i złych duchów. Jeden z nich polega na „ufności w Bogu" czy „w dobrych siłach", na modlitwie, czyli innemi słowy na usunięciu się myślowem od otaczających złych potęg. Tutaj mamy zupełnie analogiczną bierną postawę, usunięcie się od złego przez zasłonienie zasłoną nieprzenikliwą. Drugi typ egzorcyzmu jest bardziej czynny. Atakuje się wprost złe duchy, grozi się im włócznią lub maczugą; zasypuje się je strzałami, straszy potwornym krzykiem i hałasem. Dzicy we wszystkich prawie krajach używają tych gwałtownych i bezpośrednich w działaniu środków do ochrony przed napaścią złych duchów. W wyższych formach myśli religijnej przekształca się ta forma w używanie środków subtelniejszych, że wspomnimy naprzykład

http://rcin.org.pl/ifis

wiarę w działanie dźwięku dzwonów odstraszających złe duchy.

Ta podwójna postawa przy egzorcyzmach ściśle więc odpowiada w ogólnych zarysach, postawie naturalnej. Ale jest to tylko pobieżnie naszkicowany przykład. Głębsza analiza rytualnych postaw dyktowanych strachem (wobec śmierci, ciemności, niebezpiecznych i groźnych zjawisk natury, jak trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów, pioruny, burze, wichry i t. p.) doprowadziłaby nas do bardzo skomplikowanej i szerokiej dyskusyi, na którą brak nam tu miejsca.

V.

Ażeby uzasadnić naukowo zajęte tu stanowisko, należałoby przedyskutować z naszego punktu widzenia cały zakres życia emocyonalnego z jednej — i cały zakres religijnych wierzeń i praktyk z drugiej strony i wykazać, jak daleko sięga i gdzie się objawia związek tych dwu czynników. Na razie postaramy się tylko uzupełnić dotychczasowe rozważania na paru zasadniczych i typowych przykładach, które pozwolą nam wyciągnąć niektóre, specyalnie ważne teoretyczne wnioski, a także przydadzą się w dalszym ciągu tych badań.

Jednym z podstawowych typów wierzeń religijnych, stanowiących główny może temat wyobrażeń i praktyk rytualnych, są wierzenia o życiu przyszłem, rytuały pogrzebowe i wogóle żałobne, to znaczy odnoszące się do ciała i duszy zmarłego. Genetycznie biorąc, niezmiernie wielka i różnorodna ilość źródeł emocyonalnych i refleksyjnych złożyła się na wytworzenie tych wierzeń i rytuałów. My na razie postaramy się zanalizować jedno z tych źródeł emocyonalnych.

http://rcin.org.pl/ifis

Odnoszenie się człowieka do zmarłej, blizkiej osoby składa się z różnorodnych czynników, w których strach przed nią i żal za nią odgrywają być może główne role. Zajmijmy się tym drugim. Rozpacz po zmarłym jest zawsze połączona z typowym, ściśle określonym kontekstem teoretycznym. Uczucie związane jest z treścią wyobrażeniową; człowiek przeżywa zasadniczą zmianę, która wydaje mu się wprost nie do zniesienia: jasne uświadomienie sobie straty osoby ukochanej. Ta strata przedstawia się jako coś tak głębokiego, tak zasadniczego i nieznośnego, że człowiek wprost nie może sobie wyobrazić, jak będzie mógł żyć dalej; wał potwornych niemożebności piętrzy się na drodze dalszego istnienia.

Ten stan rzeczy wyraża się fizyologicznie zupełnem zaburzeniem równowagi; stanem organizmu, który musi się wyładować w łzach, a często w zemdleniach, kontorsyach i spazmach. Rozpacz jest więc reakcyą fizyologiczną na określony stan świadomości i jest z nim ściśle połączona. Z naszego punktu widzenia różni się ona od strachu tem, że towarzyszące jej wyobrażenia są zawsze bardzo wyraźnie określone, że rozpacz musi zawsze mieć swe źródło w rzeczywistem zdarzeniu, nie może zaś wynikać (jak strach) z nieokreślonej sytuacyi zewnętrznej i stanu nerwów, do których następnie sama emocya niejako dotwarza wyobrażenia o rzeczach strasznych. Rozpaczy towarzyszy zawsze wyraźne wyobrażenie o określonym stanie rzeczy. Od gniewu rozpacz różni się znów tem, że fizyologiczne wyładowanie jej nie jest aktem celowym, prowadzącym do określonego stanu rzeczy, ale jest bezpośredniem, bezładnem i nieskoordynowanem wyładowaniem energii. Nie sprowadza ono celowo pewnego zewnętrznego stanu rzeczy, dającego się umysłowo określić, ale doprowadza automatycznie do ta-

http://rcin.org.pl/ifis

kiego stanu organizmu, któremu, wogóle mówiąc, nie towarzyszą żadne zmiany w otoczeniu.

Wyładowanie się tego afektu przedstawia rodzaj patologicznego przystosowania organizmu do nowych warunków psychicznego istnienia; rodzaj strasznej i gwałtownej choroby, towarzyszącej przymusowemu przejściu z jednej konstelacyi duchowej do drugiej. Po wyładowaniu afektu, po spazmach, łkaniu i płaczu, po stanach beznadziejnego odrętwienia człowiek zazwyczaj, choćby na krótko, powraca do normalnego stanu. Czuje się lepiej, jest swobodniejszy i bardziej pogodny, poprostu przez wyczerpanie organizmu, które nie pozwala człowiekowi na ciężki i wielki wysiłek stałego uprzytamniania sobie całej pełni nieszczęścia.

Jaki jest proces intellektualny towarzyszący tym przejściom? Albo ściślej mówiąc, jaka jest zawartość teoretyczna świadomości, idąca równolegle z temi przejściami? Czy i tu możemy znaleść jakieś zawiązki wiary bezpośredniej; jakieś „elementarne akty wiary“? Stanowczo tak! Jasne i pełne uświadomienie sobie straty osoby ukochanej jest punktem wyjścia aktu rozpaczy. Jest ono związane ściśle i istotnie z fizyologicznym stanem zaburzonej równowagi, ze stanem „biologicznie niemożliwym“. Ten stan biologiczny jest niejako drugą stroną, odpowiednikiem, koniecznym i wystarczającym warunkiem stanu świadomości, jasnego uprzytomnienia sobie nieszczęścia. Skoro organizm po przejściu kryzysu staje się niezdolny do tego stanu, — to jasne uprzytomnienie sobie stanu świadomości, w którym się przeżywa nieszczęście, jest również niemożliwe. Nie jesteśmy w stanie uprzytomnić sobie pełni naszej straty w tem samem świetle ciemnem i beznadziejnem. Przeszliśmy zmianę fizyologiczną, wyładowanie się rozpaczy — i widzimy stratę w innem świetle; już nie jako coś ostatecznego, nie dającego się naprawić, brutalnie rzeczywistego. Nie możemy

http://rcin.org.pl/ifis

się oprzeć poczuciu, świadomości, że istnieje coś poza nią. Uświadamiamy sobie jako odpowiednik zmienionego stanu organizmu, a więc zmienionego subjektywnego zabarwienia, jakąś zmianę zewnętrzną. Następuje tu znowuż „objektywizacya zabarwienia emocyonalnego"; nadanie temu, co nam się przedstawia w subjektywnie zmienionem świetle, wartości objektywnie odmiennej. I to właśnie odmienne odniesienie się rzeczywistości, ta zmiana w teoretycznej zawartości psychicznej jest elementarnym aktem wiary.

Widzimy więc, że — pomimo pewnych różnic w mechanizmie psychologicznym — istnieje zasadnicze podobieństwo tegoż mechanizmu w trzech dotąd omawianych afektach: w gniewie, strachu i rozpaczy. We wszystkich trzech przypadkach wyładowanie afektu w czynnościach fizyologicznych doprowadza do pewnego stanu organizmu, któremu odpowiada zawartość wyobrażeniowa świadomości. Wszędzie przejście organizmu przez pewne subjektywne zmiany, odbija się z psychologiczną koniecznością w świadomości jako szereg zmian objektywnych. To narzucanie się świadomości pewnych realności koniecznych i nadprzyrodzonych nazwaliśmy „elementarnym aktem wiary".

Strata osoby ukochanej, bez której życie wydaje się niemożliwem, jest wyobrażeniem inaugurującem całą seryę aktów rozpaczy. W pewnych chwilach, gdy organizm wyczerpany gwałtownymi wybuchami afektu, dochodzi w sposób naturalny do ukojenia, następuje równoległa modyfikacya wyobrażeniowa. Tracimy poczucie realności naszego nieszczęścia, zaczynamy wierzyć, że jednak gdzieś jeszcze i kiedyś zobaczymy ukochaną osobę. Taka wiara elementarna jest zupełnie spontaniczna, zupełnie niezależna od tego, co refleksya następnej chwili z nią zrobi. Ale jest ona spontanicznym produktem elementarnego mechanizmu

http://rcin.org.pl/ifis

psychologicznego i może potem w naiwnej refleksyi zostać usystematyzowaną i przybrać formy wiary pełnej.

My, na naszym stopniu kultury, otrząsamy się zwykle z takich elementarnych aktów wiary szybko, zaraz po pozbyciu się afektu; jesteśmy w stanie a posteriori dokładnie wyeliminować z naszego doświadczenia wszystkie subjektywnie narzucone realności. Dobrze wiemy, że w takich przeżyciach, jak opisywane poprzednio, zmiana zaszła w naszym organizmie, nie zaś w świecie zewnętrznym. Inaczej jednak rzecz się mieć musi w umyśle człowieka pierwotnego. Naukowej tendencyi wydzielania doświadczeń subjektywnych ze swego światopoglądu niema on jeszcze bynajmniej. W rozpaczy doświadczał zasadniczej ulgi i uspokojenia, po dłuższem lub krótszem wyładowaniu afektu. Musiał więc uświadomić sobie, że czynności będące treścią tego wyładowania uczuć „robiły dobrze“ zarówno jemu, jak i przedmiotowi, który rozpacz jego wywołał, że były w jakiś sposób z nimi powiązane. To z koniecznością psychologiczną narzucające się przekonanie stawało się gruntem, na którym powstać musiała wiara w doniosłość, dobroczynność i skuteczność aktów rytualnych rozpaczy.

Jeżeli stawiana przez nas teorya jest słuszna, to powinniśmy znaleść właśnie takie zrytualizowane akty rozpaczy, jako normalny typ ceremoniałów pogrzebowych i żałobnych. Jako przenikający je dogmat powinniśmy znaleść wiarę, że te akty są istotnie i zasadniczo dobroczynne, zarówno dla umarłych, jak i dla żyjących. Oba te wnioski, jak dobrze wiadomo, są zupełnie i ogólnie słuszne. We wszystkich aktach pogrzebowych, w niwelującym i deformującym charakterze żałoby, w zakrywaniu twarzy, zachowywaniu milczenia, w jęku najętych płaczek, w zadawanych sobie ranach i t. p. mamy rytualne, skonwencyonalizowane formy, będące naśladownictwem naturalnych odruchów rozpaczy.

http://rcin.org.pl/ifis

Równocześnie wszędzie odnajdujemy wiarę, że akty te są świętym obowiązkiem względem zmarłych a zaniedbanie ich mogłoby pociągnąć groźne skutki tak dla nieżyjącego, jak i dla pozostałej przy życiu rodziny, przyjaciół i blizkich.

W świetle naszej teoryi wiara ta i rytuały nie przedstawiają się jako coś, do czego człowiek doszedł na podstawie zawikłanych i długich spekulacyi o istocie śmierci, naturze upiorów zmarłych i życiu zagrobowem. Przeciwnie wszystkie te poszczególne wierzenia były wynikiem ewolucyi i wyrosły na wspólnym gruncie ogólnej wiary, że coś się dzieje ze zmarłym po śmierci i że człowiek pozostały nie jest zupełnie biernym w stosunku do nieżyjącego. Głównem zaś źródłem tej wiary ogólnej są według podanej tu teoryi spontaniczne przeżycia uczuciowe, przez które człowiek zawsze przechodzi w stosunku do zmarłego. Naśladowanie rozpaczy, będące jednym z głównych tematów rytuału żałobnego i pogrzebowego, jest tylko zrytualizowanym, zwyczajowo zesztywniałym dalszym ciągiem naturalnych wybuchów tego afektu.

Omówiony przykład pozwala nam rozszerzyć zakres zastosowań naszej teoryi. Dotychczas zwracaliśmy głównie uwagę na psychologiczną stronę wiary i na formy rytuału. Teorya nasza służyła nam dotąd do tłómaczenia form myślenia mistycznego i do uznania ich nadprzyrodzonego charakteru. A także do wykazania, że tym z koniecznością narzucającym się kojarzeniom odpowiadają pewne akty typowe — zawiązek rytuałów religijnych i magicznych. Przy dyskusyi nad afektami gniewu i strachu nie mieliśmy sposobności zwrócić uwagi na fakt, który narzuca się wyraźnie w przypadku ostatnio omówionym, a mianowicie, że proces emocyonalny doprowadza do nadania mistycznego zabarwienia niektórym uprzywilejowanym tematom; tutaj np. tematowi śmierci osoby blizkiej a zatem śmierci wo-

http://rcin.org.pl/ifis

góle. W samej rzeczy temat ten po wszystkie czasy i u wszystkich ludów był, jest i będzie prawdopodobnie zawsze otoczony wierzeniami i rytuałem. Jest to jeden z najpowszechniejszych i najtrwalszych elementów religii.

Między afektem gniewu i strachu z jednej strony a rozpaczy z drugiej, jest ta różnica, że rozpacz jest znacznie silniej połączona z określonym tematem, z faktycznym stanem rzeczy. Strach napada nas w bardzo określonych warunkach, najczęściej w ciemnościach, samotności i stanie zdenerwowania; ale warunki te nie są połączone z żadną określoną sytuacyą faktyczną. To samo, choć w znacznie węższym zakresie, można powiedzieć i o afekcie gniewu. Gniew jest możliwy jako skutek zdenerwowania, przemęczenia, choroby serca i innych jeszcze powodów, nawet wtedy i tam, gdzie faktyczny stan rzeczy nie jest dostatecznym doń powodem. Rozpacz natomiast ma zawsze określony i dostateczny powód, powstaje zawsze tam, gdzie człowiek traci coś posiadającego dlań bardzo wielką wartość.

W konkretnem życiu wypadki żalu i rozpaczy po stracie osoby blizkiej są nieskończenie częstsze i ogólniejsze, niż jakiekolwiek inne, i dlatego właśnie ten temat specyalnie jest związany z religią. Oczywiście bowiem do tego, ażeby dany temat stał się religią, nie wystarcza, ażeby był zdolny stać się przedmiotem elementarnych procesów, musi spełnić i inne jeszcze warunki, o których będzie mowa poniżej. Przedewszystkiem jednak musi być czemś ogólnem, czemś powszechnem, co obchodzi nie jednego człowieka i to wyjątkowo, ale wszystkich i zawsze, co więc jest stałym i powszechnym tematem przeżyć emocyonalnych.

Musimy przejść obecnie do nowej klasy zjawisk, o których jeszcze nie było mowy, a które podpadają pod kategoryę procesów emocyonalnych, dających początek elementarnym aktom wiary. Chodzi tu o te wypadki, w których

http://rcin.org.pl/ifis

człowiek wykonywa czynności niezmiernie ważne i żywotne; czynności, od których zależy jego powodzenie, dobrobyt, lub nawet życie. Czynnościom takim, jakkolwiekby one nawet nie były z natury swej zabarwione uczuciami specyficznemi, będą zawsze towarzyszyły stany wzruszeniowe, stany napięcia, niepokoju, zawieszenia, które nadają całemu procesowi wyraźnie emocyonalny charakter. Dana czynność, sama w sobie bez znaczenia, może być wykonaną raz w okolicznościach, które czynią jej wynik dla nas obojętnym, drugi raz wśród warunków sprawiających, że od powodzenia zależą skutki żywotne i ważne. W obu wypadkach, ta sama czynność będzie posiadała dla nas zupełnie inne zabarwienie uczuciowe. W grze hazardowej jak i w życiu, człowiek zupełnie inaczej gra o małą, niż o dużą stawkę, chociażby przebieg gry był zupełnie identyczny. W grze o wysoką stawkę występują zawsze niezmiernie silne afekty.

Wogóle w miarę rozwoju kultury, ryzyko zostaje coraz bardziej wyeliminowane z życia przeciętnego człowieka Wśród warunków rozwiniętej kultury system wzajemnych ubezpieczeń nietylko w wyraźnej formie i pod swoją własną nazwą, ale implicite we wszystkich prawie instytucyach społecznych przesuwa ciężar niepowodzeń osobistych tak jak i klęsk ogólnych, z jednostki na społeczeństwo. Jakkolwiek w wielu wypadkach nastąpiła ewolucya wprost przeciwna i jednostka stała się wyłącznie odpowiedzialną za swoje czyny, tam, gdzie dawniej odpowiedzialność rozciągała się na całą grupę (np. w prawie karnem), w kwestyach ekonomicznych i wogóle wszędzie, gdzie w grę wchodzą warunki bytu, indywidyum nieporównanie mniej jest zależne od wyniku jakiejkolwiek jednej czynności, od skutków jednego zdarzenia.

Człowiek pierwotny na każdym kroku zależny jest od wiatru i pogody, od zwierząt i otaczających go ludzi, od

http://rcin.org.pl/ifis

wyniku walki i polowania, od urodzaju lub połowu. Walkę o byt prowadzi on w sposób znacznie bardziej bezpośredni, patrząc oko w oko niebezpieczeństwu, z którem walczy, i żywiołom, z którymi się zmaga. Działa zaś bezpośrednio pod presyą potrzeb, które go do wyjścia z bierności zmuszają. Idzie na polowanie lub zakłada sidła zazwyczaj wtedy, gdy go głód przymusza; jeżeli mu się nie powiedzie, on i jego rodzina cierpią niedostatek. Nic dziwnego, że w takich warunkach czynności, które wykonywa, również jak i przebieg zdarzeń niezależny od jego woli, będą dla niego zabarwione silnymi afektami i uczuciami, będą przedmiotem silnego napięcia, wyczekiwania, nadziei i rozczarowań. Nie są to wogóle mówiąc afekty o specyficznem zabarwieniu, chodzi raczej o ogólne napięcie, o wytężenie całego organizmu w pewnym kierunku.

W porównaniu z jednostajną, rutynowaną pracą robotnika w nowoczesnej fabryce, czynności ekonomiczne człowieka dzikiego są znacznie bardziej twórcze, są wykonywane znacznie bardziej pod bezpośrednim bodźcem uczuciowym i dlatego są znacznie silniej zabarwione uczuciowo.

Porównywając tę formę czynności emocyonalnych z przykładami strachu, gniewu i rozpaczy, widzimy, że jakkolwiek zachodzą znaczne różnice pomiędzy obecnie omawianymi a poprzednimi typami, to z punktu widzenia naszej teoryi wiary, istnieje zasadnicze podobieństwo: tu, tak, jak poprzednio, człowiek pod wpływem emocyi, ma myśl, a temsamem i bieg postępowania, wyraźnie skierowaną i to skierowaną właśnie w kierunku emocyi. Człowiek więc myśli i postępuje w sposób przymusowy, czyli używając naszej terminologii, wykonywa elementarne akty wiary i rytuały.

Przeprowadzimy ściślejszą analizę tych faktów. Przedewszystkiem należy zauważyć, że w omawianym typie czynności mamy zawsze zupełnie jasno i wyraźnie okre-

http://rcin.org.pl/ifis

śloną sytuacyę zewnętrzną, czyli, że niema tu mowy o wytwarzaniu wyobrażeń przez afekty, o generatio spontanea pewnych wyobrażeń, jak to widzieliśmy w niektórych skrajnych wypadkach strachu lub rozpaczy. Przy wykonywaniu określonych czynności o praktycznym celu może być mowa tylko o pewnem kształtowaniu przez afekt przewidywań, wyobrażeń odnoszących się do przyszłości i o modyfikacyi postępowania.

Weźmy człowieka w stanie napięcia organizmu podczas wykonywania doniosłej dlań czynności, np. w chwili gdy zastawił sidła i czeka, czy się w nie zwierz złapie, lub też człowieka idącego na spotkanie wroga. Cała jego uwaga, wszystkie siły psychiczne, będą skupione w stronę przebiegu, jednego czy drugiego zdarzenia. Z całej duszy będzie pragnął, aby zwierz złapał się w sidła, aby wróg dał się podejść i napaść z nienacka. Wyobrażenia upragnione cisną się w takiej sytuacyi z psychologiczną koniecznością. Równocześnie człowiek nie jest w stanie wypełnić całego czasu działaniem empirycznie racyonalnem, jak np. myśliwy, któremu po zastawieniu sideł nie pozostaje nic innego jak tylko czekać na łup. Stan podniecenia, napięcia i niepokoju zmusza człowieka do wykonywania pewnych ruchów. Ponieważ zaś w umyśle jego w danej chwili wyłącznie panują wyobrażenia o zwierzęciu, przysuwającem się do sideł, skuszonem przynętą i wpadającem w sidła, z konieczności ruchy jego spontaniczne i automatyczne odpowiadać będą wyobrażeniom. Nie wchodzę w dalszy rozbiór i usprawiedliwienie tej analizy psychologicznej, jest ona bowiem tylko powtórzeniem na nowym przykładzie tego, co staraliśmy się uzasadnić powyżej na innych zjawiskach zasadniczo podobnych. Tutaj także mamy ten sam mechanizm psychologiczny: stan uczuciowy, napięcie organizmu, kształtują wyobrażenia i czynności spontanicznie,

http://rcin.org.pl/ifis

w sposób określony kierunkiem nadziei, pragnień, wyczekiwań, a więc afektów przeżywanych w danej chwili. Wyobrażenia i czynności splecione są z sobą ściśle; wyobrażenia posiadają cechy konieczności i nadprzyrodzoności; obie strony są embryonalnymi zawiązkami aktu wiary i rytuału.

W przypadkach, o których obecnie mówimy, mamy przed sobą stany uczuciowe znacznie bardziej skomplikowane, niż te, o których mówiliśmy powyżej. Polowanie lub walka zawierają w sobie zazwyczaj stany gniewu, radości, strachu, przygnębienia i t. d. Niemniej jednak cały proces zintegrowany bywa jednością celu; przedstawia się jako całość, ponieważ prowadzi do jednoznacznie określonego stanu rzeczy i dlatego typowe formy takich skomplikowanych procesów dają jednolite typy magiczno-religijnych wierzeń i rytuałów.

Możnaby z łatwością przytoczyć olbrzymią ilość rytuałów magicznych i religijnych, noszących na sobie wyraźne ślady, iż powstały w warunkach emocyonalnego napięcia, towarzyszącego doniosłym czynnościom o praktycznym celu. Bliższa ich analiza i porównanie z naturalnemi i spontanicznemi reakcyami, wyraźnie wskazują, że obie klasy zjawisk — spontaniczna reakcya i rozwinięte rytuały są blizko z sobą spokrewnione, że łączy je stosunek genetyczny. Wystarczy przeczytać niektóre przykłady rytuałów „magii imitatywnej“ podane przez Frazera w I-ym tomie „Golden Bough“. Mamy tam podane przykłady ceremonii wykonywanych przez ludy dzikie i barbarzyńskie całego świata przed polowaniem, przed walką, po zastawieniu sideł, po zarzuceniu sieci i t. p.; mamy rytuały i zakazy, obowiązujące żonę w czasie, gdy mąż jest na polowaniu, połowie ryb, wyprawie wojennej. Wszędzie treścią rytuału jest naśladowanie tego stanu rzeczy, który jest celem ry-

http://rcin.org.pl/ifis

tuału. Frazer stawia zasadę imitatywności takich rytów jako główną swą tezę, podkreśla ją, jako taką, i świetnie udowadnia przykładami. Jeżeli rytuał jest wykonywany przez myśliwego, który zastawił sidła, to treścią rytuału będzie zainscenizowanie schwytania zwierzęcia w sidła; przyczem myśliwy będzie odgrywał rolę zwierzęcia. Jeżeli rytuał wykonywa rybak, który harpunem zranił wieloryba i czeka, aż mu fale łup wyrzucą na brzeg, ceremonia będzie naśladowaniem ruchów zwierzęcia, które fale popychają i na ląd wynoszą. Taniec wojenny, naśladujący ruchy walki, a czasem nawet rodzaj zwycięstwa, będzie istotnym elementem ceremonii wojowników, idących na wroga.

Frazer, jak mówiliśmy, tłómaczy te zjawiska zboczeniem prymitywnej logiki, która błędnem stosowaniem zasady kojarzenia wyobrażeń przez podobieństwo, doprowadza człowieka do wniosku, że naśladując dany stan rzeczy, można go sprowadzić. Krytykowaliśmy powyżej teorye Frazera. Rzeczywiście trudno przypuścić, ażeby rytuały będące reakcyą zwyczajową i tradycyonalną, na sytuacye o silnem zabarwieniu uczuciowem, mogły były powstać z czystej, spokojnej i pogodnej refleksyi. Teorya nasza, która wykazuje, jak rytuał mógł się rozwinąć z prawie zupełnie identycznej czynności, będącej naturalną i spontaniczną reakcyą na sytuacye, na które znowu rytuał jest unormowaną reakcyą, tłómaczy fakty znacznie szerzej i gruntowniej. Tłómaczy ona nietylko zasadnicze podobieństwo w rytuałach, ale także zasadnicze podobieństwo w sytuacyach zewnętrznych i w sytuacyi psychologicznej, która zachodzi przy pierwotnem powstaniu rytuału i przy wszystkich późniejszych jego zastosowaniach.

Poddajmy szczegółowej analizie jeden z faktów opisanych przez Frazera, biorąc jako przykład, rytuał o bardzo elementarnej i prostej treści. U niektórych plemion gór Hindu-Kush, gdy mężczyźni idą na łupieską wyprawę, ko-

http://rcin.org.pl/ifis

biety przerywają swe zwykłe zajęcia, zbierają się na placach publicznych i rozpoczynają tańce, trwające dzień i noc. Weźmy pod uwagę sytuacyę psychiczną, w której ten rytuał bywa wykonywany. Kobiety są w stanie niepewności, zawieszenia i niepokoju, co do powodzenia wyprawy swych mężów; równocześnie są zupełnie bezradne, nie mają żadnej doświadczalnie i racyonalnie wytkniętej drogi, aby zbliżyć się do celu swych pragnień.

Jakie jest bezpośrednie, spontaniczne zachowanie się człowieka w podobnych okolicznościach? Niepokój i zawieszenie, ściśle związane są z fizyologicznym stanem napięcia całego organizmu, tak, iż wprost niepodobna ustrzedz się od wyładowania napięcia fizyologicznego w bezładnych i bezcelowych ruchach. Ten stan rzeczy możemy śledzić u siebie w podobnych okolicznościach. Nieraz nie jesteśmy w stanie się opanować, pomimo, że stan taki jest przez nas zanalizowany i że doskonale zdajemy sobie sprawę z bezcelowości ruchów i czynów, wykonywanych pod bodźcem niepokoju. Człowiek pierwotny brał subjektywnie i fizyologicznie narzucone związki za dobrą monetę; wierzył, że reakcya spontaniczna, która mu sprawia ulgę, posiada objektywną wartość. Zrytualizował, opatrzył określoną formą i uświęcił zwyczajem takie i tym podobne reakcye naturalne; powiązanie zaś tych aktów w umyśle z celem pragnień stało się dogmatem eksplicytnej wiary, leżącej u podstawy rytuału. Widzimy więc, że mechanizm powstawania elementarnych aktów wiary i rytuałów, jest tu zupełnie ten sam, co w poprzednio analizowanych wypadkach.

Omówiony przykład jest jednem z wielu podobnych zjawisk, w których osoby, stojące zdala od właściwego przebiegu zdarzeń, starają się sprowadzić pomyślny wynik przedsięwzięcia, za pomocą czynności zazwyczaj bezładnych, niejako amorficznych, takich, jak tańce i śpiewy. Wiara, iż

http://rcin.org.pl/ifis

takie czynności są pomocne właściwym działaczom, jest bezpośredniem następstwem naturalnego przebiegu myślowego w danej sytuacyi. Stan napięcia, zawieszenia, niepokoju, wyładowuje się ruchami, a wyobrażenia napiętnowane obawą o niepomyślny wynik sprawy, ustępują wyobrażeniom o zabarwieniu pogodnem i wierze w pomyślny wynik sprawy. Ten subjektywny stan rzeczy ulega objektywizacyi i dana czynność uważaną jest za warunek powodzenia przedsięwzięcia.

Warto zauważyć, że działanie opisane w tym przykładzie jest zupełnie chaotyczne, nie zawiera żadnego naśladowania, że więc niepodobna go wytłómaczyć, bez silnego naciągania na zasadzie Frazerowskiej „imitatywności“ rytuałów magicznych; łatwo zaś daje się zrozumieć na podstawie naszej teoryi emocyonalnego powstawania rytuałów.

Gdy akt magiczny jest wykonywany przez osoby czynnie zainteresowane w przedsięwzięciu, ze względu na który akt się odbywa, wówczas ten ostatni będzie miał znacznie wyraźniej imitatywny charakter. Psychologicznie jest to zupełnie jasne. Osoba niepokojąca się o los nieobecnego, o którym wie, że jest w niebezpieczeństwie, jest „jak na szpilkach“, w ciągłym bezładnym i bezcelowym ruchu; ale nie zdając sobie dokładnie i szczegółowo sprawy z sytuacyi, w której nieobecny się znajduje, nie może mieć żadnych określonych ruchów, ani czynności przed oczyma. Stan fizyologiczny doprowadza ją do działań „amorficznych“, nie zaś do jakiejś określonej formy działania, do jakiegoś „imitowania“, poprostu dlatego, że nie wyobraża ona sobie żadnej określonej formy działania. Natomiast człowiek, który ma przed sobą określone zadanie, którego myśl nie tyle spoczywa na celu, ile na środkach, na technicznej stronie działania, będzie (jak zauważyłem powyżej) raczej skłonny do spontanicznego naśladownictwa, do przedsię-

http://rcin.org.pl/ifis

brania prób i wyobrażania sobie niejako przyszłych wydarzeń. Dlatego wojownik przed walką, w tańcu wojennym, naśladuje techniczną stronę walki; dlatego myśliwy przed polowaniem często wykonywa czynności ściśle związane albo z przyszłem zachowaniem się podczas polowania, albo z zachowaniem się zwierzęcia przed i w czasie łowów[1].

Analiza powyższa rozjaśnia jeszcze jedną kwestyę, mianowicie, że teorya tu podana tłómaczy nietylko formy praktyk magicznych i religijnych, ale że tłómaczy również, jak i dlaczego niektóre tematy występują na pierwszy plan w wierzeniach i aktach magiczno-religijnych. Są to te tematy, które łączą się stale z emocyonalnemi reakcyami człowieka, które normalnie i regularnie zmuszają go do czynności o silnem uczuciowem i afektywnem napięciu, do czynności niebezpiecznych i niepewnych. A więc tematy żywotne i zasadnicze, jakimi są np. dla człowieka pierwotnego czynności ekonomiczne, od których zależy nieraz los człowieka i jego rodziny; dalej łowy na zwierzęta wielkie i niebezpieczne; wreszcie tematy pełne tajemnic i wzruszeń dla wszystkich ludzi, niezależnie od rasy i stopnia rozwoju — śmierć, narodziny, dojście do dojrzałosci, małżeństwo, życie przyszłe i t. p. Poniżej powrócimy jeszcze do zagadnienia, które tematy religijne są trwałe i uniwersalne, które zaś zależne od stopnia kultury.

Nasuwa się obecnie jedno jeszcze pytanie. Wszak zasadnicze funkcye życiowe, jedzenie i akt płciowy, a raczej wszystko, co ma związek z życiem płciowem, posiada niezmiernie silne zabarwienie uczuciowe i to dla ludów cywilizowanych, równie dobrze jak i dla prymitywnych. Czy tu nie napotykamy na nową i poważną trudność? Czy

[1] Por. przykłady podane przez Frazera w cytowanem miejscu.

http://rcin.org.pl/ifis

istnieją formy religij i magii, dające się genetycznie powiązać z temi czynnościami?

Każdy, choć trochę obznajmiony z historyą religii, zwłaszcza religii pierwotnych, wie dobrze, iż nie stoimy tu wobec żadnej trudności. Obydwa tematy, odżywianie się i płciowość, odgrywały i odgrywają doniosłą rolę, zarówno jako inspiracya religijna, jako źródło popędów religijnych, jakoteż i wprost, jako temat rytuału religijnego [1].

Analiza psychologiczna przeżyć emocyonalnych, połączonych z funkcyami fizyologicznemi, wykazałaby zupełnie analogiczny mechanizm psychiczny, jak przy innych przeżyciach uczuć, prowadzący i tu, do elementarnych aktów wiary i rytuału. Podobieństwo znów leży w tem, że mamy zaburzenie fizyologiczne, znajdujące ujście, czy zaspokojenie w określonej czynności (w funkcyi jedzenia lub płciowej); dalej, że zaburzenie to, połączone jest z określonemi uczuciami i z określonemi wyobrażeniami. Ważna różnica jednak leży w tem, że tutaj fizyologiczne czynności, w których organizm znajduje zadowolenie, są zupełnie ściśle określone. Niepokój, gniew, strach, radość, rozpacz, wyła-

[1] Nie potrzebuję chyba zaznaczać, jak daleki jestem od skrajnej i spaczonej doktryny, szukającej źródła religii wogóle w zjawiskach płciowych. Por. np. dzieło C. Howarda „Sex Worship“ 2. wydanie, Washington 1898. Książka ta, bez żadnej naukowej wartości, jest jednak ciekawą jako próbka doktrynerstwa i wygodną, jako zbiór licznych przykładów rytuału płciowego, w religiach ludów starożytnych. Zjawiska płciowe są tylko jedną z klas zjawisk, prowadzących do religii, i to nie na podstawie jakiegoś specyficznego związku między płciowością a religijnością, tylko poprostu ze względu na ogólny mechanizm psychologiczny, który uzależnia wiarę od silnych emocyonalnych przeżyć.

Zbytecznem jest też chyba podkreślenie tego, że rozważania takie, jak obecne, dążą tylko do objektywnego rozpatrywania związków między pewnemi klasami zjawisk psychicznych — między wiarą a życiem emocyonalnem — i że nie rzucają one światła, tem mniej cienia, na wartość i istotę religii.

http://rcin.org.pl/ifis

dowują się w czynnościach, tylko bardzo ogólnikowo określonych przez sytuacyę. W gniewie, strachu, niepokoju i t. p. widzieliśmy jak pewnemi czynnościami można niejako oszukać organizm. W rozpaczy, a zwłaszcza niepokoju, bezładne czynności organizmu doprowadzają do wyładowania afektu, co znów wiedzie do tworzenia z niczego, a raczej z czysto subjektywnego psychicznego nastroju, rytuałów i wierzeń, które na drodze zupełnie sztucznej zaspakajają psychiczne potrzeby człowieka. Rytuał i wierzenia w tych wypadkach są najbardziej „twórcze" (np. koncepcye o życiu przyszłem, o zbawienności rytuałów pogrzebowych, rytuałów magicznych odpowiedniego typu itp. i odpowiadające im formy ceremonialne).

W gniewie reakcya spontaniczna jest ściślej określona sytuacyą, rytuał i wierzenia są mniej twórcze. W emocyach, o których mowa, dochodzimy do granicznego wypadku. Głód i pożądanie miłosne nie dadzą się oszukać. Czynności, które je mogą zaspokoić, posiadają nietylko zupełnie określoną formę, ale wymagają pewnych określonych okoliczności zewnętrznych. Nie można np. zaspokoić głodu, nie mając pokarmu pod ręką. To też odnośnie do tych afektów, rytuał i wierzenia będą najmniej twórcze, przejmą prawie całą swą treść z objektywnej rzeczywistości.

W samej rzeczy spotykamy w ceremoniach religijnych i magicznych zarówno jedzenie jak i akt płciowy, niezmiernie często, jako istotną część składową rytuałów i dogmatów [1].

[1] Liczne przykłady rytuałów płciowych, w magii i religii ludów barbarzyńskich, znajdzie czytelnik w wymienionem dziełku Howarda. Bogatszy jeszcze materyał, odnoszący się również i do ludów dzikich, rozsiany jest w olbrzymim zbiorze faktów, w dziele Frazera „Golden Bough" *passim*. Rytuały płciowe odbywają się zwłaszcza podczas religijnych inicyacyi chłopców i dziewcząt, przy dojściu ich do dojrzałości; ceremonii,

http://rcin.org.pl/ifis

Analiza introspekcyjna przeżyć emocyonalnych, połączonych z zasadniczemi funkcyami fizyologicznemi, oświetli te fakty jeszcze z jednej strony. Są to przeżycia brzemienne w niezmiernie silne uczucia, — jedzenie oczywiście tylko wtedy, kiedy zaspakaja bardzo silny głód, bardzo silne pożądanie pokarmu, co w warunkach pierwotnych zachodzi niewątpliwie znacznie częściej, niż w warunkach wysokiej cywilizacyi. W tem także leży główna różnica między wyładowaniem się innych afektów a zjawiskami zaspokajania zasadniczych fizyologicznych potrzeb organizmu. W najpierw podanych wypadkach czynności, służące do wyładowania afektu, były same w sobie zupełnie obojętno-emocyonalne (ucieczka w strachu, niszczenie czegoś w gniewie). Są to poprostu zwykłe ruchy, nabierające wartości jedynie przez korelacyę z afektami, które w nich znalazły wyładowanie, same zaś przez się nie są zabarwione uczuciowo. Zaspokojenie apetytów organizmu natomiast jest samo w sobie połączone z rozkoszą, z niezmiernie silnem emocyonalnem przeżyciem.

Stosując tutaj ogólną naszą zasadę, że każde przeżycie emocyonalne prowadzi do mistycznych wyobrażeń, kry-

które istnieją u ludów pierwotnych, na całym prawie obszarze kuli ziemskiej. Z powodu pruderyi wielu etnografów (np. misyonarzy), znamy stosunkowo mniej szczegółów o tych zjawiskach. Rytuały płciowe występują i przy innych ceremoniach religijnych, jako forma etykiety, przez zwyczajowe w takich razach wymienianie żon itp. (por. opisy ceremonii w Australii u Spencera i Gillena i cytowane w książce autora o rodzinie australskiej); a także przy wielu uroczystościach, w których chodzi o podniesienie urodzajności.

Przykłady rytuałów, których tematem jest jedzenie, będą podane szczegółowo poniżej. Tu wystarczy wspomnieć podstawową formę ceremonii rytualnej, ofiarę, która istnieje we wszystkich prawie religiach, nie wyłączając najwyższych, a w której prawie zawsze częścią rytuału jest pożywanie przedmiotu ofiary, ofiarą zaś bardzo często bywa samo bóstwo (por. poniżej).

http://rcin.org.pl/ifis

stalizuje się w aktach wiary i w rytuałach, powinnibyśmy się spodziewać, że analiza psychologiczna pozwoli odkryć i tutaj mechanizm wytwarzania się stanów duchowych o charakterze mistycznym. W samej rzeczy, bardzo silne przeżycie emocyonalne doprowadza człowieka do zasadniczego odczucia nadprzyrodzoności. W przeżyciach fizyologicznej rozkoszy następuje zasadnicza modyfikacya świadomości: przedewszystkiem wielkie ograniczenie poczucia swobody; namiętność porywa i ponosi człowieka; świadomość doznaje niezmiernie silnego zwężenia, ujednostronnienia i ograniczenia. W przeżyciach, o których mowa, człowiek ma poczucie, jakby był prowadzony z wielką siłą poprzez niezmiernie wązkie i ograniczone pole doświadczenia, mając z wszystkich stron zupełnie zamknięte horyzonty. Namiętność wogóle ogranicza świadomość i subjektywne poczucie „wolnej woli"; zwłaszcza zaś namiętność w najintenzywniejszej formie, w chwilach najsilniejszego zogniskowania.

Przy tej analizie nie należy mieć wyłącznie tematu płciowego przed oczyma. Jedzenie bywa także w pewnych warunkach przeżyciem rozkoszy o metafizycznem wprost napięciu. Osoby, które przeszły tyfus lub inną chorobę organów trawienia i które w powolnej rekonwalescencyi skazane są na surowy post, a posiadają zwykły w tych wypadkach olbrzymi apetyt, wiedzą dobrze, iż zadowolenie tego apetytu, równa się najintenzywniejszym rozkoszom, jakie może dać słuchanie pięknej muzyki dla melomana, albo ekstaza religijna dla mistyka. Osoby takie wiedzą, iż tęsknota za odpowiednią strawą, równa się w sile, napięciu i „idealnem zabarwieniu", tęsknocie kochanka za swym ideałem, artysty za wcieleniem swych koncepcyi, lub metafizyka za pojęciem absolutu. Skonstatowanie tego faktu psychologicznego nie jest zresztą ani cynizmem, ani ma-

http://rcin.org.pl/ifis

teryalizmem; wyraża tylko dobrze znany fakt, że dążenia i ideały ludzkie są zależne od organizmu i że człowiek pierwotny, albo człowiek strącony z wyżyn kultury przez zupełne wyczerpanie sił fizycznych, może doznawać rozkoszy i tworzyć ideały tam, gdzie człowiek kulturalny i w pełni sił duchowych, doznaje negatywnych przeżyć zaspokojenia codziennych potrzeb. Olbrzymie znaczenie, jakie ma uczta wspólna we wszystkich uroczystych okolicznościach, zarówno u nas, jak i w znacznie wyższej mierze u ludów pierwotnych, wskazuje również na wyraźnie hedoniczną rolę, jaką przeżycia przy spożywaniu pokarmów odgrywają w całej ludzkości.

Z drugiej strony, obok tej negatywnej modyfikacyi psychologicznej, wyrażającej się w przeżyciach fizyologicznej rozkoszy zwężeniem świadomości i subjektywnego poczucia swobody, pojawia się zasadnicza modyfikacya pozytywna: następuje rozszerzenie horyzontów duchowych poza ramy codziennych pojęć, doznanie czegoś o intenzywności nieporównanie wyższej, czegoś wspanialszego i głębszego, niż zabarwienie szarej codzienności, czegoś, co nie mieści się w zakresie zwykłego doświadczenia. W tym wypadku występuje niezmiernie silnie i wyraźnie charakter nadprzyrodzoności, silniej jeszcze niż wykazać mogły analizy poprzednio omawianych afektów.

Zachodzi jednak zasadnicza różnica między mechanizmem powstawania elementarnych aktów wiary w przypadkach powyższych a przypadku omawianym obecnie. Tam mieliśmy do czynienia ze związkami wyobrażeń, a więc z powstawaniem aktów wiary, związanych z określonemi formami rytuału. Tutaj, jak zaznaczono powyżej, mamy tylko tematy rytualne i odpowiadające im wyobrażenia o pewnych faktach (nie zaś związki wyobrażeń). Chodzi tu więc o nadanie mistycznych wymiarów pewnym faktom.

http://rcin.org.pl/ifis

Jedzenie i akt płciowy mogą funkcyonować jako elementarne rytuały, gdyż otoczone są atmosferą mistyczną. Przykłady wzmiankowane powyżej dowodzą słuszności tych wniosków.

Nadprzyrodzony charakter przeżyć fizyologicznej rozkoszy wyraża się w religiach niższych tem, że akty te są przedmiotem inicyacyi o wybitnie religijnym charakterze i niezmiernej doniosłości społecznej; że są tematem niezliczonej ilości ceremonii magicznych i licznych tabu, czyli zakazów o sankcyi nadprzyrodzonej.

Ten charakter pozytywnej, względnie negatywnej nadprzyrodzoności, posiada rozkosz i w wyższych religiach. W niektórych jest ona typową formą szczęścia pośmiertnego, obiecanego wybranym (np. „raj Mahometa"); w innych jest znów typową formą pokus szatańskich, szeroką drogą, wiodącą do piekła. Oba sposoby ujęcia wyrażają koncepcyę o nadprzyrodzonym charakterze rozkoszy.

Na tem kończę przegląd przykładów, mających ilustrować ogólną tezę tego rozdziału. Omawiałem je dość szczegółowo, dla uwypuklenia biegu myśli, skutkiem tego, może rozwlekle i nieco chaotycznie. Krótkie zebranie rezultatów i usystematyzowanie z psychologicznego punktu widzenia, uczyni je bardziej przejrzystymi.

Ogólna teza tego rozdziału da się pokrótce sformułować: Powstanie psychologiczne religijnych zjawisk rozpoczyna się na pograniczu życia uczuciowego i intellektualnego. Akty wiary i rytuału religijnego i magicznego powstają równocześnie z naturalnych spontanicznych reakcyi, występują stale z wyraźnym i określonym mechanizmem w wypadkach emocyonalnego zaburzenia organizmu. Mechanizm tego powstania analizowaliśmy na wielu różnorodnych przykładach. W zasadniczych rysach jest on identyczny przy wszystkich stanach uczuciowych. Reakcya fizyo-

http://rcin.org.pl/ifis

logiczna organizmu, połączona ze stanem uczuciowym, zawsze zawiera implicite poczucie, a więc i stwierdzenie realności czegoś. Istotą kategoryi realności jest zawsze pewna forma działania, czy zachowania się i to jest dla nas realne, wobec czego działamy, wobec czego przyjmujemy postawę czynną, lub też cierpimy biernie. Dlatego też każdy automatyczny odruch podczas wyładowania afektu, zmusza człowieka do przybrania określonej postawy w stosunku do „czegoś". Zjawiska, przebiegi, rzeczy, stale połączone z emocyonalnemi reakcyami, prowadzą do postulowania jakiejś realności. Ponieważ zaś doświadczenie, z którego człowiek czerpie tę realność, posiada cechy nadprzyrodzoności i konieczności, więc też i realność ta musi także te cechy posiadać. Jest to realność świata nadprzyrodzonego, będąca przedmiotem wiary mistycznej.

Wiara więc ugruntowaną jest w mechanizmie działania, którego introspekcyjna strona przedstawia się bliższej analizie jako zasadniczy wpływ uczuć na bieg wyobrażeń i na sposób postępowania. Systematyczne opracowanie różnych typów emocyi, z psychologicznego punktu widzenia, nie leży niestety w mej mocy, z powodu braku fachowej kompetencyi. O ile mogłem się przekonać z pobieżnego studyum literatury fachowej, systematyka tego działu psychologii jest dość sporna i chaotyczna[1]. Badania tego rodzaju jak obecne, mogą choć w skromnej mierze przyczynić się do pogłębienia systematyki stanów subjektywnych. Staraliśmy się bowiem o ujęcie tych stanów z punktu widzenia pewnej fazy ich objektywizacyi. Badanie zaś różnych związków uczuć z objektywnymi faktami lub czynnikami psy-

[1] Uczucia, ich określenia, systematyka i analiza poszczególnych zjawisk są w dziełach np. Ribota, Wundta, M. Dougalla, H. Corneliusa, tak do siebie niepodobne, jakby tu chodziło o problem metafizyczny, nie zaś o zagadnienie empirycznej psychologii.

http://rcin.org.pl/ifis

chicznymi (jak np. formy fizyologiczne, ich wyraz, związki z wyobrażeniami i uczuciami), jest jedyną drogą, na jakiej się dadzą opisać naukowo.

W powyżej podanych przykładach zajmowaliśmy się głównie afektami, to znaczy, stanami emocyonalnymi o specyficznym charakterze, połączonymi ze specyficzną reakcyą fizyologiczną, jak np. gniew, strach, rozpacz i t. d.[1] Prawie całkiem zaś pominęliśmy uczucia i nastroje, czyli nieokreślone zabarwienia subjektywne, jak radość, smutek, przygnębienie i t. p. Z pośród afektów zaś wybraliśmy te, w których reakcya fizyologiczna jest najwyraźniejsza, jak np. przy gniewie i rozpaczy. Stało się to z jednej strony dlatego, że afekty te były najrzadziej uważane za źródło religii, z drugiej strony dlatego, że na nich najłatwiej można dostrzedz mechanizm psychologiczny genezy wyobrażeń i rytuałów religijnych. Religia często była wprowadzana w związek z afektem strachu, afektem podziwu i wstrząśnienia (angielskie *awe*), nawet z uczuciami typu czułości, (ang. tender emotion)[2], zależności, uległości, duchowego uniesienia i t. p. Ale fakt, że afekty gniewu i rozpaczy są zupełnie równoważne i równouprawnione w swym stosunku genetycznym do religii, nie został, o ile mi wiadomo, jeszcze zauważony. Taksamo nie zostało dotąd dostrzeżonem, że religia powstaje nie z pewnych uczuć, dzięki ich specyficznej naturze, ale z emocyonalnych przeżyć wogóle, dzięki zasadniczemu mechanizmowi psychicznemu, wskutek którego przeżycia te prowadzą do pewnych form myślenia i działania.

Analiza gniewu np. wykazuje ogólne fazy tego mechanizmu na przykładzie, na którym jest on najwyraźniej-

[1] Przyjmuję tu klasyfikacyę stanów emocyonalnych M. Dougalla „Social Psychology".

[2] Por. M. Dougall op. cit. str. 303 i dalsze.

http://rcin.org.pl/ifis

szy i w wypadku, w którym najmniejby się można spodziewać genezy zjawisk religijnych.

Uczucia i nastroje nie przedstawiają żadnej określonej fizyologicznej reakcyi w formie działania, ani też nie są połączone z żadnym określonym przebiegiem wyobrażeń. Nadają one tylko zarówno biegowi myśli, jak i charakterowi postępowania, pewne typowe zabarwienie. W radości charakter kojarzeń będzie inny, sposób bycia inny, niż w smutku i przygnębieniu. Nie mogę przeprowadzić tu szczegółowej analizy, wykazującej stosunek tych zjawisk do mistycyzmu, zauważę tylko dogmatycznie, bez głębszego uzasadnienia, że: 1. uczucia i nastroje wpływają zasadniczo na bieg naszych kojarzeń i zmuszają nas do myślenia w pewien sposób, nadają więc znów konieczność pewnym związkom myślenia. Realność zaś tych związków przedstawia się introspekcyjnie jako wychodząca z poza doświadczenia, jako nadprzyrodzona. 2. Uczucia i nastroje prowadzą nie do rytualnych zjawisk i dogmatów o wartości rytuału, ale raczej do postaw religijnych. Rytualizm i wiara w skuteczność rytu, są to cechy religii niższych. Ogólna postawa religijna, nadająca raczej pewien charakter myśleniu i postępowaniu człowieka, nie zaś zmuszająca go do wykonywania formułek i rytów, jest właściwa wyższym typom kultury. Odpowiada to zupełnie temu, że w niższych kulturach religia czerpie soki z życia afektywnego, w wyższych z życia uczuciowego, gdyż na wyższych szczeblach kultury człowiek uczy się opanowywać swe afekty, na niższym zaś stopniu rozwoju afekty przeważają nad uczuciami i nastrojami.

Ponieważ w obecnej pracy zajmujemy się bardziej zjawiskami religii pierwotnych, możemy więc pominąć bliższą analizę związku uczuć i nastrojów z problemem genezy religijnej. Cechą zasadniczą rozwoju religii jest coraz wyraźniejsza preponderencya etycznej strony nad dogma-

http://rcin.org.pl/ifis

tyczną. Zadaniem badań nad wyższemi religiami byłoby wyświetlenie tego punktu. Patrząc na fakt ten przez pryzmat naszej teoryi, można go wytłómaczyć bez trudności. Westermarck wykazał w swem pomnikowem dziele, że możemy zrozumieć powstawanie sądów moralnych tylko z uczuciowej reakcyi wobec faktów, będących przedmiotem naszej oceny[1]. Otóż, im wyżej rozwija się człowiek, tem bezwzględniej eliminuje afekty z życia uczuciowego. Z drugiej strony, horyzont ocen etycznych rozszerza się; zjawiska, które miały znaczenie tylko o ile bezpośrednio dotyczyły potrzeb żywotnych człowieka, lub też takie, dla których nie miał żadnego zainteresowania, zostają wciągnięte w sferę wartościowania, a więc w sferę emocyonalną. Równocześnie jednak, te oceny stają się coraz bardziej indywidualne; przestają być przedmiotami religii, a stają się tematem metafizyki. W religii pozostaje głównie etyka i to etyka w najszerszem słowa tego znaczeniu; normy określające stosunek człowieka do wszechświata i do innych ludzi.

VI.

W poprzednich ustępach naszkicowana została teorya psychologicznych podstaw religii. Rozważania powyższe nie wyczerpują jednak jeszcze wszystkich zagadnień, odnoszących się do powstania i rozwoju religii.

Czytelnik, o ile wogóle wywody moje wydały mu się słuszne, został, być może, przekonany o istnieniu „elementarnych aktów wiary i rytuału religijnego". Być może, uznał on za udowodnione zasadnicze pokrewieństwo tych „ele-

[1] Westermark: „Origin and development of moral ideas". Pomimo licznych niedostatków metodycznych i myślowych, dzieło to, będzie stanowiło epokę w historyi etyki.

http://rcin.org.pl/ifis

mentarnych form religii" z wiarą dogmatyczną i usystematyzowaną i z rozwiniętym rytuałem religijnym; być może, nawet przekonanym został o genetycznym stosunku tych dwóch klas zjawisk, to znaczy o tem, że takie odruchowe dogmatyczne odniesienie się do zjawisk i odruchowy rytuał są zawiązkami gotowych, rozwiniętych form religii. Droga, po której taka zasadnicza przemiana się odbywa, została naszkicowaną; i z naciskiem zaznaczono, że teorya nasza bynajmniej nie neguje zasadniczej roli refleksyi. Widzieliśmy, że refleksya właśnie analizuje a posteriori, konstatuje i utrwala takie odruchowe formy zachowania się, że stwierdza ich wartość (w naszej analizie czysto subjektywnie, psycho-fizyologicznie ugruntowaną; w analizie człowieka pierwotnego objektywną); że kanonizuje je, zamienia w określone, eksplicytne normy wierzeń i postępowania, że, innemi słowy, robi z nich tradycye, dogmaty i rytuały.

Przy tym procesie transformacyi zjawisk elementarnych na normatywne, czyli indywidualnych na zwyczajowe, odgrywają ważną rolę warunki organizacyi społecznej. O wpływie zróżniczkowania społecznego i związku tegoż z wierzeniami mowa będzie poniżej. Teraz już jednak trzeba uwzględnić wpływ społecznych warunków w nieco ogólniejszej formie i dlatego przystępujemy obecnie do połączonych z tem zagadnień.

Teorya powyżej wyłożona przedstawia jeszcze jedną zasadniczą trudność. Według niej zjawiska religijne powstają z niezmiernie podstawowych i ogólnikowych mechanizmów psychicznych: z mechanizmu myślenia i działania pod wpływem czynników uczuciowych, w najogólniejszym słowa tego znaczeniu. Ta ogólność, zasadniczość i powszechność źródła religii, była zresztą postulatem naszych rozważań, warunkiem, któryśmy z góry sobie nało-

http://rcin.org.pl/ifis

żyli. Z góry zaznaczyliśmy, że nie wydaje się nam właściwem ograniczanie terenu, na którym religia może się rozwijać, do żadnych specyalnych dziedzin psychiki ludzkiej. Ale ten niezmiernie ogólnikowy sposób, w jaki ujętą została psychologiczna genezą religii, nasuwa też pewną trudność. Czytając rozważania poprzednich ustępów czytelnik zapewne nie mógł oprzeć się licznym wątpliwościom: a więc religia powstaje wszędzie; jedzenie, miłość, gniew, radość — to mają być źródła religii par excellence? Jak więc wytłómaczyć fakt, że w danych warunkach społecznych i kulturalnych religia grupuje się około określonych i względnie ograniczonych tematów? Religia w wyższych swych formach znacznie wyraźniej krystalizuje się około pewnych określonych tematów czy koncepcyi; wiara w Bóstwo, pojęcia nieskończoności. wiara w nieśmiertelność duszy i t. p. Religia niższa zaś także posiada pewne cechy zasadnicze — jak animizm, pojmowanie rzeczy w kategoryi mana etc. — którymi ją dotąd głównie starano się scharakteryzować, a które należałoby skoordynować z przedstawionem tu ujęciem religii. Niepodobna bowiem zaprzeczyć, że zarówno preanimizm jak animizm, teorya o duchach i demonach i t. p. wskazują na niezmiernie ważne cechy religii pierwotnej, jakkolwiek niewątpliwie nie tłómaczą zadawalniająco jej całokształtu.

Na drugie pytanie postaram się odpowiedzieć w krótkości poniżej. Obecnie przejdziemy do rozpatrzenia pierwszego, ogólniejszego z problemów tu zaznaczonych. Według teoryi naszej, religijne zjawiska powinny wykwitać wszędzie, gdzie człowiek może myśleć i działać pod wpływem uczuć — to zaś równa się twierdzeniu, że właściwie niema tematu, niema rzeczy, niema sfery zjawisk, któreby nie mogły być przedmiotem wierzeń i praktyk religijnych. Twierdzenie to jest bezsprzecznie słuszne, o ile się bierze pod uwagę

http://rcin.org.pl/ifis

cały inwentarz wszystkich religii ludzkich. Biorąc wszystkie religie bez względu na stopień kultury, warunki geograficzne i t. d., można znaleźć równoważniki w rozwiniętych formach religijnych dla wszystkich elementarnych aktów religijnych. Ale ograniczając się do danego poziomu cywilizacyi, do danych warunków geograficznych, rasy i t. p., tembardziej zaś do danego, określonego społeczeństwa, znajdujemy pewien wybór, pewien dobór pomiędzy warunkami, w których społeczeństwo istnieje, a formami religii; znajdujemy zawsze tylko niektóre tematy w religii danego ludu.

Już na końcu poprzedniego rozdziału zaznaczono, że w bardzo nizkich formach kulturalnych przeważają rytuały, w których ludzie starają się bezpośrednio, niezależnie od jakichkolwiek bóstw, albo nawet duchów i demonów o osiągnięcie pewnych określonych celów, zwłaszcza praktycznej natury. W religiach tych spotykamy niezliczone rytuały ekonomiczne przy polowaniu, rybołówstwie, rolnictwie itp. Wiemy dalej, że w niektórych nizkich formach religii, szczególnie bujnie rozwinęły się krwawe rytuały połączone z ofiarami ludzkiemi, jak w religiach niektórych ludów semickich starożytności, w religii Arteków meksykańskich, w religii Negrów Afryki zachodniej, gdy przeciwnie religie innych ludów na tym samym poziomie kultury nie posiadają podobnych form religijnych. U innych ludów znowuż pierwiastek seksualny występuje wyraźnie na pierwszy plan, a jak zostało zaznaczone na końcu ostatniego rozdziału, w religiach wyższych pierwiastek etyczny i metafizyczny występuje coraz wyraźniej.

Widać więc, że w danych warunkach społecznych tylko ograniczony zakres elementarnych aktów przechodzi proces kanonizacyi, przybiera rozwinięte formy religii. Teorya nasza nie pozwoli nam odpowiedzieć na to pytanie

http://rcin.org.pl/ifis

wyczerpująco, gdyż odnosi się ona przedewszystkiem do zasadniczej, psychologicznej strony religii. Ale pozwoli nam częściowo i na niektórych ważnych punktach wyświetlić zależność religii od stopnia kultury i warunków społecznych.

Przedewszystkiem zaznaczonem już zostało powyżej, że takie czynności i tematy, około których stale grupują się przeżycia uczuciowe, w danych warunkach będą odgrywały najważniejszą rolę u ludów żyjących w tych warunkach. U ludów pozostających w ciągłych starciach z niebezpiecznemi zwierzętami wytworzą się formy kultu tych zwierząt; u ludów wojowniczych bóstwa będą wojownicze, a kulty krwawe. U ludów żyjących w pustyni lub w stałem zetknięciu z morzem koncepcye religijne będą, być może, miały tendencyę do henoteizmu. Ale ta uwaga poza najogólniejszem swem znaczeniem, w którem jest czemś rozumiejącem się samo przez się, nie daje nam w dalszem zastosowaniu nic poza ogólnikami. Łatwo nawet dostrzedz, że zastosowana bez zastrzeżeń dałaby rezultaty fałszywe. My, w dzisiejszej fazie cywilizacyi, żyjemy w epoce rozwoju wynalazków industryalizmu, to też czynnościami, pochłaniającemi najwięcej uwagi, a więc niewątpliwie podpadającemi pod kategoryę czynności żywotnych, oraz czynności o silnem napięciu uczuciowem są zdobycze i wynalazki na polu techniki. Żyjemy w wieku pary i elektryczności, a postępy np. awiatyki okupywane poświęceniami bohaterów najbardziej współczesnego typu, są przedmiotem z wielu względów niezmiernie silnych wzruszeń i dla tych, którzy w nich biorą czynny udział, i dla widzów. Pomimo to jednak para ani elektryczność, ani nawet lotnictwo nie odgrywają w naszej religii żadnej roli; jedynie chyba tę, że ogrzewamy centralnie i oświetlamy elektrycznością niektóre kościoły. Musi więc tu być jeszcze jeden czynnik, które-

http://rcin.org.pl/ifis

gośmy dotychczasowo dostatecznie nie podkreślili, a o którym trzeba będzie słów parę powiedzieć.

Powyższa analiza introspekcyjna powstawania elementarnych aktów wiary i rytuału wykazała, że warunkiem koniecznym i wystarczającym do ich powstawania jest zapanowanie emocyonalnych czynników nad czysto intellektualnymi i konatywnymi elementami psychiki. Analiza nasza stosuje się do wszystkich wypadków, w których stan subjektywny owładnął organizmem, w którym człowiek zostanie poniesiony namiętnością lub opanowany uczuciem, i zarówno w myśleniu, jak działaniu, postępuje po liniach zakreślonych stanem subjektywnym.

Ale ten stan rzeczy, jak widzieliśmy, nie wystarcza do tego, ażeby dany akt elementarny rozwinął się w skrystalizowaną formę religii. Stale przeciwstawialiśmy psychikę człowieka pierwotnego, u którego refleksya następcza rozwija i utrwala odruch, człowiekowi kulturalnemu, który analizą zabija elementarne akty wiary. Trzeba nieco bliżej zastanowić się nad tą różnicą.

Ujmujemy proces myślenia i działania emocyonalnego z innego jeszcze punktu widzenia. Proces taki jest równoważny rozwiązaniu żywotnego, praktycznego problemu. W samej rzeczy, każdy stan emocyonalny wyprowadza organizm z równowagi, do której tenże powraca po wykonaniu szeregu czynności, po przejściu przez szereg zmian, w pewien ogólny sposób określonych stanem początkowego zaburzenia równowagi. Introspekcyjnie rzecz przedstawia się tak, że stan emocyonalny nadaje kierunek zarówno myśleniu, jak działaniu. W wypadkach powyżej analizowanych gniewu, strachu, rozpaczy itp. istnieje zawsze jakiś stan rzeczy, do którego człowiek pragnąłby dojść, względnie taki od którego pragnąłby uciec. Czynności spontaniczne lub niespontaniczne, są, według naszej teoryi, w bezpośredniem prze-

http://rcin.org.pl/ifis

życiu zawsze ściśle związane z takiem osiągnięciem stanu rzeczy, są bezpośrednio ujęte i odczute jako czynności celowe. Refleksya tę celowość analizuje i o ile chodzi o człowieka kulturalnego, psychicznie dojrzałego, w nieskończonej większości wypadków wydaje na takie działanie emocyonalne wyrok potępiający. Widzimy więc, że dalszy rozwój elementarny aktu wiary i rytuału ściśle zależy od stosunku, w którym człowiek stoi do praktycznych problemów zawartych w danym akcie elementarnym. Z tego nowego, pragmatycznego punktu widzenia pokazuje się, że religia głęboko związana jest z praktyczną stroną stosunku człowieka do rzeczywistości, ze sposobem, w jaki rozwiązuje najbardziej podstawowe problemy istnienia; innemi słowy, zależy od stopnia kultury.

Najwyraźniej widać prawdę tego twierdzenia na wyżej już wzmiankowanym przykładzie motywów ekonomicznych w religii. Zupełna nieznajomość praw przyrody pozwala człowiekowi pierwotnemu przyjmować bezkrytycznie wszystkie elementarne odruchy rytualne w magii, odnoszącej się do zdobywania żywności innych dóbr materyalnych. Dlatego też na bardzo nizkim poziomie kultury spotykamy się z faktem, że najdonioślejsze formy pracy zbiorowej poświęcone są osiągnięciu celów ekonomicznych środkami magii[1], i naodwrót, ceremonie ekonomiczne są najważniejszemi uroczystościami religijnemi. Na wyższych stopniach kultury magia i religia, jakkolwiek powoli ustępują z dziedziny ekonomii, a raczej jakkolwiek powoli eliminują z siebie motywy ekonomiczne, nie pozbyły się jeszcze zupełnie związku z nimi. Dziś, w nowoczesnych formach najwyż-

[1] Porównaj rozprawę autora „The economie aspect of the Intichiuma Ceremonies“, w Festskrift tillagnad. E. Westermarck, Helsingfors 1912.

http://rcin.org.pl/ifis

szych religii, rozbrat nastąpił zupełny. Jakkolwiek zasadnicze czynności ekonomiczne są najważniejszemi dla człowieka i tem samem w znacznej mierze przyczyniają się do życia uczuciowego, nie mniej nie dostarczają one wprost tematu do rytuału i wierzeń. Co nie znaczy oczywiście, żeby człowiek cywilizowany nie szukał błogosławieństwa i poświęcenia religijnego dla najważniejszych swych przedsięwzięć. Ale tematy tych przedsięwzięć zostały usunięte z dogmatów i rytuału religijnego. Przyczyna tego jest widoczna: dziś tak jasno zrozumiano zależność wyniku naturalnych przedsięwzięć od technicznej strony ich urządzenia i tak głębokie panuje przeświadczenie o potrzebie naukowego zbadania i opanowania tej techniki, że elementy nadprzyrodzone, zależne od potęg wyższych, zostały zupełnie wyeliminowane z tej właśnie technicznej strony przedsięwzięć, jakkolwiek wszędzie tam, gdzie formalnie i wyraźnie kończy się zdolność ludzka opanowania naukowego i technicznego zjawisk, człowiek wierzący ucieka się jeszcze do opieki Opatrzności. Przy techniczno-chemicznym regulowaniu urodzaju rolnik ufa dziś bardziej jakości sztucznych nawozów, niż jakimś rytom agrarnym, wykonywanym podczas zasiewów. Natomiast gdy chodzi o uregulowanie pogody, dziś jeszcze w wiejskich kościołach odbywają się modły błagalne i dziękczynne.

Na tym przykładzie widać jasno, jak w miarę posuwania się technologii, w miarę, jak coraz szersze zakresy zostają ogarnięte doświadczeniem i naukowem opanowaniem zjawisk, przesuwa się dziedzina religijnej działalności, jak religia eliminuje ze swych wierzeń i rytuału te zjawiska, które dostały się pod władzę bezpośrednią człowieka. Ponieważ jednak w każdej dziedzinie działalności człowiek niezmiernie prędko staje u kresu swej władzy — niema ani jednej szerszej dziedziny pracy, z którejby religia zo-

http://rcin.org.pl/ifis

stała zupełnie usunięta; jakkolwiek niewątpliwie wiele z niższych i surowszych form działalności ludzkiej zostało wyeliminowanych z praktyk i sankcyi nadprzyrodzonych.

Podobny rozwój spotykamy i w dziedzinach innych czynności zapoczątkowanych emocyonalnie. Tosamo, cośmy powiedzieli o rozwoju techniki materyalnej, stosuje się też i do tego, coby można nazwać techniką moralną. Reakcye spontaniczne gniewu mogą się rozwinąć w rytuały czarnej magii, tylko o ile człowiek nie widzi w nich prostego upadku moralnego. Z powstaniem ideału człowieka nie działającego nigdy na oślep pod wpływem pasyi, i z rozwojem techniki psychicznego opanowania się, możliwość rytualizowania odruchów upada. Przedewszystkiem człowiek opanowany nie podlega już prawie takim odruchom; następnie zaś niszczy je natychmiast refleksyą i widzi ich zupełną bezcelowość. Człowiek taki choćby nawet pozostał pod wpływem namiętności i pragnął się zemścić, nie ucieknie się do rytuału czarnej magii, ponieważ potrafi jasno odróżnić technikę zemsty racyonalnej i technikę rytualizowanego ślepego odruchu. Widzimy więc, że rozwój elementarnych, odruchowych aktów dogmatycznych w pełne formy religijne, zależy od tego, czy dany typ czynności dostępny jest w danych warunkach kulturalnych racyonalnemu, empirycznemu, powiedzmy, naukowemu rozwiązaniu.

Wpływ ośrodka społecznego jest więc wyraźny na kształtowanie się religii i zależność form wierzeń i rytów od stopnia kultury. W formach religii odzwierciadlają się nietylko ogólne warunki istnienia danego społeczeństwa, ale także stopień rozwoju cywilizacyi. Główne tematy religii będą zawsze odpowiadały tym pozycyom w walce o byt, w których człowiek stoi bez osłony materyalnej kultury. W miarę, jak ta ostatnia rośnie i posuwa się, religia przesuwa się do coraz idealniejszych sfer życia, do tych krań-

http://rcin.org.pl/ifis

ców możliwości ludzkich, gdzie człowiek zawsze będzie miał do walczenia z rzeczami zbyt potężnemi i zbyt strasznemi, ażeby je opanować własnym wysiłkiem. Teorya nasza pozwala odpowiedzieć na ogólne pytanie: „około których tematów będą się grupowały wyobrażenia i praktyki religijne w danych warunkach społecznych istnienia i na danym poziomie kultury“.

Odpowiedź brzmi: „formy religii będą się krzewiły najbujniej w tych dziedzinach, gdzie człowiek stale i regularnie zmuszony jest do silnych przeżyć uczuciowych, gdzie zaś z drugiej strony materyalna i moralna kultura nie dostarcza człowiekowi racyonalnego rozwiązania problemów, zawartych w tych przeżyciach“. Odpowiedź ta tłómaczy, dlaczego niektóre tematy, jak np. śmierć, stale prowadzą człowieka w sfery religijnych przeżyć, dlaczego zaś inne odgrywały w pewnych religiach niezmiernie wybitną rolę, a z rozwojem kultury straciły zupełnie swój pryzmat religijny. Tematy takie mogą być silnie uczuciowo zabarwione, mogą być opanowane materyalnie lub moralnie. Takimi są np. tematy ekonomiczne; dalej tematy płciowe. Te ostatnie odgrywały ważną rolę w rytuale religijnym niektórych ludów; zwłaszcza u ludów semickich i śródziemnomorskich starożytności, u których, o ile można przypuszczać, namiętność płciowa była siłą zupełnie niepohamowaną. U dzisiejszych ludów chrześciańskich ideałem jest opanowanie i regulowanie tej namiętności — płciowość przeszła z dogmatyki i liturgiki do etyki i to jako czynnik negatywny. Ale te historyczne rozważania doprowadziłyby nas zbyt daleko, gdybyśmy chcieli przeprowadzać je szczegółowo i z podaniem materyału dowodowego. W każdym razie widać, w jaki sposób teorya nasza daje rozwiązanie trudności, zaznaczonej na początku tego ustępu, to znaczy, w jaki sposób tłómaczy dobór pomiędzy warunkami istnienia i stopniem

http://rcin.org.pl/ifis

kultury danego społeczeństwa, a formami religii, które u niego znajdujemy.

Obecnie parę słów trzeba powiedzieć jeszcze o stosunku naszej teoryi do teoryi animizmu i preanimizmu.

Zaczynając od preanimizmu czyli teoryi, która widzi istotę religii w koncepcyach o nieosobowych siłach nadprzyrodzonego typu *mana* można łatwo dostrzedz, że teorya ta, pogłębiona analizą psychologiczną, doprowadziłaby do stanowiska zajętego w tej rozprawie. W samej rzeczy teorya preanimizmu kładzie nacisk — w znacznej mierze w przeciwstawieniu do animizmu — na poczucie siły nieosobowej, nadprzyrodzonej, bez określonego kształtu, jako na najpierwotniejszą formę religijnego ujęcia. Ale teorya ta nie podaje psychologicznej genezy tego pojęcia czy poczucia *mana*. Nasza teorya twierdzi, że religijne i magiczne wierzenia i rytuały w elementarnej formie powstają tam, gdzie emocyonalne stany owładnęły psychofizyologiczną organizacyą człowieka. Kładliśmy nacisk na konieczność i nadprzyrodzoność pewnych sposobów postępowania i pewnych form ujmowania rzeczywistości. Człowiek odczuwa w sobie istnienie nowej siły nadprzyrodzonej, odmiennej od zwykłych swych władz duchowych i fizycznych, a jednak działającej z bezwzględną koniecznością (w rytuałach elementarnych gniewu, rozpaczy, strachu; w przeżyciach płciowych itd.); albo też odczuwa działanie sił takich z zewnątrz (typowo w strachu). Te siły i realności odczute są raczej, niż zrozumiane i wywnioskowane; są bezkształtne (nie skrystalizowane jeszcze w wyobrażeniu o duchach, demonach itp.), nieosobowe i nadprzyrodzone.

Widzimy więc, że ta zasadnicza i najpierwotniejsza forma ujmowania realności nadprzyrodzonych, którą postuluje nasza teorya, pokrywa się zupełnie z koncepcyą *mana*. Innemi słowy, teorya nasza implikuje zasadniczy postulat

http://rcin.org.pl/ifis

„preanimizmu“ i równocześnie tłómaczy i uzasadnia go genetycznie.

Przejdźmy do dobrze znanej teoryi animizmu. Jak wiadomo, teorya ta tłómaczy istotę religii pierwotnej wiarą w istoty duchowe. Do wyobrażenia zaś o tych istotach człowiek doszedł na podstawie naiwnej interpretacyi snów, wizyi, śmierci i t. p. zjawisk. Wadą teoryi animistycznej w ujęciu Tylora jest, jak zaznaczyliśmy powyżej, to, że przypisuje ona wyłączną rolę refleksyi rozumowej interpretacyi dość skomplikowanych problemów. Otóż wydaje się wątpliwe, aby człowiek pierwotny miał czas i ochotę na stawianie sobie filozoficznych zagadnień i na spokojne ich rozważanie i rozwiązywanie. Teorya Tylora jest interpretacyą zjawisk, spotykanych u ludzi pierwotnych, psychologią, zaczerpniętą z introspekcyi uczonego przy biurku. Ale same zjawiska, to znaczy wiara w istoty duchowe i niezliczone jej przykłady, podane przez Tylora, są niewątpliwie faktem naukowym, faktem, z którego nasza teorya powinna zdać sprawę.

W powyżej podanej analizie elementarnego mechanizmu powstawania wiary nie podkreśliliśmy jednego punktu, odnoszącego się właśnie do obecnie poruszonej kwestyi. A mianowicie tego, że w działaniu i myśleniu emocyonalnem człowiek ma tendencyę do personifikowania i do wyposażania życiem przedmiotów, z którymi ma do czynienia. We własnej introspekcyi możemy łatwo dostrzedz, że zawsze kiedy się z wściekłością kopie czy uderza kamień, karcąc go za to, że się na nim potknęło, personifikuje się go *implicite* w takiej chwili. W samej rzeczy, pod wpływem zaślepienia odruchowego pasyi człowiek m ś c i się na nim, a więc nadaje mu zdolność odczuwania, traktuje go jako istotę wrażliwą, a więc traktuje go osobowo. Więcej nawet, ponieważ mści się na nim, karze go, a więc nadaje mu

http://rcin.org.pl/ifis

pewną odpowiedzialność, wyposaża go nawet w pewne moralne właściwości. Wyraźnie zaznaczam: nie chodzi tu w wypadku człowieka cywilizowanego o świadomą i eksplicytną personifikacyę. Chodzi tylko o postawę teoretyczną zawartą *implicite* w formie postępowania. Do zrozumienia tego trzeba znów uprzytomnić sobie, że człowiek nigdy nie odgrywa komedyi sam przed sobą w działaniu impulsywnem. Kiedy „karzemy“ czy „mścimy się“ na kamieniu lub innym przedmiocie za niewłaściwe zachowanie się, odnosimy się faktycznie do niego jak do istoty osobowej i odczuwającej. Odkrywszy taką postawę w naszej introspekcyi, nie trudno zrozumieć szerokie jej rozpowszechnienie w wierzeniach ludów pierwotnych. Między postawą animistyczną, zawartą w chwilowych odruchach nieopanowania, a animizmem eksplicytnym, jak go znajdujemy np. w postępowaniu Xerxesa, który kazał chłostać morze za jego przewinienie, i czynnościami animistycznemi ludów pierwotnych, istnieje zasadnicze psychologiczne podobieństwo. Różnica leży w tem jedynie, że nasza refleksya zamiast rytualizować i systematyzować odruchy spontaniczne, zabija je, podczas gdy u ludów pierwotnych są one rozwijane w eksplicytne i systematyczne wierzenia. Teorya nasza tłómaczy więc implicite zjawiska animistyczne.

Warto zauważyć, że według podanej tu teoryi, preanimizm czyli wiara w siły nieosobowe typu *mana*, jest czemś bardziej zasadniczem i ogólniejszem niż animizm, czyli wiara w istoty osobowe. Istotnie, niektóre przeżycia emocyonalne, jak np. rozpacz, zawierają wiarę w bezpośrednią, nadprzyrodzoną skuteczność pewnych aktów. Mamy tutaj do czynienia z atmosferą mistyczną i siłami nadprzyrodzonemi pewnych rytuałów; te akty, te czynności są *mana*.

Niema natomiast w samymże mechanizmie powstawa-

http://rcin.org.pl/ifis

nia wiary w skuteczność obrzędów żałobnych i pogrzebowych nic, coby mogło prowadzić do animistycznych wierzeń. Animizm jest więc czemś bardziej szczegółowem, mniej zasadniczem, mniej ogólnem niż preanimizm. Jest to potwierdzeniem tego, cośmy na podstawie bardziej powierzchownych rozważań przedstawili w jednym z poprzednich ustępów.

Parę słów trzeba jeszcze powiedzieć o stosunku przyjętej tu genezy religijnego myślenia i działania do rozwiniętych i skrystalizowanych systemów religijnych. Zasadnicze twierdzenie nasze było: „Wszędzie, gdzie myślenie nasze odbywa się pod wpływem czynników emocyonalnych, wszędzie tam powstaje myślenie mistyczne". Teraz, czy możemy odwrócić to twierdzenie i powiedzieć: „Wszystkie koncepcye i twory religijne, dogmaty, rytuały, ceremonie, powstały na podstawie przeżyć emocyonalnych i dadzą się do nich sprowadzić"?

Takie odwrócenie byłoby niewątpliwie błędnem. Weźmy np. dobrze znany dogmat katolicki o nieomylności papieża. Trudnoby było doszukiwać się źródła tego dogmatu w przeżyciach emocyonalnych człowieka! Zwłaszcza, że dobrze wiemy, iż źródłem tego dogmatu jest wola założyciela kościoła, skonstatowana w decyzyi papieża i soboru. Gdybyśmy się starali dochodzić głębszych przyczyn powstania tego dogmatu, doszlibyśmy ogólnie mówiąc, do przekonania, że spowodowany on był rzeczywistą potrzebą kościoła. Jednem słowem, że przyczyną tego dogmatu były nie psychologiczne potrzeby jednostki wierzącej, ale konieczność systematyzacyi wierzeń i odpowiedniej organizacyi instytucyi kościoła.

To zawiera odpowiedź na powyższe pytanie. Emocyonalne przeżycia są źródłem mistycyzmu jako specyficznej kategoryi stanów duchowych, są one jedynem twórczem

http://rcin.org.pl/ifis

źródłem wiary; z nich powstaje nowa płaszczyzna myślenia i działania religijnego. Ale skoro raz ta płaszczyzna powstała, może się odbywać na niej samorodna i sztuczna produkcya. Produkcya taka musi się nawet rozwijać, ponieważ żadna dziedzina myśli i działalności ludzkiej nie może pozostać jałową i niepłodną, skoro spełnia żywotną funkcyę w społeczeństwie i skoro ma podstawy żywotne w psychologii indywidyum.

Dziedzina taka musi uledz organizacyi społecznej i dążyć do skrystalizowania i usystematyzowania swej treści, co pociąga za sobą sztuczne autonomiczne przerabianie, dorabianie harmonizacyi i wogóle twórczość niezależną od pierwotnych psychologicznych przeżyć, które prowadziły do wytworzenia tej dziedziny. To zjawisko widzimy bardzo wyraźnie w sztuce i nauce; łatwo też znaleźć je i w teologii.

Zarówno z religii ludów cywilizowanych, jak i dzikich, historyk i etnolog mogą zasypać nas przykładami. We wszystkich społeczeństwach istnieje specyalnie zorganizowana klasa społeczna, której zadaniem jest twórcze kultywowanie pola dogmatu i rytuału i dostosowywanie ich stale do potrzeb duchowych jednostki i do ogólnej organizacyi kultu. Wszędzie też istnieje twórczość religijna, którą analogicznie do hasła „sztuka dla sztuki“ możnaby nazwać: „dogmat dla dogmatu“. I ta twórczość jest właśnie dowodem żywotności religii, jest dowodem, że dana religia rozwija się, przekształca, przystosowuje do nowych warunków duchowego i społecznego istnienia.

Czy więc teorya nasza opuszcza nas w chwili, kiedy wstępujemy w dziedzinę rozwiniętej i usystematyzowanej religii? Czy pozwala odpowiedzieć tylko na ogólne pytanie: „w jaki sposób powstaje psychologiczna płaszczyzna myślenia mistycznego“, a pozostawia nas w ciemności co do problemu genezy danych poszczególnych dogmatów religii

http://rcin.org.pl/ifis

rozwiniętych? Nawet w tym wypadku przysługi jej byłyby nie do pogardzenia. Ale tak nie jest. Teorya nasza daje nam interesującą zasadę oryentacyjną na polu dogmatyki rozwiniętych religii. Temat to jednak tak obszerny i wymaga tak dokładnego rozwinięcia, że na razie przynajmniej wstrzymujemy się od wciągania w zakres naszych badań takich np. systemów dogmatycznych, jak religii katolickiej.

Stwierdzamy tylko jeszcze raz, że myślenie i działanie emocyonalne jest zawsze genetycznie sprzężone z aktami i dogmatami religijnymi. Do wszechstronnego i gruntownego opracowania tej teoryi, być może zresztą do ograniczenia jej z wielu stron, potrzebneby były dalsze i głębsze badania, nietylko nad religią ludów prymitywnych, ale i nad rozwiniętymi systemami religijnymi ludów, stojących na wyższym poziomie kultury.

---

http://rcin.org.pl/ifis

ROZDZIAŁ III.

Stosunek religijny człowieka pierwotnego do otoczenia; zoolatrya i totemizm.

I.

Przechodzimy obecnie od ogólnej dygresyi o genezie mistycznego sposobu ujmowania rzeczywistości do ściślejszego tematu obecnej rozprawy: do totemizmu. Na przykładzie totemizmu postaramy się wykazać płodność stanowiska, do którego doprowadziły nas ogólne rozważania o istocie wierzeń religijnych i magicznych.

Na pierwszy rzut oka widać, że stanowisko nasze rozprasza niektóre trudności i sprzeczności pozorne, zawarte w zagadnieniu totemizmu. Trudności te leżały, jak widzieliśmy, w nieco chaotycznym charakterze totemizmu, który przedstawia się nam jako zbiór zjawisk, napozór różnorodnych i występujących w bardzo fragmentarycznej formie u rozmaitych ludów, u których spotykamy kompleks totemiczny. Trudności, wynikające stąd, zostały jeszcze podkreślone i skomplikowane anarchicznym stanem badań, w których ujmowano jedną lub drugą cechę, czy też jakikolwiek objaw totemiczny, jako istotę totemizmu i starano się wykazać genezę tej istotnej treści.

Z punktu widzenia naszej teoryi, ta różnorodność i skomplikowany charakter totemizmu nie przedstawiają nic nieoczekiwanego. Istota religii nie leży, według poglądów tu przyjętych, w stronie pojęciowej wierzeń; dana religia nie jest teoryą określoną pewnej kategoryi zjawisk, ale jest

http://rcin.org.pl/ifis

postawą uczuciową w stosunku do tych zjawisk. Otóż teorya danych zjawisk musiałaby być ujęta w jasno określone i usystematyzowane pojęcia, przedstawiające się jako organiczna całość. Teorya taka musiałaby również wyrażać się wszędzie, gdziekolwiek ją spotykamy w tych samych wyobrażeniach. Gdyby więc totemizm, jako jedna z form religii pierwotnej, był teoryą, to musielibyśmy się spodziewać zasadniczej kongruencyi wyobrażeń, w którychby się ta „filozofia“ wyrażała.

Ale tak nie jest. Religia w swej istocie i genetycznem pochodzeniu jest, jak widzieliśmy, skrystalizowaną postawą uczuciową człowieka. Postawa taka nie musi być ani konsekwentnie sformułowana w określonym systemie wyobrażeń, ani też nie potrzebuje się wyrażać jednoznacznie w danym określonym kompleksie wyobrażeń. Przeciwnie, może się wyrażać w różnorodnych, na pozór nawet inkongruentnych systemach wierzeń i praktyk. Zadaniem badań nad totemizmem jest właśnie wykazać, że wszystkie te, na pozór tak bardzo różnorodne i niewspółmierne symptomaty, wyrastają na gruncie tej samej, zasadniczej, postawy psychicznej.

Nasza teorya więc usprawiedliwia i pogłębia konieczność problemu totemizmu, postawionego w rozdziale I; konieczność wykazania, że totemizm istnieje i określenia, czem on jest. Ponieważ taż sama postawa uczuciowa wobec danego zjawiska może się wyrażać w różnorodnych wyobrażeniach, praktykach i formach religijnych, chodzi więc o wykazanie zasadniczej postawy, o udowodnienie, że istnieje ona poza zmiennością zjawisk zewnętrznych. Jest to ogólne zadanie nauki o religiach i w danym wypadku postaramy się zadanie to rozwiązać w kwestyi totemizmu.

O socyologicznej stronie totemizmu mówić będziemy w drugiej części tej pracy. Obecnie poddamy analizie wie-

http://rcin.org.pl/ifis

rzenia totemiczne, czyli zajmiemy się psychologicznym problemem określenia typu przeżyć uczuciowych, do którego dana religia da się sprowadzić.

Każda religia przedstawia się jako zbiór wierzeń i rytuałów, odnoszących się do systemu pewnych zorganizowanych tematów. Genetycznie biorąc, religia taka odpowiada pewnej postawie uczuciowej, którą człowiek przyjmuje wobec określonego zakresu zjawisk, wobec danego systemu zorganizowanych tematów. W totemizmie mamy do czynienia z wierzeniami i rytuałami, odnoszącymi się do przedmiotów otoczenia lub przyrody. Zadaniem naszem będzie więc powiązać treść tych wierzeń i rytuałów ze spontaniczną postawą uczuciową, przyjmowaną przez człowieka wobec otoczenia. Trzeba będzie wykazać, że on, wyznawca totemizmu, wierzy i wykonywa w swej religii tradycyjnie i rytualnie to, co wykonywałby i coby odczuwał spontanicznie i naturalnie w podobnych sytuacyach; że totemizm jest społecznie określoną i skrystalizowaną postawą człowieka wobec otoczenia.

Będzie można wykazać to najdobitniej, jeżeli najprzód postaramy się, na podstawie ogólnych rozważań o warunkach istnienia człowieka pierwotnego, określić, jaka jest jego uczuciowa postawa wobec otoczenia; jakie przedmioty stają na pierwszym planie jego zainteresowań; gdzie koncentrują się jego żywotne zagadnienia [1]. Stosownie do naszej teoryi, wykażemy w ten sposób, na których punktach można się spodziewać krystalizacyi wyobrażeń magiczno-religijnych. Te dedukcyjne rozważania dadzą nam oczywiście tylko zupełnie ogólnikową odpowiedź, na najogólniejsze również pytania, a mianowicie: jakie są tematy zasadniczych uczuciowych przeżyć człowieka pierwotnego, czyli jakie są

[1] Por. plan badań rozdz. I. § ust. III.

http://rcin.org.pl/ifis

formy i tematy pierwotnych wierzeń i rytuałów? Jeżeli nasza teorya jest słuszna, to zasadniczej postawie uczuciowej w stosunku do otoczenia odpowiadać będzie postawa religijna.

Prawdę tego wniosku będziemy się starali stwierdzić indukcyjnym dowodem, zebraniem przykładów, odnoszących się do religii otoczenia. Ten przegląd faktów pozwoli nam też uzupełnić i uwypuklić ogólne twierdzenia osiągnięte dedukcyjnie, pozwoli nam skontruować konkretny i szczegółowy obraz stosunku człowieka do otoczenia.

Obraz ten będzie utworzony zupełnie niezależnie od totemizmu, na podstawie ogólnych rozważań oraz wniosków indukcyjnych z materyału bez porównania szerszego niż zakres faktów totemicznych. Będzie to więc znacznie bardziej ogólne ujęcie zasadniczej postawy człowieka do otoczenia, niż to, do którego moglibyśmy dojść, na podstawie faktów totemicznych. W V-tym ustępie obecnego rozdziału porównamy tę ogólną postawę z totemizmem i postaramy się wykazać, że totemizm ściśle jej odpowiada.

W ten sposób będzie można bardzo wyraźnie uwydatnić fakt, że totemizm jest koniecznym wynikiem psychologicznych właściwości i warunków istnienia człowieka pierwotnego. Da nam to częściowo przynajmniej pogląd na genezę totemizmu, o tyle mianowicie, o ile totemizm, w jego ogólnej i zasadniczej treści, jest podobny do innych pokrewnych mu wierzeń. Pozatem trzeba będzie jeszcze wskazać, na czem polega specyficzna natura totemizmu i genetycznie tę cechę zbadać.

II.

Przedewszystkiem postarajmy się o określenie zasadniczej postawy uczuciowej człowieka prymitywnego w stosunku do otoczenia na podstawie ogólnych rozważań o pierwotnych warunkach istnienia.

http://rcin.org.pl/ifis

Totemizm nie jest oczywiście „religią pierwotną“ par excellence, jak to twierdzi Durkheim w swem dziele o „pierwotnych formach religii“. Ale jest to niewątpliwie jedna z typowych form religii ludów o bardzo nizkiej kulturze i jest tak szeroko rozpowszechniony, że Wundt w cytowanem dziele słusznie mówi o „okresie totemicznym“ kultury (Totemisches Zeitalter). Dlatego, chcąc sprowadzić podstawy totemizmu do pewnych zasadniczych warunków istnienia, trzeba wziąść pod uwagę ogólne warunki bytu człowieka pierwotnego, stojącego na niezmiernie nizkim stopniu rozwoju, konkretnie, człowieka o neolitycznym typie kultury.

W poprzednim rozdziale odbyliśmy przegląd różnych przeżyć uczuciowych, bez względu na stopień rozwoju ludzi, u których je spotykamy. Obecnie pytanie nasze będzie: jakie są typowe reakcye uczuciowe człowieka, stojącego na bardzo niskim stopniu kultury, specyalnie zaś, jakie będą jego reakcye w stosunku do otoczenia?

Jak widzieliśmy poprzednio, istnieją zasadnicze typy uczuciowe, które stale i niezależnie od stopnia kultury panują w życiu duchowem człowieka i prowadzą do wyobrażeń religijnych. Śmierć i życie zagrobowe są, być może, najdoskonalszym typem takich uniwersalnych tematów religijnych. Widzieliśmy również, że niektóre czynniki uczuciowe, czy afektywne, jak gniew i przeżycia płciowe dają rytuały i wierzenia magiczne i religijne w niższych formach kultu, jakkolwiek nie prowadzą do religijnych zjawisk u wyżej rozwiniętych ludów. Ale te formy religijne są dla nas na razie obojętne, ponieważ są powiązane ze społecznemi tematami i odnoszą się do współżycia z innymi ludźmi, nie zaś do otaczającej przyrody. Tosamo tyczy się niektórych faktów biologicznych, jak urodziny, dojście do doj-

http://rcin.org.pl/ifis

rzałości i inne. Nas obchodzi tutaj głównie kwestya, w jaki sposób, jakimi drogami działa otoczenie uczuciowo na człowieka.

Niektóre zjawiska natury działają w sposób niezmiernie silny, wzbudzając uczucia strachu, podziwu i grozy. Do tej kategoryi należeć będą niewątpliwie zjawiska takie, jak wulkanizm, burze, wichry i wogóle wszystkie formy stałych kataklizmów przyrody. Ale zjawiska te, zwłaszcza wśród ludów o bardzo nizkim poziomie kulturalnym, nie przyczyczyniają się do wytworzenia doniosłych i powszechnych form kultu. Z jednej strony bowiem zjawiska takie, jak n. p. wulkany lub niszczące cyklony, są to fakty bądź co bądź geograficznie rzadkie, izolowane, groźne tylko dla względnie bardzo małej części ludzkości; z drugiej strony, człowiek stojący na bardzo nizkim poziomie kulturalnym, zjawiskom takim wprost ulega, czuje się wobec nich bezsilnym, nie walczy więc z niemi, nie ściera się i nie broni, jak to w pewnej mierze czynią ludzie bardziej cywilizowani, zdolni przewidywać, obliczać, strzedz się, a nawet bronić przeciw katastrofom elementarnym.

Człowiek pierwotny natomiast prowadzi z otoczeniem swem stałą i nieubłaganą walkę o byt w najelementarniejszej formie. Ta ciągła walka o zdobywanie pokarmu i odpieranie napaści zwierząt dzikich jest niewątpliwie głównem i jedynem prawie źródłem stałych, regularnych i ze wszechmiar doniosłych przeżyć uczuciowych, odnoszących się do otoczenia. Trzeba więc będzie szukać źródeł pierwotnej religii otoczenia w zasadniczych formach elementarnej walki o byt, oraz w podstawowych czynnościach fizyologicznych. Z jednej więc strony w formach zdobywania pokarmu i walki ze zwierzętami; z drugiej strony w akcie odżywiania się, którego przedmiotami są zwierzęta i rośliny.

http://rcin.org.pl/ifis

W poprzednim rozdziale analizowaliśmy już wszystkie te przeżycia z punktu widzenia naszej teoryi, obecnie chodzi o zaznaczenie, że właśnie one wysuwać się będą na pierwszy plan uczuciowego życia ludzi pierwotnych. Jedzenie jest ważnym tematem przeżyć uczuciowych dla człowieka wogóle. Dla nas, którym wysoki stan cywilizacyi pozwala potrzeby pokarmu i napoju zaspakajać regularnie i systematycznie, ubiegać stale głos organizmu, uczuciowa strona tych funkcyi przedstawia się znacznie mniej intensywnie. Dla człowieka pierwotnego głód, bardzo często niezaspakajany, jest niewątpliwie źródłem silnych przeżyć afektywnych. Stan niepewności i zawieszenia, w jakim człowiek pozostaje w stosunku do zaspokajania tej zasadniczej potrzeby organizmu, musi stawiać niezmiernie często głód i powiązane z nim uczucia w samem centrum życia emocyonalnego.

Według naszej teoryi, jeżeli hipoteza o uczuciowej wartości jedzenia u ludzi pierwotnych jest słuszna, to jedzenie powinno posiadać ów wymiar mistyczny, ów charakter „mana“, właściwy zjawiskom przedstawiającym w oczach człowieka pierwotnego wartość magiczno-religijną. Poniżej przytoczone przykłady wykażą, że tak jest w rzeczywistości; liczne zwyczaje i wierzenia pierwotne dowodzą wyraźnie, że jedzenie posiada ów charakter. Jedzenie pozatem jest integralną częścią składową niezmiernie ważnych rytuałów religijnych, oraz przepisów i norm o sankcyi nadprzyrodzonej.

Możemy z powyższego wyciągnąć wniosek, że człowiek będzie przedewszystkiem zainteresowany uczuciowo, a więc i religijnie w tych przedmiotach otoczenia, które mu dostarczają środków żywności, a więc w zwierzętach i roślinach.

Ale zwierzęta i rośliny są tematami przeżyć uczuciowych nietylko bezpośrednio jako przedmioty jedzenia. Do

http://rcin.org.pl/ifis

tego, aby się stały pokarmem, muszą być najpierw przedmiotem zabiegów ekonomicznych. Przy tem stają się, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, także tematem przeżyć uczuciowych innego typu. Łowy, rybołówstwo, pierwotne czynności rolnicze połączone są z uczuciami napięcia, wyczekiwania, nadziei, rozczarowań lub radości, które znów nadają tematom tych działań cechy mistyczne.

Zwierzęta są oprócz tego jeszcze przedmiotem emocyonalnego zainteresowania, jako często niebezpieczny i groźny wróg człowieka. Oczywiście odnosi się to tylko do zwierząt silnych, dzikich, drapieżnych lub jadowitych.

Sposób, w jaki człowiek pierwotny styka się z otaczającą go przyrodą, jest również zupełnie inny, niż sposób człowieka cywilizowanego. W naszych warunkach wysoko rozwiniętego stanu gospodarki społecznej podział pracy ekonomicznej odgradza nas szeregiem czynności pośrednich od przyrody, z której czerpiemy pokarm. Dla dzikiego, przyroda jest żywą spiżarnią, z której bierze pokarm bezpośrednio i własnoręcznie. Zdobywa, przyrządza on swe pożywienie i sięga po nie tylko wówczas, gdy go konieczność do tego zmusza [1].

Ze względu na te uwagi, możemy stanowczo powiedzieć, że głównymi instynktami, które określają postawę uczuciową człowieka pierwotnego w stosunku do całego oto-

[1] Oto jak Bücher przedstawia ich sposób życia: „In kleinen Gruppen, änlich den Rudeln der Tiere, schweifen sie, ihre Nahrung suchend, umher, nähren sich hauptsächlich von Früchten und Wurzeln, essen aber auch alles animalische... Jedes Individuum verzehrt sofort, was es findet, eine gemainsame Haushaltung giebt es ebensowenig, wie ein Haus... Allen Wechselfällen der Witterung und des Jagdglücks preisgegeben, schwelgen sie einmal im Überfluss... noch häufiger, aber leiden sie bitteren Mangel“. K. Bücher „Die Entstehung der Volkswirtschaft“ Tübingen 1904, str. 10, 12, 14.

http://rcin.org.pl/ifis

czenia, są głód i instynkty, występujące przy obronie przeciw grożącym ze wszech stron niebezpieczeństwom, czyli instynkty samozachowawcze. Jedzenie jest jednem z głównych źródeł, określających stosunek człowieka do niektórych przedmiotów otoczenia. Przedmiotami zaś, które jako pokarm ściągają na siebie uwagę ludzką, są przedewszystkiem zwierzęta i rośliny.

III.

Postaramy się obecnie sprawdzić na przykładach etnologicznych twierdzenia i wnioski podane w poprzednim ustępie.

Przedewszystkiem łatwo udowodnić licznymi przykładami, że jedzenie uważane jest za akt niesamowity, otoczony różnemi niebezpieczeństwami magicznemi, podczas którego człowiek wystawiony jest na różne wpływy i działania potęg wyższych, za akt, w ciągu którego powinien się mieć na baczności, słowem za akt, posiadający ową najogólniejszą cechę religijności, ową właściwość *mana*. Widzimy to z niezliczonej liczby faktów, odnoszących się do różnych ludów. U większości ludów dzikich i barbarzyńskich jedzenie otoczone jest specyalnymi przepisami, które wprost wskazują na to, że dane ludy uważają je za coś groźnego, za akt odbywający się niejako w mistycznej atmosferze niebezpieczeństwa i strasznych możliwości. U niektórych ludów jedzenie musi odbywać się w samotności. K. von den Steinen mówi o Indyanach środkowej Brazylii (plemię Bororo), że uważają jedzenie publicznie przy wszystkich za rzecz wysoce nieprzyzwoitą i niestosowną, przeciwną elementarnym zasadom etykiety[1]. Tu jakkolwiek sankcya

[1] v. d. Steinen: Ueber die Natur-Völker Zentral Brasiliens, str 67.

http://rcin.org.pl/ifis

jest obyczajowa, na dnie jej niewątpliwie znajdują się wyobrażenia mistyczne, jak to widać, gdy porównamy te przepisy z podobnemi regułami u innych ludów. Czytamy np. o niektórych plemionach Sarawaku na Borneo (Banam District), że mężczyźni jedzą osobno i że nigdy nie przerywają jedzenia. Ta reguła jest tak świętą, że wojownicy powstrzymują się nawet od napaści na jedzących nieprzyjaciół, aby im nie przeszkadzać; napadają ich zaś, jak tylko jedzenie się skończy [1]. Tu oczywiście sankcya jest religijna, skoro tak silnie wpływa na postępowanie ludzi, że nawet ogranicza krewkość instynktów tych bardzo wojowniczych plemion. Battakowie (Sumatra) jedzą przy zamkniętych drzwiach; tak samo Zafimando (Madaskar), którzy strzegą się starannie, aby ich nikt przy jedzeniu nie widział. To samo wiemy o mieszkańcach Szoa (południowa Abisynia), o plemieniu Warna (Afryka), o Tuaregach (Sahara). Indyanie plemienia Thompson (Britisch Columbia) unikają jedzenia wobec obcych, wiedzą bowiem, ża szaman może ich wówczas najłatwiej zaczarować. Mieszkańcy wysp Fidżi unikali jedzenia wobec osób podejrzanych o chęć szkodzenia im [2]. U innych ludów panuje zwyczaj spożywania posiłku w milczeniu (Ahtovie, Maorysi, Siamczycy). W Siamie jest zasadą buddyjskich kapłanów, że „jeść i mówić równocześnie jest grzechem". Ogólnie rozpowszechnionym we wszystkich nieledwie religiach jest zwyczaj modlenia się przed jedzeniem, błogosławienia i poświęcania pokarmów. W jakikolwiek sposób tłómaczylibyśmy sobie ten zwyczaj w religiach wyższych, nie ulega wątpliwości, że „pierwotnie modlitwa przed je-

[1] C. Hose w Journ. Anthrop. Instit. XXXIII, str. 160.

[2] Te przykłady zaczerpnięte są z dzieła Frazera „Taboo", Golden Bough II. wyd. 3-cie str. 116 i 117.

http://rcin.org.pl/ifis

dzeniem miała na celu usunięcie niebezpieczeństwa"[1]. Różne przepisy i zwyczaje przy jedzeniu zabezpieczają więc danego osobnika od złego, które go w czasie lub wskutek jedzenia spotkać może, a są tem surowsze i różnorodniejsze, im ów osobnik stoi wyżej w hierarchii społecznej. Dla królów, kacyków, dostojników i kapłanów istnieje olbrzymia ilość takich ograniczeń i przepisów jedzeniowych[2]. Znane są liczne zastrzeżenia, odnoszące się do zachowania ostrożności przy jedzeniu, wykazujące obawę przyjmowania pokarmów z rąk obcych, obawę czarów w pokarmach innych i t. d.[3].

Na religijno-magiczny charakter jedzenia rzucają też światło wyobrażenia o związku między współbiesiadnictwem a pokrewieństwem i innymi społecznymi węzłami. U wielu ludów jedzenie wspólne jest aktem odpowiadającym ściśle społecznym stosunkom współbiesiadników. Często wspólnie jeść mogą tylko członkowie najbliższej rodziny, jak to jest zwyczajem u niektórych plemion australskich. U innych plemion australskich jedzenie może się odbywać w pewnych ściśle określonych grupach[4]. A że czynność ta jest zawsze niesłychanie ważną, nic dziwnego, że u większości ludów istnieją przepisy określające socyalny status współbiesiadników ze względu na płeć, wiek, rangę i t. p.[5].

[1] Crawley „Mystic Rose" str. 149. Ostatnie przykłady zaczerpnąłem z tegoż autora str. 149 i następne.

[2] Vide Frazer loc. cit. str. 117—119. Crawley loc. cit. str. 150—152.

[3] Por. cytowane miejsca Frazera i Crawley'a, a także inne traktaty o magii, przesądach i religii.

[4] B. Malinowski „Family amongst. Austr. Abor.", str. 159, 163—164, 166.

[5] Nie mogę tu przytaczać przykładów, lecz czytelnik znajdzie znaczną ich ilość u Crawley'a loc. cit. str. 157 i następ. Por. też W. Robertson Smith „Religion of Semites" str. 312 i nast.

http://rcin.org.pl/ifis

Wszystkie takie przepisy najwyraźniej wskazują na fakt, że karmienie się nie jest dla człowieka prymitywnego czynnością wyłącznie i jedynie świecką i fizyologiczną, jak np. dla nas, że posiada ono dla niego również cechy czynności o zabarwieniu mistycznem, czynności, która otoczona być musi rytuałem i normami religijnemi.

Ponieważ chodziło nam tu jedynie o udowodnienie bardzo ogólnego twierdzenia, czerpaliśmy powyżej podawane przykłady z rozmaitych dziedzin etnograficznych, a więc z różnych ludów, stojących na bardzo rozmaitych stopniach kultury. Przeprowadzając ściślejszą analizę z uwzględnieniem stopnia rozwoju kulturalnego, łatwo byłoby wykazać, że w miarę wznoszenia się ludzkości na coraz wyższe stopnie cywilizacyi, jedzenie przestaje być aktem o niezliczonych właściwościach magicznych i religijnych, a staje się funkcyą zupełnie świecką, przy której giną powoli przepisy, ceremonie i rytuały o barwie sankcyi nadprzyrodzonej.

Wszystkie dopiero co podane przykłady odnosiły się do ogólnego zabarwienia mistycznego, jakie posiada akt jedzenia u ludów niskiej kultury. Obecnie przejdziemy do przytoczenia faktów, w których jedzenie odgrywa zasadniczą rolę w samym kulcie religijnym i staje się jego częścią składową.

Jedna z najważniejszych form religijnego rytuału, ofiara, jest niewątpliwie ściśle połączona z psychologią jedzenia. Ofiara jest typowym rytuałem, który spotykamy we wszystkich prawie religiach, zaczynając od najniższych a kończąc na najwyższej, w której przyjmuje formę „bezkrwawej ofiary“.

W klasycznej swej teoryi ofiary, Robertson Smith starał się wykazać, że ofiara powstała z „Sakramentu totemi-

http://rcin.org.pl/ifis

cznego"[1]. Przez to wyrażenie rozumie on ucztę świętą klanu, w czasie której członkowie tegoż klanu spożywają ceremonialnie swój totem, łącząc się z nim w ten sposób i identyfikując. Ponieważ totem i jego klan są jednego pochodzenia, a więc jednej krwi i jednego ciała, aby więc ciągle odnawiać ten związek, klan musi od czasu do czasu pożywać swój totem. Taka jest hipoteza Robertsona Smitha i w ten sposób wyprowadza on ofiarę z komunii totemicznej. Jakkolwiek ta teorya zbyt może jednostronnie sprowadza ofiarę do jednego tylko czynnika[2], niemniej wykazuje ona, że komunia czyli wspólne spożywanie świętego przedmiotu jest najważniejszym elementem ofiary, rzuca więc pełne światło na olbrzymie znaczenie, jakie wspólna uczta posiada w rytuale ofiarnym wielu ludów[3], i to jest punkt niezmiernie ważny. W rzeczy samej wspólna uczta, w której obok ludzi bierze udział, a raczej bywa spożywanem także i bóstwo lub rzecz święta, jest jedną z najbardziej rozpowszechnionych form ceremonii religijnych. W uczcie takiej spożywanem bywa niekiedy zwierzę lub roślina uważane za święte, niekiedy pierwsze plony, którym nadaje się w ten sposób znaczenie świętości, czasem ofiarą jest człowiek, czasem bóstwo lub wprost tylko idealna fikcya bóstwa.

Wspólna uczta bywa nie tylko aktem religijnym jako ofiara, ale poprostu jako „uczta święta". Taka święta uczta

[1] W. Robertson Smith „Religion of Semites", zwłaszcza rozdział VI—IX.

[2] Por. Hubert et Mauss „Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice" année Sociologique II, Paris 1899.

[3] Badania swe nad religiami Semitów, Robertson Smith uzupełnił porównaniem z religiami aryjskiemi i znaczną liczbą etnograficznych danych z religii ludzi dzikich.

http://rcin.org.pl/ifis

była głównym aktem kultu domowego starożytnych Greków i Rzymian, a także prawdopodobnie pierwotnych Aryjczyków; była też jako należąca do „Sacra gentilicia", aktem religijnym klanu [1].

Robertson Smith i Frazer podają wielką ilość faktów, komunii ofiarnej i uczt świętych z których widać jasno, że jedzenie jest treścią niezmiernie licznej i ważnej klasy rytuału religijnego. Z naszego punktu widzenia, takie stwierdzenie roli, jaką posiada czynność spożywania pokarmów, jest bardzo ważne, jakkolwiek stojąc na zupełnie innem stanowisku niż Robertson Smith, nie możemy wyprowadzać rytuałów jedzeniowych z totemicznego sakramentu [2].

[1] Por. n. p. Fustel de Coulanges „La cité antique". Olbrzymią masę materyału, odnoszącego się do ofiary, do wspólnej uczty, pożywania bóstwa i pokrewnych tematów, znajdzie czytelnik w dziele Frazera „Golden Bough" część V „Spirits of the Corn and of the Wild", dwa tomy passim, zwłaszcza tom II. rozdz. X. str. 48—108, gdzie jest mowa o rytualnem pożywaniu pierwszych plonów. Rozdz. XI mówi o składaniu pierwszych plonów bogom w ofierze. Rozdz. XIII i XVII o zabijaniu zwierząt świętych i składaniu ich na ofiarę.

[2]) Takie wyprowadzanie ogólnych i zasadniczych typów religijnych zjawisk z jednej specyalnej ich formy jest błędne, jak to już wykazałem we Wstępie. Dla nas zasadniczym objawem jest ogólny fakt, że jedzenie w związku z różnorodnemi wyobrażeniami i w rozmaitych rytuałach odgrywa rolę ważną. W religii ten zasadniczy fakt staramy się wytłómaczyć na podstawie ogólnych rozważań o psychologii wyobrażeń religijnych. Totemiczny zaś sakrament ujmujemy jako jedną z form uczty świętej, tłómaczymy jako specyalny przypadek ogólnego zjawiska. Tylko poznanie mechanizmu psychologicznego, który jest podłożem tych rytów i wierzeń, może rzucić światło na wszystkie poszczególne ich formy. Próba wyprowadzanio rozgałęzionych form z jednego konkretnego przykładu jest błędna i teoretycznie nic nie daje, bo omija zbadanie psychologicznych, fizyologicznych i społecznych warunków, w których ten typ rytuału powstał, nie podaje więc konieczności, zjawiska a tem samem i nie tłómaczy go.

http://rcin.org.pl/ifis

Wszystkie te przykłady dowodzą, że jedzenie jest czynnością o tak wyraźnem religijnem znaczeniu, iż staje się wprost podstawowym aktem rytuału religijnego.

Przejdziemy obecnie do norm religijnych i przepisów, odnoszących się do jedzenia, a które w etnologii noszą polinezyjską swą nazwę *tabu*.

Tabu jest jedną z podstawowych form religijnego życia, a niektórzy teoretycy widzą w niem istotę religii. (Podług naszej teoryi, jest to oczywiście błędne). Psychologia *tabu*, której tu niestety nie mogę szerzej opracować, jest w najogólniejszych swych zarysach dość łatwa do zrozumienia, da się też bez trudności sprowadzić do naszego schematu religii. Wszystko, co święte, jest zarazem niebezpieczne; wszystko, co się stać może źródłem błogosławieństwa, jest też i zbiornikiem sił, które źle użyte są groźne i szkodliwe. Wynika to z nieokreśloności i niejasności podstawowego pojęcia *mana*. Ta niejasność i nieokreśloność jest znów skutkiem nieokreślonego dynamicznego charakteru, który wyobrażenia religijne zawdzięczają swojemu powstaniu z uczuć. To też wobec czychających niebezpieczeństw człowiek otacza się wszystkimi możliwymi środkami ostrożności, a z tych bezspornie najprostszym, najszybciej i najskuteczniej działającym jest zupełne powstrzymanie się od aktu groźnego, trzymanie się zdala od rzeczy niebezpiecznej. *Tabu* obejmuje wszystkie dziedziny życia religijnego, a więc wszystkie dziedziny wyraźnie dynamicznych stanów duchowych. *Tabu* jest najpierwszą formą askezy, która wprowadza religijne veto wszędzie, gdzie życie zbyt silnie stara się potwierdzać swe jednostronne panowanie. *Tabu* towarzyszy człowiekowi od pierwszej jego chwili przyjścia na świat, idzie ślad w ślad za potęgą społeczną i za świętością ludzi i rzeczy, a wszystko, co po-

http://rcin.org.pl/ifis

siada ową tajemniczą potęgę *mana* t. j. samą istotę, treść świętości czy religijności, wszystko to jest *tabu* [1].

Ale najogólniejszą i najbardziej rozpowszechnioną formą *tabu*, jest *tabu* pokarmowe. Występuje ono we wszystkich prawie ceremoniach relijnych i odgrywa rolę przy wszystkich nieledwie funkcyach społecznych u ludów pierwotnych. I tak ceremonie związane z chwilami krytycznemi życia ludzkiego (dojście do dojrzałości, małżeństwo, przejście z jednej klasy wieku do drugiej, różne okresy w życiu kobiety i t. p.) są połączone z mniej lub więcej długimi postami. Dalej wszystkie prawie formy ugrupowawania społecznego są określone zakazami i przepisami religijnymi. Przedewszystkiem więc zasadniczy podział na płeć, który w ugrupowaniu ludzi pierwotnych odgrywa rolę bardzo ważną, wyraża się w formie niezliczonych tabu, odpowiadających płci, w których dany pokarm dozwolony jest tylko mężczyznom lub tylko kobietom [2].

[1] Najobszerniejszy zbiór faktów, odnoszących się do *tabu*, znajduje się w 2-giej części wielkiego dzieła Frazera „Golden Bough". „Taboo and The Parils of the Soul". Grupuje on *tabu* według następujących punktów: Rozdział III. Akty tabu, Rodz. IV. Osoby tabu, Rozdz. V. Rzeczy tabu. Na przeszło 300 stronnicach zebrana jest niesłychana ilość przykładów z pośród różnych ludów i społeczeństw, ale akty te są bardzo niedołężnie ujęte w ramy teoretyczne. Parę uwag ogólnych, znacznie głębszych, znajduje się w dziele Robertsona Smith'a „Religion of the Semits" passim; vide Index sub *taboo*. Wyborne i niezmiernie zajmująco ujęte pojęcie *tabu* płciowego, daje Crawley w „Mystic Rose". Jest tam też bardzo dobrze podana ogólna teorya tabu. Rozdz. II—IX. Patrz także Journal Anthrop. Institut. str. 116—219 i 430. „*Tabu* przy ceremoniach Inicyacyi", vide Hutton Webster „Primitive Secret Societies", oraz wyraz tabu w Encyclopedia Brittannica wyd. X i bibliografia tam umieszczona.

[2] Crawley op. cit. str. 33 — 58, gdzie oprócz wielu przykładów, czytelnik znajdzie świetną teoryę przedmiotu. Por. także cytow. dzieło Frazera („Taboo"), rozdz. IV. „Taboed persons".

http://rcin.org.pl/ifis

Podział na klasy wieku i połączona z tem organizacya tajnych stowarzyszeń, związana jest z rozlicznymi zakazami pokarmowymi, które określają i ograniczają pokarm każdej grupy. Formy tabu są też stosowane przy określaniu wszystkich prawie klanów (totemicznych lub nie) tej tak szeroko rozpowszechnionej formy organizacyi ludów pierwotnych. Ażeby zrozumieć doniosłość zakazów jedzeniowych dla ludzi najniższej kultury, trzeba sobie uprzytomnić ekonomiczne warunki, w jakich żyją. Człowiek pierwotny jada znacznie mniej regularnie, niż człowiek cywilizowany i rzadko kiedy może liczyć z całą pewnością na to, że w danej chwili potrafi głód swój zaspokoić. Zakazy ograniczające go w jedzeniu, są więc dla niego bardzo uciążliwe, a niezmiernie skrupulatne i ścisłe spełnianie tych zakazów, jest dowodem siły żywotnej wyobrażeń religijnych. Z drugiej strony widocznem jest, że zakazy tabu z natury rzeczy musiały odgrywać ważną rolę przy procesach pierwotnego zróżniczkowania społecznego. Nie mogły się one wogóle rozciągać na liczne grupy społeczne. Całe plemię nie mogło się wyrzec szeregu pokarmów, nie mogło stosować *tabu* do znaczniejszej ilości zwierząt i roślin, i zmniejszać sobie w ten sposób możności wyżywienia się. Do tematu tego będziemy mieli jeszcze sposobność powrócić.

Zbierając powyższe uwagi, widzimy, że *tabu*, odnoszące się do pokarmów, jest jedną z podstawowych form religii jedzenia. Jeżeli zwrócimy uwagę, że *tabu* jest też i najprostszą formą ostrożności przy jedzeniu, że negatywna, ascetyczna forma rytuału jest najogólniejszą cechą postawy religijnej wobec funkcyi żywotnych, to wielkie znaczenie tabu w religiach wogóle, a zwłaszcza u ludów prymitywnych, będzie się przedstawiało, jako rzecz konieczna.

http://rcin.org.pl/ifis

Mówiąc o pokarmach i o ich znaczeniu, niepodobna pominąć szeregu zjawisk, które rzucają ciekawe światło na pewną stronę psychologii jedzenia, stojącej też w ścisłym związku z nadprzyrodzonym, czy mistycznym charakterem tej funkcyi. Pokarm, który człowiek spożywa, jest dla niego źródłem nowych sił, nowej energii; lecz według wyobrażeń człowieka pierwotnego ten przyrost sił fizycznych, nie jest jedynym skutkiem odżywiania się. Wedle jego pojęcia, wszystkie właściwości, jakie posiada zwierzę spożywane, a nawet roślina, przechodzą wraz z pokarmem na spożywającego [1]. To też dziki z upodobaniem spożywa zwierzęta silne, szybkie, zwinne lub też mądre i odważne, unika zaś jedzenia zwierząt ciężkich, słabych, głupich i tchórzliwych. Podajemy kilka przykładów dla jasności. Indyanie (Zaparo Am. połdn.) jedzą ptaki, małpy, jelenie i ryby, bo są to zwierzęta zwinne i szybkie. Indyanie Brazylii jedzą również wszystkie zwinne zwierzęta, natomiast jedni i drudzy unikają spożywania powolnych i niezgrabnych zwierząt z obawy, aby się w ten sposób nie stali sami ciężcy i niezgrabni. W Afryce, w plemieniu Tanów, młodzi ludzie nigdy nie jadają żółwi, aby nie stracić zwinności w nogach, żółwie jadane są tylko przez starych ludzi. W wielu afrykańskich plemionach serca lwów i lampartów są chciwie poszukiwane i zjadane, gdyż zjedzenie serca tak nieustraszonych zwierząt, daje pożywającemu je nieustraszoną również odwagę. To też zarówno u Zulusów w połudn. Afryce jak i u Wabondei'ów i Suków we wschodniej, a w plemionach arabskich w półn. Afryce rodzice dają swym małym synom kawałki tłuszczu lub mięsa, a szczególniej serca lwa lub

[1] Niezmiernie obfity materyał etnograficzny, ilustrujący te wierzenia zebrał Frazer w „Golden Bough" pt. V. „Spirits of the Corn and of the Wild", Rozdział XII, str. 138—168. Przykłady podane w tekście są zaczerpnięte wyłącznie z tego źródła.

http://rcin.org.pl/ifis

lamparta, aby wyrośli na nieustraszonych ludzi. W Marocco ludziom powolnym i apatycznym dają mrówki do łykania, serce lwie wzmacnia i tam dzielność, ale nie jada się zupełnie serc kurzych, aby się nie stać bojaźliwym. Nie tylko po zwierzętach, ale i po ludziach odziedzicza się przymioty, to też mnóstwo plemion zjada serca nieprzyjaciół zabitych, zwłaszcza ludzi dzielnych i mądrych.

Czy te zwyczaje i połączone z nimi wierzenia są wyraźnie religijnej natury, czy wyobrażenia te posiadają piętno świętości i nadprzyrodzoności czy nie, tego na podstawie podanych przykładów nie możemy osądzić, tam tylko bowiem na pytania takie możemy odpowiedzieć z całą pewnością, gdzie dane wyobrażenia połączone są z aktami wyraźnie rytualnej natury, lub gdy normy posiadają nadprzyrodzoną sankcyę. W opisanych wyżej wypadkach, niewiadomo, czy przechodzenie własności jedzonych istot na jedzących, nie jest uważane za naturalną konsekwencyę jedzenia, tak jak my uważamy, iż inaczej nas uspasabiają ciężkie potrawy, inaczej zaś lekkie i strawne.

Wyżej jednak opisane fakty jasno okazują, że istnieje ścisły związek między naturą pokarmu a pożywającym człowiekiem i, że spożywane zwierzę oprócz że służy jako pokarm, posiada jeszcze własności moralnej, fizycznej i intelektualnej natury, które dziki człowiek indentyfikuje z własnościami natrytywnemi. Nietylko przymioty danego pokarmu decydują przy wyborze tegoż, ale często przymioty samego zwierzęcia są ostatecznem kryterium w tej kwestyi. Droga od żywego zwierzęcia do ludzkiego organizmu jest prosta i bezpośrednia, co jest zresztą naturalne, bo człowiek pierwotny sam poluje, sam przyrządza swój pokarm, nie zmieniając go przytem bardzo, jest więc w ciągłym kontakcie niejako z samem zwierzęciem, nie zaś tylko z pokarmem z niego przyrządzonym.

http://rcin.org.pl/ifis

Religijna natura tych wyobrażeń występuje jednak wyraźnie w jedzeniach rytualnych, przy których własności pożywanych zwierząt przechodzą w sposób niedwuznacznie magiczny na pożywającego człowieka. I tak Frazer podaje szereg wypadków, wskazujących, że często pewne zwierzę jest konieczną częścią składową danej medecine, t. j. czarodziejskiej konkokcyi. Podaje on również przykłady, w których dzicy, wybierając się na poważniejsze polowanie, jedzą z określonym ceremoniałem jakieś silne, drapieżne zwierzę, aby nabrać odwagi i dzielności [1]). U Zulusów istnieje wiara w transmigracyę dusz; rytualne jedzenie określa, w jakie zwierzę człowiek się zmieni po śmierci [2]. W tych ostatnich przykładach widzimy, że wyobrażenia o przechodzeniu własności zwierząt na człowieka, czyli o związku między zwierzęciem a człowiekiem na podstawie jedzenia, posiadają wyraźnie religijny charakter. Taki sam charakter posiadają prawdopodobnie też i wyżej wymienione wyobrażenia.

Ciekawem bardzo jest jeszcze jedno pojęcie ludzi pierwotnych o nadprzyrodzonych własnościach pokarmu. Mam tu na myśli wyobrażenie o zapładnianiu przez pokarm. Przekonanie, iż zjedzenie danego pokarmu może wywołać ciążę, jest szeroko rozpowszechnione, a liczne przykłady znajdujemy w folklorze, tradycyach, spowiadaniach i bajkach różnych ludów [3]. Wyobrażenia te stanowią też podstawowy pogląd na normalny stan rzeczy u niektórych plemion australskich [4]. U całego szeregu ludów pierwotnych istnieją przepisy i zwyczaje, wykazujące siłę i ży-

[1] Loc. cit. str. 145—149.

[2] Ibidem.

[3] Vide E. Sidney Hartland „Primitive Paternity", tom I. str. 4—13.

[4] Por. B. Malinowski „Fanily among the Australian Aborigenes". Rozdz. VI, część II.

http://rcin.org.pl/ifis

wotność tych przekonań. Nie wolno więc jeść dziewczynom pewnych pokarmów, aby nie zaszły w ciążę, kobiety zaś niepłodne jadają te właśnie pokarmy, ponieważ mają działać jako lekarstwo na niepłodność. Takimi środkami są przedewszystkiem zwierzęta lub rośliny bardzo płodne, jaja, niektóre napoje, woda z pewnych źródeł i t. d. [1].

W niektórych wymienionych przez Hartlanda wypadkach, wyobrażenia o zapładniających własnościach jedzenia są mniej wyraźne; istnieją jednak przesądy, zabobony i praktyki, całkiem jasno wskazujące, że są one przeżytkami wyobrażeń zupełnie ogólnych. Hartland wnioskuje, iż ludy, u których przeżytki te spotykamy, niegdyś ogólnie wierzyły, że zapładnianie jest skutkiem jedzenia w pewnej formie pewnych przedmiotów.

Wszystkie powyżej przytoczone kategorye faktów dowodzą, że pokarm i akt jedzenia odgrywają bardzo ważną rolę w życiu religijnem ludów prymitywnych i że posiadają ów wymiar mistyczny *mana*. Dowodzi tego zarówno szereg przepisów i norm rytualnych, otaczających akt jedzenia, jak i doniosła rola tegoż w niektórych niezmiernie ważnych formach kultu. W obecnym wypadku chodzi nam jednak nie tyle o samą funkcyę żywienia się, jak raczej o jej przedmioty, o to, jak pokarm dzięki kanonizacyi jedzenia, wysuwa się na pierwszy plan życia i pojęć religijnych człowieka.

Podane w poprzednich ustępach przykłady rzucają dużo światła i na to zagadnienie. Pomijamy pierwszą klasę przykładów, które odnoszą się wyłącznie do rytualizacyi jedzenia; przepisy w tej klasie nie są zróżniczkowane ze względu na przedmiot jedzenia. We wszystkich innych przykładach mamy do czynienia z wyobrażeniami, rytuałami

[1] Sidney Hartland „Primitive Paternity“ str. 30—69.

http://rcin.org.pl/ifis

i normami, w których gatunek, stanowiący pokarm, jest najwyraźniej określony. W rytuałach uczt świętych i ofiary używany przedmiot jest zawsze ściśle oznaczony przepisami i tradycyą i stanowi charakterystyczną cechę danego typu religii. We wszystkich religiach semickich istnieje specyalna klasa zwierząt i roślin ofiarnych, toż samo widzimy i w religiach aryjskich. W ucztach świętych różnych klanów i narodów mamy również do czynienia z przepisanym pokarmem.

Wszystkie te przepisy odnoszą się nie do ilości, ani sposobu jedzenia, rzadko do jakości przyrządzonego już pokarmu, lecz w przeważającej liczbie przypadków, jedynie do gatunku pożywanego zwierzęcia czy rośliny.

Gatunek przedmiotu pożywanego odgrywa też zasadniczą rolę w wierzeniach i przesądach o przenoszeniu się własności pożywanego pokarmu i o zapładnianiu przez pokarm. I tu i tam działają własności gatunku pożywanego i jego przymioty, które się na pożywającego przenoszą. Człowiek w ten sposób nabiera cech pożywanego zwierzęcia, a i zapładnianie określa się wogóle gatunkiem zjedzonego pokarmu. Z przykładów powyższych można wyciągnąć następujące wnioski: jedzenie jest ważnym tematem religijnych wierzeń; ta religijna rola jedzenia doprowadza do krystalizacyi licznych wyobrażeń religijnych, odnoszących się do zwierząt i roślin; w krystalizacyi tej następuje wyraźne zróżniczkowanie ze względu na gatunek zwierzęcia czy rośliny.

Wyniki indukcyjnego zestawienia faktów, które tu otrzymaliśmy, potwierdzają w zupełności rezultaty osiągnięte dedukcyjnie w ustępie drugim.

Silne zainteresowanie się zwierzętami i roślinami, oraz zewnętrzny tego wyraz, objawiający się w aktach magicznych i religijnych, możemy obserwować jeszcze i na innej kategoryi zjawisk, nie połączonych wprost z samym aktem

http://rcin.org.pl/ifis

jedzenia, ale z troską i staraniem o jedzenie, a więc z czynnościami ekonomicznemi, mianowicie w aktach magii i religii, odnoszących się do myśliwstwa, rybołówstwa, a w wyższych społeczeństwach i do zbiorów i zasiewów. Jest to dział etnologii bardzo ważny, dotąd mało badany, a którego dokładna znajomość mogłaby rzucić ciekawe światło zarówno na psychologię religii, jak też i na charakter gospodarki ludów pierwotnych.

Czynności ekonomiczne oraz ich warunki, jak deszcz lub pogoda, spokojne morze i pomyślne wiatry, obfitość ryb i zwierzyny są tematami tak ważnymi, tak przeładowanymi uczuciową troską, nadzieją, niepokojem, pragnieniem, że z góry możemy być pewni, iż w związku z nimi znajdziemy wielką ilość aktów magicznych i religijnych. I w samej rzeczy, etnologia zna niezmiernie wielką ilość takich aktów.

Przedewszystkiem wymienić tu trzeba ceremonie typu *Intichiuma*, to znaczy takie, w których człowiek stara się za pośrednictwem aktów rytualnych wpłynąć na bieg przyrody, i w ten sposób osiągnąć cel swych pragnień i nadziei, czyli obfite urodzaje, dużą ilość zwierzyny lub ryb. Ceremonie bowiem pomnażają płodność roślin i zwierząt i magicznie gromadzą te ostatnie na terenie łowów. Akty tej kategoryi są przedewszystkiem totemicznej natury i takie są też rzeczywiście ceremonie Intichiuma u plemion Australii środkowej i północnej, podobne im na wyspach Torres Straits u Bogandów, u Indyan Omaha i u Indyan Iuchi.

Ale oprócz tych istnieją jeszcze i nietotemiczne ceremonie, odbywane w celach ekonomicznych, związane z plemieniem nie zaś z klanem, lub też ceremonie podobne, które całkiem nie mają totemów. Tak np. u Indyan plemienia Mandan urządzane bywają tańce bawołów, których sku-

http://rcin.org.pl/ifis

tkiem ma być zwabianie licznych gromad tych zwierząt na terytoryum łowów. Istnieją też u nich uroczystości, mające na celu podniesienie urodzajności kukurydzy, a odbywane podczas zbiorów i zasiewów tej rośliny[1]. Niektóre ceremonie są bardzo ściśle związane z aktami rolnictwa, na co mamy parę doskonałych przykładów z Indonezyi i Nowej Gwinei. Kayanowie, plemię zamieszkujące wnętrze wyspy Borneo, żywią się prawie wyłącznie ryżem, to też całe ich życie publiczne odnosi się prawie wyłącznie do uprawy i zbioru tego ziarna. Każda donioślejsza czynność rolnicza otoczona jest religijnym rytuałem, którego celem jest zawsze usunięcie złych i niebezpiecznych wpływów, pozyskanie dobrej woli duchów, a wskutek tego pomyślne warunki i bogaty zbiór ryżu. Po zbiorach odprawiane znów bywają inne ceremonie, które mają zapewnić życzliwość sił wyższych na rok następny. Treścią tych ceremonii są ofiary, święte zabawy, modlitwy i uroczyste rytualne rolnicze akty i czynności. Dr. Nieuwenhuis, który spisał te ceremonie, dodaje, iż właśnie w tych okolicach, w których zbiory są mniej pewne, uroczystości religijne są najgorliwiej odprawiane i posiadają największe znaczenie[2].

Uroczystości religijne, towarzyszące funkcyom rolniczym, istnieją też w bardzo wyraźnej formie u rolniczego plemienia Kai, zamieszkującego niemiecką Nową-Gwineę. Kai'owie spełniają cały szereg przesądnych i zabobonnych praktyk, których celem jest zwiększenie urodzajów korzeni taro i yamów, stanowiących główne ich pożywienie. W tym samym celu podczas zasiewu i wzrostu roślin urządzają rytualne gry i zabawy.

[1] Por. Frazer Tot. a Ex. III. str. 137—145.

[2] Nieuwenhuis „Quer durch Borneo", tom I. str. 163.

http://rcin.org.pl/ifis

Poniżej podane przykłady, możnaby uzupełnić niezliczoną ilością innych zebranych, tak u ludów najpotworniejszych, jak i u stojących na wysokim stopniu kultury [1].

Rolnictwo zaczyna się rozwijać dopiero u ludów, posiadających nieco wyższą kulturę, dla ludów zaś zupełnie pierwotnych typowemi czynnościami ekonomicznemi są: rybołóstwo i myśliwstwo. Obie te czynności powiązane są mnóstwem form religijnego i magicznego rytuału. Niemogąc wdawać się w szczegóły tych faktów, zaznaczę tylko, iż wszędzie wyraźnie widać, jak stany oczekiwania, niepokoju, obawy przed niebezpieczeństwem, chęć i nadzieja obfitych łupów prowadzą do czynności rytualnych, w których te uczucia niedwuznacznie są wyrażone. Można rozróżnić dwie zasadnicze fazy w tych ceremoniach: 1) Akty magiczne, mające na celu przywabić zwierzynę, zaczarować ją, zrobić niezdolną do obrony i zaczarować broń, mającą być użytą [2]. 2) Akty, w których człowiek stara się przebłagać duszę zabitego zwierzęcia, aby uchronić się od wielkich niebezpieczeństw, jakie wskutek zemsty zabitego, mogłyby go dosięgnąć [3]. Z tych ostatnich aktów widać, że uczucie obawy wobec niebezpieczeństwa krystalizuje się w aktach religijnych i wyobrażeniach o duszy zwierząt, o ich mściwości, wogóle w wyobrażeniach, zawierających zarówno antropomorfizacyę zwierzęcia, jak też i stwierdzenie osobistego stosunku między człowiekiem i zwierzęciem.

W dotychczasowych rozważaniach mowa była zarówno

[1] Olbrzymi materyał znajduje się w dzele Frazera „Golden Bough", część 5, dwa tomy „Spirits of the Corn and of the Wild". Zwłaszcza zaś passim. Tom I. rozdz. III, str. 92—112, rozdz. V—VII, str. 131—269. Tom II. rozdz. XI. str. 109—137.

[2] Liczne przykłady patrz u Frazera loco citato, część I. „Magic" tom I. str. 85—174, passim.

[3] Frazer „Spirits of the Corn and of the Wild" str. 204—273.

http://rcin.org.pl/ifis

o zwierzętach jak i roślinach, tymczasem w religijnych wyobrażeniach zwierzęta odgrywają nierównie donioślejszą rolę. Trzeba to będzie wytłómaczyć. Z punktu widzenia „religii pokarmu“ albo kultów jedzeniowych i kultów ekonomicznych, zwierzęta i rośliny są zupełnie równoważne, bo obie te klasy istot stanowią równie doniosły i obszerny przedmiot pokarmu, a u ludów o nizkiej bardzo kulturze, rośliny zdają się nawet posiadać ważniejsze znaczenie[1].

Przegląd ceremonii religijnych i magicznych kultów ekonomicznych tabu i większość faktów religii jedzeniowej wykazują, że rośliny i zwierzęta odgrywają mniej więcej taką samą rolę w religii. Na podstawie tego możemy twierdzić, że o ile pokarm i jego uczuciowa rola w życiu człowieka była dla niego zródłem religijnych wyobrażeń, zwierzęta i rośliny stały na stopie równości.

Ale kulty jedzeniowe i ekonomiczne nie są wszystkiem, czem się religia inspiruje z żywego otoczenia człowieka. Zwierzęta i rośliny działają i na innych drogach na emocyonalną stronę psychiki i stają się przedmiotem odpowiednich wyobrażeń religijnych. Tutaj rola zwierząt i roślin nie jest jednakowa.

Powyżej mówiliśmy o przechodzeniu własności zwierząt na pożywających je ludzi, i z tego już widzimy, że w wielu wypadkach rola zwierząt w wyobrażeniach magicznych jest ważniejszą niż rola roślin. Nawet powierzchowny rzut oka na fakty zoolatryi, czyli kultu istot żywych, wykazuje znaczną różnicę na korzyść zwierząt. Stosując do tego zjawiska naszą teoryę religii i magii, musimy wnioskować, iż w stosunku człowieka do zwierząt istnieją inne

[1] Por. K. Bücher „Entstehung der Volkswirtschaft“ Rozdz. I. passim. Dla plemion australskich B. Malinowski „Family amongst the Australian Aborigines“ rozdz. VIII.

http://rcin.org.pl/ifis

jeszcze źródła uczuciowe, z których cześć zwierząt czerpie swe soki. I rzeczywiście, jeżeli zastanowimy się nad stosunkami ludzi do zwierząt i roślin, jeżeli weźmiemy pod uwagę nie tylko stronę pokarmową, ale i inne drogi, na których się człowiek z otoczeniem styka, musimy przyjść do przekonania, że zwierzęta znacznie silniej działają na wyobraźnię i na znacznie szerszą skalę wzbudzają stany uczuciowe człowieka.

W samej rzeczy, jak wspomniałem już krótko poprzednio, zwierzęta są tą częścią przyrody, która w sposób najbardziej czynny i widoczny występuje przeciw człowiekowi w walce o byt. O ile człowiek pierwotny raz się do otoczenia przystosował, więcej już prawie niema z nim do czynienia, nie widzi ciągłej napaści na siebie z tej strony; walka zaczepna i odporna z przyrodą martwą i roślinną odbywa się na znacznie dalszy dystans. Ze zwierzętami, czy one atakują człowieka, czy też on na nie godzi, starcie odbywa się oko w oko. Stąd czynniki uczuciowe występować będą najsilniej w stosunku do zwierząt.

Przy kształtowaniu się tego stosunku ważną rolę odgrywają też czynniki czysto teoretyczne, refleksye i porównanie zwierząt z człowiekiem samym.

Zwierzęta odróżniają się od reszty otoczenia przedewszystkiem swem podobieństwem do człowieka; żyją jak on, karmią się, ruszają, wydają głosy, postępują w sposób dla człowieka zrozumiały, nic więc dziwnego, że dziki, który się nie bawi w subtelne rozumowania i nie mędrkuje ani nie filozofuje, uważa je za coś mniej więcej indentycznego z sobą.

W mitologii Indian Ameryki półn. niema zasadniczej różnicy między ludźmi a zwierzętami. W pierwszym okresie stworzenia świata zdaje się, iż byli wszyscy równi, a wszystkie istoty żyły i pracowały razem zgodnie i wzajemnie so-

http://rcin.org.pl/ifis

bie pomagały do chwili, w której człowiek napastniczy i bezwzględny wobec innych istot, nie wywołał ich nieprzyjaźni, a wtedy owady, ptaki, ryby, gady i zwierzęta czworonożne złączyły siły swe przeciw człowiekowi. Odtąd żyją osobno, ale różnica między niemi a ludźmi leży jedynie w stopniu rozwoju. Zwierzęta tak, jak i ludzie są zorganizowane w plemiona, mają swych wodzów, swoje domy i miasta, mają też miejsca swych zabaw, a w końcu tak samo „krainę cieniów“ w Usunhiyi. Człowiek jest zawsze siłą najwyższą, poluje i zabija inne stworzenia, bo mu tak każą jego potrzeby; ale w każdej okoliczności powinien dać zadośćuczynienie pokrzywdzonym bez potrzeby lub słuszności plemionom zwierząt, tak, jak wynagradza morderstwo człowieka, przez pokrycie kości zmarłego darami dla pokrzywdzonej rodziny [1]. Podobnych ustępów, odnoszących się do wierzeń ludów całego świata, możnaby podać niezliczone mnóstwo.

W encyklopedyi religijnej czytamy w artykule o zwierzętach i ich wpływie na wierzenia: „Na różnych szczeblach kultury, czy je znajdujemy u ludów niższych od Europejczyków, czy też u warstw niekulturalnych pośród ludów cywilizowanych, rozróżnienie między ludźmi a zwierzętami jest niedostatecznie zrozumiane lub całkiem zapoznane, a dzieje się to więcej niż z jednego powodu“ [2].

Zwierzęta są rzeczywiście dostatecznie podobne do człowieka, aby ten przyznał im duszę podobną do swojej i wyposażył całkowicie swemi własnościami. O tyle są zaś odmienne i o tyle mu imponują, że przyznaje im nawet

[1] J. Money „Myths of the Cherokee“, Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, część I, str. 261, przytoczone z Frazera, „Golden Bough“.

[2] N. W. Thomas artykuł „Animals“ w J. Hastings „Encyclopeodia of Religion & Ethics“. Tom I. str. 483.

http://rcin.org.pl/ifis

zalety przewyższające swe własne. Tak się więc stało, że zwierzęta, klasa istot, którą w wyższej kulturze człowiek systematycznie „krzywdzi“, albo tępiąc, albo ujarzmiając, w niższych społeczeństwach zostały podniesione do rzędu bóstw i znajdowały się między tymi przedmiotami, na których człowiek pierwotny rozwijał swe instynkty religijne[1]

Ażeby lepiej zrozumieć i zanalizować tę klasę religijnych wyobrażeń, trzeba głębiej zastanowić się nad emocyonalną stroną stosunku człowieka do zwierząt. Już nawet przy ceremoniach ekonomicznych, wymienianych powyżej, występuje zasadnicza różnica między sposobami zdobywania pokarmu roślinnego a zwierzęcego. Obie te czynności mają zabarwienie emocyonalne, obie są równej doniosłości dla człowieka, obie połączone z silną nadzieją, wyczekiwaniem, niepokojem. Ale pozatem w samej treści czynności rolniczych niema nic, coby pobudzało człowieka do silniejszej reakcyi uczuć. Czynności te są spokojne, jednostronne i nie wystawiają działającego na żadne niebezpieczeństwa. Łowy natomiast i rybołówstwo mogą być i są w wielu wypadkach rzeczywiście bardzo niebezpieczne. Pozatem jeszcze same czynności rybackie i łowieckie działają na nieledwie wszystkie strony emocyonalne człowieka, bo dziki musi tropić, osaczać, ścigać swą zwierzynę, a ma do czynienia z czemś nieledwie sobie równem, z czemś, co na jego napaść i zasadzkę, odpowiada również napaścią lub fortelem. Psychologia więc polowania i rybołówstwa, tego ostatniego, zwłaszcza o ile chodzi o zwierzęta większe, jak rekin, dugong, wieloryb i inne podobne, przedstawia znacznie szerszą skalę uczuciowych możliwości, niż czynności

[1] Liczne przykłady znajdzie czytelnik w klasycznem dziele Taylora „Primitive Culture“, wydanie 4-te London 1903. Istnieje polski przekład. Zwierzęta są właśnie najdoskonalszym terenem dla animizmu i antropocentryzmu, które Taylor uważa za podstawy religii.

http://rcin.org.pl/ifis

rolnicze. Dowodem tego jest fakt, że polowanie, skoro przestało być koniecznością, stało się jedną z najbardziej powszednich i ulubionych rozrywek człowieka, praca zaś na roli, pozostała zawsze tylko pracą. Ten stosunek uczuciowy do zwierząt, rozciąga się i na te przypadki, w których walka z nimi ma bardziej odporny niż zaczepny charakter. Człowiek musi walczyć z niebezpiecznemi dla siebie zwierzętami, które często przewyższają go siłą fizyczną, zręcznością i odwagą. Właściwości te, działając silnie i bezpośrednio na wyobraźnię człowieka pierwotnego, otaczają zwierzęta w jego oczach aureolą nadprzyrodzoności.

Dla człowieka o nizkiej kulturze, siła magiczna, wyrażająca się w takich koncepcyach pierwotnych, jak *mana*, *arenda*, *wakan* jest czemś ściśle związanem zarówno ze stanowiskiem społecznem jak i z siłą fizyczną. Właściwości, które my określamy jako fizyczne, są dla dzikich tak ściśle związane z posiadaniem sił nadprzyrodzonych, że niema mowy o rozróżnieniu tych dwu stron. Dlatego też zwierzęta dzikie, silne i drapieżne są wszędzie ubóstwiane. U każdego z ludów pierwotnych, najwyższe formy kultu zoolatrycznego grupują się około zwierzęcia, lub zwierząt w tym kraju najbardziej niebezpiecznych i drapieżnych. Parę przykładów objaśni to najlepiej [1].

Lew. U całego szeregu ludów afrykańskich, lew uważany jest za istotę, w którą przechodzą dusze zmarłych. Dusza króla lub wodza zwykle przechodzi w lwa.

Bardzo wiele plemion i ludów odprawia uroczyste ceremonie po zabiciu lwa, celem przebłagania jego duszy i zabezpieczenia się od jego zemsty [2].

[1] Czerpię ją głównie z doskonałego artykułu N. W. Thomasa loc. scit. i z dzieła „Złota gałązka“ Frazera.

[2] Thomas loc. cit. str. 521, Frazer „Złota gałązka“ Fabro str. 220.

http://rcin.org.pl/ifis

Lampart. Kult lamparta rozszerzony jest po całej zachodniej Afryce. Żony króla w Dahomey noszą tytuł „żon lamparta". Lampart jest uważany za opętanego przez złe duchy, a czarownik charakteryzuje się czasem za lamparta. Zabitego traktują jako istotę rozumną i starają się go za śmierć przebłagać. Przy śmierci lamparta istnieje ten sam rytuał, co przy śmierci żony królewskiej [1].

Tygrys. W południowo-wschodniej Azyi, w szczególności zaś w niearyjskich Indyach, powszechnie czczą tygrysa. W Indonezyi uważany jest za siedlisko dusz zmarłych. Dusze tych, których pożarł, siedzą na jego głowie. Przed zabiciem tygrysa, o ile go złapią żywego, składają mu ofiary, aby go przebłagać, gdyż zabicie tygrysa uchodzi za rzecz niebezpieczną. Czczą też jego ducha, ale dla duszy człowieka bardzo jest groźnem, być zabitym przez tygrysa. Odpowiednio do znanych w folklorze „wilkołaków" istnieją też i „tygrysołaki" [2]).

Wilk. Kult wilka, zarówno jak i szeroko rozprzestrzenione podanie o wilkołaku, występuje na całym świecie wszędzie, gdzie te zwierzęta istnieją, a więc tak w Europie, jak Azyi i Ameryce [3].

Niedźwiedź. Odgrywa olbrzymią rolę w wierzeniach religijnych i mistycznych Azyi wschod. i półn. i Europy północno-wschodniej, a więc u Kamczadalów, Ostyaków, Finów, Koryaków, Lapończyków i t. d. [4], w Ameryce północnej [5], zwłaszcza zaś u niektórych ludów Azyi półn.-wschodniej [6]. Wszystkie te kulty niedźwiedzia wyrażają

[1] Thomas loc. cit. str. 520, 521.
[2] Thomas str. 529, 530. Frazer loc. cit. 215—217.
[3] Thomas loc. cit. str. 531—532. Frazer loc. cit. 220.
[4] Frazer loc. cit. 222—224.
[5] Ibid. 224—227.
[6] Ibid 180—203.

http://rcin.org.pl/ifis

głównie chęć przebłagania go za zabicie i zabezpieczenie się od jego zemsty.

Jednem z najniebezpieczniejszych zwierząt, jest bezwątpienia krokodyl lub aligator, to też kult krokodyla istnieje wszędzie tam, gdzie to zwierzę żyje, nawet w religiach wyższych jak u Egipcyan i Indusów. Oprócz czci religijnej, jest on jeszcze przedmiotem mnóstwa przesądów i zabobonnych obaw. W Nowej Gwinei i Indyach wschodnich krokodyle są czczone jako siedlisko dusz przodków. Najciekawsze są jednak wyobrażenia, odnoszące się do zabijania krokodyli, gdyż wszędzie zabicie krokodyla uważane jest za rzecz niebezpieczną, a nawet za zbrodnię, za którą zabójcę czeka duża kara ze strony społeczeństwa, lub też zemsta ze strony krokodyla. W zachodniej Afryce człowiek, który chce zabić swego wroga, stara się przybrać postać krokodyla. U Matabele'ów zabicie krokodyla jest poważną zbrodnią. U niektórych plemion Bantu jest nietylko nieszczęściem, ale i hańbą być ukąszonym, a nawet opryskanym wodą przez krokodyla. W wielu wypadkach krokodyla wolno zabić tylko przez zemstę, o ile ktoś z plemienia został zraniony lub zjedzony przez krokodyla. Tak jest w Indonezyi, na Madaskarze, na Filipinach i t. d. W tych wypadkach widać wszędzie wiarę w solidarność rodu krokodylego wobec ludzi i odwrotnie. Jeżeli który z krokodyli popełni zbrodnię względem człowieka, ludzie mszczą się na jego współbraciach, lecz jeżeli człowiek bezprawnie zabija krokodyla, nic dziwnego, że plemię krokodyla mści się na ludziach za popełnioną zbrodnię [1].

Całe szeregi takich i podobnych przepisów, przesądów, wierzeń i rytuałów odnoszą się do innych zwierząt

[1] Frazer loc. cit. 208–215. Thomas 509–510.

http://rcin.org.pl/ifis

drapieżnych, takich, jak rekin, pantera, hyena, lampart itd., a także i do zwierząt wprawdzie nie drapieżnych, lecz niebezpiecznych z powodu swej siły i wielkości, a więc do słonia, hipopotama, wieloryba, bizona, bawoła i innych.

We wszystkich tych wierzeniach wyraźnem jest ubóstwienie zwierzęcia niebezpiecznego, silnego, groźnego. Ubóstwienie to pochodzi właśnie z bezpośredniej reakcyi uczuciowej wobec takich zwierząt. Ubóstwienie to zawiera z jednej strony wyposażenie zwierzęcia we własności mistyczne, nadprzyrodzone, z drugiej zaś wyraźną antropomorfizacyę. Zwierzę staje się czemś podobnem do człowieka, powoduje się analogicznymi motywami, takimi jak gniew, zemsta, przebaczenie w razie przebłagania; wyposażone jest wysokiemi zdolnościami i mądrością, siłą i potęgą magiczną. To ostatnie jest widoczne w częstej assocyacyi zwierząt z duszami zmarłych, zwłaszcza czarowników. Wszystko to są cechy, któremi człowiek pierwotny obdarza swe bóstwa, zarówno demony fantastyczne, jak fetysze, lub jasno określone antropomorficzne duchy.

Szczegóły tych wierzeń pokazują wyraźnie, że ubóstwianie zwierząt stoi w najściślejszym związku z temi własnościami, przez które zwierzę wzbudza w człowieku silne wzruszenia: z jego siłą, zwinnością, drapieżnością i t. d. Strach przed niektóremi zwierzętami staje się przyczyną zakazów *tabu* zabijania zwierząt niebezpiecznych. Tak np. w stosunku do krokodyla, nie wolno go zabijać w niektórych miejscowościach pod groźbą kary od współplemieńców, lub też pod groźbą kary nadprzyrodzonej. Tutaj *tabu* oparte jest na przekonaniu, że krokodyle będą szukały zemsty na całem plemieniu, tak, jak plemię mści się za krzywdy na krokodylach.

Na przykładzie tym widać jeden jeszcze ważny proces psychiczny, któryby można nazwać indywidualiza-

http://rcin.org.pl/ifis

cyą gatunku. We wszystkich wyżej wymienionych wierzeniach cały gatunek pewnego zwierzęcia pojmowany jest jako jedno jedyne indywiduum. Proces ten jest nam dobrze znany z bajek o zwierzętach, w których lis, lew, baran lub inne zwierzę występuje jako przedstawiciel swego gatunku, posiada wszystkie typowe własności, cechy i rysy. To samo pojęcie przebija się we wszystkich nieledwie totemicznych wierzeniach i w większości wierzeń zoolatycznych. Jest ono wynikiem ogólnej zasady, mianowicie tej, że teoretyczny pogląd człowieka odpowiada głównie jego praktycznym potrzebom. W samej rzeczy człowiek pierwotny wobec niebezpieczeństw, grożących mu od zwierząt, stykając się z niemi zawsze pod groźbą zagłady własnej i z konieczności walki, musi sobie wytworzyć jakieś pojęcie zwierzęcej psychiki, któreby mu pozwoliło działać ostrożniej i unikać niepotrzebnych niebezpieczeństw. W ten sposób powstaje obraz duszy danego zwierzęcia, z jego specyficzną psychiką, z jego własnościami magicznemi, z koniecznem zachowaniem religijnej postawy w stosunku do niego. Ale ponieważ każdy osobnik danego gatunku jest jednakowo niebezpieczny i w stosunku do każdego człowiek przechodzi przez wzruszenia takiego samego typu, przeto niema potrzeby dalszego różniczkowania zwierząt. Gatunek przedstawiony jest jako całość jednolita, jako plemię ściśle solidarne, jako coś reprezentowanego przez indywiduum typowe. Różnice między indywiduami, nie mające praktycznego znaczenia, nie odbijają się w wyobraźni dzikich. Indywidualizacya gatunku jest zawsze procesem, którego skutki są bardzo wyraźne we wszystkich mitycznych i religijnych wyobrażeniach o zwierzętach i roślinach [1].

[1] Do tematu tego powrócimy jeszcze pokrótce w dalszym ciągu przy ogólnem ujęciu rezultatów obecnych rozważań.

http://rcin.org.pl/ifis

Podobieństwo zwierzęcia do człowieka znajduje oddźwięk w uczuciowem życiu człowieka nietylko tam, gdzie człowiek i zwierzę stają do walki, ale i tam, gdzie człowiek i zwierzę stają się naturalnymi sprzymierzeńcami i przyjaciółmi, w wypadkach symbiozy człowieka ze zwierzęciem, to znaczy u zwierząt domowych. Tu oczywiście uczucia są innej natury, niż w poprzednich przykładach. Życzliwość, przywiązanie, wdzięczność za pokarm czy pomoc, poczucie zależności i świadomość posiadania własności ekonomicznej, są silnymi spójnikami między człowiekiem a zwierzęciem i tworzą podstawę różnorodnych i silnych emocyi. W wielu wypadkach, dość częstych i u naszego ludu, człowiek zdaje się być bardziej przywiązanym do zwierzęcia, niż do dziecka rodzonego. Przykłady karmienia młodych zwierząt przez kobiety i na odwrót niemowląt przez zwierzęta, spotykane u niektórych ludów, są dobrą ilustracyą tego stosunku [1]. W ten sposób powstaje silny węzeł uczuciowy, rodzaj „pokrewieństwa mlecznego“ między człowiekiem a zwierzęciem.

Ten blizki stosunek uczuciowy powinien, wedle naszej teoryi, prowadzić do religijnego kultu zwierząt domowych. Zdaje się też rzeczywiście, że u wszystkich ludów pasterskich i rolniczych, to jest wszędzie tam, gdzie zwierzęta domowe odgrywają doniosłą rolę, istnieje też i religijny kult zwierząt domowych. Ponieważ, o ile wiem, przedmiot ten nie był dotąd dostatecznie opracowanym, muszę się ograniczyć do przytoczenia niektórych tylko faktów [2].

[1] Dr. Ploss. Die Ethnographischen Merkmale der Frauenbrust: Das Säugen von jungen Thieren an der Frauenbrust. Archiv für Anthropologie. Tom V r. 1882, str. 219. Braunschweig.

[2] Jedyne znane mi dzieło: E. Hahn „Die Haustiere“, Leipzig 1898, traktujące szeroko o zwierzętach domowych, całkiem nie porusza religijnej postawy, przyjmowanej przez człowieka wobec tychże. Hahn stara się

http://rcin.org.pl/ifis

Zwierzęta domowe odgrywają ważną rolę w religiach niektórych ludów hamickich i murzyńskich, zamieszkujących półn.-wschodn. część Afryki. Kult bydła rogatego bywał łączony z mleczarstwem lub objawiał się jako kult byka (u plemion Shilluk, Nuer, Angoni). W Egipcie znany jest kult byków, ściśle połączony z bóstwami; czczono zwłaszcza byka, uważanego za boga Apis.

Byki czczone są również i u innych ludów i uważane za święte, np. na Madagaskarze u Damarów, gdzie spożywanie krowy jest grzechem. Zabijanie krowy lub byka jest prawie świętym rytem; a tak było w Egipcie, gdzie zabijano te zwierzęta tylko jako piaculum. Fenicyanie nigdy nie jadali mięsa wołowego.

W kultach religijnych i mitologiach ludów aryjskich bydło rogate odgrywa rolę bardzo ważną. W Indyach krowa jest zwierzęciem świętem. U Greków byk miał swe miejsce w mitologii i służył za przedmiot ofiar świętych (Bouphonia).

Ciekawym przykładem kultu, połączonego ściśle ze zwierzętami swojskiemi i wyrażającym jasno uczucia wobec tych zwierząt, są rytuały mleczarskie u plemienia Toda, które to plemie było przed kilku laty ściśle badane [1]. Poza bydłem rogatem wszystkie prawie zwierzęta domowe odgrywają mniej lub więcej doniosłą rolę w religiach, mito-

natomiast wyprowadzić fakt przyswajania i hodowli zwierząt z ich religijnego kultu. Hipoteza jego wydaje mi się wątpliwą i nie popartą ani głębszą analizą, ani dostateczną ilością faktów. W każdym razie niema ona nic wspólnego ze stanowiskiem tu zajętem, w którem chodzi o wykazanie, że niezależnie od przyczyn, wskutek których powstała hodowla zwierząt, czynniki uczuciowe i ogólna postawa psychologiczna, wytworzona przez hodowlę, musiały stać się powodem licznych kultów zwierząt domowych.

[1] Dr. W. H. R. Rivers „The Todas“, London 1905.

http://rcin.org.pl/ifis

logiach i magii. Najważniejsze między zwierzętami są: Owca, mająca wielkie znaczenie jako zwierzę ofiarne. W Egipcie była uważaną za własność boga Ammona i jako taka czczona; a po dziś dzień jeszcze czczoną jest u niektórych Nilotów (Madi) i na Madaskarze. Pies. Istnieją liczne mitologiczne wyobrażenia, a także kult u niektórych ludów (plemie Kalang na Jawie, Ioruba w Afryce zachodn., Indye, Persya, Egipt starożytny, Indyanie Ameryki południ. i mieszkańcy Ziemi Ognistej). Dalej idą koń, kot, świnie (Oceania i Semici), gołąb i inne [1].

Poza wyliczonemi dopiero co zwierzętami, jest jeszcze jedna kategorya zwierząt, działających silnie na emocyonalną stronę naszej psychiki; jeżeli więc nasz pogląd na początki religii jest słuszny, powinnibyśmy odnaleść ślady czci i dla tych stworzeń. Są to zwierzęta, na które bezpośrednio reagujemy uczuciowo i do których czujemy albo instynktowy wstręt, obrzydzenie, przestrach, jak gady, robaki i niektóre owady, lub też takie, które swemi własnościami działają na naszą wyobraźnię, jak ptaki i ryby. Uczucie obrzydzenia jest wrodzoną spontaniczną reakcyą duszy ludzkiej. Zwykle najwyraźniej występuje wobec gadów i płazów, szczególniej wobec wężów; z ich widokiem łączy się jeszcze uczucie przerażenia i obawy. To też węże stanowią poważną część wyobrażeń religijnych i magicznych całego szeregu ludów, a cześć wężów posiada osobną nazwę w teoryi religii; cześć ta zwaną jest ofiolatryą. Zulusowie w poł. Afryce i mieszkańcy Madagaskaru wierzą, iż dusze zmarłych przechodzą w węże, oddają im więc cześć religijną. Plemię Antimerina z Madagaskaru robi bałwana na kształt węża, a czciciele jego noszą węże. W Afryce

[1] Wszystkie te dane czerpałem z cytowanego powyżej artykułu Thomasa.

http://rcin.org.pl/ifis

wschodn. niektóre plemiona oddają cześć wężom, jako zwierzętom, związanym z pamięcią i duszami przodków. Cześć wężów istnieje też w Ameryce półn. i południ. (przeważnie cześć grzechotnika); w Indyach i Europie węże odgrywają także wielką rolę jako omen, jako zwiastuny szczęścia czy nieszczęścia. Mitologiczne wyobrażenia o smoku i bazyliszku powstały, zdaje się, jako mistyczna reakcya wstrętu i przerażenia wobec węża [1].

Znaczenie ptaków w mitologii jest też dość wielkie Orzeł, jastrząb, paw odgrywają poważną rolę w mitologiach wszystkich nieledwie ludów. Kruk (Ameryka półn., Australia), sowa, bocian, kukułka, gołąb buceros (Indya, Indonezya) są czczone i uważane za święte na większych lub mniejszych obszarach etnograficznych [2].

W ostatnim ustępie starałem się wymienić różne emocyonalne reakcye, które zwierzęta wzbudzają w duszy ludzkiej. Pewna ich część wynika ze stanowiska człowieka do zwierzęcia (zwierzęta domowe, zwierzęta, na które człowiek poluje, z któremi walczy). Inne zwierzęta zaś instynktowo działają na człowieka (zwierzęta, które mu imponują siłą, zręcznością, mądrością), inne jeszcze „nadprzyrodzonemi" własnościami (lot ptaków, szybkość i zwinność niektórych zwierząt, również obrzydliwość i niesamowitość innych). Starałem się wykazać, że wszystkie te klasy zwierząt odgrywają ważną rolę w magicznych obrzędach, w religijnych kultach i wyobrażeniach ludzkości.

Dotąd mówiliśmy tylko o zwierzętach i roślinach, nie zwracając uwagi na inne przedmioty otaczające człowieka. Z punktu widzenia teoryi animizmu, wszystkie przedmioty,

[1] Thomas loc. cit. str. 525—527 i Frazer: Spirit of the Corn and of the Wild II, str. 174 i 217—219.

[2] Thomas loc. cit. vide s. v. eagle, hawk, raven etc.

http://rcin.org.pl/ifis

otaczające człowieka, były przez niego obdarzane duszą, a temsamem mogły się stawać materyałem i przedmiotem czci religijnej. Pogląd ten jest niewątpliwie w znacznej części słuszny; tylko znaczenie, jakie natura martwa odgrywała w wyobrażeniach religijnych u ludów najniższej kultury, jest bardzo małe i nie dorównywa znaczeniu zwierząt i roślin. Nie tu miejsce na ścisłe udowodnienie tak daleko sięgającego twierdzenia, ale powierzchowny nawet rzut oka na religie ludów dzikich i barbarzyńskich łatwo wykaże, iż kult przyrody martwej w swych rozlicznych przejawach odgrywa rolę bardzo wielką dopiero u ludów, stojących stosunkowo na wysokim szczeblu rozwoju.

Trzeba nam przedewszystkiem ściśle określić pojęcie przedmiotów natury martwej, jako przedmiotów kultu religijnego, trzeba je rozklasyfikować i zrobić pewne zastrzeżenia.

Mówiąc poprzednio o zwierzętach i roślinach jako o przedmiocie kultu religijnego licznych ludów. zaznaczyliśmy, że przedmiotem kultu było zazwyczaj nie jedno indywiduum, ale cały gatunek pewnej istoty, uosobiony w jednym przedstawicielu. Tu też tak samo przy martwej naturze będziemy mówić w tym związku tylko o czci, oddawanej nie rzeczy pojedynczej, ale całej klasie, do której rzecz ta należy. Tak więc musimy wykluczyć tak zwany fetyszyzm, jako coś zupełnie różnogatunkowego i znacznie bardziej skomplikowanego. Fetysze są to bałwany, czczone jako wcielenie danego ducha, nie zaś same przez się; cześć zaś fetyszów jest nietylko bardziej skomplikowaną, ale i gatunkowo odmienną od czci istot żywych. Jeżeli bowiem chcemy zrozumieć, dlaczego człowiek czci pewien gatunek zwierząt, musimy wziąść pod uwagę istotne własności tego gatunku i jego stosunek normalny do człowieka; jeżeli chcemy zbadać przyczyny fetyszyzmu, bada-

http://rcin.org.pl/ifis

nie własności specyficznych i istotnych danego kamienia lub kloca, nic nam całkiem nie objaśni. Trzeba dopiero poznać technikę „kanonizacyi“ bałwana, sposób, w jaki przechodzi na niego duch, który go zamienia w świętość. O ile fetysz w właściwy sposób nie zostanie „poświęcony“, tj. obdarzony z zewnątrz religijnemi własnościami, lub o ile utraci z jakichkolwiek powodów owe własności, przestaje być świętością, gdyż duch, który świętość stanowił, opuścił go, lub też całkiem nie napełnił [1].

Całkiem inaczej rzecz się ma z gatunkiem zwierzęcym. Zwierzę, tak, jak i człowiek, ma zawsze duszę i z tą właśnie duszą związane są wszystkie zwierzęce właściwości religijne, nigdy zaś nie są narzucone z zewnątrz. Dlatego też z religijnem ujęciem zwierząt można porównać tylko te wyobrażenia religijne o przedmiotach martwych lub zjawiskach przyrody, które narzucają się umysłowi człowieka pierwotnego, dzięki specyficznym własnościom tych zjawisk i przedmiotów. I tak np. cześć oddawana niektórym zjawiskom astronomicznym, jak słońcu, księżycowi i gwiazdom, cześć oddawana błyskawicom, burzy lub morzu, niektórym klasom przedmiotów martwych, jak kamieniom o dziwnych kształtach itd. — są formami religijnych wyobrażeń analogicznemi do wyobrażeń o zwierzętach i roślinach.

Tutaj musimy zwrócić uwagę na dwa fakty. Przedewszystkiem rola tych zjawisk w religijnem życiu ludów pierwotnych jest bardzo mała. Religijne ubóstwianie słońca, księżyca i gwiazd spotykamy dopiero na znacznie wyższym poziomie kultury, niż np. poziom przeciętny ludów totemicznych. Tylor zwraca uwagę na fakt, że słońce nie jest wogóle czczone przez „dzikich myśliwców i rybaków, lecz raczej przez rolników, którzy mają sposobność dzień za

[1] Tylor „Primitive Culture“ 4te wydanie. str 143 i nast.

http://rcin.org.pl/ifis

dniem widzieć, jak ich obdarza lub pozbawia mienia, a nawet wprost możności życia“ [1].

Początki kultu słońca istniały u wielu plemion indyjskich Ameryki półn., rozwinięty jednak widzimy ten kult dopiero u Indyan znacznie wyżej posuniętych w kulturze, a więc u Natchez'ów, u Atapasków, u Arteków, u Inków peruwiańskich i kilku innych plemion napółcywilizowanych Indyan Ameryki środkowej i południowej, także u Hindusów i Persów, istniały te kulty w stadyum kultury względnie wysokiem [2]. Cześć księżyca rozwija się u ludów stojących na takimże samym poziomie kultury, jak ludy czczące słońce [3].

To samo powiedzieć można także i o czci zjawisk meteorologicznych. Jakkolwiek przedstawiają one niewątpliwie względnie pierwotny typ myśli religijnej i mitologicznej, w rozwiniętej formie znajdują się dopiero u ludów z wyższą kulturą.

Cześć oddawaną niebu, ziemi, piorunom, wiatrom znajdujemy zarówno u ludów stojących na tym stopniu cywilizacyi, jak Indyanie Ameryki półn., jak też u ludów z tak wysoką kulturą jak Grecy starożytni i Hindusi. Wyjątek stanowi jedynie kult deszczu, który odgrywa bardzo ważną rolę u wielu najpierwotniejszych plemion. W Australii ceremonie, związane z myślą o deszczu, są jedne z najważniejszych, a w Afryce półn.-wschodniej cześć deszczu jest też szeroko rozwinięta u niektórych nizko stojących plemion (jak n. p. Niloci: Szillukowie, Dinka, Nuba, Nuer i inne).

[1] Tylor. Opus. cit. II. str. 286.

[2] Więcej przykładów czytelnik znajdzie w dziele Taylora tom II. str. 285—298.

[3] Taylor str. 299 i następ.

http://rcin.org.pl/ifis

Fakty, o których mówimy, są zupełnie zrozumiałe. O ile bowiem słońce, księżyc i zjawiska meteorologiczne łączą się w wyobraźni człowieka z rozwojem przyrody, roślin i zwierząt, tylko dzięki dość skomplikowanym procesom psychicznym, zarówno intelektualnym jak i uczuciowym, o tyle konieczność deszczu dla egzystencyi człowieka jest faktem narzucającym się najpierwotniejszej obserwacyi [1].

Poza przedmiotami kultu i czci opisanymi powyżej, istnieje całe mnóstwo rzeczy martwych, takich, jak kamienie o niezwykłych kształtach, patyki, mające pewne formy, a nawet przedmioty wyrabiane ręką ludzką, których się za bóstwa nie uważa, lecz czci i przypisuje im różne religijne czy magiczne własności. Są to tak zwane talizmany i amulety, używane zarówno przez nagich dzikusów Azyi, Afryki i Ameryki, jak i przez eleganckie damy paryskiego i londyńskiego towarzystwa. Te rzeczy nie odgrywają ważnej roli w żadnym systemie religijnym. Nie są to zazwyczaj przedmioty i cele kultu, lecz raczej liturgiczne narzędzia techniki kultu, używane np. w praktykach magicznych ludów bardzo prymitywnych, jak Australczycy, Papuasi i Melanezyjczycy.

Wszystkie religie mają jako swój istotny i nieodzowny składnik to, coby nazwać można liturgią, t. j. ścisłe przepisy ceremoniału, którego znów koniecznym warunkiem są przedmioty, służące do kultu czyli narzędzia liturgiczne. Te narzędzia liturgiczne, związane z kultem, są zawsze święte dla wyznawców i niekiedy z narzędzi kultu stają się jego przedmiotem, środek staje się celem, co jest zresztą jednem z najpowszechniejszych zjawisk w historyi

[1] Dla kultów przyrody i kultów meteorologicznych, porównaj Tylor loc. cit. str. 255—285.

http://rcin.org.pl/ifis

ludzkiej kultury. Przykładami takich niezmiernie czczonych przedmiotów liturgicznych są tak zwane „czuryngi“, kawałki wązkie i podłużne drzewa, często zdobione rzeźbami a otoczone nadzwyczajnym kultem w całej Australii środkowej i u wielu innych ludów[1]. Dalej „Maraca“ czyli grzechotka rytualna, używana przez niektórych dzikich Indyan brazylijskich. Oni tak samo jak Australczycy uważają ten przedmiot za siedlisko świętej potęgi i oddają mu cześć należną bóstwu. Prawie takie samo znaczenie mają niektóre przedmioty, służące do kultów magicznych i religijnych, a więc np. pałeczka czarodziejska, płaszcz i inne parafernalia, odgrywające ważną rolę zarówno w szamanizmie ludów barbarzyńskich jak i w czarnoksięztwie ludów, stojących tak wysoko w cywilizacyi, jak Grecy, Egipcyanie, Chaldejczycy i inni. Lecz tutaj przedmiot jest świętym nie przez swoje własności przyrodzone i nieodłączne, lecz przez asocyacyę swą z kultem, i to właśnie stanowi różnicę, z powodu której nie można porównywać z punktu psychologicznej genezy tych świętych przedmiotów, służących do ceremonii religijnych ze świętemi zwierzętami i roślinami. Psychologiczna funkcya tych przedmiotów i znaczenie ich było pierwotnie zupełnie inne niż stworzeń, które wprost i odrazu zostały przyjęte za cel kultu. Tutaj problem psychologiczny możnaby streścić mniej więcej w takiem pytaniu: Dlaczego przedmioty te stały się akcesoryami kultu? czy możnaby wskazać na jaką zasadniczo wspólną własność, któraby nam dozwalała zrozumieć tę asocyacyę? Ale na rozwiązywanie tych pytań nie tu jest właściwe miejsce[2].

[1] Por. powyższy opis faktów australskich, a także R. Andrée: Ethnographische Parallellen.

[2] Churinga australska, maraca indyjska i podobne im przedmioty wprowadzone w ruch, wydają głośny, huczący dźwięk (ztąd nazwa angielska churingi „bull roarers“ i niemieckie „Schwirrhölzer“). Takich hałaśli-

http://rcin.org.pl/ifis

Ujmując w jedną całość to wszystko, cośmy powiedzieli o kulcie przedmiotów martwych, widzimy jasno, że kulty te w religiach ludów najpierwotniejszych nie odgrywają ani w przybliżeniu tak ważnej roli, jak cześć zwierząt i roślin. Z przedmiotów martwych czczone są albo narzędzia kultu, będące zazwyczaj dziełem rąk ludzkich, albo też zjawiska przyrody, które jak deszcz i woda wogóle stanowią konieczny warunek życia i zasadniczy przedmiot odżywiania się człowieka i z tego specyalnego powodu są ściśle koordynowane ze zwierzętami i roślinami. Kulty wyższych sił przyrody i zjawisk astronomicznych zjawiają się w formie bardziej rozwiniętej dopiero w znacznie wyższych społeczeństwach.

Ten stan rzeczy jest zrozumiały na podstawie naszej teoryi o istocie religii. W samej rzeczy, aby siły przyrody, a więc wiatry i burze, słońce, księżyc i ziemia mogły stać się przedmiotem kultu, trzeba przedewszystkiem, aby człowiek pierwotny wyszedł poza obrąb ciasnego koła trosk i pracy w celu zaspokojenia najprostszych potrzeb i aby rozpoczął pracę szerszą, walkę różnorodniejszą. Rolnik zależy od słońca i deszczu, żeglarz od wiatru, pasterz i podróżny od właściwości ziemi, po której chodzą, podczas gdy strzelcy i rybacy pierwotni, tak jak ich znamy z dziś żyjących przedstawicieli, żyją i koczują na ograniczonych

wych akcesoryów religjnych: jak grzechotki, bębny, dzwony i różnorodne instrumenty muzyczne, znanych jest niezmiernie wiele. Zastanawiając się nad niemi, trudno się powstrzymać od ogólnikowego zresztą wniosku, że najpierwszym powodem świętości tych przedmiotów było ich działanie na artystyczną muzykalną stronę duszy pierwotnej, albo ściślej mówiąc na emocyonalną jej stronę, będącą niezróżniczkowanym podkładem późniejszej muzykalności. Być może, mamy tu do czynienia z wyobrażeniem o nadprzyrodzonym charakterze takiego głosu, wynikającem właśnie z emocyonalnej reakcyi człowieka.

http://rcin.org.pl/ifis

przestrzeniach, nie wchodząc w zapasy z żadną z potęg wymienionych (mówię tu oczywiście o rybakach nie uprawiających na większą skalę żeglugi). Nic więc dziwnego, że te siły, z którymi walczą i od których jedynie zależą, tj. zwierzęta i rośliny przedewszystkiem wysuwają się na plan pierwszy i zaczynają być czczone, a więc wchodzą do religii.

Na zakończenie obecnego ustępu pragnę zwrócić uwagę na jeden jeszcze punkt. Jeżeli teorya o powstawaniu religii na psychologicznej podstawie emocyonalnych wzruszeń jest słuszna, to twórczość religijna jest czemś zupełnie współrzędnem z twórczością artystyczną. Tu i tam stany uczuciowe prowadzą do pewnych wyobrażeń, na których widzimy jeszcze niewątpliwe ślady ich emocyonalnego powstania. Otóż ogólna przewaga zwierząt i roślin nad innymi przedmiotami otoczenia, oraz względna przewaga zwierząt nad roślinami powinnaby się też wyrażać w twórczości artystycznej, w sztukach plastycznych i dekoracyjnych. Tak też jest rzeczywiście, bo olbrzymia większość produkcyi artystycznych ludów pierwotnych, tak przedhistorycznych jak i współczesnych, opiera się na tematach zwierzęcych. Nawet kształty ludzkie nie mogą rywalizować z podobiznami kształtów zwierzęcych, których jest znacznie więcej. Jest to zupełnie jasne i zrozumiałe wszędzie tam, gdzie sztuka plastyczna i dekoracyjna stoi wyłącznie na służbie totemizmu, jak u plemion australskich i Ameryki półn.-zachodniej; ale i u innych ludów i to prawie u wszystkich bez wyjątku spotykamy ten sam stan rzeczy [1].

[1] Dla sztuki u ludów Melanezyi patrz Stephan „Südseekunst“ str 10—23, gdzie podana jest analiza i klasyfikacya motywów; także Haddon „Evolution in Art“ str. 118—200. Autor zna osobiście ludy Melanezyi; pozatem wymienia przykłady i z innych okolic, Dla sztuki napółcywilizowanych ludów Ameryki półn. i środkowej patrz W. H. Holmes „An-

http://rcin.org.pl/ifis

Sztuka ludzi przedhistorycznych, która kwitła tak wspaniale, zwłaszcza w epoce magdaleńskiej, ograniczała się prawie wyłącznie do motywów zwierzęcych, z maleńkim wyjątkiem na korzyść roślin. Nawet przedstawienia ciała ludzkiego nie zajmują tyle miejsca, co podobizny zwierząt [1].

IV.

Rezultaty naszych rozważań o religijnem ujęciu otoczenia przez człowieka pierwotnego, oparte były z jednej strony na ogólnej analizie psychiki człowieka i sposobu, w jaki się w niej odbijać muszą warunki pierwotne; z drugiej strony na szeregu faktów, z których indukcyjnie będziemy mogli wyciągnąć jeszcze parę wniosków. Obraz, na podstawie tych rozważań skonstruowany, będzie posiadał w ogólnych swych konturach cechę psychologicznej konieczności. O ile powyższe rozważania były wogóle słuszne, możemy przyjąć, że postawa religijna scharakteryzowana w tym obrazie została człowiekowi narzucona z psychologiczną koniecznością zarówno przez jego naturę duchową, jak i przez warunki, w jakich się znajdował. Z drugiej strony obraz ten został jeszcze sprawdzony i uzupełniony szeregiem faktów etnologicznych.

Postulowaliśmy na zasadzie ogólnej naszej teoryi — a szereg przykładów potwierdził nasze założenie — że rola pokarmu w kształtowaniu wyobrażeń pierwotnej religii jest bardzo doniosła. Nietylko sama czynność jedzenia posiada mistyczny wymiar i wartość rytualną, ale i przedmioty, bę-

cient Art of the Province of Chiriqui". F. H. Cushing „A Study of the Pueblos Pattery". Por. Ed. Grosse „Die Anfänge der Kunst" str. 113—127.

[1] Por. J. Déchelette „Manuel d'Archéologie" I. str. 201—268.

http://rcin.org.pl/ifis

dące źródłem pokarmu, ulegają sakralizacyi. Religijne wyobrażenia, odnoszące się do środków żywności, zróżniczkowane są bardzo wyraźnie ze względu na gatunek zwierzęcy lub roślinny, który stanowi przedmiot pokarmu. W przepisach rytualnych i normach, określających postępowanie ludzkie, prawie bez wyjątku przedmiotem określonym jest gatunek pokarmu. Ten gatunek zwierzęcy lub roślinny jest przedmiotem czci, jako taki.

Wniosek ten został osiągnięty indukcyjnie z przykładów przytoczonych i pokrótce uzasadniony powyżej (w poprzednim ustępie). Musimy poświęcić mu jeszcze parę słów, ażeby wykazać, że wchodzi on w ramy naszej teoryi religii. Jedzenie dlatego jest ogólnym tematem religijnym, że przedewszystkiem sam akt jest połączony z silnemi przeżyciami emocyonalnemi, następnie zaś dlatego, że przed zaspokojeniem głodu człowiek wykonywa cały szereg czynności o napięciu uczuciowem. Obie te klasy przeżyć prowadzą do sakralizacyi jedzenia i gatunków jadalnych, ale nieco innemi drogami [1]. Pierwsza stawia jedzenie w atmosferze *mana*, mistycznych możliwości zła i dobra. Jedzenie jest dla człowieka prymitywnego aktem, w którym zarówno rozmaite błogosławieństwa mogą spłynąć na niego, jakoteż i spotkać go nieszczęścia i niebezpieczeństwa. To pociąga za sobą ogólne zastosowanie rytualnych ostrożności w stosunku do jedzenia, których przykłady wymienione były powyżej. Jeżeli wyobrazimy sobie konkretne „doświadczenia mistyczne“ człowieka pierwotnego, łatwo dostrzedz, że prowadzą one do zróżniczkowania takich rytualnych ostrożności ze względu na gatunek oraz do określenia, które gatunki pokarmu są mistycznie niebezpieczne i w jaki sposób można niebezpieczeństwa uniknąć.

[1] Por. rozdział II. ustęp V.

http://rcin.org.pl/ifis

W samej rzeczy, jeżeli staniemy na stanowisku człowieka pierwotnego, dla którego pokarm jest czemś magicznie świętem, groźnem i niebezpiecznem, jeżeli weźmiemy pod uwagę wielką suggestywność umysłu pierwotnego, to musimy uznać, że liczne będą doświadczenia, w których człowieka faktycznie spotka jakaś szkoda, jakieś nieszczęście, połączone przezeń przyczynowo z magicznem niebezpieczeństwem jedzenia. Jedzenie jest zresztą funkcyą, która może w bardzo wielu wypadkach sprowadzić groźne skutki dla zdrowia. Z drugiej zaś strony, wiara w niebezpieczeństwo może wprost zasuggestyonować człowieka i dobrze znane są autentyczne wypadki śmierci wskutek przestąpienia tabu pokarmowego, lub z obawy skutków czarnej magii. We wszystkich takich przypadkach umysł pierwotny szuka przyczyny nieszczęścia w pewnych właściwościach i okolicznościach jedzenia; te ostatnie zaś mogą być rozmaite. Ale określenie pokarmu przez jego właściwości może być tylko jedno; tylko gatunek zwierzęcia lub rośliny określa naturę jedzenia. W prymitywnych warunkach przyrządzanie kulinarne pokarmu jest tak proste, że dziki w swym pokarmie widzi przedewszystkiem gatunek, który zjada. Jeżeli pokarm mu zaszkodził, to najprostszą, najogólniejszą i najbezpośredniejszą przyczynę będzie widział w tem, że gatunek pożywany mu nie służy. Jedzenie człowieka pierwotnego nie przechodzi tak zasadniczych metamorfozm, jak nasze i przyroda jest jego spiżarnią, z której wprost czerpie swój pokarm. Dlatego też przepisy jedzeniowe odnosić się muszą w znacznej mierze wprost do gatunku.

Ale to zróżniczkowanie wierzeń ze względu na gatunek zwierzęcy jest jeszcze łatwiejszem do zrozumienia tam, gdzie chodzi o wyobrażenia, zaczerpnięte z czynności ekonomicznych, skierowanych ku osiągnięciu pokarmu. Czynności

http://rcin.org.pl/ifis

te bowiem zawsze prawie odnoszą się wprost i bezpośrednio do danego gatunku. Łowy, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o gatunek niebezpieczny, trudny do upolowania i rzadki, zawsze mają na celu zdobycie określonego gatunku zwierzęcia. To samo odnosi się do czynności pierwotnego rolnictwa. Praktyki magiczne i akty rytuału religijnego odnoszą się więc wprost do gatunku; wierzenia, powstałe na tem tle, muszą się też wprost do gatunku odnosić.

Na tem ogólnem tle mistyczności jedzenia i sakralizacyi gatunków, służących zapokarm, powstają bardziej specyalne wyobrażenia, zaczerpnięte już z innych źródeł, z obserwacyi i refleksyi. Człowiek widzi, że jedząc, asymiluje pokarm, że „siły“ danej rzeczy przechodzą w niego. Obserwacye takie niewątpliwie muszą go doprowadzić do wyobrażeń o różnorodnych związkach pomiędzy człowiekiem a przedmiotami pożywanymi. Istotnie, w kilku kategoryach wymienionych przykładów, widzieliśmy wyobrażenia o takim mistycznym związku między człowiekiem a pokarmem, przyczem gatunek występuje zawsze na pierwszy plan. Zarówno w wierzeniach o przechodzeniu właściwości pożywanych zwierząt na jedzącego człowieka, jak też przy przesądach i wyobrażeniach o zapładnianiu ludzi przez pokarm, o wcielaniu się zwierząt w człowieka, mamy wyraźne wyniki tej tendencyi ludzkiej do odnajdywania związku między sobą a gatunkiem pożywanym. Ale jasno trzeba sobie uprzytomnić, że ogólna postawa człowieka wobec jedzenia jest zasadniczą; że postawa ta prowadzi do ogólnego poczucia i wyobrażenia sobie związku między człowiekiem a pokarmem i że dopiero ten ostatni różniczkuje się pod wpływem bardziej specyalnych warunków i motywów na szereg konkretnych wyobrażeń o sposobach, w jakich taki związek się wytwarza.

Przeżycia, powstające na tle walki o byt ze zwierzę-

http://rcin.org.pl/ifis

tami, prowadzą jeszcze wyraźniej do sakralizacyi gatunku. Tu bowiem człowiek styka się oko w oko ze zwierzęciem i własności gatunku są tu rzeczą wyłącznie miarodajną. Zwierzęta silne, niebezpieczne, mądre stają się dlań czemś o wysokiem napięciu *mana*; przedmiotem rytów i aktów religijno-magicznych. Oczywiście kult, wynikły z tych motywów, zlewa się i asymiluje z kultem, którego źródło widzimy w jedzeniu; zwłaszcza w wypadku łowów obie drogi psychologiczne się zlewają. Wogóle więc widać, że zróżniczkowanie, ze względu na gatunek, musi występować bardzo wyraźnie we wszystkich kategoryach wierzeń.

Wspomnieć też trzeba w tem miejscu o tem, o czem powyżej szerzej była mowa i cośmy już rozważali: o inwidydualizacyi gatunku. To znaczy, że zróżniczkowanie dalej się nie posuwa, że gatunek zostaje ujęty jako ostateczna jednostka, i że istnieje tendencya do ujmowania go jako coś jednolitego, jako coś, czego każda jednostka jest zupełnie wystarczającym reprezentantem.

Na końcu naszych rozważań nasuwa nam się jeszcze jedna ważna uwaga. Kult gatunków zwierzęcych i roślinnych, będących najważniejszymi przedmiotami pokarmu, oraz kult gatunków zwierzęcych, z którymi człowiek musi toczyć najgroźniejszą walkę, narzuca się ludziom prymitywnym z koniecznością psychologiczną. W ten sposób narzuconą jest człowiekowi pierwotnemu wielość przedmiotów kultu, warunki bowiem, które doprowadzają do sakralizacyi gatunków jedzeniowych, niebezpiecznych lub niesamowitych, są zupełnie równoważne w każdym poszczególnym przypadku. Warunki te doprowadzają do kultu ograniczonej liczby gatunków, mianowicie do kultu gatunków najważniejszych jako jedzenie, oraz do kultu niektórych gatunków zwierzęcych wybitnie niebezpie-

http://rcin.org.pl/ifis

cznych, wybitnie niesamowitych lub działających na wyobraźnię człowieka prymitywnego. Takich gatunków jest w danych warunkach geograficznych i kulturalnych pewna ograniczona ilość, kilkanaście lub kilkadziesiąt. Wogóle mówiąc, jest to liczba ograniczona, ale nie schodząca nigdy do bardzo małej, jak dwa lub trzy.

Motywy psychologiczne, które sakralizują te gatunki, nie stwarzają między nimi ani żadnego związku, ani żadnej hierarchii, nie ujmują ich w żaden system. Rzeczywiście, niema żadnego związku między tem, że dany gatunek jest bardzo ważnym przedmiotem pożywienia i tem, że drugi gatunek odgrywa tęż samą rolę, albo też, że jest gatunkiem niebezpiecznym w walce. Zarówno apriorycznie jak też i indukcyjnie w faktach przytoczonych nie widać najmniejszej tendencyi w tych wierzeniach zoolatrycznych do stapiania się w jedną całość, do układania się w jakiś system. Panteon zoolatryczny jest oparty na zasadzie zupełnej niezależności i równorzędności przedmiotów kultu.

Punkt obecnie tu poruszony, jest niezmiernie ważny, ponieważ dotyczy tej strony wierzeń pierwotnych o zwierzętach i roślinach, która bezpośrednio styka się z socyologicznemi zagadnieniami totemizmu. Chodzi tu mianowicie o formalne określenie wzajemnego stosunku i ugrupowania przedmiotów kultu. Ten stosunek odbijać się musi bezpośrednio w formach kultu; formy te bowiem są w pewnej mierze odbiciem tego, jak sobie człowiek wyobraża siły i istoty, na których cześć ten kult się odbywa. Otóż tutaj mamy układ danych wierzeniowych bardzo ciekawy ze względu na problem przystosowania form społecznych do wierzeń. Kult danej grupy zjawisk musi przedstawiać w każdem społeczeństwie jednolitą całość. Tutaj zaś mamy objekty kultu, które na razie przedstawiają się jako wielość nie powiązanych z sobą całkiem jednostek. Mamy do czy-

http://rcin.org.pl/ifis

nienia z kilku lub kilkudziesięcioma gatunkami zwierząt i roślin ze sobą równoważnymi, które jednak razem wzięte, stanowią dopiero integralny przedmiot systemu religijnego.

Ale problem ten będziemy mogli omówić w sposób zadawalniający dopiero przy rozbiorze socyologicznej strony totemizmu; trzeba więc odłożyć na potem dalsze rozważania na ten temat.

Zbierzmy teraz w ogólną całość rezultaty rozważań o religijnem ujęciu otoczenia przez człowieka pierwotnego. Dla dogodności i jasności rozdzielimy zebrany materyał na trzy części. W pierwszej krótko scharakteryzujemy naturę przedmiotów czczonych; w drugiej mowa będzie o formie kultu, czyli o sposobach, w których religia się wyraża; w trzeciej nakoniec określimy stosunek człowieka do przedmiotów czci.

1. Przedmioty i procesy, ściśle związane z zaspakajaniem potrzeb naturalnych, odgrywają ważną rolę w religiach pierwotnych; ponieważ w tych ramach zamyka się życie uczuciowe pierwotnego człowieka. Z tego względu rośliny, a przedewszystkiem zwierzęta, wysuwają się na pierwszy plan religijnego światopoglądu.

Wchodząc bardziej w szczegóły, można powiedzieć, że kult religijny odnosić się będzie przedewszystkiem do zwierząt i roślin jadalnych. Ważnem również źródłem wyobrażeń religijnych są formy ekonomicznego zetknięcia się człowieka ze zwierzętami i roślinami, a więc polowanie, rybołówstwo, czynności rolnicze i stosunek do zwierząt domowych. Szereg uczuć, a zatem i wyobrażeń religijnych, wzbudzają także zwierzęta niebezpieczne, zagrażające życiu człowieka, zwierzęta niesamowite i działające na wyobraźnię[1]. Natomiast przedmioty martwe odgry-

[1] Wyrażenia „niesamowite" „działające na wyobraźnię", były ściślej

http://rcin.org.pl/ifis

wają małą stosunkowo rolę w wierzeniach prymitywnych, odnoszących się do natury.

2. Ponieważ w psychologii jedzenia dostrzegamy główne źródło religii zwierząt i roślin, a więc formy kultu tych przedmiotów będą głównie grawitowały około rytualnego jedzenia. Z jednej strony formą kultu będzie ofiara czy komunia, czy uczta święta; z drugiej zaś strony będą nią różne zakazy, przepisy określające i ograniczające naturę i sposób spożywania pokarmów. Istotną częścią pierwszych aktów jest zawsze sakramentalne jedzenie, a więc niejako religijny nakaz jedzenia, można więc fakty obydwóch kategoryi podporządkować ogólnemu pojęciu przepisów jedzeniowych.

Te przepisy, zwłaszcza zaś zakazy, są najważniejszą formą czci zwierząt i roślin. W samej rzeczy znajdują się one jakby na przecięciu dwóch podstawowych prądów psychologii religijnej: ubóstwiania zwierząt i roślin jako religii jedzenia i tabu pokarmowego jako jednej z ogólnych form religijnego życia wogóle. Pozatem w różnych kultach ekonomicznych, łowieckich, rybackich i agrarnych odbija się ekonomiczny stosunek człowieka do zwierząt. W kultach wężów, krokodyli, ptaków itp., związanych także z zakazami zabijania tych zwierząt, spotykamy w nieco wyższych religiach odczucie niesamowitości i uznanie specyficznej wyższości i potęgi zwierząt, o czem była mowa powyżej.

określone powyżej przy szczegółowym rozbiorze faktów. Jako „niesamowite“ określam zwierzęta, wzbudzające instynktowy odruch wstrętu i strachu, takie jak węże, gady, skorpiony itp. Ten odruch jest zasadniczym instynktem psychologicznym, jest więc czemś. względnie określonem.

Jako „działające na wyobraźnię“ rozumiem zwierzęta, posiadające właściwości, które w oczach człowieka pierwotnego nadają im bezpośrednią wyższość. Powyżej zebrane fakty nadają temu wyrażeniu „działające na wyobraźnię“ wyraz i dobitne znaczenie.

http://rcin.org.pl/ifis

3. Przechodząc obecnie do określenia stosunku człowieka do przedmiotu czci dotykamy najbardziej skomplikowanego i najtrudniejszego pytania. Jasnem jest jednak z przeglądu faktów, że stosunek ten nie da się określić w paru wyrazach, np jako indentyfikacya, powinowactwo, braterstwo, ubóstwienie itp. Przedewszystkiem takie ścisłe i jasne określenie jest zasadniczo fałszywe, bo jak wiadomo wyobrażenia dzikich są bardzo niejasne i nieokreślone. Jeżeli zaś, pisząc o nich, określamy ich pojęcie o danym stosunku jako „identyfikacyę“ [1], to podsuwamy im wysoce ścisłe i naukowe pojęcie, do którego absolutnie nie są zdolni. Innemi słowy, zamiast zrozumieć psychologię ludów pierwotnych, staramy się ją poprawić i uzupełnić. Naukowem zaś zadaniem jest, nie uściślać ich pojęcia, ale opisać je i zrozumieć w całej ich komplikacyi i niejasności i starać się wykazać pewne ogólne ich cechy. To, co można o tych wyobrażeniach powiedzieć ogólnie, jest to, iż przedewszystkiem wyrażają religijną postawę człowieka wobec zwierząt, roślin i przedmiotów martwych; po drugie zaś to, że zawarte są w nich wyobrażenia o pewnej łączności pomiędzy człowiekiem a przedmiotem jego czci, wzajemnej zależności i oddziaływania na siebie. Pozatem jakiekolwiek bliższe i ściślejsze określenie jest niemożliwe z wymienionych powodów, a także i dlatego, że motywy psychologiczne, z których ten stosunek wynika, są różnorodne, nie mogą więc prowadzić do jednolitego pojmowania tych przedmiotów.

Rezultaty powyższe otrzymaliśmy zupełnie niezależnie od totemizmu, na podstawie ogólnych rozważań o psychologicznej i społecznej naturze człowieka pierwotnego i na podstawie ogólnego badania wierzeń, rytuałów, podań,

[1] Jak to czyni np. Frazer w swem dziele.

http://rcin.org.pl/ifis

przepisów itd., określających stosunek człowieka do przyrody. Totemizm jest specyalnym systemem takich wierzeń. Rozważania nasze były ogólne, powinny się więc stosować i do tego specyalnego przypadku; w wierzeniach totemicznych powinniśmy odkryć zasadnicze cechy wierzeń ogólnych, powstałych na tle stosunku człowieka do przyrody.

Jeżeli analiza i zestawienie faktów totemicznych pokaże nam, iż rzeczywiście w totemizmie odnajdziemy powyżej wykazane ogólne cechy, to temsamem totemizm będzie pod pewnym względem wytłómaczony, bo sprowadzony do własności psychologicznych człowieka pierwotnego i do warunków, w których ten człowiek żyje.

Ten bieg badań wykazuje dobitnie, jak błędnemi są próby wyprowadzenia totemizmu z jakiegoś częściowego zjawiska, poszczególnego wierzenia, lub z którejś formy rytuału [1]. Sposób przedstawiania faktów tu przyjęty dowodzi w sposób jasny, że zasadniczem zjawiskiem jest ogólna postawa człowieka w stosunku do żywego i martwego otoczenia. Religijny wyraz tej postawy, który z powodu olbrzymiej przewagi rzeczy żywych nad martwemi można nazwać zoolatryą, obejmuje nieporównanie szerszy zakres faktów niż totemizm, będący tylko częścią zoolatryi.

Zoolatrya przenika najrozmaitsze formy kultu; geograficznie obejmuje prawie całą kulę ziemską, doszukać się jej można w sferach takich zjawisk religijnych, które z totemizmem stanowczo nic nie mają wspólnego. Tendencya więc do określania różnych zjawisk zoolatryi, jako „zawiązków“, „początków“, albo też „przeżytków“ totemizmu, jest zupełnie bezpodstawna [2].

[1] Takimi próbami jest większość teoryi wymienionych i napiętnowanych w rozdziale I.

[2] Tak np. błędnem jest ujmowanie instytucyi *„Duchów Opiekuńczych“* (Guardian Spirits) rozpowszechnionej u Indyan Ameryki półn.,

http://rcin.org.pl/ifis

O historycznym stosunku tych zjawisk do totemizmu nic nie wiemy. Wierzenia i instytucye w warunkach, w jakich je znajdujemy, spełniają psychologicznie i społecznie równie zasadniczą i żywotną rolę jak totemizm. Pozatem nie mają ani śladu genetycznej łączności z totemizmem, ani w jednym, ani w drugim kierunku. Całe więc odniesienie się do problemu i wszystkie teorye, które nie odróżniają czynników ogólnych i zasadniczych od tego. co jest tych czynników specyalnym i konkretnym wyrazem, nosi piętno dowolności i powierzchowności.

Wierzeniową stronę totemizmu tłómaczyć trzeba równolegle ze zjawiskami wierzeń zoolatrycznych, na tle najogólniejszej postawy wyrażającej się w tych wierzeniach i z działaniem zasadniczych warunków kształtujących te wierzenia.

Differentię totemizmu, to co go określa jako coś swoistego, postaramy się podać poniżej. Wykonanie tego w sposób zupełny i zadawalniający będzie możliwe dopiero przez zestawienie wierzeniowej i socyologicznej strony totemizmu.

V.

Obecnie przystąpimy do porównania wymienionych właściwości zoolatryi z odpowiedniemi cechami totemizmu, w tym zaś celu zestawimy i porównamy z sobą fakty totemiczne ze względu na naturę totemów, na formy kultu i na istotę stosunku człowieka do totemu.

Zanim jednak przejdziemy do tego zadania, dobrze będzie zrobić parę uwag o metodzie porównawczej w etnologii. Wobec wielkiego bogactwa materyałów etnologi-

jako zawiązku totemizmu, albo dopatrywanie początków totemizmu w licznych zjawiskach archeologii i folkloru, jak to czynią Reinach, Gomme i inni. Patrz Wstęp.

http://rcin.org.pl/ifis

cznych, a miernej ich wartości, łatwo jest udowodnić, co się komu tylko podoba, o ile się tylko ma przed sobą dostatecznie szeroki temat i odpowiednią ilość materyału dowodowego. To też wogóle dzieła socyologiczne i psychologiczne, opierające dowody swych twierdzeń na materyałach etnologicznych, zebranych z opisów podróży, monografii ludoznawczych itp. nie cieszą się zbyt dobrą opinią. Konieczną jest więc reforma metody zbierania materyału i przedstawiania dowodów. Nie tu miejsce na szersze rozważania metodologiczne, ograniczymy się jedynie do kilku uwag, zastosowanie ich jednak, podane w dalszym ciągu, scharakteryzuje to, o co mi chodzi, lepiej, niż długie wywody teoretyczne.

Przedewszystkiem trzeba odwrócić porządek, w jakim zazwyczaj poduwane bywają twierdzenia i materyał dowodowy. Autor stawia najpierw twierdzenie i następnie dowodzi je mniej lub więcej bogatem wyliczeniem faktów, które wybiera dowolnie z mnóstwa obserwacyi różnych zbieraczy nie zawsze kompetentnych i pewnych. Przytem wybiera się tylko to, co popiera wypowiedziane poglądy, nie troszcząc się bynajmniej o przykłady im przeciwne. W ten sposób dwa wprost z sobą sprzeczne twierdzenia mogą być z łatwością „udowodnione". Aby uniknąć tego błędnego koła, trzeba postąpić zupełnie inaczej. Na początek postawić tylko zagadnienie, określić pytanie, na które chcemy znaleść odpowiedź w faktach, następnie zebrać możliwie kompletny materyał, a w końcu dopiero wyciągnąć z niego wnioski. Oczywiście, zbierając fakty, trzeba mieć na uwadze tylko to, czy one mają pewną łączność z problemem dyskutowanym, nie zaś czy popierają lub przeczą danemu poglądowi. W ten sposób zbieranie materyału nie będzie spaczone już z góry powziętą opinią, można zeń wyeliminować działanie uprzedzenia i apriory-

http://rcin.org.pl/ifis

cznych wyobrażeń i uczynić dowodzenie etnologiczne, jeżeli nie ścisłem, to w każdym razie naukowem [1].

Wyrażenie „kompletny materyał“ oczywiście nie oznacza, iż trzeba przytoczyć wszystkie fakty, jakie istnieją wogóle; to byłoby zresztą zupełną niemożliwością, bo nasza znajomość etnologii jest tak niekompletną, że o wszystkiem posiadamy tylko ułamki wiedzy. Nie chodzi nawet o to, aby przytoczyć maksymum faktów, które cierpliwy badacz mógłby zebrać; to byłby jałowy pedantyzm. Tutaj zależy jedynie na tem, aby nie wybierać według tego, co dogadza powziętej teoryi i aby podać tak obszerny materyał, aby dodanie nowej liczby dowodów nie mogło zasadniczo zmienić wyprowadzonych wniosków. Bogaty materyał zebrany przez Frazera, pozwoli nam w zupełności zadość uczynić temu warunkowi. W wielu punktach jednak trzeba będzie materyał ten uzupełnić, gdyż prof. Frazer ignoruje nie tylko zasadnicze strony zagadnienia, ale nawet niektóre niezmiernie ważne źródła [2].

Dla lepszego przeglądu faktów, starałem się je ująć tabelarycznie, podać je krótko i przejrzyście, opuszczając wszystko co nieistotne. Szerokie i szczegółowe opisy znajdzie czytelnik w dziełach cytowanych. Gdzie tylko będzie można, podamy wyniki w formie liczbowego zestawienia, które jest zawsze najjaśniejszą i najprostszą formą wyrażania się.

[1] Takiego procederu trzymałem się też powyżej, przy wykazaniu faktów zoolatryi, jakkolwiek tam temat był tak ogólny i obejmował tak dobrze znane dziedziny zjawisk, że chodziło mi raczej o przytoczenie przykładów, niż o dowód indukcyjny, dlatego też nie zastosowałem się z całym rygorem do wymagań postawionych w tekscie.

[2] Tak np prace Strehlowa o plemionach Australii środkowej. Wszędzie tam, gdzie czerpałem z dzieła Franzera, odsyłam do tegoż traktatu; tam, gdzie są odnośniki wprost do źródeł, znaczy, że dany fakt został zaczerpnięty wprost ze źródła i że się u Frazera nie znajduje.

http://rcin.org.pl/ifis

Ale porównywać z sobą można tylko fakty jednorodne; otóż tu z natury rzeczy spotykamy się z pewnemi trudnościami. Przedewszystkiem dane etnologiczne nie zawsze odnoszą się do jednostek etnicznych czy społecznych tego samego gatunku, czasem odnoszą się do całego plemienia, czasem do poszczególnej gałęzi czy części plemienia, gdzieindziej znów autor, niwelując drobne różnice, mówi o totemizmie całej grupy plemion. Z drugiej strony nie wszyscy autorowie podają równie szczegółowe i wyczerpujące opisy, większość nie troszczy się o wyliczenie wszystkich danych, odnoszących się do opisywanego tematu, ale podaje tylko przykłady. To wszystko zmniejsza wartość materyału. Jeżeli się jednak weźmie pod uwagę dostateczną ilość danych i bada je nie co do szczegółów, ale w świetle ogólnych zagadnień, to błędy do pewnego stopnia same się eliminują. Tak np. poniżej przy badaniu natury totemów znajdziemy, że niektórzy etnologowie podają nie pełne wyliczenie wszystkich totemów, ale tylko niektóre z nich jako przykłady. Otóż takie przykłady, podane przez autorów, będą to najważniejsze totemy, a te właśnie są dla nas najbardziej interesujące, lub też autor wymienia totemy na chybił trafił, a wtedy będą one znów dobremi próbkami całości. W każdym razie, ponieważ nie posiadamy idealnego materyału, trzeba się starać wyzyskać ten, który jest, pilnując jedynie, aby wnioski nie były ściślejsze i dokładniejsze, niż materyał, z którego się je wyciąga.

Przejdźmy więc do zebrania niektórych właściwości totemizmu i porównania ich z cechami ogólnego stosunku człowieka do otoczenia, zbierając w tym celu fakty totemiczne pod trzema nagłówkami analogicznymi do powyższego podziału cech zoolatryi. Najpierw mowa będzie o naturze totemów, potem o roli przepisów, odnoszących się do jedzenia i innych form rytu totemicznego, nakoniec

http://rcin.org.pl/ifis

zaś przejdziemy do określenia istoty stosunku człowieka do totemu.

A. O naturze totemów.

W tym ustępie będziemy mieli do czynienia z dość prostemi pytaniami. Jakie totemy przeważają: zwierzęce, roślinne, czy też przedmioty nieożywione i zjawiska natury? W jakim stosunku przeważają jedne nad drugimi? Czy nie możnaby nieco bliżej określić natury totemów przeważających, a więc zwierzęcych i roślinnych? Ogólnikowe odpowiedzi na te pytania są bardzo łatwe. Wystarczy rzucić okiem na parę stronnic jakiegokolwiek dzieła o totemizmie, aby się przekonać, że przeważnie totemami są zwierzęta rzadziej rośliny, inne zaś rodzaje totemów występują dosyć rzadko. W nauce jednak ogólniki mają mało wartości, ścisłe zaś i konkretne przedstawienie faktów pozwala nam nieskończenie głębiej wejrzeć w ich istotę. Tutaj liczebne określenie rezultatu będzie możliwe, postaramy się je więc podać. W ostatniej kolumnie podanej tablicy starałem się zebrać wszystko, co może bliżej określić naturę totemów. Niestety, tylko bardzo mało dało się zrobić pod tym względem, gdyż nie wielu etnografów troszczyło się o podanie szczegółów, które jednak posiadałyby niezmierną wartość dla naszego problemu. Że to jest spowodowane brakiem uwagi autorów, nie zaś trudnością zagadnienia, widzimy łatwo, gdyż tam, gdzie autor wyjątkowo sumiennie i uważnie pracował w tym kierunku, tam podał mnóstwo doniosłych i ciekawych szczegółów, jak np. w materyale zebranym przez Strehlowa o plemieniu Arunta.

Jak widać z poniżej umieszczonej tablicy, autorzy nie podają zwykle wszystkich totemów w danem plemieniu, wymieniają tylko parę przykładów. Na tych więc wyjątkach oprzeć musimy w takich razach nasze obliczenia.

http://rcin.org.pl/ifis

Plemię	Ogólna ilość totemów	Totemy			
		Zwierzęce	Roślinne	Martwe	
Australia.					
Arunta i Loritia[1] .	422	266	145	31	Z ogólnej liczby totemów. 312 jest jadalnych, Pewna ilość zwierzęcych nie jest jadalną: gdyż są to zwierzęta „demoniczne" „niesamowite", jak pewna odmiana jaszczurki, skorpion, krab, pająk, ptak z czerwonym płatkiem na głowie Inne znów są trujące, złe lub zbyt małe jak komar, ale tych ostatnich liczba jest znikająco mała, bo nie przenosi 10 na 266 totemów zwierzęcych. Ośm totemów stanowią części zwierząt i odnoszą się do najważniejszych pokarmów jak kangur, opossum. emu, kot. Z pośród 31 totemów martwych 5 jest gwiazd, potem ogień, woda, a resztę stanowią postacie lub przedmioty mityczne np. „Giftzahn mit dem ein Totem Vorfahrer Zeichen auf Tjurunga gezeichnet hat". „Platz wo ein alter Loatjena Mann einst gestanden hat"[1]. Te totemy są oczywiście zupełnie odmiennej natury, niż poprzednie. Są to zapewne utwory późniejszej daty. (Patrz poniżej).
Warramunga[2] . .	15	10	2	3	Porównywając liczbę totemów tego plemienia z poprzedniem, widzimy, że liczba ta jest bardzo mała Widocznie autorzy nie podali kompletnego wyliczenia totemów, ale tylko parę przykładów. Sami zresztą twierdzą wyraźnie, iż prawie niema zwierzęcia lub rośliny, któreby nie było totemem[3].
Mara[4]	35	32	—	3	Także tylko wyjątki a nie wszystkie totemy podane.
Dieri[5]	24	19	2	3	Nie można uważać za kompletną listę totemów.
Wonkanguru[6] . . .	16	12	2	2	Nie jest niestety podane, czy te totemy są jadalne czy nie, o ile mi jednak wiadomo, zwierzęta i rośliny są jadalne.
Jantru unta[7] . . .	19	17	1	1	
Urabunna[8]	13	11	—	2	

[1] Spencer and Gillen „Native tribes" passim. Strehlow op. cit. II. 72 i 73. [2] Idem, „Northern Tribes", str. 165. [3] Idem, „Native Tribes, str. 9. [4] Idem, „Northern Tribes" str. 172. [5] Howit, op. cit. str. 91. [6] Ibid, str. 92. [7] Ibidem. [8] Spencer and Gillen, „Northern Tribes" 149.

http://rcin.org.pl/ifis

Ngameni[1]	30	24	3	3	
Jaurorka[2]	27	27	4	3	
Kurnandaburi[3] . .	22	21	—	1	
Torres Straits[4].	41	36	2	3	Autorowie twierdzą, że lista przez nich podana jest względnie wyczerpująca.
Nowa Gwinea[5].					
Mawatta	28	18	10	—	W tych trzech plemionach z Nowej Gwinei mają być podane wszystkie totemy.
Kiwai	15	4	10	1	Plemię Kiwai zajmuje się prawie wyłącznie rolnictwem.
Daudai	14	11	2	1	
Archipelag Melaneyzjski[6].					
Reef Islands . . .	8	8	—	—	Wszystkie jadalne.
Temotu	—	—	—	—	Jadalne.
Sta Cruz	12	9	3	—	Jadalne.
Vanikolo	10	6	—	4	Jadalne lub też służące do praktycznego użytku, z wyjątkiem jednego.
Efate	10	2	8	—	Jadalne.
Banks Islands . . .	9	7	2	—	Wszystko przedmioty jadalne.
Florida	6	6	—	—	Wszystkie jadalne.
Isabel	27	19	7	1	Zwierzęta i rośliny wszystkie jadalne. Ostatni totem: słońce.
Gaudalcanar . . .	—	—	—	—	Nie mamy tu podanej tabelki, tylko wyliczenie przykładów, są to słońce, księżyc, parę mitycznych postaci, reszta przedmioty jadalne.
Wyspy Nowej Brytanii[7]	2	—	—	2	Postacie mityczne.
Duke of York Island[8]	2	2	—	—	Owady.

[1] Howitt, op cit. str. 94. [2] Ibid. [3] Ibid str 97. [4] Haddon i Rivers „Torres Straits Expedition" V. str. 157. [5] Ibid. oraz Seligman „The Melanesians". [6] Dane. odnoszące się do następujących dziewięciu plemion, czerpane są z cytowanego artykułu Riversa o totemizmie w Melanezyi, Journal of the Royal Anthrop. Inst. XXXIX. [7] Frazer. II. str. 120. [8] Ibid.

http://rcin.org.pl/ifis

Plemię	Ogólna ilość totemów	Totemy			
		Zwierzęce	Roślinne	Martwe	
Tanga i Aneri [1] . .	8	8	—	—	Jadalne.
Wyspy Admiralicyi [2]	14	13	1	—	Jadalne.
Polinezya.					
W. Fiji (Fidżi) [3] . .	30	15	15	—	Każdy klan ma za totem i zwierzę i roślinę, zwykle drzewo. Zwierzęta jadalne lub użyteczne.
Rotuma [4]	—	—	—	—	
Tahiti [5]	—	—	—	—	
Samoa [6]	55	43	3	9	Są to totemy, będące inkarnacyą bogów [7]
Archipelag Sundajski.					
Batta [8]	12	12	—	—	Tylko część totemów podana jako przykłady Wszystkie totemy są przedmiotami pokarmowymi, gdyż każdy totem jest określony zakazami jedzeniowymi.
Gajo [9]	—	—	—	—	Totemizm, określony zakazami jedzeniowymi, a więc wszystkie totemy jadalne. Wymienionych jest tylko parę przykładów.
Indye.					
Bhil [10]	20	8	12	–	Rośliny stanowią większość totemów.
Khangar [11]	—	—	—	—	Z przytoczonych o tem plemieniu paru przykładów widać, że są to albo zwierzęta, albo rośliny jadalne lub służące do użytku.

[1] Frazer, Il. str. 132. [2] Ibid., str. 134. [3] Ibid., str. 136. [4] Ibid , str. 167. [5] Ibid., str. 173.
[6] Ibid., str. 116—164. [7] Por. opis szczegółowy tego totemizmu w cytowanym artykule autora w „Ludzie".
[8] Ibid. str. 187. [9] str. 191. [10] str. 219. [11] str. 220.

http://rcin.org.pl/dis

Arakh [1]	—	—	—	—	Tu stosuje się to samo, co zostało powiedzianem o poprzedniem plemieniu.
Oraon [2]	64	43	15	6	Mamy tu dwie listy, podane przez dwu obserwatorów. Według jednej z nich istnieje 64 totemów, z których większość stanowią przedmioty jadalne.
	27	18	7	2	Według listy podanej przez drugiego badacza, totemów jest 27, wszystkie są jadalne, z wyjątkiem żelaza, które jest ważnym przedmiotem przemysłu i również tabu.
Afryka.					
Herero [3]	—	—	—	—	Tabu odnosi się do bydła, będącego głównym ekonomicznym przedmiotem bytu tego ludu.
Beczuana [4]	31	24	1	6	Między 6-ciu nieobdarzonymi życiem totemami, 4 stanowią główne zjawiska meteorologiczne: słońce, deszcz, rosa, mgła.
Angoni [5]	16	10	3	3	
Toreta [6]	9	6	3	—	
Mweru [7]	12	8	2	2	
Suk [8]	24	20	1	3	
Baganda [9]	72	49	14	9	Wliczone tu są tak główne jak i drugorzędne totemy. Główny totem nadaje nazwę klanowi.
Wagogo [10]	28	16	3	9	Oprócz tych, jest jeszcze 5 innych totemów, ale nie określono ich istoty. Niektóre totemy zwierzęce odnoszą się do części zwierząt, np. wnętrzności zwierzęcia, albo do cechy zwierzęcia, a nie do jego klasy, np. zwierzę centkowanej maści.
Maragwetta [11] . . .	5	4	—	1	
Ndo [12]	8	8	—	—	
Komasia [13]	14	4	—	10	Prawie wszystkie odnoszą się do różnych atrybutów słońca.
Nandi [14]	17	15	—	2	Słońce, deszcz.
Basoga (poł.zach.) [15]	48	38	10	—	Lista klanów ma być kompletna; podano ich w sumie, jako 57, ale w 9-ciu wypadkach totemy są nieznane.
Basoga (płn.wsch.) [16]	24	21	2	1	W dwóch klanach totemy nie są podane.
Mandingo [17] . . .	4	4	—	—	Klany bardzo duże rozściągają się na szereg szczepów.
Siena [18]	5	5	—	—	Klany bardzo duże obejmują po kilka pomniejszych szczepów.
Tshi [19]	12	7	3	2	Oprócz tego dwa totemy niewiadome. Jeden roślinny odnosi się do gaju; 10 jadalnych. Z tych jedno drzewo (plantain tree) jest podstawą żywności autochtonów.

[1] str. 221. [2] str. 288, 289. [3] str. 358, 359. [4] str. 371. [5] str. 395. [6] str. 418. [7] str. 425. [8] str. 428. [9] str. 477. [10] str. 402. [11] str. 428. [12] str. 429. [13] str. 430. [14] str. 433. [15] str. 459. [16] str. 460. [17] str. 545. [18] str. 550. [19] str. 557 i 558.

http://rcin.org.pl/ifis

Plemię	Ogólna ilość	Totemy			
		Zwierzęce	Roślinne	Martwe	
Ewe[1]	6	5	1	—	Jest to tylko częściowa lista klanów.
Bini[2] (płd. Nigerya)	43	19	15	9	Między roślinnymi są liście różnych drzew; między zaś totemami ostatniej rubryki są 3 potrawy.
Ameryka półn.					
Tlinkit[3]	18	18	—	—	Te 18 klanów są podzielone między 2 fratrye, które noszą nazwy zwierzęce (kruka i wilka). Wśród totemów jest 12 ptaków wodnych, ryb i ssaków wodnych, oraz niedźwiedź, orzeł, wilk.
Heida[4]	—	—	—	—	Dwie fratrye noszą nazwy zwierząt. Każda fratrya rozpada się na wielką ilość drobnych klanów, zwanych według miejscowości, w których żyją, ale każdy klan posiada podobiznę pewnego zwierzęcia jako swój herb i jest ściśle z tem zwierzęciem związane.
Kwakint[5] (pł. odłam Haisla)	6	6	—	—	
Tshimshian[6] . . .	4	4		—	Cztery klany.
Omaha[7]	16	11	1	4	Z tych 11 totemów jest jadalnych; dwa służą do częstego użytku, trzy odnoszą się do bawołu.
Ponka[8]	28	17	—	11	Całe plemię jest podzielone na dwie połowy, czyli fratrye, te znów każda na 2 klasy, które się znów dzielą coraz dalej w ten sposób, że klanów jest 16, których nazwy wyrażają pewne tabu. Nazwy czterech klanów głównych odnoszą się do czterech elementów: ogień, wiatr (powietrze), ziemia i woda. 6 nazw z pośród 8-iu drugorzędnych odnosi się do zwierząt. Z 16-tu drobniejszych klanów, mających każdy swoje tabu, 11 tabu stosuje się do zwierząt, a z tych aż 8 do bawołu. Cyfry podane po lewej ręce odnoszą się do wszystkich totemów w czambuł, bo chodzi nam tylko o ogólną statystykę przedmiotów totemicznych.

http://rcin.org.pl/ifis

[1] str. 579. [2] str. 589. [3] Frazer op. cit. T. III. str. 266. [4] str. 280. [5] str. 318. [6] str. 301. [7] str. 99. [8] str. 119.

Jowa[1]	41	41	—	—	Tu także wzięte zostały w czambuł totemy 9-ciu klanów głównych i 32 podklanów, na które się główne rozpadają.
Mandans[2]	7	4	—	3	
Winnebogoe[3] . . .	8	7	—	1	
Irokezi[4]	8	8	—	—	
Huroni[5]	12	12	—	—	Z tych 12 klanów 5 przypada na rozmaite odmiany żółwia. Zwierzę to odgrywało ważną rolę w mytologii Huronów.
Ojobway[6]	40	37	3	—	
Potawattamie[7] . .	15	15	—	—	
Miamis	10	7	—	3	Totemami martwymi są: woda, śnieg, słońce.
Zuni[8]	24	14	7	3	Totemy ostatniej rubryki stanowią: słońce, woda, niebo.

[1] str. 121. [2] str. 136. [3] str. 83. [4] str. 12. [5] str. 31. [6] str. 53. [7] str. 65. [8] str. 216.

http://rcin.org.pl/ifis

Tabliczka ta przez krótkie zestawienie faktów pozwoli nam wyciągnąć niektóre wnioski, dotyczące ważnych stron totemizmu. Stosunek przewagi zwierząt i roślin nad innymi totemami, a zwierząt nad roślinami, da się wyrazić ściśle. Na 62 plemion powyższej tabelki, o których posiadamy dane liczbowe, w 59ciu ilość zwierząt przeważa nad ilością roślin; w 56ciu liczba totemów zwierzęcych jest większa, niż roślinnych i martwych, razem wziętych. Widać więc z tego, że przewaga totemów zwierzęcych nad innymi jest wyraźna i niewątpliwa. Wynika to i z cyfry, wyrażającej sumę wszystkich wymienionych tu totemów. Jeżeli dodamy cyfry pierwszej kolumny, to otrzymamy 1645 jako sumę wszystkich tu zebranych totemów. W tej liczbie 1166 stanowią totemy zwierzęce, 312 roślinne a 161 pozostałe przedmioty. Przewaga więc totemów zwierzęcych nad innymi jest znaczna, jest ich przeszło 4 razy więcej niż roślinnych, a dwa i pół raza więcej, niż roślinnych razem z martwymi.

Totemy roślinne przeważają nad martwymi, a suma ich jest dwa razy większa niż tych ostatnich. Przewaga ta jest jednakowoż mniej równomiernie rozłożona. W 22 plemionach tylko znajdujemy tę przewagę (w 11 z nich niema całkiem totemów martwych). W 20tu plemionach przedmioty martwe przeważają nad totemami roślinnymi (w 12tu roślin całkiem niema).

W trzech plemionach (Kiwai na Nowej Gwinei, Efate w Melanezyi i Bhilów w Indyi przedgangesowej) rośliny przeważają nad zwierzętami, a nawet nad sumą pozostałych totemów wogóle. W plemieniu afrykańskiem Kumasia i w jednem z plemion Nowo-Brytyjskich (Melanezya) totemy zwierzęce znajdują się w mniejszości wobec totemów martwych i mitologicznych. W pozostałych 60ciu, zwierzęta przeważają nad martwymi totemami. W 15tu plemionach brak zu-

http://rcin.org.pl/ifis

pełnie totemów roślinnych i martwych, są tylko zwierzęce. W 35ciu brak martwych.

Ta hierarchia totemów odpowiada w zupełności ogólnym rezultatom, które podaliśmy powyżej. Przechodząc do bliższego określenia natury totemów, widzimy, że w niewielu tylko wypadkach można było coś wyraźnie skonstatować. Najlepsze dane posiadamy o plemieniu Arunta, wśród którego zwierzęta i rośliny jadalne stanowią znaczną większość totemów; z tych zaś, które nie są jadalne, większość podpada pod kategoryę określoną przez nas jako zwierząt niesamowitych. Przedmioty martwego otoczenia nie odgrywają prawie żadnej roli w totemizmie. Z pomiędzy dwu z nich: ognia i wody, jedno jest jadalne, drugie użyteczne, podpadają więc oba pod nasz schemat tłómaczenia, pozostałe zaś 5 gwiazd występuje poza obręb schematu, tak samo, jak i 24 totemy, które są przedmiotami i osobami mitycznemi.

Czy fakt istnienia totemów mitologicznych rzuca cień na nasz sposób tłómaczenia genezy totemizmu? Nie sądzę. Ostateczna forma socyologicznych zjawisk jest wynikiem działania wielkiej ilości rożnorodnych czynników. Zadaniem genetycznego tłómaczenia jest tylko wykazanie zasadniczych z pośród nich, jak również i takich, których działanie da się wprowadzić w związek z istotą tego socyologicznego zjawiska. Ale powinniśmy sobie jasno zdać sprawę, że o ile te zasadnicze i istotne czynności stworzą pewne ramy rzeczywistości socyologicznych (organizacya i formy wyobrażeń zbiorowych), to w ramy te mogą wchodzić i zawsze wchodzą treści zaczerpnięte z innych źródeł. I tak np. istnienie postaci mitycznych da się łatwo wytłómaczyć, gdy zważymy, że w późniejszych stadyach myśli totemicznej, gdy formy wyobrażeń totemicznych były już gotowe, mitologia bywała tematem, zajmującym w pierwszym rzę-

http://rcin.org.pl/ifis

dzie umysły pierwotnych teologów, nic więc dziwnego, że jeżeli ci ludzie tworzyli nowe totemy, to mogły być nimi przedmioty i tematy mityczne. Totemy mityczne są niewątpliwie utworami wtórnymi, nie wynikającymi z zasadniczych źródeł, z których powstaje totemizm, dowodem zaś tego jest niezmierna ich mniejszość między totemami.

O innych ludach australskich nie posiadamy prawie żadnej wiadomości co do tego, czy totemy ich są jadalne, czy nie. Zdaje się jednak, że u plemion centralnych i północnych, zbliżonych do plemienia Arunta, panuje ten sam stosunek co i u tych ostatnich. U ludów Melanezyi prawie wszystkie totemy są jadalne. Z wymienionych 17-tu ludów, u 5-ciu tylko nie mamy danych do odpowiedzi na te pytania, lub odpowiedź jest negatywna. Z dwu z tych 5-ciu wypadków mamy do czynienia z fratryami totemicznemi [1], w których totemami są istoty mityczne. Są to, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, także totemy wtórne, zwłaszcza, że istoty te są obdarzone własnościami moralnemi, jedna z nich jest dobra, druga zaś zła. W dalszych 3-ch z wspomnianych 5-ciu przypadków w Mawatta i Daudai większość z podanych zwierząt jest niewątpliwie jadalna, ale nie mamy danych, aby módz twierdzić, że są niemi wszystkie. Natomiast w pozostałych 12-tu wypadkach mamy wyraźne dane, że zwierzęta i rośliny są jadalne, z wyjątkiem niektórych roślin, które służą do innych użytków.

W Polinezyi nie mamy wyliczonej pełnej listy totemów, sądząc jednak z podanych kilku przykładów, wszystkie, zdaje się, są jadalne. Lista totemów z wysp Samoa jest znacznie pełniejsza. Poza totemami wyraźnie wtórnego pochodzenia, wszystkie są tam jadalne.

W przykładach z Indonezyi i Indyi wschodnich, zdaje

[1] Określenie tego wyrazu patrz powyżej rozdz. I. art. I.

http://rcin.org.pl/ifis

się, iż mamy do czynienia wyłącznie z totemami jadalnymi, ponieważ totemizm określony jest przedewszystkiem zakazami jedzenia.

W Afryce mamy bardzo mało danych w tej kwestyi. U Hererów zakazy odnoszą się do bydła, będącego ważnem źródłem pokarmu. W plemieniu Baganda większość totemów jest jadalna, za to o pozostałych 17-tu plemionach afrykańskich nie mamy dostatecznych wiadomości, nie można więc co do nich nic powiedzieć określonego.

W Ameryce bardzo mało wiemy o tabu totemicznem, a więc i o stosunku totemu do jedzenia. Tylko u Omahów na 16 totemów, 11 jest jadalnych a 2 są użytkowe.

Informacye nasze, co do obecnie omawianej kwestyi, nie są zadowalniające. Jednak wobec faktu, że etnolodzy bardzo mało zważali dotąd na tę niepozorną, ale bardzo doniosłą stronę zjawiska, możemy uważać wiadomości nasze za względnie obfite. Potwierdzają one pogląd, że cześć zwierząt i roślin stoi w ścisłym związku z psychologią odżywiania się i użyteczności tych stworzeń. Nie należy jednak zapominać o tem, że dzicy jedzą wszystko wogóle, co się tylko da przełknąć i że jeżeli się powstrzymują od czego, to jak widzimy w plemieniu Arunta, dzieje się to tylko z przyczyn religijnych. Trzebaby więc może inaczej postawić zagadnienie i zapytać: „Czy wszystkie najważniejsze gatunki pokarmowe w danem plemieniu wchodzą w skład jego totemów?“ A ponieważ totemy posiadają różne znaczenie i różną wartość, drugie więc pytanie będzie: Czy najważniejsze totemy są też najważniejszymi przedmiotami pokarmu, jak to zachodzi w Australii środkowej?

Aby odpowiedzieć na te pytania, potrzebaby ściślejszych badań i szczegółów, niż te, które obecnie posiadamy. Pogląd jednak o blizkim związku totemów z fun-

http://rcin.org.pl/ifis

kcyą jedzenia zostaje dodatkowo potwierdzony przez fakty zestawione w następującej tablicy, a odnoszące się do zakazów i przepisów jedzeniowych.

B. Tabu totemiczne.

Przechodzę obecnie do drugiego punktu, który odpowiada nagłówkowi o formach kultu w powyżej podanej formule o stosunku człowieka do otoczenia. Jakeśmy tam widzieli, można powiedzieć, że najważniejsze formy kultu dają się określić jako przepisy jedzeniowe. W totemizmie przepisy takie spotykamy z jednej strony w postaci różnorodnych *tabu*, z drugiej zaś strony w postaci niektórych aktów kultu, typu australskich ceremonii *Intichiuma,* w których jedzenie odgrywa ważną rolę. Tych ostatnich nie ujęliśmy w tablice, bo są zjawiskami dość izolowanemi, będziemy zaś i tak musieli wymienić je powyżej przy omawianiu funkcyi religijnych klanu. Zajmiemy się teraz głównie faktami *tabu* totemicznego. Pytania, które nas będą zajmowały, są: czy *tabu* istnieje w danem plemieniu? czy jest zachowane ściśle? czy odnosi się do zabijania czy jedzenia zwierzęcia i jaka jest natura jego sankcyi?

Australia środkowa i północna.

Plemię Arunta. Tabu istnieje [1]. Stosuje się ono zarówno do zabijania, jak i do spożywania zwierzęcia. Ale tabu nie jest tu absolutne [2]; na kangura n. p. wolno polować członkom klanu, ale w sposób specyalny; mięso jego

[1] Spencer i Gillen „Native Tribes" str. 168. Strehlow II. str. 58 „Schonendste Behandlung des Totems ist zur Pflicht".

[2] Ib. l. c. 168.

http://rcin.org.pl/ifis

wolno im spożywać, ale tylko częściowo. To samo odnosi się do emu i innych ważnych gatunków jadalnych, podczas gdy niektórych całkiem jeść nie wolno [1]. Tabu odnosi się pozatem ściśle tylko do kobiet i młodszych mężczyzn, gdyż starym mężom wolno jeść wszystko [2]. Sankcya w wypadku totemu dzikiego kota jest automatyczna i nadprzyrodzona, a przekroczenie zakazu pociąga za sobą jako bezpośrednią karę, śmierć niezawodną. W innych wypadkach przestrzeganie tabu oparte jest na tradycyi, zwyczaju i moralnych zasadach, przestrzeganych przez mężów starych, którzy uczą ich i wpajają w młodzież w czasie obrzędów inicyacyjnych. Dodać należy, iż ceremonialne spożywanie totemu stanowi integralną część kultu totemicznego.

Urabunna. Tabu istnieje [3]. Odnosi się tylko do jedzenia, nie zaś do zabijania totemu [4].

Unmatjera i Kaitish. Tabu istnieje. Nie jest ono zupełnie absolutnem, gdy chodzi o jedzenie totemu. Podczas uroczystości kultu totemicznego członek klanu spożywa swe zwierzę, zabić mu go jednak nie wolno, o ile jest sam na polowaniu. Jeżeli jest w towarzystwie ludzi innego totemu, wolno mu swoje zwierzę zabić, ale musi je oddać innym. Nawet przy piciu wody są pewne ograniczenia i przepisy, nałożone na członków tego totemu [5].

Warramunga i pokrewne plemiona. Tabu istnieje. Jest ściśle przestrzegane tak co do jedzenia jak i zabijania totemu [6].

Mara i Annla, Tabu istnieje [7].

[1] Strehlow l. c. str 59. [2] Ibidem.

[3] Spencer i Gillen „North Tribes" str. 149. To plemię mieszka na połd. od plemienia Arunta.

[4] Ibidem. [5] Ibidem str. 159 i 160. [6] Ibid. str. 166. [7] Ibid. str. 173.

http://rcin.org.pl/ifis

Plemiona Australii Zachodniej. Tabu istnieje, ale zdaje się, że nie wszędzie i nie zawsze jest ściśle przestrzegane. Plemiona te nie są dobrze poznane[1].

Australia płdn.-wschodnia Wiktorya.

Wotjobaluk. Tabu istnieje, ale nie jest ścisłe i w razie biedy totemy są jedzone. Zabicie totemu uważane było za krzywdę, wyrządzoną członkom klanu[2].

Buandik. Tabu istnieje, ale też nie jest ścisłe. Podobne wyobrażenia o zabiciu totemu, jak i poprzedniego plemienia[3].

Kurnai. Tabu istnieje. Nie jest ściśle przestrzegane[4].

Iuin. Tabu istnieje[5].

Narrinyeri. Tabu istnieje[6].

Meryborough. Tabu istnieje[7].

Wakelbura. Tabu istnieje. O ile wiadomo, dosyć ściśle przestrzegane[8].

Melanezya.

Torres Straits. Tabu istnieje i jest przestrzegane ściśle zarówno co do jedzenia jak i zabijania zwierząt. Sankcya jest społeczna: członkowie klanu ukaraliby śmiercią takiego z pośród siebie, któryby się odważył zabić swój totem. Tylko członkom klanów dugonga i żółwia wolno było z pewnemi ograniczeniami zabijać i spożywać swój totem, gdyż na wyspach Torres Straits zwierzęta te stanowią naj-

[1] G. Grey „Journals of two Expeditions of Discovery in N. W. and W. Australia“ II. str. 228.

[2] Howitt „Native Tribes“ str. 145. [3] Ibidem str. 146 [4] Ibid. [5] Ibid. str. 147. [6] Ibid. [7] Ibid. [8] Ibid. str. 147 i 148.

http://rcin.org.pl/ifis

ważniejszy pokarm, bez którego trudnoby się było wyżywić [1].

Nowa Gwinea.

Kiwai. Tabu istnieje. Ściśle przestrzegane; odnosi się zarówno do zabijania jak i jedzenia. Przy totemach roślinych (drzewach) używanie ich do budownictwa, plecenia mat itd. jest zabronione. Sankcya jest automatyczna i nadprzyrodzona; przekroczenie pociąga za sobą wyrzuty na ciele [2].

Reef Islands. Tabu istnieje. Wogóle jest ścisłe, ale są pewne wyjątki [3].

Santa Cruz. Tabu istnieje. Jest ścisłe, a roślin totemicznych nie wolno ani jeść, ani kopać. Przekroczenie pociąga za sobą chorobę i śmierć [4].

Vanicolo. Tabu istnieje, z wyjątkiem klanu ognia. W innych wypadkach jest ścisłe i odnosi się zarówno do jedzenia zwierzęcia jak i do używania przedmiotu totemicznego [5].

Banks Islands. Tabu istnieje i jest ścisłe. Przekroczenie pociąga za sobą chorobę lub śmierć. Jedzenie totemicznego zwierzęcia uważane jest za coś okropnego, co najmniej za rodzaj ludożerstwa [6].

Florida. Tabu istnieje. Jest ścisłe i oparte na silnie wpajanem moralnem poczuciu i na wierze, iż obecny totem był niegdyś przodkiem całego klanu [7].

Duke of York Islands. Tabu istnieje. Członkowie

[1] Haddon i Rivers, op. cit. V., rozdz. o totemizmie, passim. Por. Frazer: „Totemizm and Exogamy“ II. str. 11.

[2] Frazer II. str. 36 i 37.

[3] Rivers, Journal of Anthropological Institute XXXIX. str. 164.

[4] Ibidem loc. cit. str. 166. [5] Ibid. str. 166 i 167. [6] Ibid.

[7] Frazer II. str. 184.

http://rcin.org.pl/ifis

fratryi nie tylko sami oszczędzają swój totem, ale uważają nawet zabicie totemu przez członków drugiej fratryi za poważną obrazę, za *casus belli* [1].

Wyspy Tang i Aneri. Niema tabu. Zwierzęta totemiczne spożywane są tak, jak wszystkie inne [2].

Wyspy Admiralskie. Tabu istnieje, Odnosi się do spożywania totemu [3].

Wyspy Fidżi. Tabu istnieje, jest bardzo ścisłe. Nie wolno ścinać drzew, ani zabijać zwierząt totemicznych. Sankcya nadprzyrodzona: śmierć lub gniew duchów [4].

Polinezya.

Rotuma. Tabu istnieje. Nie jest ścisłe; po zabiciu zwierzęcia totemicznego należy odbyć uroczystą ekspiacyę [5].

Hawai. Tabu istnieje. Szczegóły niewiadome [6].

Samoa. Tabu istnieje. Zachowywane ściśle tak, iż nawet jeżeli ktoś z gości, przebywających w rodzinie, zabije zwierzę totemiczne, jeden z członków rodziny musi odbyć rytuał ekspiacyjny. Sankcya: przekroczenie tabu sprowadza chorobę [7].

Indonezya.

Batta (Sumatra). Tabu istnieje. Przestrzegane ściśle jako zobowiązanie moralne, gdyż członkowie klanu twierdzą, albo że pochodzą od zwierzęcia totemicznego, albo iż owo zwierzę oddało przodkowi klanu jakąś bardzo ważną przysługę [8].

[1] Frazer str. 120. Na tej wyspie istnieją tylko dwa wielkie klany totemiczne (dwie fratrye).

[2] Ibid. str. 133. [3] Ibid. II. str. 134. [4] Ibid. str. 137.
[5] Ibid. str. 168. [6] Ibid. str. 172. [7] Ibid. str. 155—164. [8] Ibid. str. 187.

http://rcin.org.pl/ifis

Gajo (Sumatra). Tabu istnieje. Motywowane przysięgą albo zaklęciem przodka klanu, iż nigdy klan ten nie będzie spożywał danego zwierzęcia [1].

Indye wschodnie (dzikie plemiona wnętrza).

Bhil. Tabu ściśle zachowane [2].

Khangar. Tabu istnieje. Ściśle zachowywane [3].

Arakh. Tabu istnieje. Ściśle zachowywane [4].

Oraon. Tabu prawdopodobnie istnieje, ponieważ „mają oni zwierzęta za święte, w ten lub inny sposób“ [5].

Afryka.

Herero. Tabu istnieje. Odnosi się przeważnie do bydła. Członkom poszczególnych klanów nie wolno spożywać poszczególnych części wołu czy krowy, pić mleka krów pewnych barw i t. p. Tabu rozciąga się nietylko na spożywanie, ale i na hodowanie pewnych gatunków bydła, określonych zabarwieniem, formą rogów itd. [6]

Beczuana. Tabu istnieje. Jest ściśle przestrzegane. Odnosi się do zabijania, spożywania i używania przedmiotu totemicznego [7].

Angoni. Tabu istnieje. Przestrzegane ściśle. Odnosi się do zabijania, spożywania i używaniu totemu. Nie wolno nawet ciągnąć ekonomicznych korzyści z handlu przedmiotem totemicznym np. kością słoniową [8].

Taveta. Niema tabu totemicznego [9].

A—Kamba. Tabu istnieje. Przestrzegane ściśle. Przekroczenie pociąga za sobą chorobę [10].

[1] Frazer str. 191. [2] Ibid. str. 219. [3] Ibid. str. 220—221 [4] Ibid. str. 221. [5] Ibid. str. 290. [6] Ibid. str. 362—363. [7] Ibid. str. 372—376. [8] Ibid. str. 397. [9] Ibid. str. 418. [10] Ibid. str. 421—422.

http://rcin.org.pl/ifis

Mweru. Tabu istnieje. Tylko częściowe, bo po inicyacyi wolno mężczyźnie spożywać swój totem[1].

Nandi. Tabu istnieje. W dawnych czasach przestrzegane bardzo ściśle. Sankcya: ukaranie lub wygnanie i konfiskata trzody[2].

Baganda. Tabu istnieje. Sankcya nadprzyrodzona: śmierć lub wyrzuty na całem ciele[3].

Mandingo. Tabu istnieje. Przestrzegane bardzo ściśle, nie wolno jeść zarówno jak i zabijać zwierzęcia. Przekroczenie pociąga za sobą ślepotę lub inną ciężką chorobę[4].

Siena. Tabu istnieje; odnosi się oprócz zwierzęcia totemicznego i do szeregu innych zwierząt[5].

Tshi. Tabu istnieje. Jest przestrzegane ściśle i odnosi się do wszystkich zwierząt pokrewnych totemowi, np. klan tygrysa rozciąga tabu na wszystkie zwierzęta drapieżne. Przekroczenie pociąga za sobą chorobę, najczęściej wyrzuty na całem ciele[6].

Ameryka północna.

Tlinkit, Haida, Thimshian, Kwakiutl, wogóle wszystkie plemiona półn.-zachodnich wybrzeży kontynentu i wysp Kolumbii Brytyjskiej, nie mają tabu totemicznego[7].

Plemiona Stanów Zjednoczonych i Kanady.

Omaha. Tabu istnieje. Odnosi się w większej ilości wypadków do bawołu (8 na 15)[8].

Ponka. Tabu istnieje. I tu także przeważa tabu bawole, bo zachodzi 8 razy na 12[9].

[1] Frazer str. 425. [2] Ibid. str. 434. [3] Ibid. str. 473. [4] Ibid. str. 543, 544 i 561. [5] Ibid. 551. [6] Ibid. str. 557, 558 i 561. [7] Goldenweiser loc. cit. str. 229. [8] Frazer III. str. 90 i 91. [9] Ibid. str. 118, 119.

http://rcin.org.pl/ifis

U wszystkich nie wymienionych plemion Indyan Ameryki północnej, nie wiemy, czy tabu totemiczne istnieje czy nie. Frazer przypuszcza, że etnografowie amerykańscy poprostu przeoczyli tę stronę totemizmu. Faktem jest jednakże, iż w tej sprawie nie mamy żadnych danych.

Zbierając teraz rezultaty tej tabliczki, możemy zauważyć, że *tabu* jest cechą totemiczną pierwszorzędnej wagi. Na 47 plemion, 44 ma *tabu*, 3 zaś niema. Poza temi trzema, należy jeszcze wymienić plemiona Stanów Zjedn. Ameryki płn., z których zdaje się, żadne *tabu* nie ma. Co do ścisłości w przestrzeganiu *tabu*, można powiedzieć, że w Australii nie jest ono bardzo ścisłe, w Melanezyi jest znacznie surowiej, a w niektórych plemionach melanezyjskich nawet bardzo surowo przestrzegane.

Dość ściśle przestrzegają tabu plemiona afrykańskie. Wogóle 21 plemion wymienionych jest, jako ściśle zachowujące *tabu*, 8 jako nie bardzo ściśle.

O ścisłości *tabu* objaśnia nas lepiej niż ogólnikowe twierdzenia autorów wejrzenie w jego mechanizm: poznanie sankcyi i motywów zachowania go. Sankcya określa nam istotę pojmowania tabu: czy przekroczenie *tabu* jest uważane zą wielką zbrodnię, czy nie, czy pojmowane jest jako występek przeciwko społeczeństwu, czy też jako grzech, czyli za coś, co szkodzi przedewszystkiem samemu przestępcy. O ile sankcya określa postawę społeczeństwa wobec *tabu*, o tyle motyw określa postawę indywiduum. Ale wogóle te dwa punkty mają z sobą dużo wspólnego, o motywach zaś zachowania *tabu* wiemy stosunkowo dość mało.

W prawie wszystkich wypadkach, w których sankcya jest wymieniona wogóle, jest ona nadprzyrodzona i automatyczna; przekroczenie pociąga za sobą jakieś ciężkie nieszczęście, śmierć, chorobę, kalectwo lub zaczarowanie. Na wymienionych 47 plemion, sankcya wogóle wzmiankowana

http://rcin.org.pl/ifis

jest tylko w 11 plemionach, z tych 8 stanowią przypadki sankcyi nadprzyrodzonej, sankcya socyalna wspomniana jest tylko w 3 wypadkach.

W tym względzie *tabu* posiada zupełnie specyficzną naturę, jest zupełnie wyjątkową instytucyą. Niektórzy chcieli nawet z tego powodu widzieć w niem pierwotną formę religii lub moralności. Niewątpliwie wpojenie w społeczeństwo wyobrażeń przesądnych, które zmuszają je do opanowywania popędów i namiętności, jest niezmiernie ważnym i potężnym czynnikiem w rozwoju moralności; nie zdaje mi się jednak, aby było jedynym. Działanie uczuć takich, jak litość, chęć zemsty, przywiązanie, miłość rodzicielska i inne musiały również przyczynić się do rozwoju moralności.

Obie formy sankcyi, nadprzyrodzona i socyalna, wykazują w każdem razie olbrzymią doniosłość społeczną zakazów totemicznych.

Jeżeli normy, mające sankcyę nadprzyrodzoną, będziemy uważali za należące do dziedziny religii, to *tabu* w większości wypadków jest niewątpliwie formą religii.

Tabu może się odnosić do zabijania zwierzęcia lub też do spożywania go. Jakkolwiek obie te formy są zwykle połączone, mogą też być niekiedy i niezależne. W niektórych wypadkach wolno zabijać totem, ale nie wolno go spożywać, w innem wolno go spożywać, o ile jest zabite przez kogoś nie należącego do klanu. Porównywując nieliczne dane, jakie mamy o tych punktach, widać, że nieco liczniejsze są zakazy pożywania totemu, niż zabijania. W 12 plemionach wolno zabijać totem, ale nie wolno go zjadać, w 10 wolno jeść, lecz nie zabijać.

Reassumując raz jeszcze te wszystkie uwagi, możemy stwierdzić, że przepisy jedzeniowe odgrywają bardzo ważną rolę w totemizmie. Wyłączając plemiona Ameryki północnej,

http://rcin.org.pl/ifis

w których o istnieniu *tabu* nie wiemy, możemy powiedzieć, że *tabu* jest najstalszą cechą totemizmu. Ta doniosłość *tabu*, zwłaszcza co do jedzenia totemu, jest najsilniejszym argumentem na potwierdzenie poglądu, że głównem źródłem totemizmu są wyobrażenia religijne, które powstały z emocyonalnej strony jedzenia. W samej rzeczy, jeżeli w danej religii podstawowe formy kultu (zaliczając do tego pojęcia także formy kultu negatywnego, to znaczy przepisy i normy, ograniczające pewną czynność dla religijnych powodów) odnoszą się do pewnej funkcyi czy rzeczy, to niewątpliwie źródła tej religii muszą być ściśle związane z tą funkcyą czy rzeczą. Argument ten, wyciągnięty z przeważającej roli *tabu* w totemizmie, jest silniejszy jeszcze, niż przytoczony powyżej argument oparty na fakcie, że znaczną większość totemów stanowią przedmioty jadalne. Rola jedzenia w kulcie, praktykach i normach religijnych, pozwala nam wejrzeć w mechanizm wyobrażeń totemicznych. Z natury totemów można zaś tylko zewnętrznie wnioskować o powstaniu jedzeniowem totemizmu.

Pokrótce wspomnę o innych formach kultu totemicznego, gdyż jak zaznaczyłem, będzie o nich mowa jeszcze poniżej przy funkcyach religijnych klanu. W ceremoniach Intichiuma Australii środk. i mieszkańców wysp Torres Straits, jedzenie odgrywa istotną rolę. Inne akty kultu totemicznego są niezmiernie mało donośne w porównaniu z wyżej wymienionymi i z kultem negatywnym czyli *tabu*.

C. Stosunek człowieka do totemu.

Przechodzę obecnie do uwag nad trzeciem zagadnieniem: w jaki sposób można określić stosunek człowieka do totemu? Odpowie ono trzeciej, z powyżej wymienionych cech zoolatryi, tej mianowicie, w której staraliśmy się ze-

http://rcin.org.pl/ifis

brać istotne rysy stosunku człowieka do otoczenia. Uwagi, które tam zostały zrobione i tu stosować się będą.

Zadaniem naszem nie jest ścisłe określenie stosunku człowieka do jego totemu. Nie chodzi nam o to, aby wskazać, jak dany lud powinien i mógłby sformułować ten stosunek, gdyby myślał ściśle, ale o to, aby wniknąć w jego rzeczywisty sposób ujmowania tego stosunku z właściwą mu niekonsekwencyą i nieścisłością. Dlatego mało korzystać tu będę z określeń podawanych przez etnologów, a będących zazwyczaj ich własnym, indukcyjnym wnioskiem z faktów obserwowanych, nie zaś próbą wniknięcia w psychologię dzikich. Nie wystarczy nam dowiedzieć się, jaką odpowiedź dałby człowiek pierwotny, pytany przez etnologa: „czem jest totem dla ciebie?“ Takie pytanie nakładałoby na dzikiego konieczność określenia rzeczy bardzo skomplikowanej, byłoby więc dla niego o wiele za trudne i nie dałoby zadawalniającego rezultatu. Na pytanie postawione przez etnologów angielskich Spencera i Gillena „w jakim stosunku stoisz do swego totemu“, dziki Australczyk odpowiedział, wskazując na swą fotografię: „zupełnie tak, jak to jest tem samem co ja, tak samo totem jest tem samem co ja“. Typowa ta odpowiedź jest ciekawa i ważna, rzuca bowiem charakterystyczne światło na psychologię człowieka pierwotnego. Dowodzi, że nie jest on w stanie poruszać się swobodnie w dziedzinie rzeczy oderwanych, klasyfikować tak abstrakcyjne pojęcia, jak różne odmiany stosunku. Podobieństwo, stanowiące istotę stosunku człowieka do swego wizerunku, dziki miesza z bardzo skomplikowanym związkiem, który jest istotą jego stosunku do totemu. Jako określenie tego stosunku, odpowiedź przytoczona nie posiada jednak oczywiście żadnej wartości.

Z góry trzeba zrezygnować z usiłowań dokładnego opisu psychologicznej treści wierzeń ludów pierwotnych.

http://rcin.org.pl/ifis

Nawet, gdyby chodziło o określenie psychologii wierzeń religijnych naszego chłopa, którego umysł jest nieskończenie nam bliższy, niż umysł dzikiego Australczyka czy Papuasa — zadanie nasze byłoby bardzo trudne i wnet napotkałoby granice, poza które przejść nie można. Jedyną drogą do rozwiązania takiego zagadnienia, byłoby zebranie opisów i analizy różnych aktów, czynności, norm etycznych i t. p., w których się religia naszego chłopa wyraża. Tak samo, a nawet bardziej jeszcze musimy zadowolnić się jedynie szerokim zarysem stosunku człowieka do totemu, paru ogólnemi uwagami, które o tym przedmiocie będziemy mogli zrobić. To zaś stanie się możliwem tylko na podstawie znajomości wszystkich faktów, które bezpośrednio i pośrednio odnoszą się do tego stosunku. Trzeba więc będzie zebrać dane folklorystyczne, mityczne, opowiadania i legendy totemiczne, wszystko, co w rytuale i normach etycznych określone jest przez stosunek człowieka do totemu i na tem tle starać się w ogólnych zarysach naszkicować ten stosunek, w końcu zaś można będzie zrobić o nim parę uwag ogólnych.

W poniżej podanem zestawieniu wymienione są najpierw (dla zupełności) ogólne wypowiedzenia autorów, względnie samych dzikich, jakkolwiek według dopiero co robionych uwag, nie można do tych danych przywiązywać wielkiej wagi. Następnie podane są nazwy klanów dla sprawdzenia, czy klany nazwane są według zwierząt totemicznych, to znaczy według zwierząt, które są przedmiotem tabu i innych form kultu w tym klanie. Wobec wielkiej wagi, jaką dziki przywiązuje do imienia wobec mistycznego związku, jaki widzi między przedmiotem a jego nazwą; imię, które klan bierze od zwierzęcia, nie jest dla niego czczą symbolistyką. Jest to wyraz rzeczywistego związku

http://rcin.org.pl/ifis

między klanem a totemem. Dalej podane są legendy totemiczne i dane z folkloru totemicznego, motywy norm totemicznych (głównie tabu) oraz symbole totemiczne, plastyczne przedstawienia totemu, herby totemiczne, maski i t. p.

Wiele z tych punktów było już poprzednio i będzie jeszcze omawiane w innych związkach, ale takie powtarzanie się jest konieczne, w obecnej bowiem pracy nie chodzi tyle o same fakty, jak o ich znaczenie, które jest inne w każdym nowym związku i musi być rozpatrywane z każdego nowego punktu widzenia.

Australia.

Arunta. Spencer i Gillen określają najogólniej stosunek człowieka do totemu tak, jak się przedstawia tubylcom, jako *identyfikacye* [1]. Strehlow mówi, że totem uważany jest za Katja, za „starszego brata“ [2]. Klany totemiczne nazwane są według zwierząt totemicznych [3]. System legend totemicznych o pochodzeniu klanu, o przodkach Alcheringa, o reinkarnacyi itp., który został powyżej (w rozdz. I.) podany w krótkości, szczegółowo określa stosunek człowieka do totemu. Określa on konkretnie to, co tubylcy rozumieją jako identyczność totemiczną. Wyobrażenia ich wyrażają się też całkiem jasno w ceremoniach, w których dzicy starają się przebraniem, naśladowaniem ruchów i dźwięków upodobnić się do zwierzęcia totemicznego [4]. Zakazy jedzenia totemu i obowiązek pomnażania go, uważają dzicy także za wynikające z blizkiego stosunku z totemem [5].

[1] „Native Tribes“ str. 202.

[2] Strehlow II. str. 58. [3] Spencer i Gillen „Native Tribes“ str. 34, 124, 127.

[4] Patrz powyżej, szczegółowy opis faktów australskich i źródła tam wskazane. [5] Strehlow II. str. 58 i 59.

http://rcin.org.pl/ifis

Urabunna. Ponieważ plemię to z wielu względów podobnem jest do plemienia Arunta, stosunek człowieka do totemu jest zapewne analogiczny. Wiadomości, których o tem plemieniu posiadamy znacznie mniej, niż o plemieniu poprzedniem, potwierdzają to przypuszczenie. Znany jest szereg legend o przodkach totemicznych i szereg odpowiadających im magicznych ceremonii, bardzo zbliżonych do analogicznych danych o plemieniu Arnuta [1].

Unmatjera i Kaitish. Plemiona te są również prawie identyczne z plemieniem Arunta pod względem wierzeń i urządzeń totemicznych. Klany są nazwane według totemów. Istnieją legendy o przodkach totemicznych i ceremonie typu Intichiuma [2]. Opieka członków klanu nad totemem jest jeszcze kompletniejsza, niż u plemienia Arunta, gdyż obcym nawet nie wolno pożywać totemu bez pozwolenia członków klanu [3].

Warramunga. U tego plemienia (i u pokrewnych mu, zamieszkujących na północ od plemion wyżej wymienionych) istnieją również legendy o przodkach totemicznych, stojących w ścisłym związku z danem zwierzęciem, i legendy te, zarówno jak i obrzędy kultu totemicznego, określają szczegółowo stosunek człowieka do totemu [4]. Ceremonie kultu mają tu na celu nie tyle pomnożenia zwierzęcia totemicznego, ile upamiętnienie dziejów przodka klanu. Polegają one nie mniej jednak na naśladowaniu zwierząt, na identyfikacyi człowieka ze zwierzęciem [5]. Stosunek człowieka do totemu w tych plemionach scharakteryzowany jest faktem, że tabu totemiczne jest bardzo ścisłe, a także i tem, że członkowie klanu zobowiązani są wobec całego plemienia dbać o rozmnażanie zwierzęcia totemicznego.

[1] Spencer i Gillen „Northern Tribes“ str. 145—149.
[2] Ibid. str. 152—159 i 177—191. [3] Ibid. str. 159—160.
[4] Ibid. str. 162. [5] Ibid. str. 297—311.

http://rcin.org.pl/ifis

Plemiona płdn.-wschodnie. Znacznie mniej wiemy o wyobrażeniach totemicznych tych plemion. Nie możemy zwłaszcza skonstruować całokształtu wierzeń określających stosunek człowieka do totemu, jak to było możliwem w plemieniu Arunta. Tylko fragmenty wierzeń są podane poniżej. Tak, jak we wszystkich plemionach Austr. środkowej i północnej, tak też i w plemionach płdn.-wschodnich klan nosi nazwę swego patrona totemicznego [1].

Wotjobaluk. Totem nazwany „Jauruk", co znaczy „ciało", „ciało wspólne wszystkim", a więc całej grupie. Powodzenie człowieka jest ściśle związane z życiem totemu; to też zabijając totem, krzywdzi się człowieka [2].

Buandik. Uważają zwierze totemiczne za swego „brata", za „swoje ciało" [3]. Uważają również, że powodzenie i dobrobyt człowieka połączony jest z życiem totemu.

Juin. Totem uważany jest za część ciała. Siedzi w środku tegoż ciała i podczas snu może być zjedzony przez inne zwierzę, co jest bardzo niebezpieczne [4].

Maryboroughtribe. Totem nazwany jest „bratem" [5].

Wakelbura. Mówiąc o totemie, używają słowa „ojciec" [6].

Torres Straits Islands. Pomiędzy totemem a człowiekiem istnieje „związek mistyczny". Wyobrażenie to jest głęboko zakorzenione; dzicy uważają totem za coś niezmiernie blizkiego, pokrewnego i wierzą w fizyczne i psychiczne podobieństwo między totemem a członkami klanu [7].

[1] Howitt „Native Tribes" str. 144.

[2] Ibid. str. 145, 146. [3] Ibid. str. 146. [4] Ibid. str. 147. [5] Ibid. [6] Ibid. [7] Haddon i Rivers, „Exped. Torres Straits" V. str. 184.

http://rcin.org.pl/ifis

Klany nazwsne są według totemu. Istnieje legenda, odnosząca się do dwóch braci o naturze totemicznej, ale nie określa ona, ani nie postuluje związku między człowiekiem a totemem [1]. Dwa klany odprawiają ceremonie podobne do ceremonii Intichiuma, w których wyraża się magiczna władza klanu nad totemem i możność rozmnażania go [2].

Melanezya.

Reef Islands. Nazwa klanów nie według totemu, lecz kategoryczna wiara w pochodzenie od totemu [3].

Vanikolo. Klany nazwane według totemu. Wyobrażenia, że członkowie klanu pochodzą od totemu [4].

Banks Islands. Istnieje wiara wcielenia się zwierzęcia w kobietę. Zachowują tabu, podając jako motyw wstręt do czegoś podobnego do ludożerstwa.

Florida. Istnieje wiara, że dusza przodka klanu po śmierci przeszła w zwierzę lub roślinę totemiczną [5].

Fidji. Związek człowieka z totemem wyrażają kategoryczne wyobrażenia o pochodzeniu członków klanu od totemu [6].

N. Britain, N. Ireland, Duke of York Islands Istnieją tu tylko 2 fratrye totemiczne. W nowej Brytanii są one dobrym i złym duchem, z których każdy stworzył wszystko, co jest dobre, względnie wszystko, co jest złe na świecie [7]. Na wyspie Nowej Irlandyi istnieją tańce totemiczne, w których zwierzęta totemiczne, u tych krajowców wyłącznie ptaki, bywają naśladowane [8]. Zwierzęta tote-

[1] Haddon i Rivers „Exped. Straits“ str. 64, 66.
[2] Ibid. 182. [3] Rivers, J. A. t. XXXIX. str. 164, 165. [4] Ibid. str. 166. 167. [5] Frazer, II. str. 106, por. Rivers loc. cit. str. 170, 171. [6] Ibidem str. 158. [7] Ibid. str. 120. [8] Ibid. str. 126.

http://rcin.org.pl/ifis

miczne grzebią oni w taki sam sposób jak człowieka[1]. Dzicy wyspy księcia Yorku wierzą, że przodkowie klanu pochodzą od dwu owadów, będących totemami ich fratryi[2]. Jakich owadów?

Wyspy Tang i Aneri. Totemy nie doznają żadnego szacunku i są traktowane tak, jak pospolite zwierzęta i rośliny (są jedzone)[3].

Polinezya.

Rotuma. Grupa nie bierze swej nazwy od totemu. Totem stoi w ścisłym związku z bogiem grupy, nie zaś z samą grupą. Bóstwo doznaje kultu regularnego[4].

Hawai. Zwierzę było wcieleniem Boga i było uważane za święte[5].

Tahiti. Zwierzę było czczone bezpośrednio[6].

Samoa. Zwierzę czczone i szanowane, jako wcielenie bóstwa.

Indonezya.

Batta. Niektóre klany są nazwane według totemu. Motywami zachowywania tabu są wierzenia, że klan pochodzi od zwierzęcia totemicznego, albo, że po śmierci dusza ludzka przechodzi w totemy, albo też legendy, że przodek klanu doznał jakiejś ważnej przysługi od zwierzęcia totemicznego, albo, że był karmiony i chowany przez to zwierzę[7].

Mandalaing. Tylko w niektórych klanach istnieje wiara w pochodzenie od zwierzęcia[8].

Gajo. Jako przyczynę tabu, dzicy stale podają le-

[1] Frazer II. str. 127. [2] Ibid. str. 120, 121. [3] Ibid. str. 132. [4] Ibid. str. 167. [5] Ibid. str.172. [6] Ibid. str. 173. [7] Ibid. str. 186, 187. [8] Ibid. str. 190.

http://rcin.org.pl/ifis

gendy, że przodek klanu zaprzysiągł, iż nie będzie spożywał totemu [1].

Indye.

Bhil. Okazują szacunek totemowi i oszczędzają go. W stosunku do pewnych totemów, istnieją nawet rudymentarne formy kultu [2].

Oraon. Okazują szacunek totemowi a robią to ze względu na swoich przodków; widocznie więc muszą istnieć legendy wprowadzające zwierzę totemiczne w ścisły stosonek z przodkiem klanu [3].

Afryka.

Herero. Klany nie są nazwane według zwierzęcia tabu. Legendy odnoszą się do przedmiotów, według których klany są nazwane. W klanach matrylinealnych (w których przynależność do klanu dziedziczy się po matce) legendy odnoszą się do kobiety, pierwszej matki klanu i opowiadają jakieś (zazwyczaj mało znaczące) zdarzenie z jej życia, które wiąże ją ściśle z danym przedmiotem [4].

Beczuana. Klany są nazwane według zwierząt etc. totemicznych. Istnieje kult totemów, tańce i śpiewy na ich cześć. Niema jednak tradycyi, odnoszących się do totemu. Stosunek do zwierzęcia jest silnie zaznaczony nie tylko zakazami jedzenia i zabijania, ale nawet jakiegokolwiek zetknięcia i widoku zwierzęcia totemicznego [5].

Angoni. Okazują szacunek totemowi; klany nazwane według totemu [6].

Nandi. Klany nie są nazwane według totemów; da-

[1] Frazer II. str. 191. [2] Ibid. 219, 220. [3] Ibid. 290.
[4] Ibid. 357—362. [5] Ibid. 370, 372—375. [6] Ibid. 396, 396.

http://rcin.org.pl/ifis

wniej przed upadkiem tradycyi i moralności plemiennej totemy były uważane za święte i były ściśle *tabu*. Członkowie klanu pszczół posiadają władzę nad tymi owadami [1].

Baganda. Klany nazwane są według totemu [2]. Totemy są święte dla członków klanu, którzy nie zabijają ich ani jedzą [3]. Legendy uzasadniające tabu i określające stosunek człowieka do totemu, orzekają, że pokarm niektórych zwierząt był niezdrowy dla pewnych rodzin, a równocześnie wielki król Kinta pragnął, ażeby zwierzęta się rozmnażały, a więc zakazał pożywać zwierzęta szkodliwe tym rodzinom, którym one nie służyły [4]. istnieje tylko parę tradycyi, tłómaczących ścisły związek przodka klanu z totemem [5].

Mandingo (Afryka zachodnia). Istnieją legendy, opowiadające o blizkim stosunku przodka klanu ze zwierzęciem totemicznem; zwykle przodek doznał ważnej przysługi od zwierzęcia [6].

Siena. Plemie to wierzy, że po śmierci dusza człowieka przechodzi w jego totem [7]. Istnieje u nich też wiara, że śmierć zwierzęcia pociąga za sobą śmierć jednego z członków klanu [8].

Tshi. Klany są nazwane według totemu [9]. Otaczają totem szacunkiem, mówiąc o nim, używają tytułu „nana“ (dziadek), którym przemawiają też do królów Ashantce [10]. I te plemiona wierzą w transmigracye duszy ludzkiej w totem i w to, że śmierć zwierzęcia totemicznego pociąga za sobą śmierć człowieka [11]. Oczywiście wierzenia te mogą

[1] Frazer II. str. 433, 434. [2] Ibid. str. 472, 477. [3] Ibid. str. 473. [4] Ibid. 475, 476. [5] Ibid. str. 502, 503. [6] Ibid. str. 544, 551. [7] Ibid. str. 552. [8] Ibid. str. 551. [9] Ibid. str. 556—558. [10] Ibid. str. 559. [11] Ibid. str. 560.

http://rcin.org.pl/ifis

istnieć tylko w odniesieniu do totemów zwierzęcych. Jakie są wierzenia innych klanów na tym punkcie, o tem nie jesteśmy poinformowani przez żadnego z etnografów.

Ameryka (plemiona płn.-zach.).

Tlinkit. Fratrye i klany nazwane według zwierząt [1]. Zwierzę totemiczne jest przedmiotem niezmiernie licznych reprodukcyi plastycznych (słupy totemiczne, herby rzeźbione na domach, łodziach i przedmiotach użytku, maski totemiczne) [2]. Jest ono również przedmiotem tradycyi, określających sposób, w jaki dany klan został związany z danym totemem (małżeństwo przodka klanu z totemem, przemiana przodka w zwierzę totemiczne, zwierzę bawione przez matkę klanu) [3]. Każdy klan ma szereg imion własnych, noszonych przez członków, a związanych ściśle z totemem [4]. Istnieją też tańce, w których członkowie klanu naśladują totemy i ich ruchy [5].

Haida. Dwie fratrye są nazwane według totemu. Klany pomniejsze nie noszą nazw totemicznych [6]. Legendy uzasadniające używanie niektórych zwierząt, jako emblematów klanowych, opowiadają mało ważne zdarzenia z życia przodka klanu, wiążące go z danem zwierzęciem [7] I w tem plemieniu istnieją niezliczone plastyczne przedstawienia totemów; poza formami wymienionemi przy poprzedniem plemieniu, malują oni totem na twarzy i tatuują gó na ciele [8].

Thsimshians. Cztery klany, nazwane według totemów [9]. Imiona własne związane są z totemem [10]. Istnieją

[1] Frazer III. str. 265, 266. [2] Ibid. str. 267—272. [3] Ibid. str. 268—269. [4] Ibid. str. 272—273. [5] Ibid. str. 275, 276. [6] Ibid. str. 280, 281. [7] Ibid. str. 286—288. [8] Ibid. str. 288—297. [9] Ibid. sir. 308. [10] Ibid.

http://rcin.org.pl/ifis

liczne przedstawienia plastyczne totemów [1], również tańce totemiczne [2] i legendy totemiczne, opowiadające o blizkim związku przodka klanu ze zwierzęciem (małżeństwo, wychowanie człowieka przez zwierzę) [3].

Kwakintl (gałąź południowa). Zwierzęta totemiczne są przedmiotem przedstawień plastycznych [4]. Legendy są dwojakiego rodzaju: albo przodek doznał opieki i pomocy od totemu, albo też występował sam w postaci zwierzęcia, nosząc jego maskę, którą potem odrzucił i stał się znów człowiekiem [5].

Plemiona Stanów Zjednoczonych i Kanady.

Omaha. Klany nazwane nie według totemów [6]. Każdy klan posiada na własność szereg imion własnych, używanych przez członków, a odnoszących się do totemu [7]. Czesząc się, naśladują totem [8]). Istnieje również szereg ceremonii przy urodzeniu członka klanu i przy śmierci, wyrażających ścisły związek między człowiekiem a totemem [9]. Inne ceremonie magiczne dowodzą, że członkowie klanu wierzą w swoją władzę nad totemem i możność rozmnażania go [10]. Nieliczne legendy totemiczne wykazują, że członkowie klanu byli niegdyś zwierzętami totemicznemi [11]. W kilku klanach totemem jest bawół.

Ponba. Bawół jest również głównym totemem; fratrye i klany nie są nazwane według totemów, ale „podklany“, ostateczne grupy totemiczne są częściowo nazwane według tabu totemicznego [12].

Jowa. Klany i podklany nazwane bez wyjątku we-

[1] Frazer III. str. 311, 312. [2] Ibid. str. 312 [3] Ibid. str. 312—315. [4] Ibid. str. 322. [5] Ibid. str. 322—326. [6] Ibid. str. 90—92, 99. [7] Ibid. str. 101—103. [8] Ibid. str. 103. [9] Ibid. str. 103, 104. [10] Ibid. str. 104—106. [11] Ibid. str. 94, 95, 97. [12] Ibid. str. 119.

http://rcin.org.pl/ifis

dług totemu [1]. Istnieją tradycye o pochodzeniu klanu od totemu [2].

Kansas. Nazwy niektórych klanów i podklanów są totemiczne, lecz większość podklanów i parę klanów ma nazwy nietotemiczne [3].

Irokezi. Nazwy klanu według zwierząt. Ale to jedyna forma związku między totemem i człowiekiem. Odnosi się to do większości plemion indyjskich Stanów Zjednoczonych i Kanady [4].

Huroni. Klany nazwane według totemu [5]. Istnieją legendy o pochodzeniu klanu od totemu [6]. Imiona osobiste były w związku z totemem [7].

Delawarowie. Używali oni totemów jako emblematów [8].

Tu oczywiście nie ma mowy o jakiemkolwiek liczebnem zestawieniu faktów podanych wyżej, o jakiejkolwiek „statystyce danych". Fakty te bowiem nie dadzą się podciągnąć pod żadne prostsze kategorye, nie dadzą się nawet skomprymować. Powyższe zestawienie w całej swej rozciągłości jest już samo streszczeniem, szkieletem tego, co można powiedzieć o stosunku do totemu.

Można natomiast wyciągnąć szereg ogólnych wniosków, oznaczyć charakterystyczne cechy wierzeń i wyobrażeń, o których mowa, nie zaś formułować ich treść. Przedewszystkiem taksamo jak powyżej, przy określeniu ogólnego stosunku człowieka pierwotnego do otoczenia, tak i tutaj możemy powiedzieć, że niepodobna zdefiniować stosunku tego za pomocą jednego pojęcia. Wyrazy takie, jak „identyfikacya, „pokrewne", „braterstwo" zastosowane do określe-

[1] Frazer III. str. 121. [2] Ibid. str. 120, 122. [3] Ibid. str. 126. [4] Ibid. 12, 18. [5] Ibid. str. 31. [6] Ibid. str. 32, 33. [7] Ibid. str. 34—36. [8] Ibid. str. 40.

http://rcin.org.pl/ifis

ślenia stosunku człowieka do totemu są fałszywe, o ile się chce jednym z nich określić ten stosunek wogóle. Dopiero suma ich daje zadowalniające określenie. Obrazowo można to ująć w ten sposób, że stosunek człowieka do totemu nie daje się zogniskować w jednym punkcie. Jest to wstęga, której granice zarówno jak i rozciągłość możemy określić, ale której różne części są zupełnie równoważne. Totem jest dla dla człowieka z jednej strony czemś niezmiernie blizkiem, rodzajem brata czy sobowtóra; z drugiej zaś strony totem jest niewątpliwie dla człowieka pierwotnego bóstwem, jest istotą, dla której wykonywa on najważniejsze swe ceremonie, wobec której wiążą go najcięższe i najpoważniejsze obowiązki. Pomiędzy tymi dwoma krańcami totem posuwa się poprzez skalę krewnego, przodka, kultur-herosa, istoty mitologicznej, ducha opiekuńczego itp. Może on być którąkolwiek z tych postaci lub mieć charakter kilku, a nawet wszystkich z nich razem. Ale tu kończy się nasza możność analizy, psychiki człowieka pierwotnego; dalsze wnioski byłyby prostymi domysłami.

O stosunku pokrewieństwa człowieka do totemu będziemy jeszcze mówili poniżej przy dyskusyi o funkcyach zasadniczych klanu.

VI.

Na zakończenie tego rozdziału zrobimy jeszcze parę ogólnych uwag teoretycznych o totemicznych wierzeniach. Nazwą *totemizm* obejmuje się zwykle całokształt danego, konkretnego systemu wierzeń. Mówimy o „totemizmie australskim“, o „totemizmie Indyan Kolumbii brytyjskiej“, „o totemizmie na Torres Straits“ itp. Ten sposób pojmowania jest fałszywy i prowadzi do licznych nieporozumień.

http://rcin.org.pl/ifis

Religia Australczyków jest zbiorem, a raczej mieszaniną totemizmu, kultu przodków, kultu śmierci, animizmu, a nawet zdaje się, po części teizmu [1]. Wszystko w tych wierzeniach co się odnosi do przodków Alcheringa, tradycye, rytuały, nawet modlitwy, wszystko to dość luźnie tylko jest połączone z religijnem ujęciem otoczenia i nie da się sprowadzić do psychologicznych i faktycznych źródeł, z których wyprowadziliśmy totemizm, jakkolwiek niewątpliwie jest z totemizmem związane w ścisłą jedność organiczną i jakkolwiek te dwa systemy wyobrażeń przenikają się nawzajem.

Tak samo rytuały i akty pogrzebowe, choć związane i przesiąknięte wyobrażeniami totemicznemi, pochodzą w istocie swej z innego źródła i niema żadnej racyi identyfikować je z totemizmem lub też z niego je wyprowadzać.

Tak samo system melanezyjski zawiera w sobie obok totemizmu, wierzenia o świętości przodków i wiarę w reinkarnacyę. Religia plemion Afryki zachodniej poza totemizmem jest pełna wyobrażeń o metampsychozie. Otóż nie ma najmniejszego celu brać za jednolitą całość te wszystkie strony religii zasadniczo nic z sobą wspólnego nie mające, tylko dlatego, że je znajdujemy w ten sposób ze sobą powiązane. Zadaniem nauki jest przedewszystkiem analiza faktów; odnalezienie tego, co jest z sobą pokrewne i zebranie w jedną całość; rozdzielenie zaś tego, co niema z natury rzeczy żadnej wspólności, a tylko z powodów, w danym razie nieistotnych pojawia się w rzeczywistości z sobą związane. Zupełnie natomiast jest błędnem, jeżeli jak się to nieraz dzieje, autor usiłuje wyprowadzić genetycznie jedną z takich cech z drugiej, nie zastanawiając się nawet nad tem, czy one mają jakie istotne pokrewieństwo

[1] Vide W. Schmidt „Sur l'origine de l'Idée de Dieu".

http://rcin.org.pl/ifis

z sobą, czy tylko znajdują się w przypadkowym kontakcie. Otóż mojem zdaniem, tak samo, jak rozróżniamy np. religijną i prawną stronę jednej i tej samej instytucyi społecznej, tak samo powinniśmy w danym systemie religijnym rozróżnić te wierzenia, które wynikają z postawy przyjmowanej przez człowieka wobec śmierci od tych, które wyrażają jego stosunek do otaczających zwierząt i roślin. Jeżeli zwłaszcza przyjęty tu pogląd na religię jest słuszny, to wierzenia wymienione trzeba zasadniczo rozróżnić, gdyż źródła ich psychologiczne dają się też wyraźnie rozdzielić. Ale nawet przyjmując inną teoryę religii, jakaś klasyfikacya typów wierzeń religijnych wydaje mi się konieczną, a dopiero rozbiór danego konkretnego przypadku na proste typy pozwoli zrozumieć mechanizm wierzeń i genetyczny stosunek kultów i mitów do psychiki ludzkiej. Takim właśnie czystym, wyizolowanym typem są wierzenia totemiczne, tak jakeśmy je przedstawili powyżej, to też mówiąc o jakimkolwiek konkretnym systemie religijnym, będziemy tylko tę jego część uważali za totemiczną, która przedstawia cechy powyżej wymienione, a więc odnoszące się do totemu t. j. do zwierzęcia, rośliny lub przedmiotu martwego, będącego patronem klanu.

Ogólne rozważanie ewolucyjne potwierdza ten pogląd i wykazuje jego doniosłość. W miarę rozwoju wszystkie instytucye ludzkie różniczkują się i formy czyste występują coraz wyraźniej. Państwo, kościół, religię, magię, naukę spotykamy w formach wyraźnych dopiero w wyższych kulturach, gdy u dzikich ludzi są one całkiem z sobą pomieszane i ślady tych instytucyi możemy odkryć, tylko analizując napotykane całości. To samo widzimy i w różnych formach religijnych. W Australii wśród tubylców wszystkie formy pierwotnych religii pomieszane są z sobą, a dopiero u ludów więcej rozwiniętych można odróżnić

http://rcin.org.pl/ifis

religię teistyczną (politeistyczną lub monoteistyczną), kult przodków, totemizm niezależny od fetyszyzmu itp. [1].

My za totemizm uważać będziemy tylko wierzenia, praktyki religijne i normy ściśle związane z wyobrażeniem o otaczającej przyrodzie, o zwierzętach, roślinach i innych totemach, nie zaś z temi wierzeniami w systemat jednolity połączone wierzenia o śmierci przodkach, o demonach lub duchach itp.

Jeszcze jednym teoretycznym błędem pojmowania, przeciw któremu trzeba zaprotestować, jest indentyfikacya z totemizmem pewnych właściwości, które są ogólnymi warunkami i cechami kultu, nie zaś czemś specyalnie totemicznem. Niewątpliwem jest, że w totemizmie odgrywają niezmiernie ważną rolę przedmioty święte, jak churyngi w Australii, znaki i symbole totemiczne, rozpowszechnione po całym świecie (w Australii, Melanezyi, Oceanii itd.). Durkheim w studyum swojem o totemizmie przypisuje tym przedmiotom kultu totemicznego bardzo duże znaczenie i z ich świętości wyprowadza świętość samego totemu. To jest znów zupełnie błędne. Istnienie narzędzi liturgicznych jest koniecznem akcesoryum, a raczej istotną częścią składową każdego kultu religijnego [2]. Świętość tych narzędzi jest w każdej religii niezmiernie wielka, a w wielu wypadkach znacznie większa, niż świętość samego przedmiotu czci, względnie bóstwa. *Sanctissimum* w niejednej religii należy do liturgicznego ucieleśnienia wierzeń, do materyalnego inwentarza kultu. W wielu religiach niższych staje

[1] Widać więc ztąd, jak błędnem jest doszukiwanie się przez niektórych uczonych, a zwłaszcza przez Frazera, „czystego totemizmu“ u ludów stojących na nizkim stopniu kultury, zwłaszcza zaś u mieszkańców Środkowej Australii.

[2] Por. powyżej rozdz. III. ust. III.

http://rcin.org.pl/ifis

się ono przedmiotem czci najwyższej, a w najdoskonalszych religiach jest ono często ściśle związane z treścią psychologiczną najintenzywniejszych aktów adoracyi, zwłaszcza u natur religijnych, u których zmysłowa i uczuciowa wyobraźnia jest silniejsza, niż zdolność pojmowania abstrakcyi. Wynika to z zasadniczych własności psychicznych człowieka i stosuje się do wszystkich religii, nie zaś wyłącznie do totemizmu. Nie można więc czci przedmiotów świętych, połączonych z totemem, wymieniać równocześnie i równorzędnie z innemi cechami, wyłącznie totemicznemi i uważać jej za coś, co charakteryzuje totemizm jako taki.

Ważną natomiast cechą wierzeń totemicznych jest to, cośmy powyżej (w ust. III. i IV.) określili, jako proces „indywidualizacyi“ gatunku. Totem pojęty jest mistycznie jako idealna jednostka, reprezentowana przez wszystkie indywidua gatunku, ale nie identyczna z żadnem z nich. Oczywiście to mistyczne pojmowanie totemu nie da się ująć w żadną ścisłą definicyę; do określenia go trzeba przytoczyć szereg faktów, które zamierają i wyrażają wyobrażenia dzikich o tej kwestyi. Powyżej, pod nagłówkiem „Stosunek człowieka do totemu“, przytoczyłem szereg takich faktów, które ogólnie scharakteryzowały sposób, w jaki totem zarysowuje się w umyśle dzikich. Tutaj chcę tylko dodać, że przedmioty totemiczne, liturgiczne symbole totemu są dla dzikiego skoncentrowanym gatunkiem totemicznym. Maska, przebranie totemiczne, rzeźba lub *churinga* symbolizują i reprezentują cały gatunek totemiczny. Z drugiej zaś strony przedmioty te stanowią najdoskonalszy sposób połączenia człowieka z totemem. Jest to zupełnie jasne, o ile chodzi o maski i przebrania totemiczne. Człowiek, przebrany i ucharakteryzowany jako zwierzę w tańcu świętym, zamienia się w oczach widzów w sam totem. Przedmioty święte, jak

http://rcin.org.pl/ifis

np. *churinga* australska, są z jednej strony ściśle związane z totemem, z drugiej strony z duszą ludzką.

Widać więc, że niektóre właściwości, uważane za wyłączne cechy totemizmu, są wprawdzie niezmiernie ważne dla zrozumienia go tak, jak i wszystkich innych form religii wogóle, ale nie są niczem wyłącznie totemicznem.

Trzeba jeszcze powiedzieć parę słów o stosunku totemizmu do zasadniczej cechy zoolatryi, o której mowa była poprzednio. Powyżej (w ust. IV.) zaznaczyliśmy, że działanie zasadniczych warunków, które stwarzają zoolatryę, prowadzi do wielości skoordynowanych, niezależnych od siebie przedmiotów kultu; doszliśmy do wniosku, że właśnie takiej formy zoolatryi należałoby się spodziewać najczęściej, że w takiej formie zoolatrya może się rozwijać najbujniej. W samej rzeczy, zestawiając różne formy zoolatryi, łatwoby się przekonać, że z jednej strony totemizm jest najdoskonalszym jej wyrazem, z drugiej zaś strony, że w nim występuje ta cecha zoolatryi, o której mowa.

Zoolatryę spotykamy albo jako fragmenty kultu poszczególnych gatunków zwierząt i roślin, albo jako niezliczone przesądy i praktyki, odnoszące się do zwierząt i roślin, albo też w regularnym kulcie niektórych zwierząt, zazwyczaj połączonych z bóstwami. Zjawiska te nie są z jednej strony pełnemi formami religii, z drugiej strony nie posiadają ogólnej cechy, o której mowa.

Totemizm natomiast jest niezmiernie powszechnym, w wielu wypadkach bardzo pełnym kultem religijnym. Posiada on też, jak odrazu widać, cechę omawianą, t. zn. demokratycznie zespoloną wielość przedmiotów kultu. Przedewszystkiem mamy zawsze do czynienia z wielością totemów. Totemy są między sobą równe. Niema ani hierarchii, ani żadnego ustroju społecznego na panteonie totemicznym, panuje tam powszechna równość i niezależność. Z drugiej

http://rcin.org.pl/ifis

strony, totemizm stanowi całość. Dopiero suma totemów stanowi zbiorowy przedmiot kultu totemicznego; kulty pojedyńczych totemów nie są niezależne, są one ściśle związane z jednostkami społecznemi, splecionemi w jedność plemienną.

Do głębszego zrozumienia tego punktu możemy jednak dojść dopiero później po opisaniu i rozbiorze społecznej strony totemizmu. Można go ściśle ująć i zdefiniować dopiero na podstawie danych społecznych. Totemizm możemy na razie określić jako formę zoolatryi, posiadającą omawianą cechę zróżniczkowania przedmiotów kultu i połączoną z ustrojem klanowym. Dopiero po zbadaniu natury tego ustroju będziemy mogli zrozumieć, dlaczego totemizm jest właśnie najtrwalszą formą zoolatryi, dlaczego w nim ta różniczkowo-całkowa cecha (wielość równorzędnych i niezależnych, a połączonych w organiczną całość kultów) mogła się doskonale rozwinąć.

W obecnym rozdziale daliśmy wytłómaczenie częściowe totemizmu. Wykazaliśmy, że jest on specyalnym przypadkiem ogólnej i naturalnej postawy religijnej człowieka pierwotnego, zoolatryi. Następne rozważania uzupełnią i pozwolą nam ująć głębiej i wytłómaczyć właściwą treść charakterystyczną *(differentię)* totemizmu, którą tu na końcu byliśmy w możności prowizorycznie określić.

---

http://rcin.org.pl/ifis

ROZDZIAŁ IV.

Społeczne podstawy religii.

I.

Dotąd zajmowaliśmy się wyłącznie wierzeniami związanemi z totemizmem, nic nie mówiąc o jego społecznej stronie.

W sposób możliwie ścisły i wyczerpujący staraliśmy się opisać zasadnicze właściwości tych wierzeń, określić przedmioty, do jakich się odnoszą formy, w których się wyrażają, oraz ogólne kategorye psychologiczne, w jakie są ujęte. Staraliśmy się również wykazać, że wierzenia te na wielu punktach ściśle odpowiadają ogólnej postawie religijnej, jaką człowiek przyjmuje wobec otoczenia; postawie, która jest koniecznym wynikiem psychologicznych właściwości i warunków istnienia człowieka pierwotnego.

Przy analizie tych ostatnich doszliśmy do przekonania, że obok otoczenia fizycznego (warunków geograficznych) ważną rolę przy genezie religii odgrywa stopień społecznego rozwoju, stan kultury danego społeczeństwa. Już ten punkt wykazuje, że wpływ środowiska społecznego jest ważnym czynnikiem w rozwoju religii, należy więc wpływ ten nieco bliżej określić.

Dalej, przy dyskusyi o ostatecznem kształtowaniu się wierzeń totemicznych tam, gdzieśmy się starali wyizolować specyficzne cechy totemizmu z ogólnych właściwości zoo-

http://rcin.org.pl/ifis

latryi, doszliśmy znów do punktu, w którym bliższa analiza socyologiczna okazała się niezbędną. Przystąpimy więc obecnie do uzupełnienia poprzednich badań przez analizę socyologicznej strony totemizmu.

Trzymając się przy badaniach zawsze tej samej metody, postaramy się rozwinąć najpierw ogólną teoryę społecznych podstaw religii, następnie zaś wyniki jej zastosujemy do totemizmu.

II.

Poprzednio już w (rozdz. II.) wspominaliśmy, że nowoczesne badania nad religią ludów pierwotnych prowadzą do coraz szerszego i coraz głębszego uwzględnienia społecznej strony wierzeń i kultu. Zrozumienie społecznej natury religii i jej zależności od warunków socyalnych, oraz ścisłego jej związku z ustrojem danego społeczeństwa jest jedną z najważniejszych zdobyczy hierologii i etnologii.

Socyologiczny punkt widzenia wprowadził do badań nad religią, zdaje się, pierwszy Robertson Smith. Kierunek ten, który w skutkach okazał się niezmiernie płodnym, rozwinęli następcy Robertsona Smitha, przedewszystkiem socyolodzy francuzcy Durkheim, Hubert i Mauss, jakoteż niektórzy uczeni amerykańscy (np. I. King). Zjawiska religii zostały ujęte w zupełnie nowy sposób. Kierunek socyologiczny posłużył za podstawę: do nowej i znacznie bardziej zadowalniającej klasyfikacyi wierzeń i praktyk rytualnych na religijne i magiczne; do nowej definicyi zjawisk religijnych; nakoniec do oryginalnej i ciekawej, jakkolwiek mojem zdaniem, błędnej teoryi, o genezie religii, podanej w ostatniem dziele prof. Durkheima [1].

[1] Robertson Smith „The Religion of the Semites“, Durkheim „De

http://rcin.org.pl/ifis

Ten kierunek ma wielkie znaczenie, przedstawicielom zaś jego przypada olbrzymia zasługa. Nie mniej jednak z naciskiem zaznaczyć należy, że zwłaszcza w dziełach najskrajniejszego jego przedstawiciela Durkheima, kierunek ten wpada w odwrotną wprost ostateczność. Autor przecenia doniosłość społecznych czynników religii, a raczej nadaje roli społeczeństwa jakąś metafizyczną wartość, hipostazyuje społeczeństwo, jako ponadindywidualną rzeczywistość, z której religia wprost wypływa i wlewa się od zewnątrz w duszę jednostki. Ponieważ poglądy Durkheima są niezmiernie wpływowe, a nawet modne, kierunek zaś wymieniony nadaje ton współczesnym badaniom nad początkami religii; z drugiej strony, ponieważ analiza tych poglądów pozwoli uwypuklić niektóre ważne właściwości wzajemnego stosunku jednostki i grupy w kwestyi religii, trzeba będzie przeprowadzić zwięzłą krytykę skrajnego stanowiska Durkheima.

Według tego autora istota religii zawarta jest w dwóch celach. Przedewszystkiem religia odnosi się do rzeczy świętych, to znaczy społecznie oddzielonych od innych rzeczy; po drugie religia jest systemem łączącym ludzi w jedną całość[1]. Pierwsza cecha (wyobrażenie świętości), którą staraliśmy się powyżej sprowadzić do źródeł psychologicznych, jako nadprzyrodzoność, jest dla Durk-

la définition des phénomènes religieux" w Année Sociologique II. i „Les formes élémentaires de la vie religieuse"; Hubert i Mauss „Mélanges de l'Histoire des Religions" (przedruki artykułów o ofierze i magii z Année Sociologique), Irving King op. cit.

[1] Durkheim „Les formes élémentaires itd." str. 65 „Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques que unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhérent".

http://rcin.org.pl/ifis

heima czemś czysto socyologicznem, czemś, co powstaje z życia grupy i czego grupa społeczna jest ostateczną racyą bytu. Grupa narzuca jednostce podział rzeczywistości na *sacer* i *profanum*, jednostka przyjmuje obie te kategorye, jako coś przychodzącego z zewnątrz, jako coś, co nie odpowiada żadnej realności wewnętrznej. Dlatego też w innem miejscu [1] Durkheim przypisuje fenomenom religijnym cechę konieczności (caractère obligatoire), którą one posiadają dla jednostki.

Ale nietylko istota religii da się zrozumieć, jedynie przez badania socyologiczne, bez względu na psychologię jednostki.

Geneza religii jest według Durkheima także procesem czysto „socyologicznym“ [2]. W najnowszem swem dziele „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ Durkheim stara się wykazać, że religia powstaje jako wynik zjawisk socyologicznych. Istotą religii, zasadą świętości czy boskości (le principe divin) nie jest nic innego, jak samo społeczeństwo „...une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les ésprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin; car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles“ [3]. Widać więc, że źródłem religii jest społeczeństwo, jako takie.

Na razie koncepcya ta jest dość niejasna. W jaki sposób odbywa się ta metamorfoza społeczeństwa w bóstwo? Jaki jest mechanizm tej hipostazyi? Jakiemi drogami ten wpływ czy siła społeczna przemienia się w formy ujmo-

[1] W cytowanym artykule z Année Sociol. II.

[2] Przeciwstawienie radykalne procesów socyologicznych i psychologicznych, jako zasadniczo ze sobą kontrastujących, niema oczywiście sensu. Niemniej jest bardzo modne w nauce współczesnej.

[3] E. Durkheim „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ str. 295.

http://rcin.org.pl/ifis

wania religijnego? Odpowiedź brzmi, że są okoliczności, w których wpływ społeczeństwa jest specyalnie silny i wyraźny, i w takich okolicznościach objawia się ono ludziom jako świętość czy bóstwo. „Ily a des circonstances où cette action réconfortante et vivifiante de la société est particulièrement manifeste. Au sein d'une assemblée qu'échauffe une passion commune, nous devenons susceptibles de sentiments et d'actes dont nous sommes incapables quand nous sommes réduits à nos seules forces; et quand l'assemblée est dissoute, quand nous retrouvant seul avec nous-même nous retombons à notre niveau ordinaire, nous pouvons mésurer alors toute la hauteur dont nous avions été soulevé au-dessus de nous-même"[1].

Te ogólne koncepcye autor rozwija szerzej na przykładzie ludów australskich, których wierzenia uważa za elementarną formę religii. U ludów tych, twierdzi Durkheim, życie religijne koncentruje się w epokach wielkich zebrań plemiennych, kiedy stosunkowo wielka ilość krajowców jest zebrana „Le seul fait de l'agglomération agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une fois les individus assemblés, il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation"[2]. „On conçoit sans peine que, parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau: les décorations dont il s'affuble, les sortes de masques dont il se recouvre le visage figurent matériellement cette

[1] Durkheim str. 299—300.
[2] Ibid. str. 308.

http://rcin.org.pl/ifis

transformation intérieure... „tout se passe comme s' il était réellement transporté dans un monde spécial entiérement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un mimilieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses qui l'envahissent et le métamorphosent. Comment des expériences comme celles-là, surtout quand elles se répètent chaque jour pendant des semaines, ne lui laisseraient-elles pas la conviction qu'il existe effectivement deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux?". „C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse. Et ce qui tend à confirmer que telle en est bien l'origine, c'est que, en Australie, l'activité proprement religieuse est presque tout entière concentrée dans les moments où se tiennent ces assemblées" [1].

Źródłem więc i początkiem religii, jest wedle Durkheima, społeczeństwo objawiające człowiekowi swą siłę, świętość i „superindywidualność" w chwilach wielkich zebrań, w chwilach, gdy ludzie są z sobą w bezpośrednim kontakcie, słowem w chwilach, gdy społeczeństwo staje się tłumem.

Przytoczyłem poglądy Durkheima szczegółowo, ponieważ są one niezmiernie doniosłe, jako ostateczny wyraz poglądów na religię współczesnej szkoły socyologicznej, będąc równocześnie i wyrazem tendencyi zupełnego ignorowania roli psychologii introspektywnej przy badaniach nad genezą religii i zastępowania analizy introspektywnej tak zwaną analizą socyologiczną.

W świetle naszej teoryi religii (rozdz. II.) metafizyczność poglądów Durkheima rzuca się w oczy. Nie ulega wątpliwości, że w wielkich zebraniach emocyonalne na-

[1] Durkheim Op. cit. str. 308, 312, 313.

http://rcin.org.pl/ifis

pięcie stanów duchowych jest znacznie podniesione. Jak przy wszystkich przejściach uczuciowych, tak i w tym wypadku musimy się spodziewać powstawania pewnych wyobrażeń mistycznych i pewnych form rytuału. Stosując szczegółowo naszą teoryę, dojdziemy jednak do rezultatów następujących. W zebraniach tłumnych zachodzi jedynie ogólne podniesienie wrażliwości uczuciowej, podniesienie zdolności odczuwania emocyi w jakimkolwiek kierunku, zwłaszcza zaś specyficzny stan „zaraźliwości“ emocyonalnej, t. zn. zdolności odczuwania w tym kierunku, w którym większość jest poniesiona. W tłumie więc będą istniały doskonałe warunki do podniesienia intenzywności psychicznych stanów wiary. To też tłum przedstawia idealne warunki do wykonywania aktów wiary. Ale fakt znajdowania się w tłumie nie budzi w duszy ludzkiej żadnych specyficznych uczuć. Dlatego też trudno przyjąć, ażeby wielkie zebrania były źródłem jakichkolwiek specyficznych form wiary i rytuału, nie mówiąc już o tem, aby mogły być źródłem wiary wogóle i religii w całej jej rozciągłości. Teorya nasza, zastosowana do stosunku między religią a tłumnemi zebraniami, tłómaczy częściowo fakt, dlaczego przy wykonywaniu ceremonii kultu ludzie zazwyczaj się gromadzą. Fakt ten ma też inne, bardziej rzeczowe przyczyny, jak zobaczymy poniżej. Ale teorya nasza wskazuje również całkiem wyraźnie, że szukanie początku religii w „społeczeństwie“, pojętem jako tłum, jest wysoce naiwnem i niezadawalniającem ujęciem kwestyi.

Koncepcya „społeczeństwa“, jego wpływu na jednostkę i jego roli przy powstaniu religii, jest u Durkheima metafizyczną od początku do końca. Jak widzieliśmy, społeczeństwo jest raz samo bóstwem, to znów jako „dusza ponadindywidualna“, jest ono medyum, w którem konce-

http://rcin.org.pl/ifis

pcya tego bóstwa się rozwija; nakoniec jest podmiotem, który tworzy koncepcyę i narzuca ją indywiduom [1].

Jak wszelkie metafizyczne pojmowania danej kwestyi, tak i tu koncepcya Durkheima prowadzi do mnóstwa sprzeczności, których wykazywanie byłoby tylko zabawką dyalektyczną [2].

Lepiej się przyjrzeć praktycznym konsekwencyom tego stanowiska: problemom, które ono zasłania przez iluzoryczne i metafizyczne rozwiązanie zagadnienia i usunięcie go w ten sposób z zakresu empirycznych badań. Ponieważ jednostka bierze swą religię gotową od otoczenia (co jest słuszne, objektywnie), ponieważ bierze ją nie na podstawie wewnętrznych potrzeb i dla ich zaspokojenia, ale na

[1] „Au reste, tant dans le présent que dans l'histoire, nous voyons sans cesse la société créer de toutes pièces, des choses sacrées". „Tout aussi bien que des hommes, la société consacre des choses, notamment des idées". Durkheim op. cit. str. 104 i 105.

[2] Por. ocenę książki Durkheima przez autora w „Folk Lore", marzec 1914. Wogóle całe ujęcie zjawisk socyologicznych przez Durkheima posiada wysoce metafizyczny charakter. Prowadzi ono z konieczności do postulatu „duszy społecznej", ponadindywidualnej, która jest ostatecznem medyum procesów socyologicznych. Taka zaś dusza zbiorowa jest koncepcyą zupełnie nieempiryczną, nadającą się jedynie do jałowych spekulacyi metafizycznych.

Por. artykuły w Année Sociologique II. „De la définition des Phénomènes religieux" i w Revue de Métaphysique et de Morale, Maj 1896 „Représentations indivi duelles et représentations collectives". Durkheim widzi w „wyobrażeniach zbiorowych", (a wyobrażenia religijne są typowymi przedstawicielami tej klasy) coś, co przekracza granice umysłowe osobnika, a więc musi mieć swe źródło w czemś ponadindywidualnem, w całem społeczeństwie. W jaki sposób się ten poród wyobrażeń zbiorowych z łona społecznego odbywa, tego autor w poprzednich pracach (to znaczy w wymienionych artykułach) nie podaje, pozostawiając całą kwestyę w cieniu metafizycznych określeń i porównań à la Bergson. W najnowszem jednak swem dziele, jak to widzieliśmy, powstawanie religijnych stanów duszy redukuje Durkheim do psychologii tłumu.

http://rcin.org.pl/ifis

podstawie przymusowego charakteru wierzeń (co jest już zupełnie fałszywe!), a więc do wytłómaczenia zjawisk religii wystarczy badać „zjawiska społeczne“, wszelkie zaś tłómaczenia psychologiczne są zbyteczne. Przy genezie religii istotną jest też tylko rola społeczeństwa, rola zaś jednostki w ujęciu Durkheima znowuż całkiem bierna. Pozwala się ona impresyonować od zewnątrz; społeczeństwo narzuca jej swą boskość.

Rozważania w rozdziale II wykazały, jak dalece jest istotne badanie indywidyum i jak zasadniczą jest jego rola przy powstawaniu religii.

Człowiek posiada pewne wrodzone potrzeby religijne, których rola musi być uwzględniona, zarówno przy genezie religii, jak przy rozważaniu stosunku człowieka do wierzeń, które przyjmuje w gotowej formie od otoczenia. Religia nie jest czemś przymusowem w znaczeniu, jakoby była sztucznie narzuconą z zewnątrz. Charakter jej przymusowości jest społeczny tylko w bardzo ograniczonym stopniu, właściwie zaś polega na tem, że jednostka potrzebuje religii.

Religia nie różni się od żadnej innej formy czynności ludzkich w tem, że człowiek bierze ją w gotowej formie od otoczenia. Wszystkie swe potrzeby jednostka zaspokaja w sposób odpowiadający pewnym formom przyjętym w społeczeństwie, w którem żyje. Ale formy te, jakkolwiek się mogą różnić w szczegółach zależnie od społeczeństwa, w istocie swej muszą ściśle odpowiadać potrzebom jednostki. Konkretne formy religijne rzeczywiście są różne w różnych społeczeństwach, zwłaszcza o ile te społeczeństwa stoją na bardzo nierównych stopniach rozwoju. Zasadnicze jednak rysy religii pozostają zawsze te same, odpowiadają bowiem temu, co w religii jest istotnie ludzkiem, a więc indywidualnem; tworzą to, czego nie można zrozumieć

http://rcin.org.pl/ifis

bez psychologicznej analizy jednostki. Według naszego poglądu, tem właśnie jest mechanizm powstawania wiary i rytuału dementarnego z przeżyć emocyonalnych, będący psychologiczną koniecznością dla człowieka.

Jeżeli porównamy zaspokajanie potrzeb religijnych konkretnemi formami religii, z jakimkolwiek innym podobnym procesem, to zupełnie ogólny charakter tego, co indywidualne i tego co społeczne, wystąpi jeszcze wyraźniej. Weźmy np. proces zaspokajania głodu, jedzenia. Formy przyjmowania pokarmu, jego natura, zarówno jak sposób przyrządzania, są rzeczą zasadniczo społeczną. Zmieniają się zależnie od społeczeństwa i są określone stopniem kultury, rozwojem oświaty, zwyczajem a nawet tradycyą. Pokarm i sposób przyjmowania go są tak całkowicie różne, że niewątpliwie niejeden człowiek cywilizowany nie przeżyłby zmiany swego pożywienia na pokarm dzikiego Australczyka czy Papuasa.

A jednak nie możemy nazwać jedzenia czynnością socyalną *par excellence,* czynnością „narzuconą jednostce od zewnątrz“ przez społeczeństwo! Ażeby określić potrzebę, konieczność jedzenia, zarówno jak naturę i ilość pokarmu, musimy odnieść się do fizyologii jednostki. Ażeby natomiast zrozumieć zmienne formy społeczne jedzenia, rozwój tej funkcyi w ekonomicznym i gastronomicznym kierunku, musimy zwrócić się do badania stosunków społecznych.

To samo *mutis mutandis* odnosi się do religii. Czem jest religia wogóle, jakim ludzkim potrzebom odpowiada, jaka jest natura różnorodnych funkcyi, do których prowadzi człowieka — wszystko to są pytania, na które tylko studyum psychofizyologicznego ustroju jednostki może dać odpowiedź. Z drugiej strony musimy badać warunki społeczne, ażeby zrozumieć, jak wierzenia religijne zostają utrwalone tradycyą, ujęte w zwyczaj i wcielone w instytucye

http://rcin.org.pl/ifis

społeczne, oraz jak te wszystkie rzeczy zmieniają się zależnie od stopnia rozwoju i warunków, w których dane społeczeństwo żyje.

Badać więc należy zjawiska religii zarówno w ich zależności tak od jednostki, jak też od społeczeństwa, a żadnego z tych dwu czynników przeoczyć przy rozważaniach ani lekceważyć nie wolno.

Religia jest zjawiskiem socyalnem w najszerszem znaczeniu tego wyrazu, całkiem tak samo, jak wszystkie inne wytwory materyalnej i moralnej kultury ludzkiej, ale jest ona społeczną tylko w tem ogólnem a nie w żadnem specyficznem znaczeniu. We wszystkich bowiem wytworach kultury ludzkiej rozróżnić możemy dwie strony zasadnicze: I° wytwory te odpowiadają niektórym potrzebom ludzkim i z tego punktu widzenia muszą być wytłómaczone psychofizyologiczną naturą indywiduum; II° są uwarunkowane strukturą, stanem cywilizacyi i ogólną naturą społeczeństwa, w którem je znajdujemy i z tego punktu widzenia mogą stać się zrozumiałe jedynie przez badania socyologiczne.

Religia dzieli charakter przymusowości z innymi wytworami kultury ludzkiej. Wszystko, co jednostka bierze od otoczenia, musi brać od niego. Język czy religia, nauka czy środki techniczne, wszystko pojedyńczy człowiek musi brać takiem, jakie mu je daje społeczeństwo, w którem żyje. W religii przymusowość społeczna jest, być może, jeszcze silniejsza i wyraźniejsza, niż w innych działach kultury ludzkiej, ale jest to różnica tylko stopnia. Charakter konieczności, który znaleźliśmy powyżej (rozdz. II. ust. III.) jako cechę zasadniczą wierzeń, byliśmy w stanie wyjaśnić jako uwarunkowany psychologicznie. Do tematu przymusowości społecznej wiary powrócimy jeszcze poniżej, ujmując go z nieco innego punktu widzenia.

W ten sposób krytyka poglądów Durkheima przeko-

http://rcin.org.pl/ifis

nała nas, że zależność religii od czynników społecznych jest ogólną właściwością wszystkich zjawisk kultury ludzkiej. Głębsze uzasadnienie tej ogólnej tezy zaprowadziłoby nas zbyt daleko w dziedzinę teoryi socyologicznej, dlatego przechodzimy obecnie do konkretnego problemu, który z naszej tezy wynika: do szczegółowych badań form tego społecznego uwarunkowania religii.

Poprzednio już (w rozdz. II) badaliśmy zależność religii od zasadniczych typów czynności żywotnych danej grupy i od stopnia kultury tej grupy. Prosta dedukcya z rozważań pomieszczonych w tamtym rozdziale może nas przekonać, że czynności religijne obejmują całą grupę, że są to czynności, odnoszące się do celów, interesów i problemów wspólnych dla całego społeczeństwa.

W samej rzeczy widzieliśmy, że praktyki religijne wyrastają z czynności, odpowiadających zagadnieniom życiowym, podstawowym i najdonioślejszym w danych warunkach. Takie zaś czynności obchodzą nie pojedyńcze, odosobnione i wyjątkowe osobniki, ale wszystkich członków grupy.

Jak staraliśmy się wykazać w rozdz. III w pierwotnych warunkach istnienia u ludów, stojących na bardzo nizkim stopniu kultury, gruntem, na którym się najbujniej rozwijają wyobrażenia i praktyki religijne, są czynności, odnoszące się do zdobywania i spożywania pokarmów, oraz elementarne formy zaczepnej i odpornej walki o byt. Są to więc czynności, w których wszyscy członkowie grupy są równocześnie i równomiernie zainteresowani, a nawet więcej jeszcze zainteresowaną jest grupa, jako całość. Dla małej garstki ludzi, stanowiących grupę, taką np. w jakiej żyją obecnie ludy na najniższym stopniu kultury stojące (Vedda, Orang Kubu, Buszmani, Andamańczycy, Australczycy) i w jakich prawdopodobnie żyły ludy przedhisto-

http://rcin.org.pl/ifis

ryczne z epoki kamiennej — zdobywanie pokarmu przez jednego człowieka było ważne dla wszystkich z powodu zupełnego albo częściowego komunizmu, w jakim te ludy żyją. Głód, niepowodzenia ekonomiczne dotykały grupę jako całość. Z drugiej strony, w walce z otaczającą przyrodą, porażka lub śmierć jednostki była klęską dla całej grupy, ponieważ ją zasadniczo osłabiała. To też w tych wszystkich uczuciowych przeżyciach i funkcyach żywotnych, które prowadzą do pierwotnych wierzeń, nie tylko wszystkie jednostki grupy, ale i grupa jako całość były zawsze czynnie zainteresowane.

Z drugiej strony, typowe reakcye psychologiczne w stosunku do tych tematów żywotnych — to, cośmy powyżej nazwali elementarnymi aktami wiary i rytuału — wspólne wszystkim i jednakowe u wszystkich członków grupy, odnosząc się do celów wspólnych, mogły też być tematem ogólnej i powszechnej tradycyi, mogły stać się normami wierzeń i praktyk.

Ten proces utrwalania w tradycyi i normowania przez społeczeństwo, wywiera też zasadniczą reakcyę na jakość psychologiczną wierzeń, na psychologiczne kategorye, w które te wierzenia są ujmowane. Nasza analiza z rozdziału II-go wykazała, że człowiek wierzy dlatego przedewszystkiem, ponieważ wiara narzuca mu się z psychologiczną koniecznością, bo taki jest psychologiczny ustrój duszy ludzkiej. Ale *prima facie* człowiek wierzy dlatego, że pewne prawdy zostają mu wszczepione przez wychowanie, że rozwija się duchowo w atmosferze określonych dogmatów i wierzeń. Z teoryi naszej wynika, że tradycyjnie podane twierdzenia wiary wypełniają tylko zasadnicze psychologiczne potrzeby człowieka, są tylko konkretnym wyrazem tego, coby w pewnych granicach człowiek spontanicznie i naturalnie sam

http://rcin.org.pl/ifis

przeżywał. Niewątpliwie ten mechanizm tradycyi, jako czegoś, co zaszczepia i narzuca wierzenia, jest znacznie łatwiej wpadający w oczy i przysłania głębszy mechanizm psychologiczny. Dla naiwnego, pierwotnego sposobu myślenia, tradycya jest zasadniczym motywem wiary, najgłębszem kryteryum prawdy dogmatycznej. Dziki, zapytany, dlaczego wykonywa dane ceremonie, dlaczego wierzy w dany dogmat, w 99-ciu wypadkach na sto, odpowie: „ponieważ przodkowie moi tak czynili, ponieważ starzy ludzie uczyli mnie tak myśleć i robić". Tradycya jest ostateczną *raison d'être* dla człowieka na nizkim stopniu myślowego rozwoju.

W tem znaczeniu „przymus społeczny", „ciśnienie społeczne" odgrywa niewątpliwie niezmiernie ważną rolę w psychologicznym mechanizmie wierzeń. Musimy jednak przypomnieć sobie to, co zostało wyżej powiedziane, mianowicie, że rola społeczeństwa ogranicza się do kształtowania szczegółów wiary i do narzucania konkretnych form wierzeń. Nawet już do tego, aby dobrze zrozumieć ten mechanizm tradycyonalnego narzucania wiary przez „ciśnienie społeczne", trzeba wejść w psychologię jednostki, poznać, w jaki sposób indywidyum dochodzi do swych wierzeń i w jaki sposób bierze je od otoczenia. Człowiek, urodzony i wychowany w atmosferze pewnych wierzeń, nie wychodzący myślą ani uczynkami poza tradycyę, nie będzie w stanie wznieść się ponad nią i zrozumieć jej głębszego uzasadnienia. Zapytany o przyczynę swej wiary, wskaże poprostu na fakty, „tak mnie uczono, tak też postępuję". Im niższy poziom kultury, tem bardziej wyłączne jest panowanie tradycyi, tem silniej występuje „presya społeczna" w przyjmowaniu wierzeń i tem wyraźniejsza ona być musi dla swego podmiotu.

Ale to nie znaczy bynajmniej, ażeby wiara człowieka

http://rcin.org.pl/ifis

pierwotnego nie posiadała podstaw psychologicznych równie dobrze, jak i wiara człowieka o wyższej kulturze umysłowej. To, że człowiek o nizkim rozwoju psychicznym nie jest w stanie zrozumieć swej psychiki, jest łatwe do pojęcia. Nie jest to jednak powodem, abyśmy mieli dzielić jego nieświadomość i zadowalniać się jego własnem ujęciem swej psychiki. Człowiek pierwotny, zapytany dlaczego je, a właściwie — ażeby utrzymać ściśle równoległość zapytania — dlaczego je to, a nie owo i dlaczego je tak, a nie inaczej, byłby mocno zakłopotany i brakłoby mu odpowiedzi. Przyparty do muru, zapewne odrzekłby, że robi tak, ponieważ zawsze tak jadał, ponieważ wszyscy to i tak jadają i ponieważ rodzice i ludzie starzy tak go nauczali. I miałby po części słuszność, ale jego odpowiedź nie odnosiłaby się do pytania fizyologicznego: „dlaczego człowiek wogóle musi jadać?“ Tak samo też odniesienie wiary do tradycyi nie tłómaczy, dlaczego człowiek wogóle wierzy, na czem polegają zasadnicze potrzeby wiary i skąd wiara powstała. Nie można więc twierdzić, że wiara, jako kategorya psychologiczna, jest wynikiem tradycyi.

Powracając do stosunku panującego między wierzeniami a grupą, widzimy, że tylko powszechne, wspólne wszystkim potrzeby ludzkie, dotyczące całej grupy, a raczej grupy jako całości, stają się źródłem wierzeń religijnych. Odnosi się to przedewszystkiem do religii ludów prymitywnych. Widzimy też, że właśnie dzięki tym cechom wspólności i powszechności, elementy religii zostają utrwalone zwyczajem i tradycyą, i w ten sposób nabierają sankcyi społecznej, która znowu ze swej strony nadaje im dodatkowy charakter konieczności, czy przymusowości poza tym, który posiadają na podstawie swej psychologicznej genezy.

Z tego można wysnuć jeden jeszcze wniosek: stopień

http://rcin.org.pl/ifis

solidarności społecznej, stopień ścisłości, w jakiej dana grupa społeczna żyje, jest warunkiem istotnym rozwoju religii w tej grupie. Im ściślej spojoną jest grupa, im doskonalszy stopień jedności i solidarności społecznej, oraz im większa i silniejsza jest grupa, tem doskonalszy będzie rozwój religii. W samej rzeczy, tylko w grupach posiadających dość wysoki stopień solidarności społecznej oraz dostateczną ilość członków, może istnieć faktyczny zakres wspólnych interesów; poczucie tej wspólności, oraz warunki konieczne do tego, aby mogła się rozwinąć tradycya.

Porównajmy warunki istnienia takich plemion, jak z jednej strony Vedda na Ceylonie, Buszmeni lub mieszkańcy Ziemi Ognistej, którzy żyją w bardzo małych grupach, mają nieliczne i mało znaczące węzły szerszego współżycia z mieszkańcami Australii Środkowej, którzy też żyją w drobnych grupach, ale utrzymują ścisłą jedność plemienną przez wielkie plemienne zebrania, odbywane dla ceremonii inicyacyi lub innych uroczystości religijnych. U pierwszej grupy plemion tradycya religijna niema prawie żadnej podstawy społecznej, brak jej zasadniczych warunków, potrzebnych do rozwoju kulturalnych tworów; nie może się wytworzyć specyalna klasa społeczna, mająca na celu pielęgnowanie i przekazywanie tradycyi. W takich małych, słabych i odosobnionych grupach, nić tradycyi może łatwo być przerwaną w jednem lub drugiem pokoleniu, jeżeli przechowywanie tej tradycyi przypadnie w udziale człowiekowi lub ludziom, nie będącym „na wysokości“ zadania. U ludów natomiast, u których szersza grupa, plemię, posiada względnie wysoki stopień solidarności, może wytworzyć się tradycya plemienna, tradycya będąca własnością nie tylko małych grup, rodzin lub rodów, ale całego plemienia. W takich razach wytwarza się klasa społeczna, mająca na celu przechowywanie tradycyi. Jak widzimy z do-

http://rcin.org.pl/ifis

skonałych opisów, które posiadamy o ludach Australii Środkowej, istnieje tam cała organizacya, mająca na celu pielęgnowanie podań plemiennych. Treść tych podań jest ściśle ezoteryczna, dostępna tylko dla ludzi starych, którzy przeszli szereg inicyacyi plemiennych. Ludzie ci nietylko starannie przechowują podania i przekazują je następnym pokoleniom, ale nawet pracują nad ich rozwojem i rozszerzeniem.

Nic dziwnego więc, że u ludów pierwszej grupy — Veddów, Buszmenów i t. d. — religia, o ile można sądzić z bardzo niedostatecznych danych, które o ludach tych posiadamy, jest bardzo mało rozwinięta i odgrywa względnie małą rolę. U mieszkańców Australii Środkowej zaś jest niezmiernie rozwinięta. a znaczenie społeczne posiada bardzo wielkie.

Ale wpływ solidarności i wielkości grupy na rozwój religii pojawia się jeszcze na innej drodze.

Zaznaczyliśmy już poprzednio fakt, że podniesienie emocyonalnego napięcia w wielkich zebraniach stwarza doskonały grunt dla wyobrażeń mistycznych i że temsamem wielkie zebrania nadają się specyalnie do wykonywania czynności religijnych, do przeżywania aktów wiary i do odbywania praktyk kultu. W samej rzeczy, fakt ten zrozumiały na tle naszej teoryi, wyraża się w ścisłej równoległości między tem, co w danem społeczeństwie jest uważane za święte, a tem, co jest publiczne i ceremonialne. Znaczna większość ceremonii religijnych u ludów pierwotnych posiada charakter publiczny.

Ale, jak wspomniano już powyżej, ten związek między ceremoniałem religijnym a publicznemi uroczystościami ma swe przyczyny nietylko w zjawiskach podniesionego napięcia uczuć, towarzyszącego publicznym zebraniom. Jest on ugruntowany w samymże mechanizmie tradycyi, prze-

http://rcin.org.pl/ifis

kazywaniu wierzeń z pokolenia na pokolenie. U ludów na niskim stopniu kultury tradycya stoi w bardzo bliskim związku z rytuałem; jest od niego znacznie bardziej uzależniona, niż w religiach ludów cywilizowanych.

W religiach wyższego typu rytuał i tradycya stoją niewątpliwie w nader bliskim stosunku. (Pojęcie tradycyi użyte tu jest w bardzo szerokiem znaczeniu, jako suma nauk danej religii). Rytuał jest zawsze ściśle oparty o tradycye; jest on niejako jej ucieleśnieniem, jest czynnym wyrazem wiary, zawartej w tradycyi. Z tego punktu widzenia można powiedzieć zupełnie ogólnie, że w żadnej religii nie może istnieć rytuał bez tradycyi, ani tradycya bez rytuału. „Wiara bez uczynków jest martwa“ — z drugiej strony zaś praktyki religijne, nie oparte na wierze, byłyby zupełnym bezsensem, którego w rzeczywistości nie można sobie nawet wyobrazić.

Nie mniej jednak rytuał i tradycya są w wyższych formach religii niezależne od siebie z innego punktu widzenia; a mianowicie, posiadają zupełnie niezależne materyalne podstawy istnienia. Tradycya naszej religii spisana jest w dziełach teologicznych i traktatach religijnych. Treść tych dzieł jest opracowywana, komentowana, wykładana przez stan kapłański, na czele której stoją specyaliści, uczeni teologowie. Tradycya więc posiada niezależny byt materyalny w dziełach pisanych i w organizacyi nauczającego kościoła. Nawet, gdyby z jakichkolwiek powodów wykonywanie kultu było przerwane na wieki całe, tradycya kościelna nie zginęłaby, jak długoby nie zostały zniszczone dzieła religijne i jak długoby się utrzymała filiacya kapłanów rozumiejących i wykładających treść tych dzieł. Tradycya w religii chrześciańskiej i we wszystkich innych religiach wyższej cywilizacyi istnieje niezależnie od

http://rcin.org.pl/ifis

ceremonii kultu. (Twierdzenia tego oczywiście nie można odwrócić).

Zupełnie inaczej rzecz się ma z religią ludów pierwotnych. U nich niema pisma, ażeby utrwalić ich podania, wierzenia, tradycyonalną podstawę ich religii. Tradycye te zaś, jakkolwiek są stosunkowo proste, są zbyt skomplikowane i rozwinięte na to, ażeby mogły być zapamiętane i przekazywane bez żadnych widomych znaków, bez żadnej materyalnej pomocy. W tym względzie niezmiernie ważną rolę dla utrwalenia tradycyi odgrywają ceremonie dramatyczne, w których podania plemienne są inscenizowane.

Takie przedstawienia spotykamy u bardzo wielu ludów w ścisłym związku z ceremoniami inicyacyi. Jednem z głównych zadań tych obrządków jest właśnie wtajemniczanie młodzieży w ezoteryczne tradycye plemienne, uczenie ich treści i znaczenia wierzeń religijnych, i to zarówno z mitologicznej (dogmatycznej), jak też i etycznej strony. Nauki te wyrażone są w konkretnej formie, która z jednej strony nadaje im znacznie większe znaczenie, otacza je aureolą niebywałej doniosłości, z drugiej zaś pozwala im wryć się znacznie głębiej w pamięć inicyowanego [1].

Obok przedstawień dramatycznych przy ceremoniach inicyacyi, istnieją jeszcze podobne produkcye przy innych uroczystościach religijnych [2]. Takie publiczne przedstawie-

[1] Por. dzieła o inicyacyi, związkach mężczyzn i tajnych stowarzyszeniach. H. Schurtz „Altersklassen und Männerbunde"; H. Welster „Primitive Secret Societies"; L. Frobenius „Die Masken und Geheimbünde Afrikas" 1899.

A także opisy ceremonii inicyacyi australskich w cytowanych dziełach Spencera i Gillena, Howitta i Rotha.

[2] Ceremonie takie istnieją na całym prawie świecie. Nie wszędzie jednak znamy je równie dobrze, należą one bowiem do ezoterycznej strony życia plemiennego, są więc bardzo trudno dostępne dla badacza. Por. dzieła cytowane w poprzednim odnośniku.

http://rcin.org.pl/ifis

nia o charakterze religijnym i ezoterycznym są niejako formą pierwotnych archiwów religijnych, są w żywym dramacie utrwalonem słowem, które w ten sposób nabiera zupełnie innej wartości, zupełnie inaczej przedstawia się zarówno tym, którzy się go uczą, jak tym, którzy go mają wykładać, przekazywać i rozwijać.

Dla nas najważniejszem w tym związku jest to, że publiczne i ceremonialne odgrywanie mitów udramatyzowanych, będące koniecznym warunkiem przechowywania nieco bardziej rozwiniętych tradycyi, wymaga względnie skomplikowanej i doskonałej organizacyi społecznej. Grupa musi być na tyle liczna i spoista, ażeby możliwem było wytworzenie specyalnej klasy, której zadaniem jest przechowywanie, urządzenie i interpretacya takich publicznych przedstawień. Grupa musi się rozbić na widzów i aktorów, na inicyowanych i inicyujących. Zazwyczaj wśród tych ostatnich tworzy się jeszcze dalsza hierarchia, obejmująca kilka kręgów koncentrycznych o różnym stopniu wtajemniczenia [1].

Widać więc, że sama technika przechowywania i rozwijania tradycyi plemiennych u ludów prymitywnych pociąga za sobą niezmiernie ścisły związek między religią a organizacyą grupy.

Uwzględniając wszystkie te rozważania, można powiedzieć, że rozwój religii, przemiana „elementarnych aktów religii“ w rozwinięte formy rytuału i wierzeń, zależy od tego, czy te elementarne formy mogą się stać publicznemi czynno-

[1] U plemion Australii Środkowej istnieje ścisły związek między organizacyą klanu a techniką ceremonii religijnych. Por. dzieła Spencera, Gillena i Howitta. U niektórych plemion Ameryki półn.-zachod. organizacya plemienna zmienia się na czas przedstawień ceremonialnych, ażeby utworzyć podstawę dla tych ceremonii. Por. Z. Boos „The Kwakiutl“.

http://rcin.org.pl/ifis

ściami grupy, czy są takie, ażeby z nich powstać mogły ceremonie kultu zbiorowego. Ten charakter zbiorowy prymitywnego rytuału wynika przedewszystkiem stąd, że czynności publiczne, tłumne, nadają ceremoniom religijnym niezbędne tło emocyonalne, atmosferę, w której wierzenia mają wzmożoną władzę nad duszą ludzką. Dalej stąd, że tradycya może się tem lepiej przechowywać i rozwijać, im bardziej się nadaje do inscenizacyi w ceremoniach kultu publicznego. Charakter społeczny, grupowy, religii pierwotnej, da się więc wyprowadzić z zasadniczych właściwości psychologii ludzkiej, oraz z techniki pierwotnej tradycyi, bez uciekania się do metafizycznych koncepcyi o jakimś tajemniczym wpływie społeczeństwa na początki religii.

Uwagi te stosują się do związku między rozwojem religii a wielkością liczebną i spoistością grupy społecznej wogóle. Ale można wykazać, że związek ten idzie dalej, że istnieje ścisła równoległość między naturą danej religii a charakterem ustroju grupy, na której się ta religia opiera.

Zwróćmy się znowuż do naszej ogólnej teoryi genezy religii. Według niej, akty religii powstają i rozwijają się tam, gdzie zasadnicze potrzeby człowieka przekraczają zdolność ludzką racyonalnego ich zaspokajania. Wszędzie, gdzie impulsy emocyonalne nie mogą znaleść wyładowania na drodze empirycznej, tam dyktują one człowiekowi akty wiary i zmuszają go do praktyk o charakterze magicznym lub religijnym. Istotną cechą elementów religii jest to, że rozwijają się one w kierunkach, nakreślonych żywotnemi potrzebami danej grupy społecznej; że tematami religijnych wierzeń i aktów są najważniejsze, najżywotniejsze i najelementarniejsze potrzeby ludzkie.

Z drugiej strony jednak organizacya społeczna grupy, natura jej ustroju, będzie też ściśle odpowiadać tym zasadniczym interesom żywotnym grupy. W wyższych kultu-

http://rcin.org.pl/ifis

rach związek ten nie jest bynajmniej prosty, i z powodu liczebnej wielkości i olbrzymiego zróżniczkowania i wielostronności grupy rzeczy przedstawiają się nieco inaczej. Ale u ludów prymitywnych równoległość, o której tu mowa jest bardzo wyraźna. Grupy społeczne u tych ludów są względnie małe, proste, niezróżniczkowane; posiadają dość ograniczony zakres interesów żywotnych, połączonych zawsze z ekonomicznemi kwestyami i z walką o byt, bądźto skierowaną przeciw innym grupom ludzkim, bądź też przeciw otoczeniu. Organizacya ich jest ściśle związana, ściśle przystosowana do tych najważniejszych zagadnień.

Weźmy pod uwagę organizacyę ekonomiczną takiej grupy, mającą na celu zbiorowe polowanie, albo połów ryb. Organizacya ta ma wykonywać szereg czynności praktycznych, w których wogóle mówiąc, środki zastosowane są do celu empirycznie i racyonalnie na mocy niezliczonych doświadczeń grupy, kumulowanych przez wieki i podawanych z pokolenia na pokolenie. Według rozważań naszych w rozdz. II o powstaniu religii, czynności takie w pewnym punkcie, tam, gdzie możność racyonalnego opanowania zjawisk ustaje, zawodzi człowieka, znajdują swe przedłużenie w czynnościach religijnych. Oczywistem jest więc, że przedłużenie to będzie oparte o tęsamą organizacyę, będzie wykonywane przez tychsamych ludzi w tych samych ramach społecznych, w których odbywały się racyonalne i empiryczne czynności grupy.

Podobnie rzecz się ma i co do innych funkcyi społecznych, i co do innych form ustroju społecznego. Wszędzie podstawą łączności grupy są albo pewne wspólne cele, albo pewne wzajemne uczucia. Czynności grup, ich funkcye są zawsze połączone z elementami emocyonalnymi albo określone takimi elementami. Te elementy emocyonalne określają w pewnych warunkach racyonalne funkcye

http://rcin.org.pl/ifis

grupy, w pewnych zaś zmuszają grupę do religijnych czynności. Obie te klasy czynności będą więc zawsze jaknajściślej związane z sobą, ponieważ wyrastają z tego samego podłoża. Czynności religijne będą dalszym ciągiem i niezbędnym korrelatem funkcyi racyonalnych grupy.

Weźmy na przykład rodzinę, a więc formę organizacyi społecznej zupełnie odmienną od powyżej omawianego tematu organizacyi gospodarczych. W rodzinie uczucia erotyczne, przywiązanie męża do żony, rodziców do dzieci i t. d., stanowią podstawę *materiam primam* węzłów łączących, stanowiących grupę. Z tych uczuć wykrystalizowują się normy społeczne, określające wzajemny stosunek męża do żony, rodziców do dzieci, normy, posiadające sankcyę religijną, zwyczajową lub prawną; normy, które spotykamy w najniższych nawet społeczeństwach i które stanowią organizacyę społeczną rodziny i określają funkcye socyologiczne tej grupy.

Otóż te same uczucia prowadzą tam, gdzie nie dadzą się zrealizować i wyrazić w racyonalnych funkcyach społecznych do czynności religijnych. I tak n. p. śmierć jednego z członków rodziny prowadzi do czynności żałobnych, pogrzebowych i t. p., będących dalszym ciągiem obowiązków względnie przywilejów, których zmarły za życia używał, względnie którym podlegał. Są to czynności religijne, są one jednak ściśle połączone z socyologicznemi funkcyami rodziny, są ich przedłużeniem. To samo możnaby z małemi zmianami powiedzieć o wszystkich formach religii związanych z organizacyą rodzinną.

Biorąc kult przodków jako formę religii, związaną *par excellence* z rodziną, łatwo dostrzedz, jak dalece jest on zależny od natury grupy, o którą się opiera, jak głęboko odpowiadać sobie muszą struktura grupy i charakter religii. Oba zjawiska: ustrój rodzinny i kult przodków stoją

http://rcin.org.pl/ifis

w najściślejszym związku. Kult przodków jest niemożliwy tam, gdzie instytucye genealogiczne (obok rodziny kult ten może opierać się też i na rodzie) nie istnieją, lub gdzie nie mają wielkiego znaczenia społecznego. Z drugiej strony tam, gdzie kult ten w najszerszem słowa tego znaczeniu nie istnieje, tam instytucya rodziny nie może mieć wielkiego znaczenia ani żywotności społecznej. Tam bowiem, gdzie stosunek do przodków nie posiada sankcyi religijnej, tam spoistość rodziny nie może być wielka. Sankcya religijna jest bowiem jedyną, naprawdę skuteczną formą trwałej sankcyi moralnej.

Możnaby przytoczyć cały szereg przykładów etnologicznych na udowodnienie ogólnego twierdzenia, o którem mowa. Tak n. p. plemię pasterskie Toda, żyjące na wzgórzach Nilgherri w prowincyi Madras, posiada religię ściśle związaną z ekonomiczną podstawą bytu. Plemię to prawie wyłącznie żyje z mleczarstwa, hodując wielkie trzody bydła rogatego. Cała religia tego plemienia związana też jest z funkcyami mleczarskiemi. Bawół (buffalo) jest dla nich, wogóle mówiąc, rzeczą świętą, zarówno jak mleko. Funkcye mleczarza wymagają specyalnych święceń i wszystkie jego czynności odbywają się w sposób rytualny. Istnieją różne stopnie świętości bawołów, mleczarzy i obór; istnieją święte, mniej święte i najświętsze obory i odpowiadające im bawoły oraz mleczarze. Wogóle mówiąc, cały kult jest przedłużeniem religijnem praktycznych zajęć mleczarskich, będących żywotnemi funkcyami tego plemienia[1].

U plemienia Mandan Ameryki Płnc., żyjącego z łowów na bizona, istnieją, jak widzieliśmy powyżej, ceremonie, mające na celu sprowadzenie stad tych zwierząt, o ile się same na czas nie pojawią[2]. W ceremoniach tych my-

[1] W. H. R. Rivers „The Todas".

[2] Por. powyżej Rozdz. III, ust. III.

http://rcin.org.pl/ifis

śliwi mający wziąść udział w polowaniu, wykonywają też i tę przedwstępną ceremonię. Widać tu znowu, że charakter ceremonii religijnych i natura organizacyi społecznej grupy są ściśle z sobą związane. Ta sama klasa ludzi, która ma spełnić funkcye ekonomiczne, spełnia też akt religijny czy magiczny — jedno jako przedłużenie drugiego.

U tego samego plemienia istnieją ceremonie, mające na celu podniesienie urodzajności kukurudzy, związane z zasiewem i zbiorem tego ziarna. Tu ceremonie religijne spełniają kobiety, to znaczy ta sama klasa, która ma za zadanie uprawę tego ziarna.

Podobne ceremonie istnieją też u niektórych plemion Środkowego Borneo. Funkcye religijne są tam połączone najściślej z praktycznemi zajęciami przy uprawie, zasiewie i zbiorach ryżu, a temsamem ściśle z ekonomiczną organizacyą grupy[1]. Przykładów podobnych możnaby przytoczyć jeszcze znacznie więcej, jakkolwiek posiadamy tu stosunkowo niezadowalniający materyał etnologiczny. Jak w każdej kwestyi, która nie była *explicite* uwzględniona w teoretycznych badaniach dotychczasowych, i na którą uwaga obserwujących etnografów nie była wprost zwrócona, tak samo i tutaj ilość faktów zauważonych jest względnie mała. Ale te, które zostały zanotowane, są tembardziej przekonywające.

Jak wspomniano powyżej, ten ścisły związek między naturą danego kultu religijnego a ustrojem grupy, na którym ten kult się opiera, jest wyraźny tylko w społeczeństwach o niskiej kulturze, w których grupy są względnie małe i słabo zróżniczkowane. W religiach wyższych, ukształtowanych tak, aby mogły obejmować olbrzymie grupy

[1] Por. powyżej Rozdz. III, ust. III. A. W. Nieuwenhuis: „Quer durch Borneo“ 2 tomy, Leyden 1904—1907, I. str. 156 i nast.

http://rcin.org.pl/ifis

ludzkie, aby się dały przystosować do całego szeregu społeczeństw, różniących się między sobą zasadniczo, w religiach z założenia uniwersalnych, nie może być mowy oczywiście o żadnem przystosowaniu się między formami wierzeń a funkcyami i naturą grupy. Grupy bowiem, do których religia taka z założenia musi się przystosować, są nieograniczenie różnorodne.

Przystosowanie się wzajemne religii i form społecznych polega tu właśnie na wielkiej giętkości religii i na niezmiernie szerokim zakresie zjawisk, jakie jej wierzenia obejmują. Religia taka zawiera w sobie wszystkie możliwe elementy, powstałe z uczuciowych reakcyi, odpowiada wszystkim potrzebom indywidualnym i społecznym, jakkolwiekby one były od siebie różne. Jedność jej wyraża się tem, że wszystko podporządkowane jest pewnym ogólnym zasadom, pewnemu ogólnemu charakterowi dogmatów i etyki.

Reassumując rezultaty naszych rozważań, możemy powiedzieć, że istnieje zawsze niezmiernie ścisłe przystosowanie się między formami religii a formami organizacyi społecznej. W religiach prymitywnych przystosowanie wyraża się ścisłą równoległością między organizacyą grupy i naturą kultu. Akty kultu są przedłużeniem funkcyi socyologicznych grupy. W religiach wyższych przystosowanie wyraża się niezmierną rozciągłością i elastycznością zasad religii, które muszą być przystosowalne do wszelkiej różnorodności form społecznych i potrzeb indywidualnych.

W ten sposób nasz schemat warunków, którym podlega powstawanie i rozwój religii, został uzupełniony z socyologicznej strony. Jednym z zasadniczych warunków rozwoju danej formy kultu jest istnienie odpowiedniego

http://rcin.org.pl/ifis

podłoża społecznego, z którem w związku forma ta by się mogła rozwijać. W religiach niższego typu należy zbadać, jaką jest natura organizacyi społecznej, o którą się dany system wierzeń opiera, i wykazać, w czem leży odpowiedniość, przystosowanie się wzajemne tych dwóch stron.

---

http://rcin.org.pl/ifis

ROZDZIAŁ V.

Społeczna strona totemizmu; ustrój klanowy.

I.

Postarajmy się obecnie zastosować niektóre rezultaty ogólnych wywodów poprzedniego rozdziału do konkretnego przypadku totemizmu. Totemizm, tak jak i wszystkie inne formy religii, jest niezmiernie ściśle związany z pewną formą ustroju społecznego. Wierzenia, odnoszące się do stosunku człowieka do otoczenia, które staraliśmy się poznać i określić w poprzednim rozdziale, są w totemizmie ściśle związane z ustrojem klanowym. U ludów totemicznych plemię podzielone jest na szereg mniejszych jednostek społecznych. Grupy te nazywamy klanami[1].

Praktyki totemizmu ściśle są powiązane ze społecznemi funkcyami klanów, a wierzenia totemiczne są podstawą organizacyi klanu. Tabu totemiczne jest jednym z najważniejszych sposobów, w jakich się wyraża zróżniczkowanie na klany. Ceremonie kultu totemicznego wykonywane są przez klany jako takie. Wierzenia o przodkach totemicznych, o wspólnem pochodzeniu od totemu wiążą członków klanu w jedność. Wszędzie do pełnego i wszechstronnego zrozumienia charakteru i roli wierzeń totemicznych niezbędnem jest zbadanie i zrozumienie ich związku z ich społecznem

[1] Por. terminologię rozdz. I, ustęp I.

http://rcin.org.pl/ifis

podłożem. W tem zresztą totemizm nie różni się niczem od innych form religii.

Niemniej jednak, starając się zastosować tę ogólną zasadę w wypadku totemizmu, natrafiamy na specyalne trudności. W powyższych przykładach (poprzedniego rozdziału) mieliśmy do czynienia z religią rodziny, organizacyi gospodarczej, grupy lokalnej i t. p. — a więc z religią form społecznych, których istnienie jest koniecznością społeczną, bez których nie można sobie wyobrazić życia społecznego. Religia każdej takiej grupy odnosi się do totemów żywotnych, do pewnych zasadniczych potrzeb społecznych, których zadowalnianie jest właśnie zadaniem danej grupy. Głównem zadaniem rodziny jest wytworzenie społecznych warunków, w którychby propagacya gatunku i łączność następujących po sobie pokoleń była możliwą. Religia, związana z rodziną, odnosi się do sakralizacyi rozmnażania się (uświęcenie małżeństwa dogmatyczne, ceremonialne i etyczne), odnosi się też do czci generacyi poprzednich (żyjących jeszcze i umarłych). W kultach ekonomicznych funkcye religijnych ceremonii można uważać, jak widzieliśmy, za bezpośrednie przedłużenie praktycznych zadań organizacyi ekonomicznej, na której te kulty się opierają. We wszystkich tych przypadkach grupa społeczna posiada zasadniczą racyę bytu, spełnia określone zadanie socyalne. Wierzenia zaś każdego z tych systemów zawierają jakiś temat społeczny, są więc naturalnie oparte o jakąś formę organizacyi społecznej. Inaczej ma się rzecz z totemizmem. Ustrój klanowy nie jest niezbędnie potrzebny do zaspokojenia jakiejkolwiek rzeczy społecznej, będącej warunkiem *sine qua non* istnienia społecznego. Z drugiej strony wierzenia totemiczne nie zawierają w swej zasadniczej treści [1] żadnych

[1] Por. pow. rozdz. I, ust. I.

http://rcin.org.pl/ifis

tematów społecznych, tak, jak to zachodzi w czci przodków, w kultach ekonomicznych, w czci kultur heros'ów, przodków założycieli, bóstw opiekuńczych i t. p. Wierzenia totemizmu, odnosząc się do świata zewnętrznego, nie mają żadnej naturalnej podstawy społecznej.

Ta specyficzna natura totemizmu wyraża się w tem, że ustrój klanowy nie posiada tej bezwzględnej trwałości społecznej, jaką np. posiadają rodzina, instytucye ekonomiczne, wogóle wszystko to, co spełnia określone i nieodzowne zadanie społeczne. Ustrój klanowy jest to twór społeczny, posiadający szereg cech morfologicznych i funkcyi, które zresztą, jak postaramy się wykazać, nadają temu ustrojowi pewną ogólną cechę charakterystyczną, pewien specyficzny rys wyróżniający, pewną wyraźnie określoną fizyognomię socyalną. Ale ustrój ten nie da się bezpośrednio i na pierwszy rzut oka zrozumieć żadną celowością czy koniecznością społeczną. Nie posiada on też wielkiej trwałości; powszechnym, a przynajmniej bardzo częstym jest on tylko na pewnym, względnie nizkim poziomie kultury, a w miarę rozwoju cywilizacyi znika z powierzchni życia zbiorowego. Widać więc, że problem wzajemnego stosunku wierzeń i ustroju społecznego, o który te wierzenia są oparte, jest wyjątkowo interesujący w przypadku totemizmu. Wzajemne przystosowanie się tych dwu stron nie jest bynajmniej widoczne na pierwszy rzut oka, jak widocznem bywa w wielu innych formach religii. Trzeba je będzie dopiero odnaleźć głębszą analizą. Ale przedewszystkiem trzeba bliżej określić, na czem polega socyologiczny charakter ustroju klanowego. Ten charakter nie da się bezpośrednio określić prostem wyliczeniem funkcyi lub wskazaniem na jedną z nich. Tylko w pewnej ogólnej charakterystyce funkcyi i morfologii klanu będziemy w stanie odkryć ten odrębny charakter społecznej strony totemi-

http://rcin.org.pl/ifis

mizmu. Charakter ten porównamy następnie z wierzeniami i będziemy się starali odkryć, na czem polega wzajemne przystosowanie tych dwóch stron totemizmu.

W następnych dwóch ustępach podamy fakty, odnoszące się do morfologii i funkcyi klanu, następnie zaś poddamy te fakty rozbiorowi i teoretycznej dyskusyi.

II.

A. Ustrój wewnętrzny klanu.

W znacznej większości wypadków, klan jest grupą zupełnie jednolitą. W niektórych razach posiada pewien rudymentarny ustrój, a tylko u plemion Ameryki północnej ustrój klanów jest nieco bardziej skomplikowany i zróżniczkowany.

Australia. U ludów australskich, u których organizacya społeczna znajduje się wogóle na niezmiernie nizkim stopniu, wewnętrzna budowa klanu totemicznego nie może oczywiście przedstawiać wielkiej komplikacyi. Zaczynamy od plemion Australii środkowej, o których mamy najlepsze i najdokładniejsze informacye. Wogóle można powiedzieć, że klany tych plemion posiadają zawiązki wewnętrznego ustroju. Grupa totemiczna plemienia Arunta i plemion pokrewnych posiada przedewszystkiem rodzaj zwierzchnika *(alatunja),* który przy ceremoniach religijnych odgrywa ważną rolę. Pozatem bardzo wyraźnie zarysowaną jest w tej grupie hierarchia wieku. Mężowie starzy, dopuszczeni w pełni do tajemnic plemiennej tradycyi, zajmują obok *alatunii* główne miejsce przy ceremoniach kultu, mają w swej pieczy przedmioty święte i miejsca święte i wywierają pewien wpływ na reformy plemienne.

http://rcin.org.pl/ifis

Grupa totemiczna zaś jest jednostką społeczną, w której się ta struktura przejawia. Ten sam ustrój wewnętrzny posiadają klany plemion północnych [1].

W innych częściach Australii klan nie posiada prawdopodobnie takiego ustroju, gdyż jak zobaczymy poniżej, nie posiada terytoryalnej podstawy. Według wszystkiego, co wiemy o klanach tamtych stron, są one zupełnie jednolite [2].

Melanezya. Na wyspach cieśniny Toresa klany były lokalne (patrz poniżej), musiały więc mieć prawdopodobnie jakiś ustrój. Ponieważ jednak lokalne rozmieszczenie klanów, a zarazem ich ustrój znajdowały się już w stanie zupełnego upadku w czasie, w którym plemiona te po raz pierwszy poddane były obserwacyom etnologicznym, nie posiadamy więc żadnych wiadomości o ustroju klanów tamtejszych. Na Nowej Gwinei, w miejscowości Kiwai [3] każdy klan zamieszkiwał w dużym domu komunalnym, który miał swego naczelnika i stanowił jednostkę organizacyjną do pewnego stopnia niezależną. Nawet walki między takimi „domami" zdarzały się czasem. Takie same domy istniały w miejscowości Mawatta [4]. Klany totemiczne na wyspach Melanezyi nie miały prawdopodobnie żadnego ustroju, ponieważ nie miały podstawy terytoryalnej.

Polinezya. Grupy totemiczne koincydują tutaj albo z poszczególnemi rodzinami, albo też z wioskami, t. zn. z grupami lokalnemi. Ustrój ich jest więc taki sam, jak ustrój tych ostatnich [5]. Frazer nie podaje żadnych danych,

[1] Spencer i Gillen „Nat. Tr."; „Nor. Tr"; *passim.*

[2] Howitt Nat. Tr. of S. E. Australia, *passim.*

[3] Frazer op. cit. T. II, str. 38.

[4] Ibid. str. 28.

[5] Turner podaje niektóre szczegóły o ustroju rodziny i wioski samoańskiej. (G. Turner „Samoa" rozdz. XVI str. 172 i nast.). Frazer jednak nie cytuje żadnych danych, odnoszących się do socyologii totemicznej samoańskiej.

http://rcin.org.pl/ifis

na mocy których możnaby sobie zdać sprawę z ustroju wewnętrznego klanów w Indyi i Indonezyi.

Afryka. U Beczuanów jednostką totemiczną jest plemię, ustrój więc plemienny jest równocześnie wewnętrznym ustrojem klanu. O wielu plemionach afrykańskich, np. o Hererach i plemionach Afryki Centralnej, nie można nic pewnego powiedzieć. Ani Frazer, ani źródła, których on używa, nie podają żadnych faktów, z którychby można wyciągnąć jakikolwiek wniosek. Tylko o jednym narodzie Baganda mamy niektóre wiadomości. Klan u nich rozpada się na kilka grup lokalnych, z których każda ma swego naczelnika. Jeden z nich, ten, który jest najbardziej wpływowy, stoi na czele całego klanu. Główny naczelnik odpowiedzialny jest wobec rządu (Baganda jest królestwem) za cały klan, poszczególni naczelnicy za poszczególne grupy [1]. Z plemion Afryki Zachodniej plemię Mandingo posiada totemizm plemienny, t. zn., że klan koincyduje z plemieniem, ustrój klanu jest też identyczny z ustrojem plemienia [2].

Ameryka. Klany plemion płn.-zachodnich nie posiadają żadnego ustroju. Natomiast klany plemion wschodnich, zamieszkujących góry i prerye Stanów i Kanady, posiadają bardzo wyraźnie zorganizowany i zróżniczkowany ustrój wewnętrzny. Naturę tej organizacyi poznamy poniżej, przy krótkim opisie stosunku klanów do organizacyi plemiennej i terytoryalnej i ich funkcyi społecznych. Wogóle bardzo mało wiemy o ustroju wewnętrznym klanów totemicznych. Wszystkie problemy związane z morfologią społeczną są bardzo zaniedbane przez etnologów. Zagadnienie struktury wewnętrznej klanu stoi w ścisłym związku z problemem

[1] Frazer loc. cit. T. II, str. 474.
[2] Ibid. str. 545 i nast.

http://rcin.org.pl/ifis

terytoryalnej podstawy klanu i jego politycznej samodzielności, to też przegląd tych faktów rzuci więcej światła na powyższe szczegóły.

B. Stosunek klanu do plemienia i do terytoryum.

Ponieważ stosunek klanu do plemienia, t. zn. polityczny charakter klanu i stosunek klanu do terytoryum, czyli lokalny charakter klanu stoją z sobą w ścisłym związku, najlepiej będzie załatwić przegląd obu punktów równocześnie. W samej rzeczy klan, który jest jednostką lokalną, którego członkowie zamieszkują w zwartej masie dane terytoryum, musi mieć pewną niezależność polityczną i pewien ustrój wewnętrzny. Natomiast klan, który jest niejako wewnętrznym podziałem plemienia, którego członkowie rozrzuceni są po całem terytoryum i zmieszani z członkami innych klanów, taki klan prawie całkiem mieć nie może ani niezależności politycznej, ani struktury wewnętrznej.

Ogólnie powiedzieć można, że klan totemiczny nie jest nigdy jednostką społeczną całkiem niezależną, ale zawsze poddziałem grupy szerszej plemienia. Plemieniem nazywamy najszerszą grupę społeczną, która jeszcze przedstawia wyraźną spójność, która mówi tym samym językiem, zamieszkuje to samo terytoryum i zachowuje wogóle na wewnątrz przyjazne stosunki. Taka ogólna definicya socyologiczna nie może nigdy być zupełnie ścisłą i zawsze przedstawia pewne niedokładności i dwuznaczności, o ile się ją chce stosować do wszystkich możliwych przypadków w etnologii. Niemniej jednak i takiej definicyi używać można bez trudu, zwłaszcza, jeżeli się jeszcze porobi zastrzeżenia przy da-

http://rcin.org.pl/ifis

nych wypadkach i jeżeli się nie zechce stosować scholastycznych sztywności i subtelności do materyału, który tego absolutnie nie znosi. Często też zdarza się, iż kilka grup mniej więcej samodzielnych łączy się w jedną szerszą grupę, w której zachowują one jednak względną niezależność. W tych razach może być kwestya co do nazwy owych grup szerszych.

Czy należy je nazywać konfederacyą plemion, czy też rozszerzyć do nich pojęcie plemienia tak, aby ten termin objął i te grupy zrzeszone? My tutaj używać będziemy wyrazu „plemię“ w drugiem najszerszem znaczeniu Wówczas też powyżej podane uogólnienie, że klany są zawsze częścią plemion, będzie posiadać znaczenie uniwersalne. Twierdzenie to nabierze jednak znaczenia dopiero wówczas, gdy jasno wykażemy, że te poszczególne klany, stanowiące części składowe plemienia (czy konfederacyi), związane są z sobą w organiczną całość, że spełniają w stosunku do siebie szereg funkcyi społecznych, które stwarzają między nimi istotną solidarność. Na ten więc punkt ogólny trzeba będzie zwrócić uwagę przy przeglądzie funkcyi społecznych klanu, gdyż dopiero takie dopełnienie nada istotną wartość morfologicznemu przeglądowi, który tu rozpoczynamy.

U każdego więc z ludów, poniżej wymienionych, będzie zarówno mowa o terytoryalnem rozmieszczeniu klanów, jak też o stosunku ich do plemienia.

Australia. W plemionach centralnych grupa lokalna składa się nie wyłącznie, ale przeważnie z członków tego samego klanu. Takich totemicznych grup lokalnych jest zazwyczaj kilka i są one rozsiane po całem terytoryum plemiennem. Widzimy więc, że podział terytoryalny i system totemiczny nie pokrywają się z dwu względów: przedewszystkiem jednostki lokalne nie są ściśle totemiczne, po

http://rcin.org.pl/ifis

drugie jednostka totemiczna nie posiada jedności terytoryalnej, lecz na tę jednostkę składa się kilka grup lokalnych. Z tego wynika, że plemię nie jest luźnym agregagatem klanów totemicznych, ale te ostatnie są z sobą ściśle posplatane. Jedność plemienna występuje silnie i wyraźnie podczaś wielkich uroczystych zebrań, w czasie których wykonywane zostają ceremonie inicyacyi, ceremonie, zwane *Intichiuma* i inne akty kultu totemicznego. Wszystkie te obrzędy są ściśle totemiczne, to też podczas ich spełniania zaznacza się bardzo wyraźnie organizacya klanów, ich wzajemna spójność i kooperacya[1].

To samo odnosi się także do plemion północnych. Ich klany totemiczne rozpadają się na dwie wielkie fratrye[2], które są zlokalizowane, i tak np. w plemieniu Warramunga jedna fratrya zamieszkuje północną stronę terytoryum, druga zaś południową. Pozatem zarówno w rozkładzie terytoryalnym, jak i w stosunku do plemienia, klany tych plemion są indentyczne z klanami plemienia Arunta[3].

Podobne stosunki klanowe panują też i w niektórych plemionach płdn.-wschodniej Australii[4], zwłaszcza tych, które sąsiadują z plemionami centralnemi. Plemiona, zamieszkujące okolice jeziora Eyre (południowe centrum) posiadają znaczną ilość klanów. Znamy n. p. 40 klanów plemienia

[1] Por. powyżej opis faktów australskich w rozdz. I, ust. I.

[2] Fratrye vide terminologia, podana w rozdz. I, ust, I.

[3] Spencer i Gillen „Northern Tribes“ *passim*.

[4] Jako siedlisko tych połud.-wschodnich plemion możnaby oznaczyć tę część Australii, któraby się dała odgraniczyć na mapie linią przeprowadzoną od portu Eucla w wielkiej zatoce australskiej do miasta Rockhampton w Queenslandyi. Do oryentacyi w ustroju społecznym tych plemion bardzo pożyteczną jest mapka, podana przez Howitta, op. cit. str. 90.

http://rcin.org.pl/ifis

Dieri, a cyfra ta jest tylko ułamkiem całkowitej liczby. Ogólne stosunki, panujące u tych ludów są bardzo zbliżone do tych, jakie znamy u plemion, mieszkających dalej ku północy (Arunta i inne). To znaczy, że klan jest do pewnego stopnia lokalny i że klany stanowią integralną część plemienia [1].

Natomiast zupełnie inaczej przedstawia się położenie w plemionach, zamieszkujących dalszy wschód, dolne dorzecze rzek Murray i Darling.

Fratrye podzielone tam są na bardzo małą ilość klanów, niekiedy na trzy zaledwie, klany nie są lokalne, członkowie każdego z nich są rozsiani po całem terytoryum, a dzięki egzogamii, znajdują się nawet w każdej niemal rodzinie [2].

Posuwając się dalej ku wschodowi, spotykamy plemiona rozpadające się na cztery klasy egzogamiczne, a każda para tych klas składa się znów z kilku totemów. Te zmiany w stosunku klanów do ustroju egzogamicznego nie modyfikują w niczem charakteru lokalnego klanów i ich stosunku do plemienia. Wszystkie ludy, zamieszkujące prawie całą Victoryę i New South Wales, znaczną część Queenslandyi i południe Australii południ. nie mają lokalnych klanów a klany znów nie posiadają, o ile wiadomo, samoistności w stosunku do plemienia, nawet w tym stopniu, w jakim ją posiadają klany Australii środkowej. Wyjątek jedynie stanowią dwie grupy plemion: mieszkańcy krainy Gippsland, leżącej pomiędzy morzem a Alpami australskiemi, zarówno jak i ich północni sąsiedzi stanowią grupę pierwszą;

[1] Howitt, Native Tribes str 90—100. Por Spencer i Gillen Northern Tribes 71, 144, gdzie widać jasno, że ustrój totemiczny plemion Dieri i Urabunna musi być prawie identyczny z ustrojem totemicznym plemion Arunta.

[2] Howitt op. cit. str. 100—103.

http://rcin.org.pl/ifis

drugą zaś plemiona, zamieszkujące wybrzeże Encounter Bay, u ujścia rzeki Murray i koło Adelaide, a także i osiadłe na półwyspie Yorke'a [1]. Obie te grupy mają klany lokalne, do pewnego stopnia samoistne, ale niemniej stanowiące spoistą całość tj. plemię [2].

Melanezya. Na wyspach Torres Straits każdy klan totemiczny zamieszkuje osobne terytoryum, wszystkie razem stanowią jednak jedną całość: plemię [3].

Na Nowej Gwinei u tych plemion, które zostały lepiej zbadane, istnieją domy komunalne, z których każdy zamieszkiwany jest przez jeden klan. Wioska składa się z kilku lub kilkunastu takich domów. Klan nie jest więc jednostką lokalną we właściwem znaczeniu tego słowa, gdyż nie posiada na wyłączną własność żadnego terytoryum. Jest on także częścią składową plemienia [4].

Co do innych części, a raczej wysp Melanezyi, to niezmiernie jest trudno znaleźć wyraźną odpowiedź na kwestye i pytania, które nas w tej chwili zajmują. Ani Frazer, ani nawet główni jego informatorzy Codrington i Rivers nie podają żadnych danych w tej materyi. Można jednak wyciągnąć niedwuznaczne wnioski z informacyi Codringtona o społecznej organizacyi Melanezyjczyków. Mówiąc o podziale egzogamicznym krajowców, twierdzi, że nigdzie w Melanezyi niema plemion, i że klasy egzogamiczne stanowią wewnętrzny podział ludu, członkowie zaś danej klasy rozrzuceni są zawsze po całej wyspie. Jakkolwiek Codrington nie nazywa tych grup totemicznemi, niemniej są one

[1] O tych plemionach, jak zresztą i wielu innych, mówię w czasie obecnym dla jednolitości opowiadania. Zniknęły one już zupełnie z powierzchni ziemi

[2] Howitt, op. cit. str. 103—137.

[3] Haddon, op. cit str. 159.

[4] Frazer II, str. 33, 35 i dalsze.

http://rcin.org.pl/ifis

właśnie tem, co Frazer uważa za klan. Klan więc nie jest nigdy w Melanezyi jednostką lokalną, lecz stanowi integralną część składową plemienia, o ile tą nazwą obejmiemy mieszkańców danej wyspy[1].

W *Polinezyi* klan pokrywa się albo z rodziną, albo z wioską. Ponieważ obie te grupy posiadają zawsze terytoryalną podstawę, klan więc jest jednostką lokalną i poddziałem plemienia[2].

Na *Sumatrze* klany nie są jednostkami lokalnemi, członkowie klanu są rozproszeni po całem terytoryum plemienia (Batta, Mandalaing)[3].

W *Indyach* u plemion, gdzie totemizm istnieje, klan jest także terytoryalnie rozproszony[4].

Afryka. Z pośród plemion afrykańskich, o których wiemy cośkolwiek w kwestyi tu poruszonej, plemię Herero posiada klany rozproszone po całem terytoryum[5], a więc będące oczywiście poddziałem plemienia.

U Beczuanów jednostką totemiczną jest „plemię", grupa więc totemiczna jest jednostką terytoryalną. Te plemiona tworzą razem jedną całość wyższą, którąby nazwać można konfederacyą. Ponieważ jednak ta szersza grupa posiada wspólność językową, a poczęści i polityczną, można ją uważać za plemię i mówić o klanie, jako poddziale plemienia[6]. Jedność tych plemion okazuje się także i w tym fakcie, że wszystkie one czczą krokodyla[7].

[1] Codrington „The Melanesians" str. 21 i następne.

[2] Turner „Samoa" str. 23 i nast., 67 i nast. i 172 i nast.

[3] Frazer II. str. 185—97.

[4] Ibid. str. 218—335 *passim.*

[5] Ibid. str. 358.

[6] W C. Willoughby „Notes on the Totemism of the Becwana" J. A. J. XXXV str. 295—296 i str. 298 sqq.

[7] Ibid. str. 300.

http://rcin.org.pl/ifis

Na podstawie dzieł Frazera nie wiemy nic o terytoryalnem ugrupowaniu klanów plemion Afryki wschodniej i centralnej. U Bogandów klan składa się z kilku grup lokalnych, jest on integralną częścią składową plemienia [1].

W plemieniu Mandingo (Afryka zachodnia) klany są wielkiemi grupami lokalnemi, które zachowują łączność i stanowią jedną całość [2]. W plemieniu Siena podział totemiczny nie odpowiada podziałowi lokalnemu. Klany rozrzucone są po całem terytoryum plemiennem [3]. To samo stosuje się do plemienia Tshwi [4].

Ameryka. O Indyanach Ameryki półn. informacye są bardzo nierównomierne. Wiemy bardzo wiele o socyologii totemicznej plemion, zamieszkujących prerye i góry Stanów Zjednoczonych i Kanady, znacznie zaś mniej o społecznej stronie totemizmu plemion północno-zachodnich, gdzie znów badano gruntownie miejscowy folk-lore.

W tych ostatnich plemionach podział na fratrye i klasy jest nieterytoryalny. Członkowie każdej z tych wielkich grup żyją rozproszeni po całem terytoryum, natomiast grupy małe, zwane zazwyczaj przez etnografów „rodzinami“, mają terytoryalną podstawę. W każdym razie wszystkie te grupy są częściami składowemi plemienia [5].

U plemion Stanów Zjednoczonych i Kanady klan nie stanowi nigdy jedności terytoryalnej i jest zawsze poddziałem plemienia. Tak np. naród Irokezów podzielony był na sześć plemion, które razem stanowiły ściśle spojoną polityczną jedność: konfederacyę Irokezów. Spoistość tej wielkiej grupy była niezmiernie spotęgowana przez podział totemiczny, który krzyżował się z podziałem na plemiona.

[1] Frazer II, str. 474.
[2] Ibid. str. 545. [3] Ibid. str. 550.
[4] Ibid. str. 556. [5] Ibid. III, str. 251—369, *passim.*

http://rcin.org.pl/ifis

W każdem z tych plemion istniało 8 klanów totemicznych, które zachowywały swoją łączność poprzez podział plemienny. W tem więc plemieniu, a raczej w tym narodzie klany są jednostkami nieterytoryalnemi i są poddziałem plemienia. Podobne stosunki panują u wszystkich plemion indyjskich, w których totemizm istnieje, a więc zarówno u plemion, zamieszkujących prerye, jak i góry, jako też i u plemion Pueblo [1]. Ciekawym i godnym uwagi jest fakt zauważony u plemienia Dakota; mianowicie, że klany ich układają się w obozowisku w pewnym określonym porządku tak, że podział totemiczny ma niejako swoją geometryczną podstawę [2].

Wszystkie podane tu fakty można zsumować krótko w następujących twierdzeniach:

I° Klan totemiczny nie jest nigdy jednostką społeczną zupełnie wyodrębnioną i niezależną. Jest on zawsze poddziałem szerszej grupy plemienia. Ilość klanów, na które plemię się rozpada, jest rozmaita, wogóle mówiąc, jest to liczba niezbyt wysoka, obracająca się w zakresie dwu cyfr. W wyjątkowych tylko przypadkach liczba ta jest znacznie większa i przekracza sto, lub też znacznie mniejsza, redukując się u niektórych ludów Melanezyi do dwu.

II° Klan bywa niekiedy jednostką torytoryalną, t. zn. członkowie jednego klanu zamieszkują zwartą masą dane terytoryum i posiadają je na własność za wyłączeniem wszystkich innych. Tak jest u niektórych plemion Australii płdn.-wschodniej, mianowicie u plemion Kurnai, Narranga i Narrinyeri; dalej u krajowców Torres Straits Islands, Polinezyi, u plemion Beczuana, Mandingo. Niekiedy znów klany są częściowo lokalne, t. zn. że grupa lokalna rekru-

[1] Por. Frazer III, str. 1—250 *passim*.
[2] Ibid. str. 85—155.

http://rcin.org.pl/ifis

tuje się przeważnie z danego klanu, nie wykluczając jednak i ludzi innego totemu (plemiona Australii centralnej i półn.). W innych wypadkach klan rozrzucony jest w dużych grupach po całem terytoryum plemienia. Tak jest w Uganda i Nowej Gwinei, tak u niektórych plemion Australii centr. i półn., gdzie jednak grupa lokalna nie jest ekskluzywnie totemiczną. Ale wogóle klan nie jest jednostką lokalną. Członkowie klanu rozsiani są po całem terytoryum plemiennem i jedność klanu objawia się na zewnątrz tylko w znaczeniu funkcyonalnem, nie zaś morfologicznem. W tej typowej formie klany spojone są w jedność plemienną niezmiernie silnie i wyraźnie, wprost niejako widocznie. Niesamodzielność klanu wobec plemienia jest tem wyraźniejsza, ale taka sama niesamodzielność, a zależność zupełna od plemienia istnieje i wtedy, gdy klan jest jednostką lokalną.

III.

Studyum funkcyi społecznych danej grupy jest konieczne do tego, aby zrozumieć jej naturę socyologiczną.

Jeżeli chcemy dowiedzieć się, czy i o ile dana grupa ma charakter rodu czy rodziny, trzeba zbadać, w jaki sposób członkowie tej grupy żyją i zachowują się na wewnątrz, jakie są ich wzajemne prawa, przywileje i obowiązki, a także jak grupa ta zachowuje się w stosunku do innych, jakie są normy jej funkcyi zewnętrznych. Ażeby poznać naturę socyologiczną totemicznej grupy klanu, trzeba po kolei przejść różne strony życia społecznego, w których grupa ta bierze udział i zbadać, o ile ważną i obszerną jest rola klanu w społeczeństwie. Przechodząc po kolei funkcye prawne, ekonomiczne, religijne i rodowe klanu, wszech-

http://rcin.org.pl/ifis

stronnie zbadamy jego naturę, gdyż wyczerpująco poznamy najważniejsze strony życia społecznego, w których klan bierze udział. Przekonamy się, o ile klan posiada charakter rodu, kościoła, instytucyi prawnej lub ekonomicznej.

A. Charakter prawny klanu.

Jako najważniejszą, najbardziej charakterystyczną funkcyę klanu uważają zwykle etnolodzy obowiązek *vendetty,* wzajemnej obrony i zemsty za zło wyrządzone członkom klanu. W wielu wypadkach obowiązek ten jest rzeczywiście bardzo wyraźny, ale nie jest ani tak ogólny, ani tak doniosły, aby z niego robić podstawową cechę socyologiczną klanu [1].

Spencer i Gillen informują nas wyraźnie, że klany plemion Australii środkowej nie mają najmniejszego poczucia wzajemnego obowiązku obrony i pomocy [2]. To samo stosuje się zapewne i do plemion Australii północnej, gdyż wymienieni autorowie, mówiąc o tych plemionach, nie robią żadnych w tej kwestyi uwag specyalnych. Howitt nie podaje wprost żadnej wzmianki o obowiązkach klanu w sprawie vendetty, z niektórych jednak ustępów jego dzieła można wyciągnąć dość pewne wnioski. Autor podaje ogólną formę procedury legalnej w wypadkach, w których spra-

[1] Tak czyni Frazer w swojem pierwszem dziele o „Totemizmie i Egzogamii". Wymienia on tam jako właściwości socyologiczne totemizmu tylko egzogamię i ten właśnie obowiązek „pomagania sobie i wspierania się wzajemnie" (Tot. i Exog. I, str. 53). Ponieważ obecnie Frazer już nie uważa egzogamii za cechę istotną totemizmu, pozostaje więc tylko ta druga właściwość. Za najważniejszą socyologiczną cechę totemizmu uważa ją też Durkheim. (Année Sociologique I, str. 9).

[2] Native Tribes str. 346—557.

http://rcin.org.pl/ifis

wiedliwość musi być wymierzoną, a więc w wypadkach zabójstw, morderstw za pośrednictwem magii czarnej i czarów, lub w wypadkach innych ciężkich zbrodni. Zdaje się, że w całej Australii wschodniej, centralnej, południowej i północnej zemsta należy do grupy lokalnej lub do plemienia, to znaczy do ludzi zamieszkujących dane terytoryum, a więc do jednostki terytoryalnej, nie zaś do klanu totemicznego. Stosuje się to zarówno do plemion opisywanych przez Howitta, jak też i do plemion badanych przez Spencera i Gillena. Wykonawczą rolę przyjmuje zazwyczaj „ekspedycya mszcząca“ (avenging party), sąd zaś, to znaczy określenie, kto jest winnym, jak należy go ukarać, przyjmują często na siebie ludzie starzy lub czarownicy [1]. „Winny“ musi się zawsze odnaleźć, naturalnie zwykle w innem plemieniu.

W Australii więc obowiązek vendetty nie jest połączony z totemizmem, a nawet u plemion takich, jak Arunta i pokrewne, u których grupa lokalna jest wyłącznie totemiczna. Spencer i Gillen wyraźnie powiadają, że totem nie ma nic wspólnego z vendettą. Znaczy to więc, że przy wykonywaniu vendetty nie odgrywa roli przynależność do klanu, lecz poczucie przynależności lokalnej [2].

W Australii zachodniej obowiązek vendetty należy do członków klanu [3]. Ale informacya ta nie jest bardzo pewna, jako podana przez autora, który krajowców znał zdaje się dobrze, ale nie starał się o ścisłość, nie badając dzikich w celach naukowych. W każdym razie odnosi się ona wyłącznie do krajowców Australii zachodniej [4].

[1] Howitt „Native Tribes“ rozdz. VI, str. 295 i nast. Spencer i Gillen „Native Tribes“ rozdz. XIII, str. 476 i nast.

[2] Por. Spencer i Gillen „Native Tribes“ str. 14, 544.

[3] Grey „Journal“ II, 231.

[4] Durkheim „Année Sociologique“ I, str. 10 podaje na wiarę Cu-

http://rcin.org.pl/ifis

Członkowie tego samego klanu na wyspach cieśniny Torres'a pomagają sobie wzajemnie i poczuwają się do obowiązków solidarności klanowej [1].

O stopniu solidarności totemicznych klanów w Melanezyi nic powiedzieć nie można. Ani Frazer, ani najważniejsi badacze tych ludów (Seligmann, Codrington, Rivers) nic o tem nie wspominają.

W Polinezyi totemizm opiera się na podstawie rodowej i lokalnej, a więc zarówno poczucie solidarności, jak i obowiązek vendetty muszą być połączone z totemizmem [2].

O Indyach i Indonezyi niczego nie dowiadujemy się z dzieła Frazera.

W Afryce u ludu Baganda wymierzanie kary i zemsty jest obowiązkiem klanu. Ten obowiązek stawania w obronie członków klanu jest też jedną z zasadniczych cech totemizmu ludów Afryki centralnej, zamieszkujących okolice górnych dorzeczy Nilu i Kongo, a świeżo zbadanych przez J. Czekanowskiego [3].

W Ameryce tylko Huronowie i Goajirowie mają obowiązek vendetty w klanie [4].

Z powyższego przeglądu widać, że obowiązki prawne klanu totemicznego nie są bynajmniej tak szeroko rozpowszechnione i nie zasługują na wielki nacisk i uwagę

nov'a twierdzenie, że stosuje się to do wszystkich plemion Australii. Ale książka Cunov'a „Die Verwandschafts-Organisationen der Australneger" nie jest bynajmniej źródłem, jest tylko niesumienną kompilacyą, w której roi się od fałszywych twierdzeń, wypowiedzianych bez podania źródła.

[1] Haddon loc. cit. str. 161.

[2] Turner „Samoa" str. 178, mówi wyraźnie, że nad wykonaniem sprawiedliwości czuwała rodzina i naczelnik wioski, a więc obie jednostki totemiczne.

[3] Czekanowski, Zeitschrift f. Ethnologie XLI, 1909, str. 597.

[4] Frazer III, str. 38 i 560.

http://rcin.org.pl/ifis

zwróconą na nie przez najważniejszych badaczów totemizmu. Ale obowiązek vendetty nie wyczerpuje prawnych funkcyi i prawnego charakteru klanu. Wszędzie, gdzie dana strona organizacyi posiada sankcyę społeczną, opartą na wyraźnych normach i na doraźnej egzekutywie, wszędzie tam można mówić o instytucyach prawnych. A więc przedewszystkiem tam, gdzie klan jest jednostką terytoryalną, jest też zazwyczaj i właścicielem ziemi w prawnem znaczeniu tego wyrazu. Byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą i ważną wiedzieć dokładnie, jak się przedstawiają w każdym danym wypadku prawa klanu do terytoryum, czy są one ekskluzywne, czy też są tylko rodzajem zwierzchnictwa? W jaki sposób klan czuwa nad niemi? itp. Niestety, informacye co do tych kwestyi są niezmiernie skąpe i niedostateczne.

W Australii środkowej wiemy, że grupa lokalna używa swego terytoryum zupełnie wyłącznie. Prawo własności polega na tem, że na danym obszarze ta jedynie grupa może zamieszkiwać, polować, zbierać rośliny i pokarm. Ciekawym jest fakt, że w tej części Australii wyobrażenia o wyłącznych prawach pewnej grupy do danego terytoryum związane jest zawsze z systemem wierzeń totemicznych. Obszar, zajęty przez pewną grupę, to w oczach krajowców przestrzeń uświęcona przez pamięć przodków totemicznych, którzy tu przez pewien czas przebywali, tu wstąpili pod ziemię i tu pozostawili duchy dziecięce, czekające na wcielenie. Religia tych plemion jest silnie lokalna i prawa do wykonywania ceremonii, przechowywania świętych przedmiotów i tradycyi są podstawą praw ekonomicznych[1].

Nic nie wiemy o stosunku klanu do posiadania ziemi

[1] Por. powyżej opis totemizmu australskiego. Jak wiadomo, grupa lokalna nie jest czysto totemiczną, ale zwykle przeważa jeden totem i organizacya grupy jest połączona z kultem jednego głównie totemu.

http://rcin.org.pl/ifis

na wyspach Torres Straits i na Nowej Gwinei. Na wyspach Samoa ziemia należała do rodzin totemicznych. Wioska — grupa złożona z takich rodzin, a zarazem i jednostka totemiczna — miała w osobie swego naczelnika, rodzaj zwierzchności nad terytoryum posiadanem przez rodziny [1].

W Afryce u Bagandów, jak i u ludów badanych przez Czekanowskiego, klan jest właścicielem ziemi w ekonomicznem znaczeniu tego słowa. Czekanowski zaznacza nawet, że tylko klan jest właścicielem ziemi i że w razie niezadowalniającego podziału gruntów klanu następuje nowy podział, tak jak w rosyjskim mirze [2].

Poza prawem własności klanu do ziemi, prawna strona klanu wyraża się jeszcze w fakcie, że własność wogóle nie może wyjść poza klan, że dziedziczy się zawsze w klanie (Menankabaur i inne plemiona Sumatry; Herero; Irokezi). Oprócz tego wszystkie przywileje i obowiązki klanu stanowią prawną stronę, o ile się je rozważa z punktu widzenia ścisłości i jakości sankcyi, charakteru norm i t. p. A więc wszystkie przywileje, odnoszące się do odprawiania pewnych ceremonii, do piastowania pewnych godności, do przechowywania przedmiotów świętych.

Wystarczy przypomnieć, że w Australii prawo odbywania ceremonii jest ważnym przywilejem i że istnieje prawo „autorskie“ w tym względzie, którem można nawet negocyować [3].

Klan posiada również prawo do przechowywania i opiekowania się przedmiotami świętymi „*churinga*“ [4]. Przywilej odprawiania świętych uroczystości posiadają niektórzy krajowcy Torres Straits Islands. Ten sam przywilej

[1] Turner „Samoa“ str. 176 i 177.
[2] Czekanowski loc. cit. str. 596.
[3] Spencer i Gillen, opisy ceremonii *passim*.
[4] Por. wyżej opis totemizmu australskiego.

http://rcin.org.pl/ifis

i obowiązek należy w Polinezyi do wybitnych członków grupy totemicznej, do ojców rodzin i kapłanów [1].

W Afryce najlepiej znamy rozliczne przywileje i obowiązki klanów Baganda. Każdy klan u tego ludu musi spełniać specyalne funkcye przy dworze królewskim i każdy posiada specyalne przywileje. I tak klan Lamparta ma obowiązek czuwania nad częścią domenów królewskich; klan Lwa nad specyalnym bębnem, używanym przy religijnych uroczystościach. Klan Małpy (Colobus Monkey) dostarcza urzędników na dwór królewski; klan Wydry sporządza szaty królewskie i z tego klanu rekrutuje się urzędnik specyalny do opiekowania się królewskim tytoniem. Klany w tem plemieniu posiadają różne prawa, przywileje i ograniczenia. I tak, tylko niektóre klany mają prawo dostarczania królowi żon, których synowie mogą być następcami tronu; córki innych klanów nie mogły dawać następców tronu. Każdy też klan ma prawo do specyalnej formy muzyki na bębnie. (Bęben odgrywa ważną rolę w życiu mieszkańca Bagandy). Klan Słonia wypełnia poważne obowiązki przy koronacyi królewskiej. Frazer podaje długą listę klanów i wymienia wszystkie ich obowiązki, przywileje i prawa [2]. Szereg praw i przywilejów posiadają członkowie klanów Beczuanhów (prawo do specyalnego tańca, śpiewu, ceremonii lub też do odprawiania ogólnych ceremonii). Członkowie klanów totemicznych Hererów mają prawo i obowiązek noszenia włosów ułożonych w pewien sposób [3].

W Ameryce półn. wszystkie prawie plemiona mają wyjątkowe przywileje, prawa i obowiązki dla siebie lub

[1] Por. powyżej podany opis totemizmu tych ludów.
[2] Frazer II, str. 479—502.
[3] Por. powyżej opis totemizmu.

http://rcin.org.pl/ifis

niektórych swych członków. Plemiona północno-zachodnie posiadają system odznak klanowych, których używanie jest wysoce pożądanym przywilejem. Istnieją one u Tlinkitów, Haidów i Kwakiutlów [1]. Inne grupy plemion indyjskich używają także takich odznak herbowych, jak o tem wiemy o plemionach Delawarów [2] i Pueblos [3]. Plemiona Dakota posiadają szereg przywilejów, odnoszących się do klanu. I tak, najlepiej nam znane plemię Omaha posiada pewną liczbę ceremonii i sposobów układania włosów, będących własnością danego klanu. Nadto każdy klan tego plemienia ma w swej pieczy jakiś przedmiot święty [4]. U Irokezów istniała pewna liczba funkcyi, będących przywilejem fratryi, a więc grupy klanów [5].

Bardzo ważną formą własności nie ekonomicznej stanowiło prawo posiadania imion własnych, które mogły być noszone wyłącznie przez członków klanu. Plemię Baganda i wszystkie plemiona Ameryki północnej są przykładami tego zjawiska.

Poza cechami totemizmu, o których mówiliśmy, są jeszcze dwie inne, znane nam już, ale o których tu wspominamy, gdyż i one posiadają stronę prawną. Zarówno tabu jak i egzogamia są normami, które poza treścią, znaczeniem i sankcyą religijną regulują też wzajemne stosunki, prawa i obowiązki członków plemienia, a nawet w niektórych wypadkach mają i sankcyę prawną. Kwestye te opracowane są szerzej w innych miejscach tej książki. Tu wymieniam je tylko, aby zaznaczyć, na czem polega ich prawny charakter. Egzogamia totemiczna jest zarówno normą

[1] Frazer III, str. 267—281 i 322
[2] Ibid. str. 40.
[3] Ibid. str. 227.
[4] Ibid. str. 103—106 i str. 107—108.
[5] Ibid. str. 16 - 18.

http://rcin.org.pl/ifis

etyczną, jak i przepisem prawnym, to znaczy, że przestrzeganie jej jest zagwarantowane wyobrażeniami o jej konieczności i moralności, jak również i rzeczywistemi karami, które społeczeństwo wymierza winnym. Przepisy egzogamii, zmuszając członków klanu do szukania związków małżeńskich i stosunków płciowych poza obrębem klanu, wiążą i zbliżają tem samem wszystkie klany do siebie. Podobny skutek wywierają i przepisy tabu i wogóle przepisy jedzeniowe. Wszędzie, gdzie członkowie klanu są do pewnego stopnia odpowiedzialni wobec całego plemienia za pokarm totemiczny, tam mamy także rodzaj podziału pracy, który bardzo wyraźnie łączy klany totemiczne w jedność plemienną. Poza dobrze znanymi faktami z Australii, ten stan rzeczy istnieje też na wyspach Torres Straits, a w formie rudymentarnej i u Omahów i Bagandów [1].

W Melanezyi członkowie klanu mają pewne prawa i obowiązki w stosunku do swych totemów, a współplemieńcy muszą się do tego stosować [2].

Tabu wiąże także wszystkich członków plemienia w jednolitą całość, zwłaszcza tam, gdzie wolno jest zabijać swoje zwierzę totemiczne, ale jeść go nie wolno, trzeba więc je oddać członkom innego klanu (jak np. u niektórych plemion Australii i Afryki). Ponieważ wszystkie wiadomości, które udało mi się zebrać o tabu, pomieszczone są powyżej, tu wystarczy tylko krótka wzmianka o tym przedmiocie.

B. Ekonomiczne funkcye klanu.

Tabu prowadzi nas do ekonomicznej strony klanu i posiada nieraz wyraźnie ekonomiczne cechy. Dla ludzi

[1] Por. powyżej opis totemizmu tych ludów, a także Frazer II, str. 482 i III str. 104—106.

[2] Rivers J. A. J. XXXIX str. 156 i następne.

http://rcin.org.pl/ifis

pierwotnych bywa niekiedy bardzo dokuczliwe, gdyż pozbawia ich czasem najlepszego rodzaju pokarmu. U ludów wyższych tabu totemiczne stwarza rodzaj podziału dóbr i konsumcyi. Tak np. u narodu pasterskiego Hererów tabu totemiczne ogranicza dla każdego klanu szereg zwierząt, które członkom wolno chodować. W plemieniu Dakota tabu reguluje podział zdobyczy na łowach, gdyż niektórym klanom nie wolno jeść pewnych części zabitego zwierzęcia.

Nie przesądzając ekonomicznej wartości tych przepisów i ograniczeń, nie można jednak nie przyznać, że spajają one plemię w jedną całość. Ekonomiczny podział funkcyi społecznych jest, być może, jednym z najsilniej integrujących czynników. Ceremonie typu Intichiuma, spotykane u niektórych ludów totemicznych, stanowią także podział pracy [1]. W innem miejscu starałem się wykazać, że nasze współczesne pojęcie o podziale pracy w zjawiskach gospodarczych różni się zasadniczo od tego, co tu podziałem pracy nazywamy [2]. Ale i ten tu omawiany podobnie, jak każdy podział funkcyi społecznych, ma swe integracyjne znaczenie.

Ważną formę podziału funkcyi ekonomicznych spotykamy w totemizmie plemienia Baganda. Każdy klan ma tam określone rzemiosło, spełnia określone zadanie i jest, jak się Frazer wyraża, „dziedziczną kastą“ zawodową [3]. (Wspominaliśmy już o tem powyżej). Jest to więc, jak widać, społeczeństwo zróżniczkowane na zasadzie totemicznej i zcałkowane przez podział funkcyi klanu.

[1] Patrz wyżej.
[2] Festskrifttillägnad E. Westermarck str. 84 i nast.
[3] Frazer IV, str. 19. Por. idem III, str. 479—502.

http://rcin.org.pl/ifis

C. Charakter rodowy klanu.

W dziełach etnologicznych bardzo często można się spotkać z frazesem, że klan jest rodzajem rodziny, że wszyscy członkowie uważają się za braci i siostry, i że z tego wypływają obowiązki zachowania przepisów egzogamii, wspólnej obrony i zemsty, tak jak i wszystkie inne socyologiczne cechy klanu [1]. Takie postawienie kwestyi jest stanowczo fałszywe. Wszędzie, gdzie istnieje klan, istnieje obok niego także i rodzina indywidualna, to znaczy, rodzina złożona z męża, żony i ich dzieci. Rodzina ta jest bardzo wyraźną jednostką w Australii. Jest mniej wyraźną u tych ludów, gdzie klan matrylinealny zamieszkuje wspólnie komunalny budynek, ale i tam można ją wyraźnie wykazać [2].

Obok klanu istnieją jeszcze inne jednostki rodowe jak n. p. klasy egzogamiczne w Australii. Twierdzenie, że klan jest rodziną, jest więc nieścisłe i ogólnikowe, powiedzenie zaś, że jest rodem, jest także niedostateczne, bo nie charakteryzuje klanu. „Ród“ jest dość nieokreślonym tworem społecznym. Ażeby ściśle określić, o ile klan może być uważany za rodzinę lub ród, trzeba zbadać, jakie są jego funkcye rodzinne czy rodowe, jakie wyobrażenia o pokrewieństwie klanowem i zaznaczyć ich różnicę od wyobrażeń rodzinnych. To też zamierzamy uczynić, naturalnie w najogólniejszych tylko zarysach, gdyż materyał, którym możemy rozporządzać, jest bardzo niedostateczny.

[1] Frazer I, str 53. Durkheim „Année Sociologique“ I, str. 2 i nast., str. 313 i 330, oraz „Vie religieuse“ str. 148 „Le clan est une famille“.

[2] Por. Westermarck „History of Human Marriage“. Dla Australii: Malinowski „Family among Australian Aborigines“.

http://rcin.org.pl/ifis

Rodzina jest grupą społeczną, w której odbywają się najważniejsze czynności, służące do utrzymania gatunku, a więc rodzenie dzieci i równie ważne dla ciągłości społeczeństwa ich wychowywanie. Jeżeli się zapytamy, czy klan obejmuje kiedykolwiek w zupełności lub częściowo te funkcye, to odpowiedź musi być przecząca. Wprawdzie istniała w nauce hipoteza o stadyum „grupowego małżeństwa", w którem znajdować się miała ongi cała ludzkość i które w Australii jeszcze i dziś istnieje, ale argumenty, przytaczane na poparcie tej hipotezy o pierwotnem „grupowem małżeństwie", są zupełnie niedostateczne, a twierdzenie, iż taki stan rzeczy w Australii dotąd u niektórych ludów istnieje, polega na fałszywej interpretacyi faktów [1]. Istnienie małżeństwa grupowego, t. zn. obcowanie płciowe dwu grup, a nie dwu indywiduów, zdaje się być raczej fantazyą socyologów, niż faktem rzeczywistym; tem bardziej wykluczonem być musi pojęcie ojcostwa i macierzeństwa grupowego. Ojciec i matka stoją zawsze w indywidualnym stosunku do swoich dzieci, a żaden etnolog nie podaje wzmianki, aby gdziekolwiek dzieci całego klanu były pod opieką wspólną wszystkich matek [2]. Klan totemiczny wogóle nigdy nie obejmuje zasadniczych funkcyi rodziny, nie można go więc nazywać formą rodziny. Niemniej klan spełnia niektóre funkcye zazwyczaj związane z wyobrażeniem o pokrewieństwie i posiada pewne cechy, które nadają stosunkowi panującemu między członkami klanu charakter pokrewieństwa. Fakty totemicznej solidarności, omawiane powyżej,

[1] Por. cytowane w poprzednim odnośniku dzieła Westermarcka i Malinowskiego, oraz N. W. Thomas'a „Kinship and Group marriage in Australia".

[2] Przedmiot ten, zwłaszcza określenie socyologiczne pokrewieństwa, jest niezmiernie skomplikowany. Starałem się go opracować na innem miejscu („The Family among the Australian Aborigines") rozdz. VI.

http://rcin.org.pl/ifis

charakteryzują łączność klanową jako niezmiernie blizki stosunek, drugą zaś taką cechą jest egzogamia, która zbliża totemizm do pokrewieństwa. Egzogamia poza tabu pokarmowem jest najstalszą właściwością klanu.

Frazer w wielkiem swem dziele stawia pytanie: „czy egzogamia jest częścią składową totemizmu?“ i odpowiada nań przecząco. Pytanie takie jest fałszywe, wynika też z zasadniczego błędu Frazera, z postulatu, że istnieje „czysta“ forma totemizmu, składająca się z szeregu stałych cech. Stosownie do stanowiska tu zajętego (por. zwłaszcza następny ustęp) egzogamia, która jest podstawowem zjawiskiem socyologicznem, może być mniej lub więcej powszechną cechą totemizmu, jedną z jego funkcyi, ale nie można stawiać pytania, czy jest jego istotną częścią składową. Jeżeli zaś zapytamy, czy pojawia się często w związku z totemizmem, to odpowiedź będzie, że egzogamia nietylko jest jedną z zasadniczych funkcyi totemicznych, ale że jest też jednym z jego najstalszych elementów. Zamiast wymieniać ludy, w których egzogamia jest częścią systemu totemicznego, łatwiej będzie wspomnieć o tych, które go nie posiadają.

Frazer w IV tomie swego dzieła stara się wykazać, że totemizm i egzogamia są od siebie niezależne. Podaje więc wszystkie plemiona, w których takie stosunki istnieją, a naturalnie dla poparcia swej tezy stara się, aby lista przykładów była dokładna. Przedewszystkiem cytuje plemiona Australii środkowej. Nie należy jednak zapominać, że nawet teraz klany są do pewnego stopnia egzogamiczne z powodu koincydencyi podziału klanowego i klasowego (egzogamicznego). Egzogamiczność totemiczna Australczyków nie jest więc przykładem ścisłym i wymownym. Jako dalsze dowody, wymienia Frazer mieszkańców wysp Samoa, jedno plemię z Nowej Gwinei, jedno z Assan, plemiona

http://rcin.org.pl/ifis

Wahehe, Taneta i Nandi, a w końcu Beczuanów, gdzie też prawdopodobnie totemizm i egzogamia są od siebie niezależne. W stosunku do olbrzymiej ilości plemion, w których egzogamia jest ściśle związana z totemizmem, wymienione przykłady stanowią cyfrę znikająco małą; to też można postawić ogólny wniosek, że egzogamia jest jedną z najstalszych funkcyi totemizmu, a jako skutek tego wniosku postawić pytanie, jaki istnieje związek pomiędzy temi dwoma zjawiskami, pomiędzy religijną postawą społeczeństwa do przyrody, zwaną totemizmem, a tą ogólną normą etyki płciowej, która każe szukać małżeństwa i stosunków płciowych poza grupą osób blizkich? Problem ten, choć omijany przez Frazera, faktycznie istnieje, bo istnieje jakiś związek pomiędzy temi dwoma zjawiskami. Pomówimy o tem parę słów w dalszym ustępie.

D. Funkcye religijne klanu.

Wierzenia religijne totemizmu prowadzą do szeregu funkcyi społecznych, które, jak wyżej było zaznaczone, można podzielić na akty kultu i na normy postępowania. Obecnie musimy zbadać religijne funkcye klanu, to znaczy socyologiczną stronę wierzeń totemicznych. Powyżej nieraz była mowa o tych kwestyach z różnych punktów widzenia. Teraz specyalnie weźmiemy pod uwagę sposób, w jaki one kształtują wzajemny stosunek ludzi w grupie i wzajemne stosunki grup do siebie. Będziemy starali się zbadać, jak dalece jedność i jednolitość grup totemicznych i ich zbioru, czyli plemienia wyraża się aktami kultu totemicznego i normami religijnemi. O tych ostatnich niewiele jest do powiedzenia, gdyż są one równocześnie i normami prawnemi, i jako o takich była już mowa powyżej. Zawartość wierzeniową ceremonii religij-

http://rcin.org.pl/ifis

nych, to, co one wyrażają, ich cel i znaczenie, opracowaliśmy już powyżej, i tu o tyle tylko mówić o nich będziemy, o ile odnoszą się do klanu i plemienia. Kult totemiczny najbardziej rozwinął się wśród ludów Australii centralnej. Twierdzenie to jednak należy przyjmować z wszelkiem zastrzeżeniem, bo o innych plemionach brak nam informacyi, co nie dowodzi całkiem braku odpowiednich faktów.

Ceremonie kultu totemicznego w plemieniu Arunta i pokrewnych (Australia środkowa) dzielą się na dwa rodzaje: ceremonie Intichiuma i ceremonie inicyacyi. Pierwsze z nich są ściśle połączone z organizacyą klanu. Tylko członkowie klanu mają prawo je odprawiać, naczelnik klanu kieruje ich przebiegiem, oznacza dzień ich rozpoczęcia i wogóle odgrywa główną rolę przy ich wykonywaniu. Ale jakkolwiek jedynie klan ma prawo ceremonie wykonywać, całe plemię jest w tej czynności zainteresowane, gdyż celem tego rytuału jest magiczne pomnożenie totemicznego gatunku. Krajowcy wierzą, że od pomyślnego i skutecznego przebiegu ich czynności rytualnych zależy płodność i wydajność totemicznego zwierzęcia czy rośliny. Ponieważ zaś totemy, jak widzieliśmy, są głównemi źródłami pokarmu, zaniedbanie lub nawet niedbałe wykonanie obrzędów grozi klęską całemu plemieniu. Stosunek klanu do plemienia wyraża się też w drugiej części tych ceremonii, gdy naczelnik klanu oddaje uroczyście totem do użytku plemienia. W całym ustroju i wielu szczegółach tych obrzędów przejawia się poczucie, iż są one obowiązkiem klanu wobec plemienia. Religijny podział funkcyi kultu posiada tu bardzo wyraźne, integrujące znaczenie.

Ten sam klanowy podział funkcyi objawia się także przy ceremoniach inicyacyi. Tutaj integracya klanów w całość plemienną jest bardzo wyraźna. Inicyacya wprowadza

http://rcin.org.pl/ifis

młodych ludzi w szeregi członków plemienia; wielki plemienny związek mężczyzn jest instytucyą ponad klanową. Ale klan odgrywa przy wtajemniczaniu zasadniczą rolę i zachowuje ją też częściowo w ustroju tajnego stowarzyszenia, którego głównem zadaniem jest przechowywanie tradycyi totemicznych. Równoczesny udział klanu i plemienia przy inicyacyi wyraża się przez to, że pierwsze początkowe obrzędy wykonywa klan, podczas gdy ostatnie, najważniejsze i najbardziej ezoteryczne należą do plemienia. W ten sposób klany przygotowują niejako to, co plemię wykończa. Integracya funkcyi klanu w całość plemienną jest tu więc bardzo wyraźną [1]. Ścisły związek klanu z obrzędami inicyacyi istnieje na całym australskim kontynencie. Ceremonie te są wszędzie niezmiernie doniosłe dla całego plemienia, to też spełniając je, klany wykonywają funkcye niezmiernie ważne i żywotne dla całej społeczności [2].

Na wyspach Torres Straits istnieją obrzędy zupełnie odpowiadające obrzędom Intichiuma Australii środkowej. Odbywają je członkowie dwóch klanów, a cel ich czynności jest pomnożenie ryb i sprowadzenie obfitych, szczęśliwych połowów, a więc dostatku dla wszystkich. Tam też przy ceremoniach wtajemniczania młodych ludzi w misterya plemienne klan odgrywa rolę bardzo ważną. Każdy klan zbiera się w osobne grupy, każdy ma za zadanie przygotować część potrzebnych do uroczystości rekwizytów i każdy ma do spełnienia funkcyę osobną [3].

[1] Por. powyżej opis totemizmu australskiego. Związek istniejący pomiędzy ceremoniami wtajemniczania i stowarzyszeń plemiennych a ustrojem klanu opracowany został przez H. Webstera „Primitive Secret Societies“ str. 140—142.

[2] H. Webster op. cit. str. 137—140.

[3] Ibid. str. 144 i 145 i źródła tam cytowane.

http://rcin.org.pl/ifis

Frazer nic nie mówi o kulcie totemicznym w Melanezyi, a także i źródłowe dzieła Codringtona i Riversa nic o nim nie wspominają. Codrington wogóle przeczył istnieniu totemizmu, to znaczy, nie określał wyrazem *totemizm* wierzeń i tych objawów życia Melanezyjczyków, które, jak Rivers i Frazer słusznie twierdzą, posiadają wszystkie właściwości ogólnie uważane za wskaźniki totemizmu. Rivers jednak w krótkim swoim szkicu o Melanezyi nie wspomina całkiem kultu totemicznego, za to w obszernem dziele Codringtona są ustępy, które pozwalają z wszelką pewnością wnioskować, że kult totemiczny istniał na wyspach Melanezyjskich, przynajmniej na tych, na których istniał wyraźny totemizm. W Melanezyi centralnej totem, czyli zwierzę tabu nazywa się *buto*. Uważany on tam jest za coś świętego, ponieważ panuje przekonanie, że w takie zwierzę wciela się duch przodka *tindalo* [1]. Tak twierdzi Codrington przy opisie klanu totemicznego, zwanego *kema;* cokolwiek zaś dalej w rozdziale o religii, którego Frazer całkiem nie cytuje, wyraźnie zaznacza, że każdy duch przodka *tindalo* posiadał kult i był czczony [2]. Ponieważ *buto*, czyli totem był także formą takiego *tindalo*, niewątpliwie więc musiał doznawać kultu. Niestety bardzo mało wiemy o społecznej podstawie melanezyjskiego kultu duchów przodków, a całkiem nic o tem, czy kult ten był zlokalizowany w kema, to jest klanie totemicznym, czy nie. Ponieważ jednak kult przodka zawsze jest połączony z rodem, który się od niego wywodzi; dalej, ponieważ tabu, czyli kult negatywny odnosi się tylko do członków klanu, można przypuszczać z wielkiem prawdopodobieństwem, że i kult pozytywny był umiejscowiony w klanie. Nie posiadamy jednak szczegó-

[1] Codrington op. cit. str. 31—33.
[2] Ibid. str. 124—127.

http://rcin.org.pl/ifis

łów, któreby nam pozwoliły wnioskować o znaczeniu tego kultu dla plemienia i o jego integracyjnej roli.

W Polinezyi istniał regularny kult bogów totemicznych, zlokalizowanych w rodzinie lub wiosce. Turner, główne i najpoważniejsze źródło wiadomości o etnologii samoańskiej, nic nie mówi o społecznej stronie kultu mieszkańców tych wysp. Czy kult ogniska domowego był tylko sprawą prywatną, czy też dotyczył interesów plemienia, czy wioski? Czy kult miejscowy wioski miał jakikolwiek związek z szerszą grupą? Integracyjne znaczenie kultu przebija się jednak w tem, że totemy rodzinne bywały niekiedy i totemami całych wiosek, tak, że chcąc pozyskać względy totemów, rytuał rodzinny musiał się starać, aby je usposobić życzliwie dla całej gromady, tabu zaś obowiązywało nietylko członków klanu, ale i innych członków gromady.

Nie posiadamy żadnych szczegółów o kulcie totemicznym ludów Indonezyi, a bardzo mało wiemy o Drawidyjskich plemionach Indyi. Plemię Bhil, jedno z Drawidyjskich, posiada ceremonie totemiczne, połączone z obrzędami małżeńskimi, w plemieniu Torreya zaś jeden z klanów oddaje cześć swemu totemowi przy tymże obrzędzie[1]. Ale tak drobne szczegóły nie pozwalają nam wyciągać prawie żadnych wniosków co do socyologicznego znaczenia tych funkcyi.

Bardzo mało wiadomości posiadamy o kulcie totemicznym mieszkańców Afryki. U Beczuanów każdy klan wykonywa tańce i śpiewy na cześć swego totemu[2], nie wiemy jednak nic zupełnie jaka jest socyologiczna natura tego kultu.

Niektóre klany Bagandów odbywają akty kultu totemicznego, przypominające nieco obrzędy Intichiuma, ale

[1] Frazer IV, str. 293 i 295.
[2] Ibid. II, str. 370.

http://rcin.org.pl/ifis

akty te są nieliczne i mało znaczne. Klan szarańczy odprawia ceremonie celem pomnożenia ilości tego owadu [1]. Klan koziorożca ma także obrzędy, których odprawianie zapewnia członkom klanu pomyślne łowy na słonia [2]. Ta ostatnia ceremonia nie jest właściwie totemiczna, ponieważ nie odnosi się do totemu tego klanu, który ją wykonywa. Klany plemienia Baganda są pod pewnym względem bardzo ciekawe i wyjątkowe. Wiele z nich posiada własny kult religijny, nie mający nic wspólnego z totemizmem, a odnoszący się do bóstw, które nie mają absolutnie żadnej zwierzęcej cechy. Czy bóstwa te są transformacyą, względnie substytucyą totemów, które przedtem klany czciły, trudno sądzić. Takie pytanie zaprowadziłoby nas na ewolucyonistyczne, zupełnie jałowe manowce. Z punktu widzenia jednak socyologicznego ważnem jest to, że klan ma monopol kultu, a kult ten posiada znaczenie dla całego plemienia W ten sposób funkcye religijne, luźnie związane z totemizmem, spełniają tylko integracyjną rolę, wiążą klan z całą społecznością. Tak np. klan wrony czci bóstwo Kagera, którego specyalnością jest pomoc przy porodach i co jeszcze ważniejsze, sprowadzanie deszczu w razie potrzeby. Klan ten odbywa uroczystości religijno-magiczne na cześć Kagery, uzyskuje deszcz, a tem samem oddaje ważną przysługę całemu plemieniu [3]. Inny klan ma za bóstwo węża, który kontroluje ryby, jest wyrocznią i zsyła tak ważne błogosławieństwa, iż sam król się nieraz o nie ubiega. Naturalnie całe społeczeństwo jest bardzo w tem zainteresowane, aby ów bóg wpływowy był w jak najlepszym humorze, a ten bóg jest złączony z jednym klanem, od którego doznaje czci i opieki [4]. Klan antylopy ma znów pod swoją

[1] Frazer str. 482. [2] Ibid. str. 496.
[3] Ibid. str. 498. [4] Ibid. str. 500—501.

http://rcin.org.pl/ifis

obroną i w swej czci fetysza królewskiego imieniem Lugala [1]. I ten więc klan spełnia czynność religijną, ważną dla całego narodu. Takich klanów i takich obowiązków jest jeszcze sporo, a wszystkie one wyraźnie wykazują, że religijne funkcye klanów posiadają własność spajania całego plemienia w jedną całość.

Niektóre klany plemienia Dinka, mieszkającego nad górnym Nilem, odprawiają również pewne akty kultu totemicznego. I tak członkowie klanów lwa, hyeny i lisa składają niekiedy swoim totemom ofiary, rzucając im na żer części zabitego zwierzęcia. Dr. Seligmann twierdzi, że dawniej takie ofiary były ogólne we wszystkich klanach i znacznie bardziej rozpowszechnione, niż obecnie [2]. Czy jednak i o ile posiadały w oczach krajowców znaczenie i wartość dla całego plemienia, a tem samem znaczenie integracyjne, tego niewiadomo.

W plemionach amerykańskich Indyan religijna strona totemizmu jest prawie nieznaną. Plemiona północno-zachodnie stanowią jedyny wyjątek, a u tych plemion obrzędy religijne są niezmiernie ściśle związane z systemem wyobrażeń totemicznych. Ale związek ceremonii religijnych z organizacyą totemiczną jest bardzo skomplikowany i pośredni. Plemiona tamte, n. p. najlepiej nam znane plemię Kwiakiutl, posiadają pewien rodzaj podwójnej organizacyi. Latem, gdy całe plemię zajęte jest czynnościami ekonomicznemi, podział klanowy stanowi podstawę ustroju społecznego. Zimą, gdy życie religijne wysuwa się na pierwszy plan, podział ten traci znaczenie, a występują organizacye

[1] Frazer str. 495.

[2] Seligmann: Artykuł „Dinka" w „Encyclopedia of Religion and Ethics" wydawanej przez J. Hastingsa tom IV, str. 705—706.

http://rcin.org.pl/ifis

tajnych stowarzyszeń, których obowiązkiem jest wykonywanie ceremonii religijnych. Ale i wtedy klan nie traci całkiem swego znaczenia; po przez organizacyę tajnych stowarzyszeń można dostrzedz organizacyę klanu i wykazać związek pomiędzy obrzędami religijnymi a klanem. Rozbiór tych stosunków został już przez innych autorów gruntownie i szczegółowo opracowany, nam więc wystarczy tylko zaznaczyć fakt, że religijne funkcye klanu można skonstatować u plemion Ameryki pł.-zach. i że po przez tajne stowarzyszenia przyczyniają się te funkcye do utrzymania spoistości klanowej [1]. Z innych plemion Ameryki pł. należy wymienić jeszcze plemię Omaha, w którem istniały obrzędy, mające za cel identyfikacyę człowieka z totemem, a więc obrzędy religijnej natury [2]. Trudno jednak dostrzedz w tych ceremoniach czynników znaczenia ogólniejszego, plemiennego; i o ile wiemy, interesują one jedynie członków klanu.

O plemieniu Huronów posiadamy tylko krótką wzmiankę, wedle której każdy klan ma wyłączne prawo czczenia swego boga opiekuńczego, a każda fratrya „ma prawo do pewnych ceremonii religijnych i do przygotowania pewnych czarów“ [3]. Tych parę zdań nie wystarcza jednak zupełnie do określenia społecznej roli kultu i obrzędu.

Znacznie ważniejsze są informacye, które posiadamy o plemieniu Yuchi z nad rzeki Savannah (Stany Georgia i Karolina płdn.). To plemię w czasie, kiedy zboże dojrzewa, odprawia uroczystości plemienne, w których klany wykonywają tańce na cześć swych totemów, naśladując ich

[1] Związek totemizmu z tajnemi stowarzyszeniami został szczegółowo opracowany i wykazany przez H. Webstera op. cit. str. 147—152. Por. Frazer T. III, str. 512—536 (Kwakiutl) i caly rozdz. XX. T. III, str. 499—550. Goldenweiser loc. cit. str. 212—220.

[2] Por. powyżej opis totemizmu Omahów.

[3] Major Powell cytowany przez Frazera III, str. 38.

http://rcin.org.pl/ifis

ruchy i głosy. Jest to więc typowa ceremonia religijna, doniosła dla całego plemienia, w której każdy klan odgrywa ważną rolę, określoną wierzeniami totemicznemi. Rola klanu i znaczenie totemizmu są również widoczne przy obrzędach inicyacyi, podczas których dopiero młody człowiek przechodzi pod opiekę swego totemu [1]. Religijna strona totemizmu w plemieniu Yuchi przedstawia więc wyraźną analogię do takich samych stosunków, panujących u plemion środkowej Australii.

Chociaż wiadomości, które się dało zebrać o treści wierzeń totemicznych, były szczupłe, widzimy, iż znacznie szczuplejsze są te, które mamy o socyalnej, społecznej stronie religii. Pomimo to, na szeregu bardzo wyraźnych przykładów jasno widać, że religijne funkcye klanu łączą się i uzupełniają nawzajem tak, iż stanowią jedność kultu, jedność organizacyi religijnej, odpowiadającą ściśle jedności systemu wierzeń. Zarówno w totemizmie australskim, jak u plemion z Torres Straits z Brytyjskiej Columbii i plemienia Yuchi każdy klan jest częścią skomplikowanego mechanizmu, każdy spełnia czynności religijne, które znowu są integralną częścią składową jednolitej całości i służą dla dobra i celów całego plemienia.

Przykłady, które zdołałem zebrać, są w stosunku do ilości plemion totemicznych nieliczne. Ale to, że wyraźne dane, jakie posiadamy, zbierane są z pośród ludów rozrzuconych po całej przestrzeni totemicznej, świadczy, iż prawdopodobnie szczupłość informacyi spowodowana jest w znacznej części brakiem uwagi badaczów. I rzeczywiście znany jest cały szereg plemion (Melanezyjskie, Drawidyjskie, Beczuana i inne), o których wiemy z pewnością, że posiadały kult totemiczny, a jednak autorowie przy opisie totemi-

[1] Frazer IV, str. 312—313.

http://rcin.org.pl/ifis

zmu nigdzie wprost o plemionach tych nie wspominają. O kulcie u innych plemion mamy pewne wzmianki, jednak szczegółów, odnoszących się do organizacyi kultu brak zupełny. W etnologii niestety mowy dotąd niema o wyczerpującym materyale, to też, jeżeli się chce udowodnić dany pogląd i może poprzeć go szeregiem wyraźnych potwierdzających przykładów, należy już być z tego zupełnie zadowolonym.

Obok kultu religijnego istnieje też i etyka religijna. Etyka totemiczna odnosi się do totemu i do „braci w totemie“ czyli członków klanu. Pierwszy punkt rozważaliśmy pod rubryką tabu i tam również, gdzie była mowa o stosunku człowieka do totemu. Punkt drugi, przepisy odnoszące się do członków klanu, egzogamia i obowiązek solidarności były także omawiane powyżej. Wystarczy tu więc powtórzyć, że wszystkie te przepisy i normy posiadają na równi z aktami kultu wpływ integracyjny, łączą plemię w jedną całość. Rzeczywiście przepisy tabu są rodzajem podziału funkcyi w tem, coby można nazwać kultem negatywnym; przepisy zaś egzogamii i solidarności określają wyraźne stanowisko klanu wewnątrz plemienia.

IV.

Przegląd socyologicznych cech totemizmu był przedewszystkiem konieczny ze względu na pierwszy postulat naukowego ujęcia totemizmu — ze względu na potrzebę ścisłego i wszechstronnego opisu jego zjawisk. Taki opis dokładny, takie wymienienie cech, możliwie wyczerpujące i wszechstronne, jest konieczne. Daje ono systematyczny i pełny obraz totemizmu, obraz, którego nie mogą dać chaotyczne wyliczenia zjawisk tak, jak je spotykamy n. p.

http://rcin.org.pl/ifis

w traktacie Frazera. Ale taki opis nie jest jeszcze dostateczny; nie wystarcza do zdefiniowania na czem polega swoisty charakter społecznej strony totemizmu. Powyżej, przy badaniu wierzeń totemicznych, doszliśmy do przekonania, że ani sumy tych wierzeń, ani też jakiegoś poszczególnego ich kompleksu nie można uważać za dostateczne, określając istotę totemizmu. Do tego, ażeby uchwycić to, co jest stałem i istotnem w wierzeniach totemicznych, musieliśmy skonstruować zasadniczą postawę psychiczną, którą te wierzenia wyrażają. Tą konstrukcyą udowodniliśmy, że wierzeniowa strona totemizmu jest czemś realnem, że nie jest dowolnem zestawieniem rzeczy powierzchownie podobnych, ale nie mających z sobą istotnego związku.

Istota totemizmu może się raz wyrażać przepisami tabu, drugi raz nakazem jedzenia zwierzęcia totemicznego; raz objawiać aktami adoracyi totemu, to znowuż rytuałami, w których człowiek wywiera swą potęgę magiczną nad totemem dla jego dobra lub na jego zgubę. Ale jeżeli wszystkie te symptomy przedstawiają się nam jako wyraz jednej i tej samej postawy duchowej, jeżeli w dodatku genetycznie potrafimy sprowadzić je do działania tych samych warunków psychicznych i zewnętrznych, to mamy wszelkie prawo do ujmowania i traktowania ich jako czegoś jednolitego.

Zupełnie to samo tyczy się funkcyi społecznych i cech morfologicznych klanu. Żadnej z nich, ani też sumy ich nie można poprostu bez dobrej analizy podać za istotę społecznej postawy totemizmu. W samej rzeczy nieraz w historyi wielu instytucyi społecznych zdarza się, że funkcye, zupełnie nic nie mające wspólnego z zasadniczą ideologią i z zasadniczą społeczną naturą danej instytucyi, mogą z biegiem czasu przyrosnąć i ściśle przylgnąć do niej. To zlanie się takich funkcyi heterogenicznych staje się

http://rcin.org.pl/ifis

bardzo silnem dlatego, że każda społeczna cecha danej organizacyi wytwarza swoją ideologię, która znowuż stapia się i zlewa z zasadniczemi wierzeniami czy wyobrażeniami, odpowiadającemi tej formie organizacyi. W bardzo wielu wypadkach dotyczących np. kościoła, organizacya, powstała pierwotnie jako społeczna postawa wierzeń religijnych, staje się państwem, przybiera funkcye i cechy organizacyi politycznej. Taki kościół o władzy państwowej i podstawie terytoryalnej wytwarza doktrynę o ścisłej łączności władzy duchownej z świecką, o potrzebie tego, ażeby prawo i siła państwa ściśle przestrzegały wykonywania rozkazów boskich.

W innych społeczeństwach rodzina, forma organizacyi, która uniwersalność swą zawdzięcza niewątpliwie swym biologicznym podstawom, nabiera wyraźnie religijnego charakteru. Tak było n. p. w pierwotnej rodzinie rzymskiej, gdzie wszystkie funkcye i cechy familialne zlały się i stopiły w nierozdzielną całość z religijną naturą rodziny. Niemniej jednak w jednym i drugim przypadku istota i geneza danej instytucyi da się zrozumieć tylko na tle jej podstawowej funkcyi. Rodzina pozostanie zawsze instytucyą o podstawie fizyologicznej, której wierzenia i psychologiczna ideologia musi grawitować naokoło wyobrażeń i uczuć o pokrewieństwie, kościół zaś pozostanie podstawą społeczną wierzeń religijnych.

Jeżeli więc mamy za zadanie podać ogólną teoryę danej instytucyi społecznej, jak np. rodziny i kościoła, to trzeba przedewszystkiem starać się ująć jej zasadniczy charakter ogólny i jej racyę bytu. Z drugiej strony jednak trzeba rozpatrzeć wszystkie jej funkcye wtórne, wykazać, w jaki sposób łączą się one z główną zasadniczą funkcyą danej instytucyi, w jaki ją sposób zmieniają i zostają nawzajem zmieniane. Dalej, w jaki sposób wytwarzają one

http://rcin.org.pl/ifis

swe poszczególne ideologie, to znaczy, pewne wyobrażenia kierujące i normujące te funkcye.

Parę słów trzeba jeszcze dodać o tym ostatnim punkcie, który nie jest dostatecznie uwzględniony w teoryi socyologicznej.

Jest to jedną z podstawowych zasad socyologii, że każda instytucya lub funkcya społeczna, każda część mechanizmu społecznego musi mieć swe psychologiczne odpowiedniki w duszy jednostki. W samej rzeczy „siły“ społeczne, spajające grupy społeczne w jedną całość, są natury psychologicznej. Są to uczucia, wiążące członków tej samej grupy (przywiązanie w rodzinie, patryotyzm i poczucie jednorodności nacyonalnej w narodzie, wspólność ideałów dogmatycznych i etycznych w religii), albo też wyobrażenia kierujące i normujące postępowaniem ludzkiem, nadające mu pewną jednolitość (prawa w państwie, obyczaje w „towarzystwie“, zasady etyczne w religii itp.).

Funkcye grupy można zawsze sprowadzić do postępowania jednostek, to zaś do wyobrażeń i uczuć „społecznych“, będących normami i wskazówkami wewnętrznemi ich postępowania. Normy zachowania się, charakter danego człowieka można zbadać, określić i wyrazić, albo obserwując jego postępowanie i formułując je danemi statystycznymi, albo też badając jakość jego ustroju psychicznego, jakość jego wyobrażeń — jego elementów uczuciowych i woli. Obydwie drogi są zupełnie równoważne, obie są wyrażeniem dwoma odmiennymi sposobami tej samej rzeczy.

Wszystko więc, co jest regularne w mechanizmie społecznym, co podpada prawom, wszystko, coby się dało ująć statystycznie, wszystko to krystalizuje w pewnych normach psychicznych jednostek, w pewnych sposobach myślenia i odczuwania, w pewnych „wyobrażeniach społe-

http://rcin.org.pl/ifis

cznych“ i „uczuciach społecznych“, jakby je można trafnie nazwać. Można powiedzieć, że niema ani jednego elementu socyalnego ustroju, ani jednego ogólnego rysu instytucyi socyalnych, któryby się nie dał opisać w sposób zupełnie równoważny w obu terminologiach, albo jako forma postępowania, wyizolowana obserwacyą statystyczną, albo jako norma psychologiczna, istniejąca jako typ wyobrażeń lub typ uczuć, odnoszących się do danego stosunku społecznego w danej grupie ludzkiej.

Weźmy jako przykład instytucyę rodziny. Mamy za zadanie opisać rysy charakterystyczne tej instytucyi w danem społeczeństwie. Chodzi więc o podanie, jakie osoby wchodzą w jej skład, jaki jest charakter ich wzajemnych stosunków, jakie funkcye spełniają wobec siebie, to znaczy, jakie są ich wzajemne prawa, obowiązki i zwyczajowe formy bycia. Zakładając, że posiadalibyśmy idealne warunki obserwacyi i że z wielkim nakładem pracy zebraliśmy olbrzymią ilość faktów, ujęli je statystycznie i z tych danych statystycznych wyizolowali fakty charakterystyczne, mielibyśmy terminologię faktów objektywnych, społecznych, mielibyśmy opisaną instytucyę rodziny w danem społeczeństwie. Ale takie postępowanie, wyłącznie statystyczne, byłoby, zwłaszcza w wymienionym wypadku, prawie niemożliwe z czysto praktycznych względów. Przedewszystkiem drobne fakty pożycia rodziny są względnie trudne do obserwowania, odbywają się bowiem zazwyczaj w ukryciu „ogniska domowego“. Po drugie, trzebaby tu zebrać wielką ilość faktów drobnych, w których trudno odróżnić ziarno od plewy, rzeczy ważne od drugorzędnych. Należałoby też podać cały szereg statystyk, odnoszących się do olbrzymiej ilości pomyślanych rodzin, ażeby wyizolować potem to, coby można nazwać rodziną typową.

Drugi proceder, polegający na określeniu wyobraźni

http://rcin.org.pl/ifis

i uczuć społecznych, nie przedstawia tyle trudności. Czynniki te można określić na podstawie objektywnych danych społecznych, jak np. system prawny, kodeks moralny, wyobrażenia i dogmaty religijne itp.

W praktyce socyolog nie powinien zaniedbywać pod żadnym pozorem ani jednej, ani drugiej metody określania zjawisk społecznych. Jeżeli tylko możliwe jest osiągnięcie danych statystycznych, ilustrujących działanie norm społecznych, materyał taki ma olbrzymią wartość. Tylko, że stworzenie konstrukcyi socyologicznej wyłącznie na podstawie danych statystycznych, byłoby prawie niemożliwe. Konstrukcye takie znacznie łatwiej utworzyć jest na podstawie danych objektywnych, odnoszących się do „wyobrażeń społecznych“ o pewnej instytucyi. Niemniej jednak pominięcie faktów rzeczywistych, zaniedbanie ilustrowania przykładami konkretnymi ogólnych danych o „wyobrażeniach i uczuciach społecznych“ byłoby zasadniczym błędem i brakiem. Obie te strony uzupełniają się nawzajem i razem dopiero dają pełny obraz danej instytucyi społecznej.

I na tem właśnie polega wartość zrozumienia ich wzajemnego stosunku, ich wzajemnej zależności. W niektórych wypadkach, w niektórych częściach problemu obserwacye statystyczne są stosunkowo łatwe i dają dobre rezultaty tam zazwyczaj, gdzie chodzi o podstawowe fakty, o najogólniejsze rysy danej instytucyi. Z drugiej strony tam, gdzie chodzi o delikatniejsze rysy instytucyi, o typy szczegółów wzajemnego stosunku, albo mechanizmu grupy, tam uchwycenie norm pojmowania i odczuwania daje rezultaty znacznie lepsze. Wypowiedziane tu zasady posiadają znacznie większą doniosłość przy badaniach etnologicznych, niż w innych dziedzinach socyologii. Przedewszystkiem tam, gdzie porównywamy z sobą instytucye ludów, stojących na bardzo nizkim stopniu kultury, bardzo odmiennych od

http://rcin.org.pl/ifis

siebie geograficznie i rasowo, tam normy myślenia i odczuwania różnią się od siebie znacznie wyraźniej, niż to zachodzi przy porównywaniu społeczeństw cywilizowanych. Uchwycenie tych różnic jest więc dla etnologa porównawczego zarówno konieczniejsze i ciekawsze, niż w badaniach nad ludami kulturalnymi.

Z drugiej strony, obserwacye statystyczne, odnoszące się do życia „dzikich", są znacznie trudniejsze, a interpretacya ich psychologiczna bardzo niepewna i niebezpieczna; łatwo bowiem zrobić tu zasadniczą pomyłkę, tłómacząc sobie psychologię człowieka „dzikiego" na obraz i podobieństwo swoje. Natomiast w folklorze, w tradycyi prawnej, zwyczajowej, w legendach i mitach, wyobrażeniach etycznych i religijnych tych dzikich, mamy materyał zawierający zawsze mnóstwo faktów, odnoszących się do wszystkich części społecznego ustroju i określający sposoby, w jakie ludzie ci te rzeczy pojmują.

Zestawienie więc tych dwu szeregów obserwacyi i danych, odnoszących się bezpośrednio do życia społecznego, faktów zaczerpniętych z życia krajowców, oraz danych, wysnutych z folkloru i określających wyobrażenia społeczne — jest więc niezmiernie doniosłe i ciekawe, o ile ludy badane należą do społeczeństw bardzo od naszego różnych. Metodyczne i świadome celu porównanie „wyobraźni społecznych" z ich wcieleniem społecznem jest niezmiernie ważnem polem badań socyologii etnologicznej [1]. Powyższe nasze uwagi możemy ująć w twierdzenie, że funkcyom społecznym odpowiadają zawsze normy psychologiczne. Ale nie dosyć na tem. Normy takie są *prima facie*

[1] Ogólne zasady sformułowane tutaj, zostały rozwinięte konkretnie w książce autora „The Family among the Australian Aborigines", por. zwłaszcza rozdz. VI.

http://rcin.org.pl/ifis

tylko nakazami, regułami, odnoszącemi się do postępowania ludzkiego. Otóż ogólną tendencyą psychiczną człowieka jest zawsze uzasadnienie takich nakazów. Etyka zawsze wiąże się ściśle z dogmatyką w psychologii jednostek, zarówno jak i w systemach społecznych. Na prymitywnym stopniu kultury dogmatyka jest głównie mitologiczna. Zasady etyczne zostają wplecione w podania plemienne i poparte zdarzeniami mitologicznemi. Zazwyczaj legenda podaje, że przodkowie coś robili, że postępowali w jakiś sposób, albo, że istoty wyższe wyraziły jakieś życzenie, lub dały w pewien sposób przykład postępowania — i to stało się nakazem dla następnych pokoleń.

Ten ogólny punkt został tu poruszony mimochodem i nie może znaleźć głębszego uzasadnienia. Wystarcza dla nas skonstatować, że normy funkcyi społecznych będą miały swe uzasadnienie dogmatyczno-mitologiczne. Otóż zestawmy ten punkt z powyżej uzasadnionem twierdzeniem, mianowicie, że każda instytucya o szerszym zakresie wpływów społecznych będzie spełniała funkcye egzogeniczne, to znaczy takie, które przyłączyły się do niej później, wynikając z różnych przyczyn wtórnych, ale które nie są bezpośrednio związane z jej zasadniczą funkcyą społeczną, z główną rolą, którą odgrywa w społeczeństwie. Widać, że takie funkcye egzogeniczne wytworzą sobie ideologię, że będą miały uzasadnienie mitologiczne, czy dogmatyczne. Ale cykl mitów, system dogmatyczny, odnoszący się do danej instytucyi, może przedstawiać pewną całość organiczną. Dlatego też ideologia funkcyi egzogenicznych będzie się ściśle wiązała, będzie stopiona w jednolitą organiczną całość z ogólnym systemem tradycyi, będzie zrośniętą z głównym pniem wierzeń, określających daną instytucyę z jej religijnej strony.

http://rcin.org.pl/ifis

Zrozumiemy lepiej te ogólne twierdzenia, przystępując do konkretnego rozpatrzenia funkcyi totemicznych z punktu widzenia rozwiniętych tu poglądów, to znaczy, pytając się: 1° które zasadnicze funkcye totemizmu są połączone z jego podstawowemi wierzeniami, oraz 2° jaka jest ideologia funkcyi egzogenicznych, w jaki sposób można je ująć i zrozumieć?

Zasadnicza trudność przy opracowaniu socyologicznej strony totemizmu leży w tem, jak widzieliśmy, że mamy przed sobą szereg różnogatunkowych symptomów, szereg funkcyi heterogenicznych, nie mających z natury rzeczy nic wspólnego z sobą, a powiązanych w jedną całość, poplątanych w swej ideologii. Normy, określające te funkcye, są wynikiem tych samych dogmatów totemicznych.

Trudności te rozwiązują się same przez się, skoro tylko oświetlimy je naszemi uwagami teoretycznemi. Istnienie funkcyi heterogenicznych jest zupełnie powszechnem i koniecznem zjawiskiem socyologicznem. Każda instytucya musi przyjmować na siebie wypełnianie niektórych zadań społecznych, zadawalnianie pewnych potrzeb życia zbiorowego, nie mających właściwie bezpośredniego związku z głównym celem, z podstawowem zadaniem tej instytucyi.

Chodzi tylko o określenie, które funkcye będziemy uważali za istotnie totemiczne, za ściśle związane z głównem zadaniem ustroju totemicznego, które zaś będziemy uważać tu za funkcye egzogeniczne.

Funkcye klanu można z punktu widzenia tego problemu rozdzielić, ogólnie mówiąc, na funkcye, wyrażające odniesienie się członków klanu do otoczenia, innemi słowy na funkcye kultu totemicznego, oraz na funkcye, regulujące stosunki członków klanu do siebie, oraz do innych klanów plemienia.

Podział ten zawiera już w sobie odpowiedź na nasze

http://rcin.org.pl/ifis

pytanie. Ponieważ istotą totemizmu, istotą wierzeń totemicznych jest według teoryi rozwiniętej w tej pracy, postawa religijna człowieka w stosunku do otoczenia, istotnie totemicznemi są te funkcye społeczne klanu, w których ta postawa się wyraża, a więc funkcye religijne klanu, obrzędy kultu totemicznego (zresztą nieliczne), tabu totemiczne i wszelkie przepisy jedzeniowe wogóle. Wszystkie te funkcye klanu stoją w zasadniczym związku z wierzeniami totemicznemi, wszystkie one wyrażają postawę człowieka w stosunku do otoczenia. Udowodnienie tego było zresztą zawarte w wywodach pierwszej części, nie będziemy go więc tu raz jeszcze rozwijali. Zaznaczyć tylko trzeba było, że funkcye te są faktycznie istotną częścią totemizmu, że nie są wyrosłe wtórnie na gruncie społecznej podstawy totemizmu.

Przejdziemy do drugiej kategoryi funkcyi, do tych, które określają stosunki wzajemne członków klanu. Ponieważ stosunek członków klanu posiada ogólną cechę pokrewieństwa, można funkcye te nazwać funkcyami rodowemi klanu. Ten charakter rodowy klanu wynika z jego ogólnej socyologicznej natury. Klan jest grupą bardzo małą, a bardzo ściśle związaną, zwłaszcza tam, gdzie jest on jednostką lokalną. Ale tam, gdzie blizki stosunek faktyczny członków klanu już jest zniszczony, jak być musi u wszystkich ludów, u których członkowie klanu rozsiani są po rozmaitych miejscowościach, a nawet rozmaitych rodzinach, tam właśnie albo klan musiał zginąć, albo jeżeli utrzymał się przy życiu, to jedynie dlatego, że jedność i jednolitość jego znalazła wyraz, została utwierdzona w szeregu funkcyi wyraźnie zaznaczających solidarność grupy. Takimi są np. dość szeroko rozpowszechnione obowiązki vendetty i inne zobowiązania prawne, obowiązki gościnności, różne obowiązki i przywileje zwyczajowe i cere-

http://rcin.org.pl/ifis

monialne. Tak więc, bądź to przez faktyczny stan rzeczy blizkiego pożycia i jedności terytoryalnej, bądź też w braku tego przez szereg funkcyi społecznych sztucznie niejako stwarzających solidarność klanu, stosunek członków klanu musiał być z socyologiczną koniecznością dość blizki. Otóż „blizki“ i „krewny“ są to terminy, które w socyologii, zwłaszcza zaś w socyologii ludów pierwotnych, prawie się pokrywają.

Klan totemiczny jest, wogóle mówiąc, małą garstką ludzi, którzy są faktycznie związani ścisłymi węzłami społecznymi, a więc też i uważają się za blizkich. Nic zatem dziwnego, że ludzie ci pojmowali swą blizkość jako pokrewieństwo.

Widzimy więc, że blizki stosunek między członkami klanu jest socyologiczną koniecznością, albo bowiem klan jako jednostka lokalna był w faktycznym blizkim kontakcie, albo też jeżeli klan miał wogóle istnieć jako jednostka nie lokalna, musiały wytworzyć się funkcye społeczne, narzucające jego członkom ścisłą solidarność wzajemną. Blizki zaś stosunek klanu trudno odróżnić od stosunku rzeczywistego pokrewieństwa, zwłaszcza w prymitywnych grupach ludzkich, gdzie stosunki społeczne nie rysują się wyraźnie, ale przechodzą nieznacznie jedne w drugie, zarówno w objektywnym stanie rzeczy, jak też i w subjektywnem ujęciu. Rodowy charakter klanu jest więc wynikiem socyologicznego stanu rzeczy.

Funkcye rodowe, wynikające z tego charakteru klanu, nie wyrażają jednak nic z wierzeń totemicznych, to znaczy, z wierzeń określających postawę człowieka wobec otoczenia. Są one więc funkcyami egzogenicznemi; są to funkcye, które się przyłączyły do totemizmu z powodu jego socyologicznej podstawy, nie zaś z powodu charakteru jego wierzeń.

http://rcin.org.pl/ifis

Trzeba będzie zbadać ideologię tych funkcyi, skonstatować, w jaki sposób ideologia ta zlewa się z zasadniczą ideologią totemizmu. Normy tych funkcyi określają wzajemny stosunek członków klanu. Wyobrażenia i uczucia społeczne w nich zawarte, zawierają stwierdzenie blizkich stosunków między członkami klanu, ponieważ normy oczywiście muszą odpowiadać funkcyom społecznym.

Z drugiej strony wyobrażenia, będące ideologią funkcyi rodowych, są ściśle powiązane z wyobrażeniami totemicznemi, bo system wierzeń musi stanowić organiczną całość, odpowiadającą organicznej całości systemu społecznego. Stąd wynika, że członkowie klanu uważają się za blizkich sobie (za braci, siostry, za krewnych itp.), ponieważ pochodzą od wspólnego totemu, ponieważ są wcieleniem przodków tego samego klanu, ponieważ pochodzą od wspólnego przodka, który był w jakiś sposób zależny od totemu itp. Wyobrażenia te omawialiśmy już gdzieindziej, tutaj chodzi nam tylko o ściślejsze ujęcie problemu: jaki jest stosunek tych wyobrażeń do zasadniczych wierzeń totemizmu, oraz o trafną odpowiedź na to zagadnienie.

Ścisłe postawienie tego zagadnienia jest tem konieczniejsze, że dotykamy jednego z tych punktów, w których teoretyczne badania nad totemizmem zawsze skręcają na fałszywą drogę z powodu zasadniczego błędu metodycznego w ujęciu rzeczy — a idąc w złym kierunku, nie prowadzą oczywiście do żadnych pozytywnych rezultatów.

Większa część teoryi totemizmu widzi istotę jego i genezę w jakiemś konkretnem wierzeniu totemicznem, określającem stosunek człowieka do totemu, a więc zazwyczaj w którejś z kategoryi wyobrażeń społecznych, odnoszących się do rodowego charakteru klanu, kategoryi, określającej funkcye rodowe klanu. I tak w swej trzeciej i ostatniej teoryi Frazer widzi „początki totemizmu“ w wierzeniach o to-

http://rcin.org.pl/ifis

temicznem zapładnianiu kobiet, uważa on te wyobrażenia za zasadniczą kategoryę wierzeń pierwotnych i z nich wysnuwa wszystkie właściwości totemizmu [1].

Podobnych teoryi, szukających genezy i wytłómaczenia zjawisk totemicznych w jakimś typie legend lub wierzeń, odnoszących się do rodowego charakteru totemizmu, jest bardzo wiele.

Krytykę negatywną takiego typu tłómaczeń przeprowadziliśmy w pierwszym rozdziale.

Teraz możemy naszkicować pozytywne rozwiązanie zawartych tu trudności.

Zasadniczym i podstawowym faktem w totemizmie jest ogólna postawa człowieka w stosunku do otoczenia. Ta postawa jest wynikiem nie jednego wyobrażenia, ani nawet jednej kategoryi wyobrażeń. Jest ona wytworem szeregu skomplikowanych warunków, działających współcześnie i na różnych drogach, harmonizującym tylko w ostatecznie wytworzonym rezultacie. Istota tych warunków, oraz mechanizm ich działania był przedmiotem badań naszych w pierwszej części tej pracy.

Wynikiem tych badań było zrozumienie, że totemizm jest zasadniczą postawą uczuciową i wierzeniową w stosunku do otoczenia. Postawa ta wyraża się jednak w szeregu wyobrażeń konkretnych i w szeregu aktów kultu. Akty kultu pociągają za sobą ścisłe związanie totemizmu z pewną formą organizacyi społecznej, ta zaś wytwarza niektóre strony, rozwija pewne funkcye, które wprawdzie nie służą bezpośredniemu wyrażeniu zasadniczej postawy totemicznej; niemniej jednak posiadają i muszą posiadać pewne odpowiadające im wyobrażenia. Takie zaś wyobrażenia muszą z jednej strony odnosić się ściśle do danych

[1] Por. rozdz. I, ust. I.

http://rcin.org.pl/ifis

funkcyi społecznych, muszą im ściśle odpowiadać; z drugiej zaś strony muszą zadowalniać ogólną postawę psychiczną, która jest istotą totemizmu, muszą wchodzić w jej ramy.

Mówiąc konkretnie: wyobrażenia te stwierdzają w pewien sposób pokrewieństwo totemiczne, konstatują blizki stosunek cztowieka do totemu. Wyobrażenia genealogiczne o pochodzeniu od totemu są najprostszą formą takich wyobrażeń konkretnych, nic więc dziwnego, że one stanowią główny typ wyobrażeń o związku totemicznym. Stawianie pewnych typów konkretnych wierzeń jako genetycznego źródła totemizmu, jako zawiązku postawy totemicznej wogóle, jest zasadniczo błędnem. Są one czemś zarówno genetycznie, jak pojęciowo w wysokim stopniu pochodnem. Szczególniej zaś wierzenia i wyobrażenia, odnoszące się do rodowej natury totemu, tak niezmiernie często stawiane jako początek totemizmu, są pochodne i to w podwójnym sensie. Nie tylko nie są one czemś zasadniczem w totemizmie — bo zasadniczą jest tylko ogólna postawa człowieka pierwotnego wobec otoczenia — ale nie są nawet bezpośrednim wyrazem tej postawy. Są to wyobrażenia, będące wynikiem socyologicznej konieczności, będące ideologią funkcyi wtórnych, a wyrastających na tle ustroju klanowego.

V.

Po załatwieniu tego punktu, t. zn. po przedyskutowaniu natury i ideologii funkcyi totemicznych, musimy przejść do drugiego problemu, do określenia, na czem polega zasadniczy charakter tych funkcyi, a temsamem, w czem leży istota społecznej strony totemizmu wogóle.

http://rcin.org.pl/ifis

Porównywając to, co zostało powiedziane powyżej przy opisie morfologii i funkcyi klanu, łatwo można sformułować odpowiedzi na to pytanie.

Przedewszystkiem klany stanowią zbiór jednostek z sobą zupełnie równorzędnych. W niektórych plemionach pewne klany są liczebnie większe i mają względnie większe znaczenie; ale jest to wyjątkowe i bez wyraźnego konturu społecznego. Wogóle mówiąc, nie ma żadnej hierarchii między klanami, są one zupełnie równe w doniosłości i randze społecznej.

Powiązanie klanów w jedność społeczną nie przedstawia też żadnej specyalnej struktury. Są one powiązane ściśle i organicznie, jak o tem zaraz jeszcze będziemy mówili, ale w tym związku rola jednego klanu nie różni się niczem od roli innych.

Dodać trzeba, że ustrój klanowy obejmuje wszystkich członków plemienia. Każdy członek musi należeć do tego lub owego klanu. Znajdować się poza ustrojem klanowym, równa się znajdowaniu poza plemieniem.

Cechy te nie są czemś oczywistem, zrozumiałem samo przez się, ani też czemś właściwem wszystkim przytoczonym formom społecznym. Cechami temi różni się totemizm od niektórych pierwotnych organizacyi, takich jak n. p. tajne stowarzyszenia, klany pierwotne, albo plemienne związki mężczyzn, które to grupy zorganizowane są na zasadzie stopni hierarchicznych i posiadają względnie skomplikowane organizacye. Od stowarzyszeń zaś i organizacyi o celach ekonomicznych różni się ustrój klanowy tem, że obejmuje całą ludność plemienia, kobiety zarówno jak i mężczyzn, oraz tem, że dzieli całe plemię na szereg jednorodnych i równoważnych grup.

Cechy powyżej wymienione nie wystarczają jednak jeszcze do pełnego scharakteryzowania ustroju klanowego.

http://rcin.org.pl/ifis

Plemię jest przecież także zbiorem rodzin poszczególnych, które nie są ustawione w żadną hierarchię, które są równoważne i jednolite, i które sumują się na jedność plemienną, bez żadnej specyficznej konstrukcyi.

Ale właśnie tu leży różnica. Jakkolwiek klany związane są z sobą na zasadzie zupełnej równości, związek ich, choć nie przedstawia żadnej struktury, nie jest jednak juxtapozycyą, jak to ma miejsce ze związkiem rodzin w plemieniu.

Rodzina jest grupą społeczną, której główne funkcye skierowane są na wewnątrz. Charakteryzują ją stosunek wzajemny jej członków, stosunek męża do żony, rodziców do dzieci i t. d. Na zewnątrz rola jej, jako całości, jest bardzo mało ważna, prawie że znikająca.

Całkiem inaczej rzecz się ma z klanem. Już opisując morfologię jego, widzieliśmy wyraźnie zupełny brak niezależności ze strony klanu. Wszędzie i zawsze jest on poddziałem wyższej jednostki, plemienia. Tam, gdzie klan jest jednostką terytoryalną, tam jedność jego i niezależność przedstawia się nieco wyraźniej. Jest on wtedy do pewnego stopnia przynajmniej zamkniętą w sobie całością, którą obrazowo mówiąc, możnaby niejako wykroić z plemienia. Ale przedewszystkiem ten lokalny charakter klanu jest na ogół rzeczą wyjątkową; poza tem zaś, nawet w takich wypadkach, niezależność klanu nie jest zupełna. Wszystkie bowiem jego funkcye, zwłaszcza najpowszedniejsze i najważniejsze, mają przedewszystkiem charakter zewnętrzny, regulują stosunek członków klanu do innych współplemieńców, lub też stosunek klanu jako całości do innych klanów, raczej, niż stosunki wzajemne członków klanu do siebie. Tak np. egzogamia określa stosunek wzajemny członków jednego klanu tylko negatywnie. Pozytywnie, łączy ona

http://rcin.org.pl/ifis

klany z sobą, reguluje stosunki między członkami poszczególnych klanów, tworzy węzły między członkami odmiennych klanów. Jest to funkcya, dla której koniecznym warunkiem jest istnienie wielości sprzężonych z sobą grup społecznych. Egzogamia bowiem klanowa łączy się zawsze z endogamią plemienną. Istotną więc jej cechą jest łączenie klanów w całość plemienną, koniecznym zaś warunkiem poprzednie zróżniczkowanie plemienia na mniejsze grupy.

Podobną formalną cechę posiada też i tabu totemiczne. Wprawdzie można sobie wyobrazić jednolitą i zamkniętą w sobie grupę społeczną, w której wszyscy członkowie przestrzegają tabu. Istnieją nawet niezliczone przykłady takich zakazów plemiennych lub narodowych. Ale w wypadku klanów totemicznych, tabu posiada wyraźny specyficzny charakter, skutkiem którego każdy klan pojedyńczy wyróżnia się od innych klanów. Tabu totemiczne zmieniłoby zupełnie swój charakter z punktu widzenia socyologicznego, gdyby zamiast cechy różnicowej, rozróżniającej części danej grupy, stało się cechą jednolitą całej grupy. Dlatego też tabu danego klanu zmieniłoby się radykalnie, gdybyśmy sobie wyobrazili, że wszystkie inne klany zostały usunięte. Cechą więc charakterystyczną tabu totemicznego jest to, że określa ono wzajemny stosunek klanów w plemieniu, że jest czemś dzielącem plemię na klany, a zarazem spajającem je w jedną całość, bo dopiero suma wszystkich zakazów totemicznych przedstawia całość z punktu widzenia kultu totemicznego.

Ten charakter dyferencyalno-integralny jest też bardzo wyraźny przy głównej funkcyi prawnej klanu, t. zn. przy *vendecie*. Mamy tu do czynienia z rodzajem zbiorowej postawy, przybranej przez klan jako całość wobec innych klanów. *Vendetta* jest to jednolita reakcya klanu na ze-

http://rcin.org.pl/ifis

wnątrz w sprawach karnych. Funkcya ta znowuż stwarza tę samą formalną sytuacyę: plemię przedstawia się jako zbiór mniejszych grup, sprzężonych w jedną całość i spełniających swe funkcye jedna ze względu na drugą w zależności od siebie.

Ten charakter wzajemnego uzależnienia klanów od siebie jest właśnie tym drugim rysem zasadniczym, o który nam chodzi. Można go dostrzedz także w nielicznych funkcyach pozytywnego kultu religijnego, które klan wykonywa. Najważniejsze z nich ceremonie Intichiuma są to ryty magiczne, wykonywane przez klan w celu podniesienia płodności swego totemu. Ceremonie te mają ekonomiczne znaczenie dla całego plemienia — oczywiście w dziedzinie urojonych ekonomicznych korzyści. Ale ponieważ musimy oceniać znaczenie tych czynności w świetle psychologii danego społeczeństwa, ceremonie te posiadają więc niewątpliwie cel ekonomiczny. Wykonywanie ich jest ważnym obowiązkiem klanu wobec plemienia, chodzi bowiem o pomnożenie totemu, który jest zazwyczaj zwierzęciem jadalnem. Dokładne wykonanie tych ceremonii przynosi niezmiernie wielką, jakkolwiek z naszego punktu widzenia iluzoryczną korzyść dla wszystkich współplemieńców. Poszczególne klany zależą od siebie w wykonywaniu tych funkcyi i są powiązane w jedną całość, bo dopiero odprawienie właściwe i poprawne sumy tych ceremonii zapewnia plemieniu ogólny dobrobyt.

Formalną cechę funkcyi klanów totemicznych można oświetlić jeszcze z innego stanowiska. Zaznaczyliśmy już powyżej, że ustrój klanowy nie odgrywa żadnej roli niezbędnej w społeczeństwie; że funkcye jego istnieją niejako *ad hoc* do utrzymania go przy życiu, ale że nie odpowiadają one żadnej zasadniczej potrzebie społecznej. Cechę tą wyraźniej można zrozumieć, przeciwstawiając

http://rcin.org.pl/ifis

ustrój klanowy organizacyi rodzinnej lub ustrojowi ekonomicznemu.

Gdybyśmy w jakiem społeczeństwie zniszczyli ustrój rodzinny [1], to zasadnicze zadanie jego, jego podstawowa funkcya musiałaby przejść na jakąś inną formę organizacyi społecznej, ponieważ żadne społeczeństwo nie może istnieć bez współżycia obojga płci, bez rozmnażania się i bez wychowywania dzieci. Gdybyśmy zniszczyli ustrój społeczny, o który opiera się działalność ekonomiczna danego społeczeństwa, musielibyśmy go również zastąpić czemś innem. To samo dotyczy ustroju religijnego i politycznego. Ale zasadnicza funkcya klanu, wszystko razem, co ustrój klanowy daje społeczeństwu, nie jest dla społeczeństwa niezbędnie potrzebne, tabu totemiczne mogłoby nie istnieć, bez egzogamii społeczeństwa prymitywne i cywilizowane istniały i istnieją, zwłaszcza, że kazirodztwo uniemożliwione jest zawsze zakazami, niezależnymi od egzogamii. Wogóle mówiąc, funkcye klanu są czemś *ad hoc*, czemś, co istnieje dla utrzymania ustroju klanowego, tak, jak ustrój klanowy istnieje dla spełniania tych funkcyi.

Powróćmy do porównania klanu z grupą zamkniętą w sobie, z rodziną. Gdybyśmy wykreślili z plemienia którąkolwiek rodzinę, nie zrobiłoby to w mechanizmie życia plemiennego żadnej różnicy. Plemię nie zmieniłoby się zupełnie w swym ustroju, nie okaleczylibyśmy w niczem jego mechanizmu społecznego. Całkiem inaczej, gdybyśmy usunęli jeden z klanów z plemienia, w którem istnieje ustrój klanowy. Tam, gdzie istnieje kult totemiczny o ekonomi-

[1] Przypuszczając, że to jest możliwe, jak to twierdzą zwolennicy hipotezy o pierwotnym komunizmie płciowym, małżeństwie grupowem itp. Hipotezy te, jakkolwiek teoretycznie możliwe, wydają się autorowi pozbawione podstaw. Rodzina indywidualna jest instytucyą, która istniała we wszystkich społeczeństwach, na wszystkich stopniach kultury.

http://rcin.org.pl/ifis

cznym charakterze, tam zostałby on okrojony, zmniejszony o jedną istotną część składową; stosownie do wyobrażeń krajowców okaleczyłoby to zasadniczo ekonomiczny cel kultu, miałoby poważne skutki dla krajowców, zwłaszcza, gdyby dany totem był ważny ekonomicznie. Tam, gdzie istnieje egzogamia klanu, pociągnęłoby to zasadnicze modyfikacye w zakresie urządzeń i zwyczajów małżeńskich; w tych zaś wypadkach, gdzie reguły egzogamii dozwalają na stosunki małżeńskie między dwiema tylko grupami totemicznemi (fratryami lub też klanami, jak np. u niektórych plemion Australii płdn.-wsch.), tam cały porządek życia płciowego byłby zburzony. Tam, gdzie klan posiada obowiązek wymierzania sprawiedliwości, zniszczenie klanu jako takiego przy równoczesnem pozostawieniu członków jego w plemieniu, postawiłoby ich poza obrębem sprawiedliwości. Wogóle więc, zniszczenie, usunięcie klanu z plemienia sprowadziłoby ogólne zaburzenie porządku plemiennego.

Ale porównywając klan z rodziną, można zaznaczyć ich kontrast w sposób jeszcze bardziej drastyczny. W społeczeństwach pierwotnych, na poziomie totemicznym kultury rodzina posiada ekonomicznie, prawnie i politycznie, prawie zupełną niezależność [1]. W Australii n. p. w normalnym stanie życia społecznego, poszczególne rodziny żyją prawie zupełnie niezależnie, zdobywając na własną rękę pokarm, walcząc na własną rękę z niebezpieczeństwami otoczenia. Można więc powiedzieć, że rodzina nie przestałaby istnieć jako taka i funkcyonować społecznie, gdybyśmy usunęli, wykreślili z plemienia wszystkie inne rodziny. Widać na tym fikcyjnym eksperymencie, jak zupełną jest nie-

[1] Por. w kwestyi ekonomicznej niezależności rodziny, Bücher „Die Entstehung der Volkswirtschaft". Rozdz. I i II.

http://rcin.org.pl/ifis

zależność rodziny od plemienia, przez jak proste sumacye czy juxtapozycye rodziny składają się na całość plemienną.

Całkiem inaczej z klanem. Gdybyśmy z plemienia usunęli wszystkie inne klany, pozostałby jeszcze klan jako grupa ludzi, ale przestałby istnieć, jako taki, jako jednostka społeczna, określona szeregiem funkcyi. Funkcye prawne, egzogamia stałyby się niemożliwe. Funkcye religijne, ceremonie kultu, tabu i funkcye rodowe straciłyby wszelki sens, gdyż posiadają go one tylko jako części całości. Istnienie więc klanu, jako takiego, zależy zasadniczo od współistnienia jego z innemi, podobnemi jednostkami, sposób zaś, w jaki klany łączą się w całość plemienną, nie jest bynajmniej sumacyą albo juxtapozycyą, ale integracyą w ścisłem słowa tego znaczeniu. Klan jest więc jednostką zależną, jest on tylko kółkiem w mechanizmie społecznym.

Ujmijmy w jedną całość, cośmy powiedzieli tu, oraz powyżej przy opisie morfologii klanu totemicznego. Zasadniczą właściwością ustroju totemicznego jest to, że jednostki totemiczne nie są niezależne, że są uzależnione od istnienia innych podobnych grup, z któremi integrują się na wyższą grupę, plemię; jednostki te są zupełnie równoważne, do siebie podobne i jednolite, i nie są ustawione w żadną hierarchię.

Albo innemi słowy i krócej jeszcze: w ustroju klanowym plemię podzielone jest na szereg równoważnych grup, uzależnionych nawzajem w swych funkcyach i spojonych temi funkcyami w całość plemienną.

---

http://rcin.org.pl/ifis

ROZDZIAŁ VI.

Geneza totemizmu.

I.

Na końcu poprzedniego rozdziału staraliśmy się określić ogólny charakter socyologiczny klanu; jeżeli teraz ten charakter porównamy z ogólną właściwością wierzeń, o której była mowa w rozdz. III, ust. VI, będziemy mogli wyciągnąć szereg ważnych wniosków. Przedewszystkiem łatwo się przekonać, że między temi dwiema cechami istnieje ścisła równoległość, że odpowiadają one sobie w wysokim stopniu, że znajdujemy tutaj wyraźne przystosowanie się wierzeń i form społecznych, na których się wierzenia opierają. Wykazanie tego przystosowania jest głównem zadaniem badań nad społeczną stroną religii, jakeśmy to starali się udowodnić w naszych teoretycznych rozważaniach w rozdz. V.

Mówiąc o wierzeniach (w rozdz. IV), doszliśmy do wniosku, że specyficzną cechą totemizmu, wyróżniającą go od wierzeń zoolatrycznych wogóle, jest to, iż wierzenia totemiczne odnoszą się do szeregu skoordynowanych przedmiotów. Zoolatryą nazwaliśmy sumę wierzeń prymitywnych, odnoszących się do otoczenia wogóle, których rysem charakterystycznym było to, że przedmioty żywe wysuwają się na pierwszy plan. Wierzenia totemizmu wyróżniają się od innych wyobrażeń zoolatrycznych tem, że

http://rcin.org.pl/ifis

odnoszą się zawsze do wielości przedmiotów. Totemizm, jako system wierzeń, przedstawia się jako szereg różnoważnych z sobą w swej teoretycznej stronie właściwości nie sprzężonych kultów.

Otóż taka forma wierzeń wymaga odpowiedniej podstawy społecznej. Z jednej strony, ponieważ mamy w totemizmie szereg kultów, religia ta znajdzie najdoskonalszy wyraz w szeregu grup społecznych, takich, iż każdy kult ma swą odrębną podstawę społeczną. Ale z drugiej strony te poszczególne grupy muszą łączyć się w jedną całość, ponieważ totemizm jest organicznie związanym systemem religijnym. Oba ta wymagania znajdują doskonałe zaspokojenie w ustroju klanowym. Wierzenia totemizmu, skierowane ku szeregowi równoważnych, ze sobą luźno tylko połączonych przedmiotów, znajdują doskonałą podstawę w ustroju klanowym, w którym też mamy szereg równoważnych jednostek społecznych, połączonych ściśle w jedność plemienną.

To skonstatowanie równorzędności, formalnego odpowiadania sobie wierzeń totemicznych i społecznej strony totemizmu zawiera odpowiedź na zasadniczy problem socyologii religii pierwotnych; tłómaczy nam, na czem polega przystosowanie między formami socyologicznemi a wierzeniami totemizmu. Należy zaznaczyć, że przystosowanie to jest czysto formalnej natury. Nie mamy tu do czynienia z odpowiadaniem sobie treści wierzeń i treści funkcyi społecznych, ale z równoległością i podobieństwem między formami społecznemi w ich najogólniejszym charakterze i z najogólniejszą cechą wierzeń. Tem właśnie różni się przystosowanie totemiczne od innych wyżej wymienionych wypadków, w których wierzenia wynikają bezpośrednio z funkcyi społecznych grupy i są z niemi bezpośrednio zrośnięte co do treści i formy.

http://rcin.org.pl/ifis

Jak widzieliśmy, pojawia się taki stan rzeczy w kultach, wynikających z funkcyi rodowych, w kultach, powstałych na tle czynności ekonomicznych itp. We wszystkich takich formach religii musimy przyjąć, że organizacya grupy i formy wierzeń rozwijały się w ścisłym związku wzajemnym, że były zrośnięte z sobą we wszystkich stadyach rozwoju, ponieważ funkcye religijnej grupy musiały być w każdej chwili przedłużeniem i uzupełnieniem jej funkcyi socyologicznych. W tych religiach, zarówno przy badaniu przystosowania wzajemnego socyologicznych i psychologicznych elementów, jak też i przy genetycznych rozważaniach niepodobna zrozumieć, ani nawet badać jednego z tych elementów, nie biorąc równocześnie pod uwagę drugiego z nich.

W zasadzie totemizm da się także zrozumieć dopiero na podstawie zestawienia i porównania wierzeniowej i socyologicznej strony. Ale powyżej przy teoryi wierzeń totemicznych wykazaliśmy, że zasadnicza postawa duchowa, wyrażająca się w totemizmie, da się zrozumieć bez szczegółowej socyologicznej analizy.

Ażeby to wytłómaczyć, rzućmy okiem na źródła, z których według naszej psychologicznej konstrukcyi wywodzi się totemizm. Są to czynności bądź to indywidualne (jedzenie, uczuciowe odniesienie się do zwierząt niebezpiecznych, niesamowitych, do zwierząt domowych); bądź to zbiorowe, ale nie implikujące żadnej określonej formy organizacyi społecznej (czynności ekonomiczne przy zdobywaniu pokarmu wogóle, polowanie na zwierzęta niebezpieczne, społeczna strona jedzenia). Czynności te nie należą do klasy funkcyi społecznych, określających pewną konkretną formę ustroju społecznego i możliwych tylko na podstawie tego ustroju. Dlatego też byliśmy w stanie skonstruować ogólną postawę totemiczną, wyrazić cało-

http://rcin.org.pl/ifis

kształt wierzeń totemicznych, bez odniesienia się bezpośredniego do faktów społecznych.

Z tych to powodów problem przystosowania się wierzeń i organizacyi społecznej ciekawszy jest w przypadku totemizmu, niż w innych formach religii, ponieważ przystosowanie to nie jest wynikiem samejże treści wierzeń, bezpośrednio związanej z pewną formą ustroju społecznego.

Trzeba jednakowoż wniknąć jeszcze nieco głębiej w naturę tego przystosowania i wykazać, że związek ten, jakkolwiek czysto formalny, nie jest czemś przypadkowem, ale wynika z natury wierzeń totemicznych. W tym celu przypomnijmy sobie i zrekapitulujmy niektóre punkty naszego rozumowania z poprzednich rozdziałów.

Naturalną reakcyą człowieka wobec otoczenia jest pewna postawa religijna, którą scharakteryzowaliśmy powyżej i nazwali zoolatryą. Najdoskonalszy swój wyraz znajduje ta postawa w wierzeniach totemicznych. Zoolatrya jest to, jak wiemy, kult otoczenia, w którym najpierwsze miejsce zajmują przedmioty żywe. Istnienie i naturę tego kultu wyjaśnialiśmy, zwracając uwagę na fakt, że człowiek nadaje religijną wartość temu, co stale związane jest z żywotnymi interesami ludzkimi, a tem samem z tem, co stale wywołuje reakcye uczuciowe człowieka. Dlatego dla pierwotnych ludzi religijnego znaczenia nabrały przedewszystkiem te rzeczy, które odgrywają ważną rolę, jako przedmioty pokarmu.

A więc zwierzęta i rośliny, oraz niektóre rzeczy martwe, jak np. woda. Obok nich przedmiotami kultu stawać się musiały też zwierzęta, działające w różny sposób na uczuciową stronę człowieka, wywołując emocye strachu, gniewu i nieokreślone, jakkolwiek silne stany wzruszeniowe, które nazywamy wstrętem, podziwem, które określamy pojęciem niesamowitości. Zwierzęta stają w pierwszej linii

http://rcin.org.pl/ifis

w walce o byt, jako nieprzyjaciele lub jako sprzymierzeńcy człowieka. Stosownie więc do naszej teoryi religii zwierzęta i rośliny musiały stać się głównymi przedmiotami kultu w religii pierwotnej. Były też one czczone jako gatunek pojęty jako jednostka.

Wszystko to jest krótkiem zebraniem wyników, któreśmy się starali ściśle i szczegółowo uzasadnić powyżej. Ale teraz nasuwa się pytanie ważne w kwestyi, o którą nam obecnie chodzi.

W danych warunkach istnienia, ile takich indywidualizowanych gatunków mogło się narzucić jako przedmioty kultu danej grupie społecznej? Jeden, dwa, czy też tysiące? Odpowiedź na to pytanie wypływa sama przez się z naszej teoryi i została już nawet zaznaczona powyżej. Ponieważ istnieje zawsze pewna ograniczona liczba gatunków roślinnych i zwierzęcych, najważniejszych jako pokarm, oraz gatunków zwierzęcych najgroźniejszych dla człowieka lub najpożądańszych ze względu na swą użyteczność, naturalną więc formą zoolatryi jest wielość przedmiotów kultu. Wielość ta ograniczona jest z jednej strony tem, że tylko bardzo ważne, bardzo silnie działające na uczuciową stronę człowieka gatunki mogły przebić się przez wszystkie trudności i wydostać się na olimp wierzeń pierwotnych. Z drugiej strony tem, że zawsze jest kilka, kilkanaście, lub nawet kilkadziesiąt gatunków mniej więcej równie doniosłych i że wybór między tymi gatunkami nie miał żadnej racyi bytu; tak, że jeżeli jeden z nich posiada psychologiczne dane do przedostania się do religii, to i inne posiadają te dane w mniej więcej równej mierze.

Warunki historycznego rozwoju są tak liczne, tak nieobliczalne i skomplikowane, że niepodobna w genetycznych rozważaniach dogmatyzować, zwłaszcza o ile chodzi o szczegóły konstrukcyi. W wielu wypadkach mogły wywrzeć wpływ

http://rcin.org.pl/ifis

decydujący na ukształtowanie wierzeń warunki selektywne, które doprowadziły do czci jednego gatunku (n. p. cześć Niedźwiedzia w niektórych plemionach półn.-wschodniej Syberyi, cześć Krowy w Indyach, Tygrysa na archipelagu Sunda, Aligatora i Krokodyla u wielu ludów itp.). W innych okolicznościach skomplikowane warunki społeczne mogły doprowadzić do wyrugowania kultu pierwotnie czczonych gatunków i do wprowadzenia na ich miejsce wtórnych przedmiotów kultu, co zapewne zdarzało się często [1].

Teorya nasza musi być utrzymaną w szerokich tylko zarysach, jeżeli nie ma nas doprowadzić do błędu. Wolno więc nam twierdzić ogólnie, że w zoolatryi znajdować będziemy wielość gatunków czczonych; innemi słowy — ponieważ, jak widzieliśmy, wielość gatunków czczonych jest właśnie tem, co wyróżnia totemizm z pośród innych form zoolatryi — że najważniejszą, najdoskonalszą formą zoolatryi będzie totemizm.

Przedmioty czci totemicznej nie są ułożone w żadną hierarchię, lecz są zupełnie równorzędne między sobą, ponieważ przyczyny, które doprowadziły do ich sakralizacyi, są też zupełnie jednorodne.

Jako najdoskonalszy typ zoolatryi będziemy więc mieć religię o szeregu równoważnych przedmiotów kultu. Postulat ten jest wynikiem samejże istoty zoolatryi i daje się wywnioskować z naszych rozważań o genezie totemicznych wierzeń.

Przejdziemy obecnie do analizy społecznych podstaw tego kultu. Wierzenia totemiczne prowadzą do kultu całego szeregu różnych przedmiotów; nie znaczy to jednak bynajmniej, aby prowadziły do szeregu różnych kultów. A na-

[1] Por. to, co było powiedziane o takich wtórnych totemach rozdz. III, ust. V.

http://rcin.org.pl/ifis

wet, gdyby tak było, to jeszcze nie znaczy, aby prowadziły do szeregu kultów zlokalizowanych w poszczególnych grupach, jak to spotykamy w totemizmie. Można sobie wyobrazić szereg kultów niezależnych od siebie, ale wykonywanych przez całą grupę, przez grupę jako całość, jak np. we wszystkich formach t. zw. politeizmu i w większości mieszanych i skombinowanych religii.

Musimy więc wyszukać w kulcie totemicznym jakąś ogólną cechę, któraby pozwoliła wykazać, że zróżniczkowanie całokształtu religii na pojedyńcze kulty i umiejscowienie ich w poszczególnych grupach społecznych jest koniecznym wynikiem natury totemizmu. Otóż zwróćmy przedewszystkiem uwagę na to, że jakkolwiek w wyższych formach religijnych mogą istnieć kulty niezależnie od siebie, w których całe społeczeństwo bierze udział, albo przynajmniej ci wszyscy, którzy mają odpowiednią wiarę, to nic podobnego nie mogłoby istnieć w społeczeństwach pierwotnych. Religijna jedność grupy musi tam być zupełna, grupa musi posiadać jeden i jednolity kult, o ile uprawia go jako całość. Ale poza tym ogólnym powodem istnieje jeszcze jeden bardziej konkretny, z powodu którego takie uprawianie szeregu od siebie niezależnych kultów totemicznych przez plemię jako całość byłoby niemożliwe.

Zastanówmy się przedewszystkiem, jakie są zasadnicze formy kultu totemicznego. Z pozytywnych form kultu, zresztą nielicznych, posiadamy najpierw rytuały magiczne, mające na celu pomnożenie totemu, powiększenie płodności, względnie urodzajności gatunku. Zasadniczą częścią składową tych rytuałów jest jedzenie ceremonialne totemu. Jedzenie jest też główną formą kultu negatywnego, czyli *tabu* totemicznego, które jest, jak widzieliśmy, najważniejszym elementem wierzeń totemicznych. Obie strony kultu, pozytywna i negatywna, są ściśle związane z sobą właśnie na

http://rcin.org.pl/ifis

tym punkcie, o który nam chodzi, to znaczy na punkcie jedzenia. Jedzenie ceremonialne, będące istotną częścią składową rytów pozytywnych jest czemś, co psychologicznie najściślej odpowiada zakazom jedzeniowym. Obie strony wynikają z ujęcia jedzenia, jako czegoś, co w danych okolicznościach jest świętem. Pojęcie świętości, jak to zostało wykazanem przez szereg uczonych badań nad wyobrażeniami religijnemi ludzi pierwotnych, jest czemś, co pociąga za sobą cechy dobre i niebezpieczne. Ujęte we właściwy sposób, mogą być dobre, źle zastosowane, bardzo groźne [1]. Świętość jedzenia, świętość gatunku wyraża się w sposób istotny w obu tych funkcyach pozytywnej i negatywnej, najściślej jednak, najdobitniej i najbezwzględniej w zakazach jedzeniowych, w *tabu*. Ta doniosłość *tabu* jest zasadniczo związana z istotą świętości totemicznej, która znów w znacznej mierze wynika z religio-twórczego znaczenia, jakie posiada jedzenie, dzięki swej emocyonalnej wartości, innemi słowy: przepisy, zwłaszcza zaś zakazy jedzeniowe stanowią psychologicznie podstawowy rys totemizmu. Takie zakazy totemowe obejmują totemy jako całość i odnoszą się do sumy totemów. Otóż w liczbie totemów znajdują się, oprócz innych gatunków, przedewszystkiem najważniejsze przedmioty i zwierzęta jadalne, czyli że suma tabu totemicznych obejmuje sumę najważniejszych gatunków jadalnych.

Z tego w dalszym ciągu wynika, że tabu nie może być narzucone plemieniu jako całości, boby to było podcięciem ekonomicznej podstawy bytu społeczeństwa. Z drugiej strony tabu jest istotą kultu. Widać więc, że jedyną formą, w której totemizm mógł się rozwinąć, jest rozłożenie

[1] Por. W. Robertson Smith, op. cit., oraz cytowane dzieła Crawley'a, Durkheima, Huberta i Maussa.

http://rcin.org.pl/ifis

poszczególnych kultów na poszczególne grupy, których suma tworzy razem plemię.

Szczegółowe rozważania o istocie wierzeń totemicznych wykazują, że u samej podstawy tych wierzeń istnieje już w zarodku konieczność społecznych form wierzeń tego kultu. Tłómaczenie nasze wykazuje, że zoolatrya mogła się bujnie rozwinąć tylko w kierunku totemicznym, to znaczy wielości kultów, ten zaś mógł rozwinąć się tylko w formie totemizmu klanowego, a więc totemizmu opartego na podziale plemienia na mniejsze grupy.

Z socyologicznego punktu widzenia tłómaczenie to jest uzupełnieniem genetycznego ujęcia totemizmu, któreśmy podali w rozdziale III. Tam staraliśmy się sprowadzić totemizm do ogólnych warunków istnienia i do natury psychologicznej człowieka; tu dołączyliśmy do tych ogólnych warunków jeszcze warunki społeczne, w których totemizm mógł się rozwinąć, to znaczy, konkretnie mówiąc, istnienie ustroju klanowego.

To tłómaczenie nic więcej nie daje, ponad wskazanie, iż pewne cechy wierzeń nie mogą się pogodzić z inną podstawą społeczną, niż ta, którą znajdujemy faktycznie w totemizmie. Ponieważ jednak te właśnie cechy wierzeń są zasadnicze i ponieważ, według naszego poglądu na genezę totemizmu, są one z konieczności narzucone przez warunki, z których totemizm powstaje, a więc konieczność form społecznych totemizmu zawarta jest w naszym szkicu jego genezy.

Tłómaczenie to z punktu widzenia metody jest poprostu wskazaniem na pewien rodzaj doboru naturalnego, na to, że dany typ wierzeń połączony jest z najodpowiedniejszą dla siebie formą organizacyi społecznej, w której różne jego zasadnicze właściwości znaleść mogły najpełniejszy wyraz.

http://rcin.org.pl/ifis

Porównanie ogólnych cech socyologicznych i ogólnych cech wierzeń, zarówno jak i zrozumienie ich wzajemnego przystosowania, posiada jeszcze jedną stronę teoretycznie doniosłą dla poznania istoty totemizmu. Ujmując totemizm z wierzeniowej tylko strony, nie można właściwie dać wyczerpującego określenia jego istoty. Wierzenia totemiczne są z jednej strony wyrazem czegoś ogólnego; są specyalnym przypadkiem ogólnej postawy człowieka w stosunku do otoczenia, t. zn. tego, cośmy nazwali pierwotną zoolatryą. Jako takie, w swej ogólnej naturze, zrozumieliśmy je i wytłómaczyli, sprowadzając je do zoolatryi, wykazując ścisłą równoległość między temi dwoma formami wierzeń i sprowadzając znów zoolatryę do źródeł, któreśmy znaleźli we współdziałaniu psychologii pierwotnej i otoczenia. Ale specyficzny charakter totemizmu jest niezrozumiały, jeżeli się nań patrzy jedynie z wierzeniowej strony.

Totemizm w przeciwstawieniu do innych form zoolatryi przedstawia się jako szereg wierzeń od siebie niezależnych, jako szereg kultów, odnoszących się do przedmiotów równoważnych, niezależnych. Niejasną i z wierzeniowej strony niezrozumiałą pozostawała jeszcze kwestya: na czem polega jedność systemu totemicznego, w jaki sposób te wierzenia spojone są w całość? Do zrozumienia tego konieczne są rozważania socyologiczne. Jedność systemu totemicznego, skoordynowanie wierzeń w organiczną całość leży dopiero w jego stronie społecznej. Ogólna konieczność tej jedności jest czemś *a priori* pewnem, każda bowiem religia, o ile ma istnieć, musi stanowić jedność. Ale mechanizm tej jedności stał się dla nas zrozumiały dopiero przez studyum jej strony socyologicznej.

Zlanie się poszczególnych klanów w jedną całość odbywa się dopiero przez funkcye społeczne klanów, które łączą klany w ścisłą całość plemienną. Niezależność kultów

http://rcin.org.pl/ifis

totemicznych w ich wierzeniowej stronie i zupełna zależność klanów, jako jednostek religijnych, są to cechy dopełniające się nawzajem i stanowiące, że totemizm, jako system religijny, posiada specyficzny charakter i swoistą fizyognomię. Możemy go określić tym właśnie różniczkowym charakterem wierzeń i integrującym, całkującym charakterem funkcyi.

W jakimkolwiek więc wypadku konkretnym, jeżeli mamy do rozstrzygnięcia, czy dana forma wierzeń jest totemizmem czy nie, trzeba szczegółowo zbadać równocześnie wierzenia i społeczną ich podstawę. Jeżeli w wierzeniach mamy do czynienia z wielością gatunków zwierzęcych lub roślinnych, z sobą równoważnych i stanowiących demokratyczny panteon; z drugiej strony, jeżeli wierzenia są umiejscowione w jednostkach społecznych, będących od siebie nawzajem zależnemi częściami całego plemienia lub ludu — to wówczas można twierdzić z pewnością, że mamy przed sobą totemizm, jakkolwiek poszczególne przypadki tegoż mogłyby się znacznie różnić od siebie [1].

[1] Ta reguła jest niezbędna przy badaniach archeologicznych, odnoszących się do ludów starożytnych, gdy stoimy przed pytaniem, czy dane wierzenia są przeżytkiem totemizmu, czy też nie. Z rozważań naszych widać najwyraźniej, jak błędną jest zasada Reinacha, cytowana powyżej (rozdz. I, ust. I), doszukiwania się wszędzie totemizmu, gdzie tylko występują zwierzęta zespolone z ludźmi. Wiara w związek zwierząt i ludzi jest czemś znacznie szerszem, niż totemizm. Wiarę tę tłómaczyć trzeba przez ogólne rozważania psychologiczne i socyologiczne, a nie powoływaniem się na „przeżytki".

Z punktu widzenia naszej teoryi różne mity greckie i śródziemnomorskie o związku bogów, herosów i ludzi ze zwierzętami nie noszą na sobie żadnego śladu totemizmu; nie ma bowiem danych dostatecznych co do ich związku z ustrojem klanowym. Natomiast religia egipska ma niewątpliwie cechy totemicznego pochodzenia, ponieważ kult bogów-zwierząt połączony był i oparty na ustroju społecznym, który miał wielkie podobieństwo do ustroju klanowego.

http://rcin.org.pl/ifis

Jedność systemu totemicznego, skoordynowanie poszczególnych wierzeń w całość, leży w jego społecznej stronie. Dopiero zwracając uwagę na socyologiczne właściwości totemizmu można zrozumieć jego jednolitość. Ponieważ kult poszczególnych totemów jest połączony z klanem, klany zaś są spojone w całość przez swe funkcye, totemizm przedstawia się jako coś jednolitego, jako organiczna całość. W tem ujęciu widać konieczność równoczesnego badania pierwotnych wierzeń i zróżniczkowania społecznego. Dopiero zestawiając te dwie strony, można zdać sobie sprawę z istoty pierwotnych religii, jak to wykazaliśmy na przykładzie totemizmu. Istotę jego mogliśmy określić, badając obie strony równocześnie, ujmując jedną w oświetleniu drugiej.

Nasz sposób określenia totemizmu usuwa trudności zaznaczone na wstępie; widać z niego jasno, że totemizmu nie można określać ani treścią wierzeń, ani wymienieniem poszczególnych jego cech i funkcyi socyalnych. Jedynie ogólny charakter tych funkcyi, spajających poszczególne klany w wyższą całość plemienną i ogólny charakter wierzeń, odnoszących się do równorzędnych przedmiotów kultu, wzięte razem, pozwalają określić totemizm.

II.

Tłómaczenie genetyczne, podane w poprzednim ustępie, wymaga niektórych objaśnień i uzupełnień. Tłómaczenie to odbiega nieco od zwykłego typu podobnych rozważań. Zazwyczaj przy konstrukcyi „początków“ danej instytucyi autorowie podają konkretne, namacalne fakty: cel, dla którego dana instytucya miała być stworzoną, inne dawniejsze instytucye, z których nowa forma społeczna miała

http://rcin.org.pl/ifis

wyrosnąć, wierzenia, z których się niby narodziła, a często nawet logiczne racye, dla których w hipotezie powstała.

W obecnej pracy nie podaliśmy żadnych takich konkretnych danych. Zwróciliśmy uwagę jedynie na pewną odpowiedność i na przystosowanie się wzajemne wierzeń do społecznych elementów, oraz do warunków istnienia i potrzeb psychologicznych itd. Pragnę tu z naciskiem zaznaczyć, że ograniczenie się moje do tak skromnego i częściowego tłómaczenia jest świadome i celowe, że z zasady i przekonania zrzekłem się pretensyi rozwiązywania wszystkich możliwych zagadek, połączonych z totemizmem.

To ograniczenie ma swoje zalety, jest nawet, o ile mi się zdaje, konieczne. Rzetelna, sumienna praca naukowa nie daje „kamienia filozoficznego“ ani w ogóle, ani w żadnym poszczególnym przypadku. Nie pozwala ona znaleść klucza, któryby otwierał zamki wszystkich tajemnic świata, ani nawet ograniczonego zakresu zjawisk. Stosuje się to zwłaszcza do dziedzin niedostępnych bezpośredniej obserwacyi tam, gdzie naiwna ciekawość ludzka prze z największą siłą, bezwzględnością i dziecinnym uporem, jak np. w badaniach zamierzchłych dziejów ludzkości pierwotnej.

Konstrukcya „początków“, jako konkretna historya przedhistorycznych instytucyi, wierzeń i zwyczajów, jest zawsze czemś bardzo ryzykownem. Dane etnologiczne w projekcyi na schemat historycznej ewolucyi ludzkości doprowadzą jedynie do bardzo niepewnych rozwiązań najogólniejszych tylko problemów. Psychologiczne rozważania, niezbędne, jak widzieliśmy tam, gdzie chodzi o ogólny mechanizm wierzeń, są też niezmiernie złudne, o ile się chce dojść do konkretnych i szczegółowych konstrukcyi. Dlatego to zarówno w psychologicznych konstrukcyach, jak i w stosowaniu danych etnologicznych, rozważania nasze utrzymywane były w bardzo ogólnym tonie i mnóstwo proble-

http://rcin.org.pl/ifis

mów musieliśmy pozostawić bez rozwiązania. Właściwie, świadomie pominęliśmy wszystkie konkretne problemy „powstania“ poszczególnych elementów totemizmu, jak i ogólne zagadnienie: „jaki jest początek totemizmu?“. Nie podaliśmy rozwiązania kwestyi, jak powstały wierzenia totemiczne w tej postaci, w jakiej je obecnie znajdujemy; jakiemi drogami ludzkość doszła do sformułowania poszczególnych „kanonów“ totemicznych: tabu, wiary w reinkarnacyę, w metampsychozę zwierzęcą, w pokrewieństwo ze zwierzęciem itp.? Czy wierzenia te — wszystkie lub niektóre — powstały wskutek działania podstawowych sił psychofizyologicznych i zasadniczych warunków, niezależnie w różnych częściach świata, czy też powstały w jednem miejscu i zostały rozniesione przez naśladownictwo?

To ostatnie pytanie również pozostało bez odpowiedzi, jakkolwiek pierwsza alternatywa wydaje mi się bardziej racyonalną i bardziej prawdopodobną. W każdym razie „tłómaczenie“ totemizmu hipotezą, że powstał w jednej miejscowości, zkąd z biegiem czasu rozpowszechnił się po całym świecie, trzeba napiętnować jako nienaukowe w najwyższym stopniu; jest ono oparte na fałszywie postawionem zagadnieniu, ponieważ pomija badanie zasadniczych warunków powstania totemizmu, a zastanawia się tylko nad konkretną historyą jego losów [1].

Przechodząc do zagadnień socyologicznych, musimy skonstatować, że na niektóre z nich nie mamy i mieć nie możemy odpowiedzi. Nie mamy więc odpowiedzi na pytanie, jak powstał klan, ani na pytanie, jaki jest genetyczny stosunek tych dwóch zjawisk ustroju klanowego

[1] Niemniej i takie „tłómaczenie“ posiadamy; por. uwagi zakomunikowane przez Z. Grabnera na posiedzeniu British Association w Portsmouth; „Procedings“, Section H. 1910.

http://rcin.org.pl/ifis

i wierzeń totemicznych? Pytania te nie są zasadniczo nienaukowe [1], ale nie mogą otrzymać dostatecznej odpowiedzi z powodu braku materyałów, potrzebnych do ich rozwiązania.

Ten brak materyału i brak danych nie pozwala wyjaśnić tych wszystkich konkretnych problemów historycznych, o których tu wspominaliśmy. Dowodzi tego, poza ogólnemi rozważaniami, przedewszystkiem absolutne bankructwo prób przedsiębranych w tym kierunku. Do niezliczonych teoryi, stawianych w odpowiedzi na takie zagadnienia, można najdokładniej zastosować zdanie łacińskie: *quot capita tot sensus*.

Nie należy jednak sądzić, ażeby nasze tłómaczenie nie rzucało żadnego światła na zagadnienia prehistoryi totemizmu. Jakkolwiek nie postawiliśmy żadnej konkretnej hipotezy, ani co do ogólnego problemu, jak totemizm powstał, ani też co do żadnego szczegółowego zagadnienia, jak powstały poszczególne części totemizmu, nie mniej jednak nasze rozważania pozwoliły nam określić pewne ogólne warunki, którym rozwój totemicznych wierzeń i urządzeń musiał podlegać. Nakreśliliśmy niejako ogólne ramy, w których wszystkie możliwe hipotezy o początkach totemizmu muszą się mieścić. O hipotezach, które się mieszczą wewnątrz tych ram, można powiedzieć tylko, że nie są niemożliwe; hipotezy, wykraczające poza nie, można napiętnować jako zasadniczo fałszywe.

Ażeby ten punkt metodologiczny wyraźniej przedstawić, powróćmy do konkretnych rozważań o totemizmie i postarajmy się scharakteryzować stosunek różnych możli-

[1] Tak jak zasadniczo nienaukowe i nierozwiązalne jest pytanie o początkach totemizmu, albo teorya Grübnera o rozpowszechnieniu totemizmu przez naśladownictwo.

http://rcin.org.pl/ifis

wości do naszych ogólnych warunków, do ram, nałożonych historycznemu rozwojowi totemizmu.

Tłómaczenie nasze istoty i genezy totemizmu polegało na tem, że wskazaliśmy na wzajemne przystosowanie się dwóch zasadniczych elementów: wierzeń i społecznej strony. Teraz zachodzi pytanie konkretne: jaki jest genetyczny stosunek tych dwóch czynników, czy powstały równocześnie, czy niezależnie i w tym ostatnim wypadku, który z nich powstał naprzód?

Dla zrozumienia tego punktu trzeba raz jeszcze zdać sobie jasno sprawę z tego, że ustrój klanowy jest genetycznie niezależny od totemizmu, tak jak wierzenia totemiczne są w swej ogólnej naturze, to znaczy jako zoolatrya, niezależne i powszechniejsze od totemizmu, czyli od tego specyalnego przypadku, kiedy je spotykamy połączone z ustrojem klanowym.

W samej rzeczy ustrój klanowy obejmuje znacznie szerszy zakres faktów niż totemizm.

Spotykamy klany nietotemiczne w różnych częściach świata i na dość różnych stopniach rozwoju ludzkości, jakkolwiek nigdy wśród wyższych cywilizacyi. Jak widzieliśmy powyżej, ustrój ten morfologicznie i funkcyonalnie daje się zdefiniować jako poddział plemienia na równorzędne i wzajemnie zależne grupy. Otóż łatwo dostrzedz, że ustrój ten jest modyfikacyą z jednej strony podziału na grupy lokalne, z drugiej zaś strony ustroju rodowego i rodzinnego. Mógł więc on powstać w najrozmaitszy sposób z obu tych zasadniczych form społecznego zróżniczkowania w którejkolwiek z ich niezliczonych odmian, lub też przez jakąkolwiek z niezliczonych kombinacyi między niemi.

Stawianie jakiejkolwiek konkretnej hipotezy o tem, w jaki sposób ta przemiana rodu, rodziny, czy grupy lokalnej na klan się odbywała, jest tylko próżną zabawką

http://rcin.org.pl/ifis

wyobraźni. Istotnem jest jedynie zrozumienie ogólnych warunków tej przemiany, ogólnych ram, wewnątrz których ona się musiała odbywać.

Klan w formie rozwiniętej, oderwany od lokalnej podstawy i nie będący tylko rozszerzoną rodziną, może istnieć albo tam, gdzie spełnia jaką doniosłą funkcyę społeczną, specyalnie przystosowaną do jego natury, albo tam, gdzie połączył się w jednolitą całość z systemem wierzeń ściśle doń przystosowanym. Nic dziwnego więc, że ustrój klanowy znajdujemy w typowej formie prawie wyłącznie tylko w związku z egzogamią albo z totemizmem.

Tutaj dobrze będzie powiedzieć parę słów o egzogamii, zwłaszcza, że powyżej (rozdz. V, ust. III) widzieliśmy, że stosunek jej do totemizmu jest bardzo blizki i że wymaga wyjaśnienia. Co do genezy egzogamii, to wystarczy powiedzieć, że teorya Westermarcka wydaje mi się zupełnie zadowalniająca [1]. Tłómaczy on powstanie egzogamii, zwracając uwagę na jej racyę biologiczną, leżącą w niebezpieczeństwie kazirodztwa, wogóle płodzenia potomstwa między krewnymi.

Z drugiej strony Westermarck zwraca uwagę na to, że to biologiczne prawo wyraża się psychologicznie instynktownym wstrętem do pożycia płciowego z osobami, z któremi się dany osobnik wychował w blizkiem zetknięciu.

Mniejsza zresztą o to, jaką hipotezę przyjmiemy co do genezy egzogamii, nam chodzi głównie na tem miejscu o zaznaczenie, że egzogamia jest funkcyą społeczną, ściśle odpowiadającą ustrojowi klanowemu. Egzogamia musi mieć bowiem za podstawę podział plemienia na grupy szersze od rodziny, a obejmujące plemię. W jaki sposób i w jakiej chwili ewolucyi klanowej egzogamia łączy się z ustrojem

[1] Westermarck, „History of Human Marriage".

http://rcin.org.pl/ifis

klanowym — to jest także pytanie, na które odpowiedzi dać nie można.

Klany, jak widzieliśmy, mogą powstać z podziału na grupy lokalne. Według teoryi Westermarcka takie grupy są egzogamiczne z natury rzeczy. Z chwilą kiedy przestają być lokalnemi albo mogą stracić charakter socyologicznej egzogamiczności — wówczas przestają istnieć, bo grupa, która nie ma ani morfologicznej podstawy, ani nie spełnia żadnej funkcyi, *ipso facto* nie istnieje. Ale też klany takie dalej pozostaną egzogamicznymi — i wówczas będziemy mieli kombinacyę egzogamii z ustrojem klanowym. Takie samo rozumowanie moglibyśmy, *mutatis mutandis*, zastosować do jakiegokolwiek innego fikcyjnego przebiegu „historyi przedhistorycznej". Istotnem przy rozważaniach genetycznych możliwości, (które to zresztą rozważania nie mają same w sobie wielkiej wagi) jest właśnie zrozumienie, na czem polega znaczenie kombinacyi egzogamii z ustrojem klanowym: zrozumienie, że obie strony tych instytucyi nawzajem się wzmacniają i nadają sobie wzajemną wartość i trwałość.

To zrozumienie związku egzogamii z ustrojem klanowym zawiera też odpowiedź na problem stosunku egzogamii do totemizmu. Związek blizki i częsta symbioza tych dwu instytucyi polega właśnie na tem, że obie wymagają tej samej podstawy społecznej. Doszukiwanie się związku między niemi poprzez jakieś skomplikowane pokrewieństwo wyobrażeń [1], doprowadza tylko do fantastycznych spekulacyi. Związek blizki między totemizmem a egzogamią, który skonstatowaliśmy powyżej, istnieje więc i jest ugruntowany w społecznej naturze obu instytucyi.

[1] Tak to czyni np. Durkheim w swym artykule o powstaniu kazirodztwa w Année Sociologique I.

http://rcin.org.pl/ifis

Powracając od tej dygresyi o egzogamii do naszego głównego tematu, możemy dodać, że równie dobrze, jak ustrój klanowy jest czemś szerszem i niezależnem od totemizmu, tak samo też i wierzenia totemiczne obejmują znacznie ogólniejszy zakres faktów. Twierdzenie to zresztą zostało udowodnione przez obszerne rozważania rozdziału III. Zoolatrya, jako ogólna podstawa duchowa prymitywnych ludzi i jako wierzeniowa podstawa totemizmu istnieje i musiała powstać zupełnie niezależnie od totemizmu bez połączenia z ustrojem klanowym. Istnieje ona w różnorodnych mniej lub więcej fragmentarycznych formach kultu zwierząt, rozsianych po całym świecie. Najważniejsze takie kulty spotykamy w instytucyach, które wogóle uważane bywają za modyfikacyę totemizmu i bardzo często łączone z niemi genetycznie. Są to t. zw. totemy plemienne, t. zn. gatunki czczone przez całe plemię, uważane za specyalnie blizkie plemieniu.

Dalej, totemy płciowe, w tym przypadku wszystkie kobiety plemienia mają jeden totem i wszyscy mężczyźni drugi. Najważniejszymi z takich modyfikacyi totemizmu są t. zw. totemy indywidualne, t. zn. totemy, które człowiek uzyskuje sam dla siebie, których dzieci jego nie dziedziczą i które mają wartość religijną tylko dla niego.

Te formy kultu zwierząt są niewątpliwie zbliżone do totemizmu; przedewszystkiem jako forma zoolatryi, następnie zaś totemy indywidualne przedstawiają wielość przedmiotów kultu. Ale różnica między totemizmem właściwym, a temi jego niby modyfikacyami jest zasadnicza. Przedewszystkiem „totemy plemienne“ są poprostu formą zoolatryi, nie posiadają bowiem specyficznej cechy totemizmu, t. zn. zróżniczkowania kultu. Totemy zaś indywidualne jakkolwiek tę cechę posiadają, różnią się niemniej zasadniczo od totemów klanowych. Są one bowiem instytucyą opartą

http://rcin.org.pl/ifis

na poszczególnych indywiduach, nie zaś na grupach społecznych. To zaś nadaje im z punktu widzenia socyologicznego zupełnie inny charakter. Niemniej jednak te „modyfikacye totemizmu“ wykazują wyraźnie jedną rzecz, o którą nam tu właśnie chodzi, mianowicie to, że totemizm nie jest zjawiskiem izolowanem, że wśród różnych rodzajów zoolatryi znajdujemy formy doń bardzo zbliżone, formy niejako przejściowe. Totemizm jest jednem z ogniw łańcucha, jedną z szeregu form, przechodzących jedna w drugą w sposób mniej więcej ciągły. Widzimy więc, że zarówno wierzenia jak i strona społeczna totemizmu są od siebie zasadniczo i genetycznie niezależne.

Powróćmy jeszcze na chwilę do kwestyi ich konkretnej genezy.

Ustrój klanowy mógł powstać w najrozmaitszy sposób, z ustroju lokalnego, rodzinnego itp. Ale ustrój ten — o ile miał przetrwać po oderwaniu od naturalnej podstawy (rodowej, lokalnej i t. p.) — musiał się połączyć, zespolić z odpowiadającym sobie systemem wierzeń i funkcyi społecznych, które mu dawały trwałość i pozwalały spełniać ważne zadanie społeczne. Takim systemem — jedynym, który znamy w etnologii — jest totemizm.

Z drugiej strony wierzenia mogły też powstać w najrozmaitszy sposób. Ale mogły się rozwinąć i dać doniosłą formę religii tylko tam, gdzie się oparły o trwałą podstawę społeczną. Jedyną formą taką jest ustrój klanowy.

W jaki sposób nastąpiło połączenie ustroju klanowego z totemizmem; w jaki sposób i dlaczego członkowie danej grupy uważają się za związanych z tym, a nie innym totemem; innemi słowy, w jaki sposób odbyło się zróżniczkowanie poszczególnych totemów na poszczególne grupy, na te pytania, według poglądów tu przyjętych nie można dać

http://rcin.org.pl/ifis

prostej i jednorazowej odpowiedzi. Właśnie to, że teorya nasza wskazuje, że jakkolwiek taki proces się odbywał, musiał on spełniać pewne warunki i wówczas doprowadzał do podobnych rezultatów, dowodzi, że nie było jednej jakiejś specyalnej drogi, po której rozwój się odbywał, ale że raczej istniały jeden tylko kierunek i jedna wytyczna tego rozwoju.

Powracając do teoretycznych rozważań rozdziału III możemy powiedzieć, że wszystkie czynności i funkcye, które na zasadzie swej emocyonalnej wartości prowadzą do kultu totemicznego, mogą także być powodem specyalizacyi totemów w pewnych klanach. Można postawić hipotezę, że identyfikacya danej grupy ludzkiej odbyła się na podstawie wyobrażeń o identyfikacyi człowieka z pokarmem przezeń pożywanym, wyobrażeń, które są, jak widzieliśmy, bardzo szeroko rozpowszechnione u ludów dzikich. Albo też identyfikacya totemizmu mogła się odbyć na podstawie wyobrażeń o wcielaniu się zwierząt w ludzi (zapładnianie przez gatunek pożywany), lub ludzi w zwierzęta (metampsychoza); albo drogą wierzeń o magicznej potędze pewnych ludzi nad pewnemi zwierzętami i roślinami, lub też z powodu rzeczywistej przewagi i zręczności pojedyńczych ludzi i zdobywania przez nich większego znaczenia, zwłaszcza przy ekonomicznych czynnościach około danego gatunku.

Nasza teorya wskazuje tylko, że wszystkie te drogi są możliwe i że wszystkie one są równie prawdopodobne. Temsamem więc możemy twierdzić, że w każdym konkretnym przypadku rozwój totemizmu odbywał się po innej z pośród tych niezmiernie wielu możliwych linii. Niema bowiem zasadniczego powodu nadawać którejkolwiek z nich pierwszeństwa, warunki zaś rozwoju są niezmiernie skomplikowane i niezmiernie różne, według wszelkiego prawdopodobieństwa więc rzeczywisty rozwój odbywał się w każdym wypadku odmiennie.

http://rcin.org.pl/ifis

Teorya nasza razem z pozytywną odpowiedzią na zasadnicze pytanie, z pozytywnem twierdzeniem, że wszędzie identyfikacya klanu z totemem odbywała się na podstawie blizkiego uczuciowego stosunku danej grupy z danym gatunkiem, daje nam też i negatywną odpowiedź na konkretne pytania.

Mianowicie, wykazuje ona, że żaden ze specyalnych konkretnych procesów rozwoju totemizmu, t. zn. splatania klanu z totemem, nie może rościć sobie prawa do wyłączności albo nawet do bezwględnego pierwszeństwa, że byle tylko procesy te spełniały ogólny warunek, naznaczony powyżej, wszystkie są jako hipotezy równouprawnione. Teorya nasza stara się ująć w wielości konkretnych hipotetycznie możliwych procesów rysy zasadnicze, kierunki wytyczne i działania podstawowych mechanizmów społecznych i psychicznych.

III.

We wstępie postawiliśmy sobie dwa zasadnicze problemy w stosunku do zjawisk totemicznych: określenie istoty totemizmu i podanie jego genezy.

Ponieważ musieliśmy oba te zagadnienia rozwiązywać równocześnie, a także ponieważ analiza zjawisk totemicznych przeplatana była ogólnemi rozważaniami teoretycznemi, dobrze będzie teraz zebrać pokrótce rezultaty, podając osobno to, co się odnosi do określenia totemizmu i to, co się odnosi do jego genezy.

Rozpocznijmy od krótkiego zestawienia danych, któremiśmy się starali określić istotę totemizmu [1].

[1] Zestawienie to było już drukowane z pewnemi zmianami w Sprawozd. Akademii Umiej. Wydz. hist.-filoz. za miesiąc październik 1913 r.

http://rcin.org.pl/ifis

A. Określenie istoty totemizmu.

I. Strona wierzeniowa totemizmu.

W wierzeniach totemicznych mamy odbicie stosunku człowieka do przedmiotów otaczającej przyrody. Przedewszystkiem więc nasuwa się pytanie, jakie są te przedmioty, jaką jest treść wierzeń totemicznych? Totemami są przedmioty przyrody; głównie zwierzęta, rośliny i przedmioty martwe. Ażeby tu dokładnie określić stosunek, w jakim się te przedmioty znajdują, zestawiliśmy totemy w tabliczce porównawczej. Porównywając z sobą 62 plemiona totemiczne, otrzymaliśmy następujące rezultaty: przewaga zwierząt nad innymi totemami jest znaczna. Jest przeszło cztery razy więcej totemów zwierzęcych, niż roślinnych, a dwa i pół razy więcej niż roślinnych i martwych. Totemy roślinne przeważają nad martwymi. Przewaga ich jest jednakowoż mniej równomiernie rozłożona na wszystkie plemiona.

Wchodząc bardziej w szczegóły powyższego zestawienia, można powiedzieć ogólnie, że najczęściej spotykamy między tematami zwierzęta i rośliny jadalne, dalej zwierzęta drapieżne, silne i niebezpieczne, oraz zwierzęta, wywołujące instynktowną reakcyę strachu i obrzydzenia, jak np. węże, gady i płazy.

Najważniejszymi są jednak niewątpliwie totemy jadalne. O ile bardzo niedostateczne dane etnografii pozwalają sądzić, można powiedzieć, że pierwotnie wszystkie gatunki, ważne jako pokarm, były totemami i że na odwrót wszystkie doniosłe totemy są zwierzętami jadalnemi.

Następne zasadnicze pytanie, które się nasuwa w odniesieniu do wierzeń totemicznych, jest: jaka jest postawa człowieka wobec totemów? W jaki sposób wyraża on swój

http://rcin.org.pl/ifis

stosunek do nich, okazuje im swoją cześć? Najważniejszą niewątpliwie cechą totemizmu są zakazy pożywania i zabijania totemu. Niema prawie plemienia totemicznego, gdziebyśmy ich nie spotkali. Na 47 plemion, zestawionych w tabelkę, tylko u trzech brak *tabu*. Poza tem trzeba zaznaczyć, że nic nie wiemy o tabu totemicznem u plemion Ameryki półn. Porównywając *tabu* totemiczne z innemi cechami totemizmu dochodzi się do wniosku, iż jest ono najstalszą jego cechą. Odnosi się to zwłaszcza do zakazów jedzenia totemu. Zakazy zabijania go są nieco rzadsze.

Wogóle mało istnieje aktów pozytywnego kultu totemicznego. Najlepiej znanemi są magiczne ceremonie *Intichiuma* dzikich Australii środkowej. Obok rytów magicznych, ceremonie te zawierają rodzaj uczty rytualnej, która i tutaj tak samo, jak i przy *tabu*, jest najważniejszym tematem aktów i norm religijnych totemizmu. Inne ceremonie kultu totemicznego mają za treść przedewszystkiem rytualne upodobnienie człowieka do totemu. To wielkie znaczenie jedzenia w pozytywnym i negatywnym kulcie totemicznym potwierdza bardzo silnie przypuszczenie, że gatunki jadalne musiały pierwotnie odgrywać główną rolę w totemizmie. Przypuszczenie to nabiera jeszcze znacznie głębszego znaczenia na tle rozważań o genezie totemizmu.

Chcąc najogólniej określić, na czem polega stosunek do totemu, należy wymienić wszystkie fakty, które się do tego stosunku odnoszą. Tutaj należą nazwy klanu według totemów; wspomniane dopiero ceremonie identyfikacyi człowieka z totemem; wyobrażenia o pochodzeniu człowieka od totemu; motywy *tabu*, wyrażające poczucie bliskiego stosunku między człowiekiem i totemem. Fakty te i tym podobne wyrażają, że dzicy ludzie wyobrażają sobie, iż między człowiekiem a totemem istnieje bardzo bliski stosunek. Widać jednak równocześnie, że tego stosunku

http://rcin.org.pl/ifis

nie można ująć w żadną krótką i węzłowatą formułę. Totem nie jest wyłącznie ani nazwą grupy, ani jest symbolem, ani przodkiem, ani bratem; łączy on w sobie wszystkie te cechy równocześnie i każda teorya, która ignorując inne właściwości, podkreśla jedną z nich zbyt wyłącznie, lub uważa ją za prymitywną, musi dać rezultaty fałszywe.

Totemizm różni się zasadniczo jedną ogólną cechą od innych wierzeń zoolatryi. Wierzenia totemiczne obejmują szereg przedmiotów z sobą zupełnie równoważnych i od siebie nawzajem niezależnych; totemy nie są ani ustawione w jakąkolwiek hierarchię, ani też same przez się nie stanowią części jakiejś organicznej całości. Ażeby zrozumieć jednolitość systemu totemicznego, trzeba obok wierzeń, wziąć pod uwagę społeczną stronę tego systemu.

II. Społeczna strona totemizmu.

1. Morfologia klanu. Klan totemiczny jest jednostką nieposiadającą, wogóle mówiąc, żadnego ustroju wewnętrznego. Wszyscy członkowie klanu są sobie równi, nie ma ani zwierzchności, ani organizacyi, ani ustroju wewnętrznego klanu. W niektórych tylko przypadkach istnieje coś w rodzaju naczelnika czy przodownika grupy totemicznej (n. p. w Australii środkowej, u niektórych plemion Bantu w Ameryce półn.).

Klan jest zawsze poddziałem szerszej grupy, plemienia. Ilość klanów, na które plemię się rozpada, jest rozmaita, wogóle mówiąc, jest to liczba niezbyt wysoka, obracająca się w zakresie dwu cyfr. W wyjątkowych tylko przypadkach liczba ta jest znacznie większa i przekracza sto, lub też znacznie mniejsza, redukując się u niektórych ludów Melanezyi do dwu.

Klan bywa niekiedy jednostką terytoryalną, to znaczy

http://rcin.org.pl/ifis

członkowie jednego klanu zamieszkują zwartą masą dane terytoryum i posiadają je na własność, z wyłączeniem wszystkich innych. Tak jest np. u plemion Australii środkowej, w Polinezyi, u plemienia Bekwana i w niektórych innych przypadkach. Ale wogóle klan nie jest jednostką lokalną. Członkowie klanu rozsiani są po całem terytoryum plemiennem i jedność klanu objawia się na zewnątrz tylko w znaczeniu funkcyonalnem, nie zaś morfologicznem. W tej typowej formie klany spojone są w jedność plemienną niezmiernie silnie i wyraźnie, wprost niejako widocznie.

2. Funkcye klanu. Ścisłe splecenie klanów w jedność plemienną ma jeszcze głębszą podstawę w funkcyach klanu. Jak to już wynika z tego, co powiedziano powyżej o strukturze klanu, o jego stosunku do plemienia, funkcye polityczne klanu są bardzo nieznaczne. Klan jest cząstką plemienia, nie zaś jednostką samoistną. Natomiast ważne są jego funkcye prawne, z których wymienić trzeba vendettę, to jest obowiązek mszczenia się, i wspólną odpowiedzialność klanu za każdego z członków. Klan jest jednostką rodową i członkowie wyobrażają sobie, że pochodzą wspólnie od jednego przodka, zazwyczaj od swego totemu i uważają się za krewnych. Z pośród funkcyi rodowych najważniejszą jest egzogamia, obowiązek członków klanu żenienia się i szukania stosunków płciowych poza klanem. Z pośród funkcyi religijnych najważniejszemi są ceremonie magiczne *Intichiuma* krajowców Australii środkowej, wykonywane przez członków klanu, celem pomnożenia swego totemu, oraz podobne ceremonie na Torres Straits Islands, u plemienia Baganda i paru innych jeszcze. Ceremonie te mają więc na celu dobro materyalne całego plemienia. Z tego punktu widzenia mogą one też być uważane za funkcye ekonomiczne klanu. Ekonomiczny charakter posiada też i tabu, jako rodzaj podziału konsumcyi.

http://rcin.org.pl/ifis

Wszystkie te funkcye mają wspólny rys charakterystyczny: wszystkie spełniają role integrowania, spajania klanów w całość plemienną. W samej rzeczy są to wszystko funkcye zewnętrzne, raczej regulujące stosunki klanów między sobą, oraz stosunek klanu do plemienia, niż stosunki wewnętrzne klanu. Vendetta, egzogamia, ceremonie magiczne *Intichiuma* określają stosunki członków klanu do innych klanów lub do plemienia. Łączą więc klany w jedność plemienną.

Reasumując te uwagi o społecznej naturze klanu, można powiedzieć, że z punktu widzenia socyologicznego ogólny charakter totemizmu polega na tem, że jest to system wierzeń i wyobrażeń różniczkujących plemię na szereg grup mniejszych i spajających równocześnie te grupy w jedną całość.

B. Geneza totemizmu.

Wierzenia totemiczne wyrażają określoną postawę człowieka wobec otoczenia. Postawa ta nie jest wynikiem totemizmu, ponieważ, jak łatwo okazać, obejmuje ona znacznie szerszy zakres faktów, niż totemizm. Jest ona czemś zasadniczem, jest bezpośrednim wynikiem psychologicznej natury człowieka i działania warunków zewnętrznych, trzeba ją więc na podstawie tych elementów wyjaśnić.

Wierzenia totemiczne należą do kategoryi wyobrażeń magicznych czy religijnych. Należy więc zastanowić się naprzód krótko nad istotą tych wyobrażeń. Można powiedzieć, że akty kultu religijnego, praktyki magiczne, przesądy i zabobony, wogóle wszystko, co ma związek z mistycznem czy religijnem ujęciem rzeczywistości, grupuje się około tematów dla człowieka najżywotniejszych, tam, gdzie wchodzą w grę elementarne warunki bytu i najważniejsze cele

http://rcin.org.pl/ifis

i dążności człowieka. W zakresie tych tematów, o ile ujarzmienie podstaw życia wymyka się człowiekowi, o ile człowiek czuje, że bieg rzeczy przechodzi granice jego sił, że nie może dać sobie rady sam z teoretycznem i praktycznem opanowaniem rzeczywistości, apeluje on do potęg wyższych. Z punktu widzenia psychologicznego można to sformułować, mówiąc, że wyobrażenia religijne powstają wszędzie tam, gdzie człowiek działa i myśli pod wpływem silnych emocyonalnych czynników.

Do tematów religijnych należeć więc będą w religiach prymitywnych, z jednej strony, elementarne kryzysy życia, jak dojście do dojrzałości płciowej, małżeństwo, narodziny i śmierć; z drugiej strony, zasadnicze normalne czynności życiowe: akt płciowy i proces odżywiania się. Niezmiernie ważnem źródłem tematów religijnych są też czynności, wynikające z instynktu samozachowawczego, a więc obrona przed niebezpieczeństwami, realnemi i urojonemi, które zewsząd grożą dzikiemu.

Człowiek pierwotny żyje w warunkach zasadniczo odmiennych od tych, w których my się znajdujemy. Walka o byt w jej najprostszej formie: zdobywanie pokarmu bezpośrednio od przyrody i chronienie się od niebezpieczeństw, grożących też bezpośrednio od niej — oto co pochłania uwagę i energię człowieka prymitywnego, co określa stosunek jego do otaczającego świata.

Istnieje cały szereg wyobrażeń magiczno-religijnych, rytuałów, praktyk, zwyczajów i norm o sankcyi nadprzyrodzonej, które się grupują około aktu jedzenia. Akt ten uważany jest u bardzo wielu ludów za rzecz niebezpieczną, za czynność, przy której człowiekowi grożą rozmaite nadprzyrodzone niebezpieczeństwa. Odpadki jedzeniowe odgrywają w praktykach czarnej magii bardzo ważną rolę. Przedmioty jedzenia objęte są niezliczonymi przepisami,

http://rcin.org.pl/ifis

określającymi, co jest wskazane, a co zabronione danej osobie, ze względu na jej płeć, wiek, stan fizyologiczny, stan zdrowia, przynależność do grupy społecznej lub stanowisko w tejże. Takie zakazy, *tabu* pokarmowe, są jednem z najważniejszych elementów zarówno w kulcie religijnym, jako też i w religijnej podstawie zróżniczkowania społecznego. Jedzenie odgrywa też ważną rolę w religii jako uczta święta, będąca w wielu religiach podstawowym rytuałem i jako ofiara, uniwersalna forma kultu religijnego, ściśle z ucztą świętą związana. Z wyobrażeń przesądnych, odnoszących się do jedzenia, zacytować można jeszcze wierzenia o zapładnianiu przez jedzenie, oraz o przenoszeniu bezpośredniem własności przedmiotu jedzonego na człowieka, który go pożywa. Wszystkie te fakty wyrażają, że jedzenie uważane jest u ludzi dzikich i barbarzyńskich za akt magiczny, święty, o właściwościach nadprzyrodzonych. Ta cecha jedzenia przenosi się też i na jego przedmioty. Różne gatunki jadła posiadają właściwe sobie cechy i właściwości magiczne i religijne. We wszystkich prawie wymienionych faktach dokładnie określony jest gatunek zwierzęcia czy rośliny, będący przedmiotem ofiary, uczty świętej, rytu magicznego, tabu, przesądów o zapłodnieniu lub transmisyi własności. Religijne wyobrażenia odnoszą się nie do gotowego już pokarmu, ale do gatunku pożywanego i stwarzają zawsze specyalny stosunek między człowiekiem a danym gatunkiem.

Jako przedmioty jedzenia zwierzęta i rośliny odgrywają rolę mniej więcej równoważną. Religijnego znaczenia nabierają obie te klasy przedmiotów także wskutek czynności ekonomicznych, mających na celu ich zdobycie. Te czynności ekonomiczne, zajmujące niezmiernie ważne miejsce w życiu emocyonalnem człowieka, stojące na pierwszym planie jego zainteresowań, stają się też przedmiotem rozli-

http://rcin.org.pl/ifis

cznych rytuałów i wyobrażeń religijnych. Wystarczy wymienić rytuały ludów łowieckich, wykonywane przed polowaniem; ryty agrarne prymitywnych rolników; kulty religijne powiązane z pasterstwem i mleczarstwem.

Zwierzęta stają się tematem silnych przeżyć uczuciowych, a w następstwie tego przedmiotem religijnych wyobrażeń, jako źródło rozlicznych niebezpieczeństw, jako przedmiot walki na śmierć i życie; jako ta część przyrody, z którą człowiek pierwotny styka się najbardziej bezpośrednio w walce o byt. Przeglądając wyobrażenia religijne i przesądy ludów pierwotnych, łatwo sprawdzić, że wszystkie zwierzęta silne, drapieżne, ścigłe i przebiegłe stanowią ośrodki krystalizacyjne dla takich właśnie wyobrażeń. Do wyodrębnienia zwierząt z pośród otaczającej przyrody, przyczynia się też w znacznej mierze fakt, że są one zasadniczo podobne do człowieka, że ruszają się, patrzą, myślą, że są tą częścią przyrody, która najbardziej nadaje się do antropomorfizacyi i animizacyi.

We wszystkich tych przypadkach wyobrażenia religijne odnoszą się nie do zwierząt wogóle, ani też do jakichś określonych indywiduów zwierzęcych, ale do gatunku zwierzęcego. Łatwo to zrozumieć. Zarówno przy jedzeniu, jak też przy bezpośredniem zetknięciu się człowieka ze zwierzęciem, czy to w czynnościach gospodarskich, czy w walce, własności gatunku są zawsze miarodajne. Lew jest z praktycznego i uczuciowego punktu widzenia czemś zasadniczo różnem od hyjeny, albo od barana i dlatego do każdego z tych gatunków odnoszą się inne formy rytu i inne wyobrażenia. Ale w łonie gatunku niema już dalszych zasadniczych różnic. Dlatego też gatunek ujęty bywa jako coś jednolitego, coś, co można traktować jako jedność.

Ten ogólny stosunek człowieka do otaczającej go przyrody określony jest więc głównie tem, że na pierwszy

http://rcin.org.pl/ifis

plan wybijają się zwierzęta i rośliny, dlatego można oznaczyć go nazwą zoolatryi. Przedmioty martwe, jako mniej bezpośrednio związane z elementarnemi potrzebami życiowemi człowieka, w bardzo nizkich religiach nie odgrywają wielkiej roli. Jak widzieliśmy, jednem z najważniejszych źródeł zoolatryi jest stosunek człowieka do zwierząt i roślin, jako do przedmiotów jedzenia. Stąd przepisy jedzeniowe odgrywają główną rolę w tych formach religii, a z pośród przepisów na pierwszy plan wybijają się zakazy jedzenia i zabijania danego gatunku. Gdybyśmy chcieli określić stosunek człowieka do zwierząt i roślin, to moglibyśmy ściśle i ogólnie powiedzieć tylko, że jest on bardzo blizkim. Bardziej specyalnie tego stosunku określić nie można, a raczej trzeba skonstatować, że porusza się on na bardzo szerokiej skali, od ujęcia danego gatunku jako boga, aż do pojmowania gatunku jako spokrewnionego z człowiekiem.

Porównywając rezultat tu osiągnięty z zasadniczemi cechami totemizmu, widać odrazu, że istnieje ścisła równoległość. Za podstawowe własności totemizmu uznaliśmy przewagę zwierząt i roślin nad przedmiotami martwymi, oraz zwierząt nad roślinami, dalej przeważającą rolę tabu pokarmowego i rytuałów jedzeniowych, oraz wielkie znaczenie gatunków jadalnych, po trzecie szeroką skalę, w jakiej porusza się stosunek człowieka do totemu, w której głównymi tematami jest ujęcie totemu jako bóstwa i jako istoty człowiekowi pokrewnej. Nadto totemem jest zawsze gatunek, nigdy zaś indywiduum. Widać więc, że między totemizmem a zoolatryą istnieje ścisla równoległość, że totemizm jest specyalną formą ogólnej postawy człowieka do otoczenia, postawy, którą powyżej wyprowadziliśmy z psychiki ludzkiej oraz warunków, w których człowiek pierwotny żyje. Podając więc najogólniejszą i wszechstronną ge-

http://rcin.org.pl/ifis

nezę tej postawy, podaliśmy także zadowalniającą genezę totemizmu.

Ale dotąd mamy tylko genetyczne wytłómaczenie ogólnej postawy, której specyalnym przypadkiem jest totemizm. Nie zastanowiliśmy się jeszcze nad tem, jak powstaje to, co stanowi *dyfferencyę* totemizmu, co odróżnia go od zoolatryi wogóle. Tą zasadniczą cechą jest występujące równoległe w wierzeniach i w socyologicznej stronie totemizmu zróżniczkowanie religii totemicznej w szereg oddzielnych kultów, w szereg tego, coby można nazwać religiami cząstkowemi poszczególnych totemów, opartemi o odpowiadające im klany. W jaki sposób powstało to równoległe zróżniczkowanie? Ścisłej odpowiedzi historycznej na to pytanie dać niepodobna. To znaczy, nie wydaje mi się możliwem określenie konkretnych czynników, które to zróżniczkowanie wywołały i wykazanie historyi ich działania. Na tak określone pytanie materyał etnologiczny i ogólna spekulacya odpowiedzi dać nie mogą. Trzeba się tu zadowolnić wykazaniem ścisłego związku między zasadniczemi formami wierzeń, a formami organizacyi społecznej, na której się te wierzenia oparły. Innemi słowy, mając daną pewną formę wierzeń, narzuconą człowiekowi przez warunki zewnętrzne, z drugiej strony, znajdując te wierzenia w większości wypadków połączone z określonym typem społecznego ustroju, trzeba wykazać, że między wierzeniami a ustrojem istnieje ścisłe przystosowanie.

Otóż z tego, co powyżej powiedzieliśmy o zoolatryi, wynika, że przedmiotami wierzeń musiały stać się te zwierzęta i rośliny, które odgrywają najważniejszą rolę jako jedzenie, lub jako naturalny wróg, czy sprzymierzeniec człowieka w walce o byt. Ten układ warunków musiał więc doprowadzić do wielości przedmiotów kultu, ograniczonej tem, że tylko dostatecznie ważne zwierzęta i rośliny sta-

http://rcin.org.pl/ifis

wały się przedmiotami kultu. Ale taki układ warunków nie działa ani w kierunku unifikacyi, tj. zredukowania przedmiotów kultu do jedności, ani też w kierunku ułożenia ich w jakąś hierarchię. Mamy więc religię o szeregu równoważnych przedmiotów kultu. Naturalnym biegiem rzeczy religia ta rozwijać się musiała w kierunku rozpadania się na szereg kultów. Każdy kult jednak wymaga podstawy społecznej. Z drugiej strony podstawową formą kultu totemicznego jest tabu (oczywiście mowa tu o rozszerzonem pojęciu kultu, pod które podpada też kult „negatywny"); dalej w najprostszych i najważniejszych aktach kultu totemicznego, w ceremoniach *Intichiuma* mamy do czynienia z aktem jedzenia rytualnego, który ściśle odpowiada i zależny jest od tabu. Otóż tabu, odnoszące się ryczałtowo do wszystkich totemów, nie mogło być narzucone całemu plemieniu, ponieważ byłoby to pozbawieniem ludzi możności życia. Widać więc z tego, że zasadnicze formy kultu implikują zróżniczkowanie tegoż kultu na poszczególne grupy.

Ten sposób tłómaczenia znajduje potwierdzenie w fakcie, że wyobrażenia bardzo podobne do totemicznych (inne formy wierzeń zoolatryi) połączone są z innemi formami społecznej organizacyi. Szeroko rozpowszechnionymi są „totemy indywidualne"; znamy „totemy seksualne" i „plemienne". (Wyraz totem jest rozumiany oczywiście w rozszerzonem znaczeniu). Innemi słowy, kult pożytecznych zwierząt i roślin połączony bywa nie z klanem, t. zn. jedną ze skoordynowanych części plemienia, ale albo z plemieniem samem, albo z jednostką, albo z grupą wszystkich mężczyzn i wszystkich kobiet, albo z grupą wieku, albo z tajnem stowarzyszeniem. Wszystkie te jednostki społeczne różnią się zasadniczo od klanu zarówno morfologicznie, jak i w ogólnym charakterze. Nie przedstawiają one wie-

http://rcin.org.pl/ifis

lości grup z sobą równorzędnych, skoordynowanych w jednolitą całość plemienną. W przypadkach zaś, gdzie mamy połączenie totemów z indywiduami, gdzie mamy instytucyę duchów opiekuńczych, tam totemizm wogóle nie może się rozwinąć. Religia bowiem wogóle, zwłaszcza zaś pierwotna, jest zasadniczo rzeczą społeczną i kult indywidualny byłby w warunkach pierwotnych zupełną niemożliwością Widzimy więc, że połączenie totemów z ustrojem klanowym nie jest czemś przypadkowem; nie jest to fakt wyizolowany, ale jedno z ogniw łańcucha faktów. Szerokie rozpowszechnienie totemizmu klanowego i jego doniosłość tłómaczymy właśnie naturalnem przystosowaniem się najodpowiedniejszych form społecznych do danego typu wierzeń.

W tłómaczeniu tem widać, jak koniecznem jest ujmowanie w danej grupie zjawisk tego, co jest im wspólne; podkreślanie rzeczy ogólnych i zasadniczych, nie zaś przypadkowych i izolowanych.

http://rcin.org.pl/ifis

SPIS RZECZY.

Str

Przedmowa V

ROZDZIAŁ I.

Uwagi wstępne i określenie zagadnienia.

I. Wstępne określenie totemizmu 1
Totemizm; znaczenie tego wyrazu i przykłady. Objaśnienie niektórych terminów.

II. Przegląd dotychczasowej literatury przedmiotu . 11
Nadużywanie pojęcia totemizmu w etnologii i archeologii. Brak zgody co do istoty i genezy totemizmu. Niedostatki metodyczne w dotychczasowych badaniach. Zaznaczenie niezbędnych zagadnień. Teorya Frazera jako przykład dotychczasowej metody badań. Poglądy innych autorów: H. Spencer, Lubbock, Lang, Pickler, Durkheim, Wilken, Haddon. Etnologowie amerykańscy. Krytyczne wywody van Geneppa i Goldenweisera i trafne przez nich postawienie problemu.

III. Ogólne znaczenie i plan obecnych badań 30
Konieczność ogólnej teoryi religii, jako podstawy badań totemicznych. Pogląd Durkheima o doniosłości badań nad totemizmem dla zrozumienia istoty religii. Krytyka tegoż poglądu. Konieczność oparcia badań nad religią ludów pierwotnych na ogólnej psychologicznej analizie wierzeń. Zebranie rezultatów poprzednich rozważań i plan dalszych badań, sformułowanie zagadnienia.

ROZDZIAŁ II.

Geneza wierzeń religijnych.

I. Krytyczny przegląd badań etnologicznych nad genezą religii i charakter obecnego stanu tych badań 40
Tendencya do sztucznego uproszczania zagadnień w dotychcza-

http://rcin.org.pl/ifis

Str.

sowych badaniach. Teorye Tylora i ich krytyka. Przeciwstawienie religii i magii u Frazera. Krytyka intellektualizmu tych teoryi; potrzeba uwzględnienia uczuć przy genezie religii. Nowsze teorye: Crawley i King; ogólna tendencya tych prac; ich zalety i braki. Animizm i preanimizm. Pojęcie siły mistycznej „mana", leżącej u podstawy religii. Teorye Maretta. Charakter nowoczesnych kierunków badań. Społeczna strona religii i potrzeba jej uwzględnienia. Zagadnienia, wynikające z obecnego stanu badań.

II. Swoisty charakter wyobrażeń religijnych w przeciwstawieniu do świeckich 59

Powszechność rozłamu między wyobrażeniami świeckiemi a religijnemi. Socyologiczne przejawy tego rozłamu. Zasadniczy dualizm wiary i wiedzy. Odmienność stanów duchowych w tych dwóch dziedzinach. Odrębne zakresy tych dwu sposobów ujęcia rzeczywistości. Problem psychologiczny zawarty w tym dualizmie. Zasadnicze rysy religijnego myślenia „nadprzyrodzoność i konieczność".

III. Psychologiczna analiza genezy wyobrażeń mistycznych. (Religijnych i magicznych) 66

Przebieg stanów emocyonalnych; charakter myślenia i działania podczas takich przebiegów. Analiza konkretnych przykładów: gniew, strach, radość, smutek. Graniczne przypadki gniewu. Stan emocyonalny stwarza treść wyobrażeń i zmusza do czynności otwarcie nieracyonalnych. Działanie refleksyi w umyśle człowieka cywilizowanego i w umyśle człowieka pierwotnego. Kategorye rzeczywistości ujmowanej w emocyonalnych przeżyciach i zobjektyzowanej pierwotną refleksyą. Odpowiadają one ściśle powyżej zaznaczonym kategoryom mistycznego myślenia: nadprzyrodzoności i konieczności. Sprawdzenie powyższej analizy na przykładzie strachu. Rozszerzenie rezultatów, osiągniętych na granicznych przypadkach, do przeżyć emocyonalnych wogóle. Wnioski: wiara wynikiem elementarnego mechanizmu psychicznego, naturalnej reakcyi psychicznej wobec pewnych przeżyć.

IV. Powstawanie rytuałów elementarnych w emocyonalnych przeżyciach 82

Rytuały czarnej magii i bezpośrednie odruchy pod wpływem gniewu; ich ścisła odpowiedniość i podobieństwo. Analogia sytuacyi; podobieństwo form; podobieństwo postawy psychicznej. Genetyczny ich związek, zestawienie postawionego tu poglądu z teoryą „magii imitatywnej" Frazera. Rola refleksyi przy powsta-

http://rcin.org.pl/ifis

Str.

waniu wierzeń i rytuałów religijnych. Rytuały elementarne przy afekcie strachu.

V. Rozbiór innych form przeżyć emocyonalnych i odpowiadających im form kultu i wierzeń 90
Związek wyobrażeń i rytuału pogrzebowego z afektami rozpaczy po stracie drogiej osoby. Analiza reakcyi rozpaczy. Porównanie reakcyi bezpośrednio z rytuałami żałobnymi i pogrzebem. Analiza czynności doniosłych o określonym celu, w których występują elementy emocyonalne. Pierwotne czynności ekonomiczne, obrona przeciw niebezpieczeństwu itp. i odpowiednie im formy religijne. Wybijanie się pewnych tematów na pierwszy plan religijnych praktyk i wierzeń. Funkcye fizyologiczne i ich znaczenie religijne. Zebranie wyników i wnioski.

VI. Ogólne warunki rozwoju „elementarnych" aktów wiary i rytuału w rozwinięte formy religii; uzupełnienie wyłożonej tu teoryi 114
Wpływ ogólnych warunków istnienia grupy i stopnia kultury na rozwój form religijnych. Stosunek teoryi tu wyłożonej do preanimistycznej i animistycznej teoryi religii. Formy rozwiniętej religii w oświetleniu wyłożonych tu poglądów na genezę religii. „Żywe i martwe" dogmaty.

ROZDZIAŁ III.

Stosunek religijny człowieka pierwotnego do otoczenia; zoolatrya i totemizm.

I. Uwagi wstępne 130
Niektóre trudności związane z problemem tomizmu, rozproszone powyższemi ogólnemi rozważaniami. Totemizm jako zasadnicza postawa psychiczna. Sprowadzenie go do całokształtu warunków istnienia grupy społecznej. Plan dalszych badań nad totemizmem.

II. Dedukcyjny szkic pierwotnego kultu otoczenia . . 133
Tematy religii pierwotnej zaczerpnięte z otoczenia. Czynniki określające wybór przedmiotów otoczenia. Hierarchia, w jakiej człowiek pierwotny ujmuje przedmioty otoczenia w swych wierzeniach.

III. Indukcyjne sprawdzenie rezultatów poprzedniego ustępu . . . . . , ... 138
Magiczno-religijny charakter jedzenia u ludów pierwotnych. Rola jedzenia w rytuale religijnym. *Tabu* (zakazy) jedzeniowe. Wiara

http://rcin.org.pl/ifis

Str.

w przechodzenie własności gatunku pożywanego na człowieka. Rola czynności ekonomicznych w rytuale religijnym i magicznym. Wierzenia odnoszące się do zwierząt drapieżnych, niebezpiecznych i niesamoistnych. Wierzenia odnoszące się do zwierząt domowych. Rola nieożywionych przedmiotów otoczenia w wierzeniach pierwotnych; fetysze, zjawiska przyrody. Przedmioty liturgiczne. Rola zwierząt i roślin w pierwotnej produkcyi artystycznej.

IV. Zebranie czynników powyższych rozważań 175
Cechy zasadnicze omawianych wierzeń: indywidualizacya gatunku; istnienie szeregu równoważnych przedmiotów kultu. Charakterystyka zoolatryi, podana w 3ch zasadniczych punktach. Ogólne uwagi o przyjętym tu biegu rozumowania.

V. Porównanie wierzeń totemicznych z zasadniczą postawą człowieka pierwotnego wobec otoczenia . . 185
O metodzie przedstawiania faktów etnologicznych. *A. O naturze totemów. B. Tabu totemiczne. C. Stosunek człowieka do totemu.*

VI. Ogólne uwagi o wierzeniach totemicznych 222
O złożoności konkretnych systemów religijnych. Liturgiczne narzędzia i ich kult. Zbiór równoważnych i od siebie niezależnych gatunków przedmiotem kultu totemicznego. Problem jednolitości tego kultu.

ROZDZIAŁ IV.

Społeczne podstawy religii.

I. Uwagi wstępne 229
Potrzeba uzupełnienia dotychczasowych rozważań przez zbadanie socyologicznej strony religii.

II. Obecny stan badań i analiza społecznej strony religii 230
Uwzględnienie społecznych czynników religii: Robertson Smith, Durkheim i jego szkoła. Próba czysto socyologicznej genezy religii, podjęta przez Durkheima w ostatniem jego dziele. Krytyka tej próby. Stosunek czynników indywidualnych i społecznych w religii. Religia jest zjawiskiem nie bardziej społecznem, niż inne zjawiska kultury ludzkiej. Równoczesna zależność od własności psychicznych jednostki i od ogólnych warunków społecznych. Tematy religijne, powstałe na tle czynności, tyczących się całej grupy; połączone z zasadniczymi interesami grupy, jako całości. Społeczny charakter tradycyi; przymus społeczny, jako

http://rcin.org.pl/ifis

Str.

źródło „konieczności“ związku wyobrażeń religijnych. Stopień spoistości grupy, jako warunek rozwoju wierzeń. Znaczenie publicznych ceremonii dla religii; tło emocyonalne; inscenizowanie tradycyi. Związek między charakterem ustroju grupy a formami religii. Formy kultu często przedłużeniem funkcyi społecznej grupy. Przystosowanie wzajemne wierzeń i form społecznych grupy.

ROZDZIAŁ V.

Społeczna strona totemizmu; ustrój klanowy.

I. Podstawy socyologiczne totemizmu 256
Problem przystosowania się wierzeń i ustroju społecznego, specyalnie interesujący w przypadku totemizmu. Brak naturalnej podstawy wierzeń totemicznych. Ustrój klanowy nie spełnia żadnej funkcyi zasadniczej w społeczeństwie.

II. Morfologia klanu totemicznego 259
A. Ustrój wewnętrzny klanu. B. Stosunek klanu do plemienia i do terytoryum. Ujęcie rezultatów.

III. Funkcye klanu . . , ... 270
Znaczenie studyum funkcyi dla poznania charakteru socyologicznego grupy. *A. Charakter prawny klanu. B. Funkcye ekonomiczne. C. Rodowy charakter klanu; egzogamia. D. Religijne funkcye.*

IV. Analiza form społecznych klanu 292
Niemożność określenia totemizmu ani poszczególnemi funkcyami społecznemi, ani ich sumą. Funkcye egzogeniczne. Stosunek wyobrażeń i uczuć społecznych do norm i funkcyi społecznych danej instytucyi. Funkcye społeczne zasadnicze i funkcye wtórne totemizmu. Wyobrażenia odpowiadające funkcyom rodowym klanu.

V. Zasadnicza cecha socyologicznego ustroju klanowego 305
Klany są to jednostki społeczne równorzędne; łączą się w jedność plemienną bez struktury, obejmują wszystkich członków plemienia. Różnica między sposobem, w jaki poszczególne rodziny sumują się na plemię, a integracyą klanów w jedność plemienną. Brak samoistności klanu. Integracyjny charakter funkcyi klanowych. Ujęcie rezultatów; charakterystyka ogólnej cechy socyologicznej ustroju klanowego.

http://rcin.org.pl/ifis

Str.

ROZDZIAŁ VI.

Geneza totemizmu.

I. Porównanie ogólnej cechy wierzeń totemicznych z ogólną cechą ustroju klanowego 313
Zestawienie tych cech. Ich równoległość. Przystosowanie wzajemne wierzeń i ich podstawy społecznej w totemizmie. Genetyczne znaczenie tego przystosowania. Wzajemne uzupełnianie się tych dwóch cech. Jedność systemu totemicznego wyraża się jednością form społecznych. Zróżniczkowanie tych form tłómaczy się różniczkowym charakterem wierzeń.

II. Ogólne uwagi o metodzie użytej tu przy genetycznem tłómaczeniu totemizmu i uzupełnienie go . . 324
Charakter przystosowania się totemicznego. Uwagi o naturze i powstaniu systemu klanowego. Jest on ogólniejszy niż totemizm i niezależny od niego. Wierzenia zoolatryczne są też niezależniejsze i ogólniejsze niż totemizm. Dygresya o związku egzogamii z ustrojem klanowym i o jej stosunku do totemizmu.

III. Ujęcie i rekapitulacya rezultatów, odnoszących się do totemizmu 334

SEMINARJUM FILOZOFICZNE UNIW. WAR. MCMXV

http://rcin.org.pl/ifis

Literatura.

1. Amélineau E.: „Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne". Paris 1909. Bibliothéque... des Sciences religieuses.
2. Andree Richard: „Ethnographische Parallelen und Vergleiche" 2 tomy. Stuttgart 1878—1889.
3. Avebury Lord J. Lubbock John: „The Origins of Civilisation and the primitive Condition of Man". London, 1902.
4. Boas Franz: „The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians". Report of the United States National Museum, 1895.
5. Bücher Karl: „Die Entstehung der Volkswirtschaft". Tübingen, 1904.
6. Codrington R. H.: „The Melanesians". Oxford, 1891.
7. Cornelius H.: „Psychologie als Erfahrungswissenschaft". Leipzig, 1897.
8. Crawley: „Taboo". The Journal of the Anthropological Institut of Great Britain and Ireland.
9. Crawley Ernest: „The Mystic Rose". London, 1902.
10. Crawley Ernest: „Tree of Life". London, 1905.
11. Cunow H.: „Die Verwandschafts Organisationen der Australneger". Stuttgart, 1894.
12. F. H. Cushing: „A Study of the Pueblos Pottery".
13. J. Czekanowski: „Zeitschrift für Ethnologie". XLI. 1909.
14. Darwin Charles: „Expression of the Emotions in Man and Animals". London, 1890.
15. Déchelette Joseph: „Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine". Paris, 1908.
16. Durkheim Emile: „De la Définition des Phénomènes religieux". Année Sociologique vol. II. Paris, 1898.
17. Durkheim Emile: „Les formes élémentaires de la vie religieuse". Paris, 1908.

http://rcin.org.pl/ifis

18. Durkheim Emile: „Contribution à l'étude des représentations collectives". Année Sociologique v. XI. 1902.
19. Encyclopoedia Britannica. Ninth edition „Taboo". Tom XXVI. Edinburgh 1875 i dalsze.
20. Frobenius Leo: „Die Masken undGeheimbünde Africas". 1899.
21. Fustel de Coulanges N. D. „La cité antique". Paris, r. 1866.
22. Fustel de Coulanges N. D. „Mélanges de l'histoire des religions".
23. Gennep A. van: „Contribution à l'Histoire de la méthode ethnographique". Revue de l'histoire des Religions. Paris, 1913.
24. Genep Arnold van: Drobne artykuły w „Revue de l'Histoire des Religions". Tom XLIV, XLVII i inne.
25. A. A. Goldenweiser: „Totemism, an analytical Study" Journal of American Folklore Society. New York, 1910.
26. Gomme G. L.: „Ethnology in Folklore". London, 1892.
27. F. Grabner: Proceedings Section H. British Association Portsmouth, 1910.
28. Grey Sir George: „Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia". Vol. 2. London, 1841.
29. Grosse Ernst: „Die Anfange der Kunst". Freiburg i. B. 1894.
30. Haddon Alfred Cort: „Evolution in Art". In Contemporary Science Series 1895.
31. Haddon Alfred Cort: „Magic and Fetishism". London 1906.
32. Haddon A. C.: Presidential Address Section H. Brit. Assoc. for the Advancement of Science. 1902.
33. Hahn E.: „Die Haustiere". Leipzig, 1898.
34. Hartland E. Sidney: „Primitive Paternity". London, 1909.
35. Holmes W. H.: „Ancient Art of the Province of Chiriqui".
36. Hose C.: „Natives of Borneo". Journal of Anthrop. Inst. XXIII. str. 156—172.
37. Hovard C.: „Sex Worship". Washington, 1898.
38. Howit J. N. B.: „Orenda, a suggestion toward the Origin of Religion". The American Antropologist. Vol. IV. N. S.
39. Hubert Henri et Mauss Marcel: „Mélanges d'histoire des religions". Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris, 1909.
40. Hubert Henri et Mauss Marcel: „Esquisse d'une théorie générale de la Magie". Année Sociologique tom VII.
41. Hubert H. et Mauss Marcel: „Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice". Année Sociol. tom XI. Paris, 1899.
42. Jastrow Morris: „The Study of Religion". Contemporary Science Series. London, 1901.

http://rcin.org.pl/ifis

43. Jevons F. B.: „An Introduction to the History of Religion". London, 1896.
44. Jevons F. B.: „An Introduction to the study of Comparative Religion". New-York, 1908.
45. Jevons F. B.: „The Idea of God in Early Religions". Manuals of Science. Cambridge, 1910.
46. Jones Sir William: „The Algonkin Manitou". Journal of American Folklore. Tom XVIII-ty.
47. Keane Augustus Henry: „Man Past and Present". Geographical Series. Cambridge, 1899.
48. J. King: „The Development of Religion". New-York, 1910.
49. Lang A.: „Social Origins". London, 1903.
50. Leuba James: „Introduction to a Psychological Study of Religion". Monist vol. XI, str. 195—255.
51. Leuba James: „Religion, its Impulses and its Ends". Bibliotheca Sacra vol. LVII.
52. Mac Dougall: „An Introduction to Social Psychology" 5-te wydanie. London, 1912.
53. Malinowski B. „The economic aspect of the Intichiuma ceremonies". Helsingfors, 1912.
54. Malinowski B.: „The Family among the Australian Aborigines". London, 1912.
55. Marett Robert Ranulph: „The Threshold of Religion". London, 1914.
56. Merker M.: „Die Masai". Berlin, 1904.
57. Mooney James: „Myths of the Cherokee". Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Part. I. vol. XIX. Washington, 1900.
58. Mueller (Müller) Right Hon. Fried. Max: „Contributions to the Science of Mythology". London, 1897.
59. Mueller (Müller) F. M.: „Introduction to the Science of Religion". Oxford, 1882.
60. A. W. Nieuwenhuis: „Quer durch Borneo". Leyden 1904—1907.
61. Pikler Gyula and Somló Felix: „Der Ursprung des Totemismus". Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie. Berlin, 1900.
62. Ploss H. H.: „Die Ethnographische Merkmale der Frauenbrust. Das Säugen von jungen Thieren an der Frauenbrust". Archiv für Anthropologie. Tom V. Braunschweig, 1872.
63. Preuss T. H.: „Der Ursprung der Religion und Kunst". Globus, 1904.
64. Reinach Salomon: „Cultes, Mythes et Religions". Paris, 1905.

http://rcin.org.pl/ifis

65. Renel Ch.: „Cultes militaires de Rome“ „Les enseignes“. Lyon (?). 1903.
66. Rivers W. H. R.: Journal of Antropological Institute v. XXXIX.
67. Rivers W. H. R.: „The Todas“. London, 1906.
68. Roth Walter E.: „Ethnological Studies among the Northwest Central Queensland Aborigines“. Brisbane and London. 1897.
69. Schmidt Wilhelm: „Der Ursprung der Gottesidee“. Eine historisch-kritische und positive Studie“. Münster i. W. 1912.
70. Schurtz Heinrich: „Altersklassen und Männerbünde“. Berlin, 1902.
71. Seligmann C. G. M. D.: „Dinka“. J Hastings Encyclopoedia of Religion and Ethics. Edinburgh and New-York, 1908.
72. Smith W. Robertson: „Lectures on the Religion of the Semites“. London, 1894.
73. Steinen Karl von den: „Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens“. Berlin, 1894.
74. Stephan (Stefan): „Südsee Kunst“.
75. Strehlow C.: „Die Aranda und Loritja Stämme in Zentral Australien“. Bearbeitet von Moritz Freiherrn von Leonhardi in Veröffentlichungen aus dem städtischen Museum zu Frankfurt. Frankfurt n. M. 1907 etc.
76. Thomas N. W.: „Kinship Organisations and Group Mariage in Australia“. Cambridge, 1906.
77. Thomas N. W.: „Animals“. J. Hastings Encyklopoedia of Religion and Ethics. T. I.
78. Tiele C. P.: „Elements of the Science of Religion“. Edinburgh and London, 1897—1899.
79. J. Toutain: Drobne artykuły w „Revue de l'histoire des Religions„ Sciences religieuses“.
80. J. Toutain: „Etudes de Mythologie et d'Histoire des Religions antiques“. Paris, 1909.
81. Turner George: „Samoa“. London, 1884.
82. Tylor: „Primitive Culture“. London, 1903.
83. Webster Hulton: „Primitive Secret Societies“. New-York, 1908.
84. Westermarck Edward A.: „The Origin and Development of Moral Ideas“. London. 1906.
85. Willoughby W. C.: „Notes on the Totemism of the Becwana“. Journal of Anth. Inst. XXXV.
86. Wundt Wilhelm: „Kleine Schriften“. Leipzig, 1910.
87. Wundt Wilhelm: „Totemisches Zeitalter“.
88. Wundt Wilhelm: „Völkerpsychologie“. Leipzig, 1904.

http://rcin.org.pl/ifis