



WIERZENIA PIERWOTNE
I FORMY USTROJU SPOŁECZNEGO



WILHELM STRASS 11
BERLIN



3347

DR. BRONISŁAW MALINOWSKI

WIERZENIA PIERWOTNE I FORMY USTROJU SPOŁECZNEGO

POGLĄD NA GENEZĘ RELIGII ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM TOTEMIZMU



KRAKÓW 1915

AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI

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



3347

U.3347



39003347000000



~~1999~~

H-193874



Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem Józefa Filipowskiego.

PRZEDMOWA.

Praca niniejsza nie jest zupełnie jednolita. Z jednej strony zawiera ona opracowanie dość specjalnego 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 teoria 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 argumentacji i zakresie zjawisk, do których się odnoszą. W poglądzie na genezę religii główną rolę odgrywa analiza psychologiczna i teoretyczne rozważania socyologiczne. W teorii totemizmu wartość dowodzenia zależy od ujęcia i jakości materiału 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 konstrukcji. Ogólne rozważania o religii zostały zastosowane do przypadku totemizmu.

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

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 spekulacje, rozwinięte niezależnie od faktów, zostały potem zastosowane do totemizmu dla wypróbowania ich wartości. Przeciwnie, rozwiązywanie konkretnego zagadnienia totemizmu, będącego, rzecz można, łamigłówką współczesnej etnologii, doprowadziło do opracowania teorii zjawisk religijnych wogóle. Wspominam to z jednej strony, ażeby usprawiedliwić wkraczanie w dziedzinę leżącą poza swoją specjalnością, w dziedzinę analizy psychologicznej; z drugiej strony, ażeby z naciskiem zaznaczyć, że teorie tu postawione nie są apriorycznymi spekulacjami, ale że są one wynikiem szczegółowych badań nad konkretnym zagadnieniem. Zarówno ogólne metodologiczne stanowisko — postulowanie konieczności badań psychologicznych — jako też konkretne ukształtowanie podanej tu teorii religii, nie są wynikiem z góry powziętych zasad, lecz zupełnie nieuprzedzonego studyowania faktów etnologicznych.

Co do etnologicznej strony obecnej pracy, to pragnę zaznaczyć, że materiał 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 i czytelnik znajdzie bogate zbiory odpowiedniego materiału w dziełach Frazera, Tylora, Hartlanda, Crowley'a i innych. Wskazówki, podane w odnośnikach, będą, przypuszczam, zupełnie wystarczające do ogólnej orientacji.

Główny temat obecnej pracy, totemizm, posiada swój *Corpus Inscriptio-num* w pomnikowym dziele Frazera („To-

temizm and Exogamy“, 4 tomy, Londyn, 1910). Ten sam uczony w głównym 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 obcna 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 przyjaciółom 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.

ROZDZIAŁ I.

Uwagi wstępne i określenie zagadnienia.

I.

Wśród wielu różnorodnych form religii pierwotnej, takich jak manizm, animizm, fetysyzm i inne, w ostatnich czasach zaczął totemizm zajmować w literaturze etnologicznej coraz poważniejsze stanowisko, stał się, rzecz można, modnym, a moda jego doszła obecnie do najwyższego rozkwitu. Nie ma prawie zjawiska etnologicznego, któregooby 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 *do dem* albo *o do dem*. Wyraz ten jest zaczerpnięty z narzecza Indian Ameryki północnej, należących do plemienia Ojibway'ów. Tak w tem plemienu, jak i w wielu innych plemionach północnej Ameryki, społeczeństwo podzielone jest na szereg grup, z których każda posiada nazwę zwierzęcą i stoi w szczególnie bliskim 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-

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 instytucji, 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 funkcje klanu.

Plemię indyjskie Omaha, zamieszkujące terytorium 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 plemienu uroczystości i zwyczaje, które w sposób wyraźny dowodzą blizkiego związku między klanem a totemem. Każda grupa czyli klan spełnia szereg funkcji społecznych, które stoją w pewnym stosunku do totemu.

Te funkcje 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 fratrą. Klany wilka, niedźwiedzia, bobra i żółwia tworzą jedną fratrę; klany jelenia, bekasa, czapli i jastrzębia stanowią fratrę drugą. Obie te fratry mają szereg wzajemnych obowiązków, przepisów i zakazów, czyli funkcji społecznych, które odgrywają ważną rolę w prawnych stosunkach i życiu publicznem Irokezów. I tak n. p. fratry są egzogamiczne, to znaczy, że nikomu nie wolno żenić się wewnątrz swej fratry; fratria spełnia szereg funkcji prawnych (n. p. zemsta w razie zabójstwa),

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 pobraże 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 Azji 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 obserwacji dokonany został przez Codringtona, Seligmanna i Riversa; oraz na totemizm plemion Australii środkowej, skąd posiadamy bardzo bogate i cenne zbiory materiałów, zgromadzone przez badaczy angielskich Spencera i Gillena i przez niemieckiego misjonarza Strehlowa. Dla lepszego zrozumienia tych zjawisk podajemy krótki opis totemizmu plemion Australii środkowej, głównie zaś plemienia Arunta, najlepiej nam znanego¹.

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.

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 czym polega istotne powinowactwo, czy częściowa identyczność owych przodków z ich totemicznymi 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 dowolni 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 totemicznymi zwierzętami. Ci przodkowie, o pół ludzkiej a pół zwierzęcej naturze, wędrowali w bandach złożonych z osób tego samego totemu i przechodzili przez różne części terytorium, na którym dziś ich potomkowie mieszkają. Dzieje przodków Alcheringa stanowią rodzaj pisma św. plemienia Arunta. Cała organizacja społeczna, wszystkie formy kultu i wszystkie wierzenia są w ścisłym związku z wydarzeniami, wędrowkami i czynami przodków. To też można powiedzieć, że tradycje te są typem podań, mytów w najściślejszym 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 bohater-skich przodków Alcheringa. Przodkowie mordowali się wzajemnie, wykonywali różne ceremonie, polowali, odbywali

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 za zwyczaj żywili się swym totemem.

Zmęczeni długimi wędrówkami przodkowie totemiczni Alcheringa kończyli swoją ziemską karierę wchodząc pod ziemię, a w miejscu, w którym 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 wszystkim 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 całym terytorjum plemienia, a w każdym takim centrum totemicznym 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 po prostu 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,

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 kopolacją a poczęciem jest im całkowicie nieznanym.

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 wywierają muszą zasadniczy wpływ na szereg społecznych instytucji. 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 totemicznym, pochodzą zawsze od wspólnej grupy przodków Alcheringa, są więc tego samego totemu, a wszyscy ludzie będący reinkarnacją 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 reinkarnację, 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

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 funkcją społeczną wszystkich tych wierzeń jest niewątpliwie to, że na nich oparta jest łączność klanu totemicznego, jednostki bardzo ważnej w organizacji 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 terytorium, większość więc osób pewnego plemienia należy przeważnie do tego samego totemu. Klany totemiczne centralnej Australii są jednostkami lokalnymi, 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 zawile i skomplikowane, iż mówić o nich dłużej nie będziemy, nie mając zamiaru zbyt szczegółowo zajmować się egzogamią.

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

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 rozwój tych ceremonii stanowi obok mytów i tradycji, główną cechę charakterystyczną totemizmu Australii środkowej. Ceremonie te są zawsze istotnie związane z tradycją 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 danym zwierzęciem totemicznym, 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 historia 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 organizacji społecznej. I tak stanowią one ważną część ceremonii wtajemniczenia. Jak wiadomo w ca-

lej Australii każdy dorosły mężczyzna musi przejść przez szereg inicjacji, które dopuszczają go do używania pełnych praw grupy a zarazem do ezoterycznych tajemnic, ukrywanych starannie przed kobietami i dziećmi. Tajemnice te to tradycje z czasów Alcheringa, znajomość churyng, ceremonii i miejsc świętych, w których są churyngi przechowywane. Główną treścią takich ceremonii inicjacyjnych są właśnie przedstawienia totemiczne. Przytem starzy mężowie pouczają młodzież o tradycjach 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 straszego rytuału subincyzji, które stanowią najważniejsze zewnętrzne fakty inicjacji. 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 poza 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

w orientacji, 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 specjalnie bliskim 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 za zwyczaj (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 specjalnych tańców, do noszenia imion tylko ich własność stanowiących i t. p.

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

Totem jest to zwierzę, roślina lub inny jakiś przedmiot będący niejako patronem klanu czyli grupy totemicznej. 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 jakiegokolwiek wspólnej władzy, zamieszkującą wspólne terytoryum i przedstawiającą jedność w walkach z otaczającymi 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

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, ezem 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 tendencji przypisywania totemizmowi przeważnego znaczenia w historii religii.

W dziele „O religii Semitów“² postawił teorię co do

¹ S. Reinach „Cultes, Mythes et Religions“, tom I, str. VII.

² „Lectures on the religion of the Semites“. London 1894.

jednego z najważniejszych czynników kultu: rytuału ofiar- nego. Robertson Smith stara się wykazać, że istotą ofiary jest komunია, wspólna uczta, w której 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 teorię 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 religijnych¹. Ten bieg myśli wywarł bardzo silny wpływ na wiele innych prac z dziedziny historii religii. W najnowszych czasach profesor Durkheim, *leader* socjologów francuzkich i wydawca znanego przeglądu „Année Sociologique“, w dziele swem o pierwotnych formach religii², 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 totemizmu³. 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 specjalnem, sprowadzanie religii, ogólnej własności duszy ludzkiej, do pewnego specjalnego typu wierzeń dzikich ludzi, jest tendencją metodycznie i teoryopoznawczo fałszywą.

¹ O teorii 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.

Z innych nauk, traktujących etnologię jako wiedzę pomocniczą i zapożyczających od niej pojęcia „na wiarę”, najważniejszymi są: archeologia i historia starożytna.

Oprócz wymienionego wyżej S. Reinacha, który w cztero-tomowym swym 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 égyptienne“, V. Loret w licznych pracach o Egipcie i Ch. Renel w pracy o znakach wojskowych rzymskich¹.

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 fikcyjnym i złudnym.

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.

Na szczęście to niebezpieczeństwo nie grozi nauce współczesnej, bo zanim pojęcia nauk ścisłych przejdą w kurs szerszy, zanim staną się podstawą spekulacji 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 specjalistów 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 rację bytu, czy pojęcie totemizm nie jest fikcją etnologów¹.

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 teorię o powstaniu, o rozwoju totemizmu lub o jego wpływie na rozwój instytucji 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, jakim się cieszy. Zwłaszcza, że obecna praca nie stawia sobie za zadanie naszkicowania poprostu jeszcze jednej

¹ Por. poniżej streszczenie poglądu Goldenweisera.

hipotezy o „początkach“ totemizmu, lub wyssania z palca nowego określenia tego pojęcia, ale przede wszystkim 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.

Najważniejszym i najbardziej wpływowym 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 teorii, 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 totemizmu¹. Przede wszystkim 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 obserwacje, to znów jako szczegóły bez związku, lub ujęte przez obserwatora w fantastyczną teorię, 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.

tów ścisłej analizie¹. 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 materiału, nie podporządkowanego żadnym pojęciom, żadnej klasyfikacji, 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 dyskusji nad podstawowem zagadnieniem, w czym leży istota totemizmu? Taka zaś dyskusja jest oczywiście niezbędną. Totemizm bowiem, jak już widzieliśmy, jest zbiorem bardzo różnorodnych elementów. W skład jego wchodzi: zakazy odnoszące się do

¹ Niestety zbyt często misionarz, podróżny, kolonista lub urzędnik kolonialny, któryby mógł oddać nauce nieskończone przysługi sumienną obserwacją i zbieraniem faktów, woli zupełnie zmarnować swój materiał, przykrawając go do jakiejś, zazwyczaj zupełnie dziwacznej teorii. 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 Indian Ameryki półn., tak jak i wszystkie inne wogóle ludy kuli ziemskiej.



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

Ażeby objąć taki zbiór elementów różnorodnych jednym 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 jednym plemienu brak jednych z pomiędzy nich, w innym drugich.

U plemion Australii centralnej ważną rolę w totemizmie odgrywają ceremonie magiczne, wierzenia o pochodzeniu totemicznym, tańce i dekoracje przy tychże, brak natomiast egzogamii totemicznej i prawno-rodowych obowiązków (vendetty). U plemion Melanezyi brak, zdaje się, zupełny aktów kultu totemicznego i innych funkcji społecznych grupy. Istnieją natomiast wierzenia totemiczne i tabu. W Ameryce półn. znamy dobrze funkcje społeczne grup totemicznych, brak zaś zupełny (o ile jesteśmy dobrze poinformowani) tabu totemicznego, które odgrywa w totemizmie prawie wszystkich innych ludów pierwszorzędą 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 opisowy¹. Otóż Frazer nie stawia ich zupełnie, przyjmuje jako rzecz oczywistą,

¹ Porównaj poniżej cytowane ustępy v. Gennepa i Goldenweisera.

że totemizm istnieje i określa go tak, jak mu to najwygodniej¹. Określenie to stoi w ścisłym związku z poglądami Frazera na ewolucję ludzkości.

Etnologia współczesna dąży, jak wiadomo, przede wszystkim do odtworzenia rozwoju ludzkości z danych, jakie znajduje u „dzikich ludzi“, lub, jak ja ich będę nazywał, u ludzi prymitywnych². Otóż im lepiej poznamy fakty, tem bardziej uczymy się być ostrożni w spekulacjach ewolucyjnych. Ludów pierwotnych, o których byśmy mogli z jakimkolwiek prawdopodobieństwem powiedzieć, że są takie, jakimi byli nasi pradziadowie, niema na świecie. Niewątpliwie istnieją dziś ludy dzikie, pozostające na bardzo niskim 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 materialnej kulturze do wniosków o podobieństwie w wierzeniach i instytucjach 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 nie tylko samego stopnia rozwoju, ale i otoczenia, w jakim się te ludy znajdują.

Nie mniej jednak wielu autorów stoi na bardzo naiwnym 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 niskim stopniu kultury“.

„najpierwotniejszych“. Zaszczyt ten zazwyczaj przypada Australczykom, czasem jednak, zależnie od gustu autora i od teorii, 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 wiadomo¹.

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 którym 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.

nie i początki totemizmu pojmują racjonalistycznie, 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 czymś zupełnie nieokreślonym, 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 teorie, z których dwie z kolei odrzucił, a trzecią uważa jeszcze za prawdziwą. Nie będę mówił szczegółowo o dwóch pierwszych teoriach Frazera, zaznaczę tylko, że w każdej z trzech tych teorii, zupełnie inaczej pojmuje zadanie wyjaśnienia początków totemizmu. Raz stara się wykazać, że totemizm powstał jako instytucja, zaprowadzona świadomie w pewnych ekonomicznych celach. Drugi raz tłumaczy powstanie wierzeń totemicznych, jako poddział wierzeń ogólniejszych o „duszy zewnętrznej“. W ostatniej teorii Frazer wyprowadza totemizm z pierwotnej nieświadomości o istocie ojcostwa¹.

Nie chcąc przeładowywać obecnej pracy polemiką², zaznaczę tylko, że teoria Frazera nie wytrzymuje krytyki, właśnie z powodu zasadniczego uproszczenia pojęcia totemizmu, jako też z powodu wadliwego pojmowania, czym 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 teorii w cytowanym artykule w „Ludzie“.

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

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 którym mowa, tłómaczy wszystkie ogólne cechy totemizmu: cześć oddawaną totemowi, wierzenia i tradycje o pochodzeniu od totemu, tabu totemiczne, różne funkcje 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 skomplikowanym, 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, czym jest totemizm. Rozumiejąc przez ten wyraz coś bardzo luźnego, nie starają się wykazać, czym totemizm różni się od form pokrewnych wierzeń i organizacyi społecznych; zastanawiają się natomiast nad bardzo nieściśle pojętymi „początkami“ totemizmu.

Z pośród takich teorii wymienić przedewszystkiem

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 rozwijał inne cechy totemizmu¹.

Podobną teorię postawił też i Lord Avebury (sir John Lubbock)². Ponieważ obie te przestarzałe teorie są bardzo łatwe do skrytykowania, podaję je tu tylko dla ilustracji 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 teorii 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.

w celu oznaczenia, określenia danej grupy, były więc rodzajem herbu grupy. Pogląd zbliżony do poprzedniego wypowiedzieli też A. H. Keane i Max Müller¹. Jest on zupełnie nie wystarczający a krytyka jego zawiera się implitice 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 niedostateczne².

Wszystkie wymienione teorie 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 teorie posiadają więc tendencję odwracania porządku metodycznego: tłumaczą całość częścią; ogólne specjalnem;

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 cytowanym dziele Langa na str. 141.

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

przyczepiają się do szczegółów, a ignorują organiczną jednolitość zjawiska.

Znacznie realniejsze są próby genetycznego wyrowadzenia totemizmu z innych wierzeń pokrewnych. Większość amerykańskich etnologów stara się powiązać totemizm z instytucją Duchów Opiekuńczych czyli „manitu“, które są totemami indywidualnymi. Do tych autorów należą: miss Alicya Fletcher, Fr. Boas, Hill Tout Powell, A. G. Morice i inni¹.

Znany etnolog holenderski A. Wilken postawił teorię, że totemizm rozwinął się z wierzeń w metempsychozę, we wcielanie się dusz ludzkich w zwierzęta. Zdanie to podzielił i potwierdził słynny antropolog oxfordzki Tylor i badacz etnologii Afryki pldn. Dr. Theal².

Geneza instytucji społecznej powinna dać ogólny i wszechstronny szkic warunków powstawania tej instytucji, 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 metempsychozę (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 Cambridge widzi przyczynę powstania totemizmu w identyfikacji pożywanych pokarmów, a więc zwierząt i roślin, z ludźmi, którzy je pożywają. Teoria ta sięga niewątpliwie głębiej

¹ Streszczenie tych teorii, 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.

niż inne w problem genetyczny totemizmu, ale i ona tylko jednostronnie podaje przyczyny jego powstania¹.

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 spécialiste 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 énumérées 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. Brit: Ass: for the Adv. of Scien.“ 1902.

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 teoretycznym traktowaniu totemizmu jest rozprawa dr. Goldenweisera, o której trzeba będzie trochę szerzej pomówić². 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 prowincjach etnograficznych: Australii środkowej i brytyjskiej Kolumbii. Rezultat porównania tych dwóch „totemizmów“ jest bezwzględnie negatywny³. Niektóre

¹ „Revue de l'Histoire des Religions“ tom LXV str. 349.

² A. A. Goldenweiser „Totemism, an analytical Study“ w *Journal of 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.

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 ważnymi są: tabu, legendy i wyobrażenia o pochodzeniu totemicznym, nazwy totemiczne klanów, ceremonie magiczne (intichiuma), wiara w reinkarnację. Cech tych w brytyjskiej Kolumbii albo całkiem nie ma, albo jeżeli są, to mają niezmiernie małe znaczenie. Natomiast instytucja duchów opiekuńczych (*guardian spirits*), sztuki plastyczne, hierarchia społeczna, które są bardzo rozwinięte i ważną grają rolę w totemizmie Indian północno-wschodniej Ameryki, nie istnieją całkiem w Australii¹. Przykłady czerpane przez Goldenweisera z innych obszarów etnograficznych są bardziej jeszcze destrukcyjne dla najsłabszej teorii 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 innymi 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 Goldenweisera możemy się też najzupełniej zgodzić: totemizm nie jest sztywnym, ustalonym zbiorem właściwości, nie jest instytucją z jednego odlewu. Jest on zbiorem cech, z których każda występuje nie tylko 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.

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 stałą 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 przede wszystkim jak dalece, w jakich granicach ta koincydencja cech istnieje? Tu już analiza Goldenweisera nie jest przekonywającą. Przegląd jego obejmuje stosunkowo dość szczypty 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 postugiwać indukcją możliwie wyczerpującą. Nie w tym 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 autora¹.

¹ Próba pozytywnej teorii 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 na koniec podaje jako ostateczną definicję totemizmu, że: „totemizm

W każdym razie krytyczna strona rozprawy tu przytoczonej mieści w sobie zasadnicze potępienie mylnego stanowiska, na którym 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 ściśłą 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 teorii 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 introspekcją i starali zrozumieć religie pierwotne poprzez

jest socjalizacją wartości emocjonalnych*, to widzimy, że zszedł zupełnie z gruntu rzeczowego myślenia i jasnego operowania faktami. Absolutnie każde zjawisko socyologiczne da się podciągnąć pod tę definicję totemizmu i dla każdego definicya ta będzie równie pustem i bezcelowym określeniem.

zjawiska nam znacznie bliższe, poprzez zjawiska psychologii człowieka cywilizowanego.

Ale czy tutaj nie odwracamy racjonalnego 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 czym 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 nie tylko łatwo jest dojrzeć istotę religii, łatwo ją także wyłómaczyć. „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

l'explication. Parce que les faits y sont plus simples, les rapports entre les faits y sont aussi plus apparents¹.

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 prawdziwym, 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 obserwacji psychologicznych, gruntownego poznania języka i wogóle prawdziwego porozumienia i zrozumienia się między badaczem i badanym są powodem, że bezpośrednie wnioski i obserwacje etnografów są niezmiernie rzadkie, bardzo małej wartości i wogóle sprzeczne z sobą. Wartość posiadają tylko obiektywnie zaobserwowane i opisane objawy odnoszące się do wierzeń dzikich. Tylko ich tańce i śpiewy, ich ceremonie i rytuały, formy organizacji kultu, tradycje, legendy i mity, tylko te pozwalają nam wejrzeć w ich dusze, odtworzyć ich stany psychiczne. Do zrozumienia jednak, na czym polega religijna strona tych objawów obiektywnych i ich związek wewnętrzny, musimy ciągle posługiwać się interpretacją psychologiczną, która materiał swój czerpie z naszej własnej psychiki. To też musimy przedewszystkiem zrozumieć, na czym polega istota religii w naszym własnym życiu duchowym. Trudno bowiem posługiwać się do interpretowa-

¹ Durkheim op. cit. str. 2, 8 i 9.

nia faktów nam bardzo obcych zjawiskami, których należy się nie rozumie. Dlatego to każda teoria religii powinna najogólniejsze pojęcia, zasady i metody psychologicznej interpretacji konstruować na podstawie doświadczeń religijnych nam najbliższych i najlepiej rozumiałych.

Jakkolwiek wielką byśmy przyznali wartość faktom etnologicznym jako oświeclającym do pewnego stopnia zjawiska naszej kultury i psychiki, nie należy zapominać, że zawsze w nauce musimy tłumaczyć to, co nam jest mniej znanem i dalszem, za pomocą tego, co lepiej znamy i nad czym 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 teorii zjawiska, o których nikt wiele nie wie. Istotnie prostem, to jest ogólnem i zrozumiałem, jest to, co znajdujemy jako wspólne we wszystkich zjawiskach kultury, organizacji 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 teoria uczonego profesora Sorbony, są tylko dowodem, że „każda liszka swój ogon chwali“; pisać 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

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 introspekcja jest konieczną. Musimy zbadać i osądzić na podstawie naszej własnej psychiki, co jest istotnym i zasadniczym elementem religii, co zaś jest wtórnym i przypadkowym. 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 materiał, 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 socjologiczny, skonstruowany na podstawie introspekcji i spekulacji jest poprawny i czy posiada ogólne znaczenie.

Wracając do totemizmu, musimy raz jeszcze jasno sformułować, na czym 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-

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, rzecz można, nie jako zbiór indywiduów, ale jako zbiór klanów. Klan spełnia szereg funkcji 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

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 jedną 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 ujmijemy 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 specjalnych trudności.

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

temizmu; zanedbując inne mógł i tę stronę tylko w jakiś nie wystarczający sposób wytlómaczyć.

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

Dla ułatwienia orientacji 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 różnorodnymi funkcjami społecznymi i aktami kultu. Otóż aby zrozumieć te wierzenia, akty i funkcje, 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. Porównyując totemizm, który jest już szczególnym przypadkiem, z tą ogólną postawą, będziemy mogli skon-

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 socjologicznych. Jest to jedyny sposób tłumaczenia, moim zdaniem, metodycznie zadawalniający, sprowadza bowiem totemizm, t. zn. specjalną formę wierzeń o zwierzętach, roślinach etc., do ogólnej formy tych wierzeń; te zaś do czynników jeszcze ogólniejszych, bo do podstawowych właściwości psychologicznych i socjologicznych człowieka pierwotnego i do warunków otoczenia, w którym ten człowiek żyje. Różnorodne zjawiska, wchodzące w skład totemizmu, można przedewszystkiem ująć z dwu zasadniczych punktów widzenia: psychologicznego i socjologicznego; 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 ściśle określenie istoty zjawisk totemicznych, następnie zaś wytlómaczenie ich przez wszechstronne opisanie genezy, z uwzględnieniem warunków zewnętrznych oraz właściwości psychologicznych i socjologicznych.

Wogóle tłumaczenie nasze będzie zmierzało do tego, ażeby sprowadzić zjawiska bardziej specjalne, 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 teorię wierzeń religijnych i ma-

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.

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 teorii 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 wzięść 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

etnologicznym. Zresztą, o ile chodzi o ogólną teorię 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 instytucją 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, wziąć 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 teoriach naukowych o powstaniu i istocie religii, ta niezmierna komplikacja 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 komplikacji zjawisk religijnych tylko powoli przeniknęło do nauki i stało się ogólnie uznanym warunkiem ścisłych teorii.

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

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

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

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

Wiedza o człowieku nigdy nie uniknęła tego okresu surowego racjonalizmu i w zawiązku każdej gałęzi socjologii i etnologii spotykamy zawsze teorie, starające się wytlómaczyć „początki“ danego wierzenia czy instytucji społecznej przez hipotezę „człowieka pierwotnego“ tak pedantycznie logicznego i racjonalnego, jak sam uczony, który snuje te teorie.

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

Wybitny twórca teorii animistycznej, prof. Tylor z Oxfordu, określa religię jako „wiarę w istoty duchowe“. Ta wiara była, według niego, wynikiem refleksji człowieka pierwotnego nad zjawiskami takimi, jak sny, widzenia, halucynacje 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 zmarłymi, chociaż ciało jego pozostawało zawsze na tem samym miejscu,

gdzie zasnął. Rozmyślając nad temi zjawiskami, jak również nad zjawiskami takimi, jak halucynacje, widzenia i katalepsy, 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 czym 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 teorii Tylora podstawa teoretyczna animizmu była czemś całkiem logicznym, była wynikiem refleksji, dedukcji i rozumowania. Człowiek myślący ściśle naukowo i teoretycznie, a tylko ograniczony do szczupłego i jednostronnego zakresu doświadczenia, jakiem rozporządza dziki, byłby skonstruował na podstawie indukcji 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 postulatcie racjonalności człowieka pierwotnego. Otóż człowiek, a szczególnie człowiek pierwotny, nie żyje i nie działa według wskazówek refleksji 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 empiryzności i racjonalności pierwotnych wyobrażeń religij-

nych. Wyniki Tylora, zwłaszcza zaś teoria 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. Teoria 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 intelektualnych funkcji umysłowych; 2. starając się zredukować do animizmu wszystkie objawy religii.

Podobnymi metodami, jak Tylor, postępowali 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, szczególnie zaś śmierci osób bliskich i krewnych, miały wpływać na pierwotnego człowieka w ten sposób, iż prowadziły go do pewnych refleksji 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 definicję religii z specjalnem uwzględnieniem tego przeciwstawienia. I w tych teoriach człowiek pierwotny jest pojęty, jako istota uposażona wysoko rozwiniętą i skomplikowaną zdolnością refleksji 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-

trafi własnymi 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 teorii, drogą racjonalną, jakkolwiek błędną, gdyż opartą na niedostatecznym doświadczeniu.

Główny przedstawiciel streszczonych tu teorii, prof. Frazer, przyjmuje dwa zasadnicze prawa magii, które są: podobne wywołuje podobne i cokolwiek znajdowało się raz w wzajemnym 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 obiektywne 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 teorie były błędne. Pojął też, iż poza widowym światem są jeszcze jakieś niewidzialne siły, nad którymi panować nie może. Siły te wyobrażał sobie antropomorficznie, obdarzał nimi 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 teorii Frazera jest zaprzeczeniem magii.

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

Możnaby przytoczyć jeszcze wiele takich teorii racjonalistycznych¹. 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 funkcjonowania 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 emocjonalnym i czynnym, wśród ciągłych wzruszeń i namiętności i te czynniki kształtują całe jego postępowanie, nie zaś filozoficzna refleksja. 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 dyspozycją 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 racjonalistyczne w tem znaczeniu, żeby sprowadzały wiarę do funkcji logicznych, starają się dojrzeć w religii zdolność pojmowania czegoś, a więc w gruncie rzeczy zawsze funkcję intelektualną. Pozatem poglądy tego typu nie są naukowe, ale metafizyczne, gdyż używają do tłumaczenia takich koncepcji, 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”.

procesie i na samym jego końcu, refleksja 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 składają do uwzględnienia obok rozumu i refleksji 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 rozumowanie¹; że wszelkie akty religijne stoją w bezpośrednim związku genetycznym z elementarnymi czynnościami, do jakich człowieka pierwotnego zmuszają warunki, w których się znajduje.

¹ Związek religii z życiem uczuciowym 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 teorie o powstaniu religii z uczuć miłości, grozy, radości i szczęścia itp. Niezmiernie ciekawe są poglądy Feuerbacha, który stara się znaleźć źródło istoty religii w pragnieniach i pożądaniach ludzkich. Teorie te mają jednak dla nas zasadniczą wadę: nie operują dostatecznie szerokim materiałem faktów, nie stoją na czysto naukowym stanowisku, nie podają przedewszystkiem ścisłej analizy psychologicznej powstawania wyobrażeń religijnych, która według poglądów tu przyjętych jest koniecznym warunkiem naukowego rozwijania problemu religii.

W jednym z nowszych a najciekawszych dzieł etnologicznych o religii angielski uczony Crawley formułuje wyraźnie scharakteryzowane tu stanowisko¹. Przeglądając i krytykując dawniejsze teorie o religii, dochodzi on do wniosku, że pojęcia o bóstwach i istotach duchowych nie stanowią istoty religii ani nie tłumaczą 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 ludzkim 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 niezmiennie, bo przedewszystkiem otoczone tajemnicą“, a także rytuałami i ceremoniami. „Życie więc, rzecz można, jest kluczem do problemu religii. Instynkt życiowy, poczucie życia, woła 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 funkcji. Funkcją 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“, „woła do życia“, jak „sakralizacja 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.

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 należy¹. 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 doniosłym dziele o religii I. King² stoi na podobnym 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 funkcjami życiowymi. 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.

społecznego. Religia jest sumą wartości, odnoszących się bezpośrednio do kwestyi społecznie żywotnych. Jest to, innymi 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 spoiowości 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⁾ I. 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”.

na czym polega różnica między wiarą, która jest psychologiczną kategorią religii, a wiedzą i zrozumieniem, które są kategoriami 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 czymś zupełnie innym, — a dopiero po przygotowaniu gruntu przez analizę psychologiczną można ocenić wpływ czynników socjalnych na kształtowanie się religii.

King, który niedość jasno zdaje sobie sprawę z psychologicznej istoty wyobrażeń religijnych i zbywa tę kwestę mglistymi tylko frazesami o „wartościowaniu“, mięsza rozważania psychologiczne i socjologiczne i nie dochodzi do wyraźnego, zadowalniającego sformułowania, czym 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 teorie wskazują, iż nowsze prace zwracają się w kierunku głębszego poznania i dokładniejszego zrozumienia początków i natury religii. Dotąd przedstawiała się ona jako sztuczna teoria, powstała ze spekulacji 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

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 nieosobistymi 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 pojmwane. Niezależnie od siebie i bez względu na teoretyczne rozważania nowocześni zbieracze na polu etnologicznem zdołali zgromadzić olbrzymi materiał 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 znaleźć 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-

niom znakomitego następcy Tylora na katedrze antropologii w Oxfordzie, dra Maretta¹.

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 wyswabdzania i wprowadzania w ruch złej mocy zwanej „arungquila“. 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.

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 chaldejskiej¹.

Przez samo postawienie postulatu, że pojęcie takiej nieokreślonej potęgi jest podstawą religii, zbliżano się już do ogólniejszego, mniej racjonalistycznego 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 emocjonalnego 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 jednym 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.

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

Z powyżej przytoczonych uwag widać, że nowsze teorie 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 intelektualnych 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 socjologiczna 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 społecznym i zbiorowym, 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 przypisywano¹. Rysem przewodnim religii staje się w pracach niektórych uczonych ostatniej doby nie antropomorfizm, lecz socjomorfizm. 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 socjologicznej we Francji.

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 teorii religia jest instytucją wyłącznie społeczną, którą badać można jedynie z punktu widzenia socyologicznego; wszelkie zaś psychologiczne spekulacje co do początków i znaczenia rytuałów i wierzeń nie mają racji bytu. Geneza religii jako produktu „umysłu zbiorowego czyli społecznego“ może być rozumiana 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 spekulacji metafizycznych, metodycznie omijając jedno z najcenniejszych źródeł poznania socyologicznego¹.

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 komplikacji i wielostronności zjawisk; od uznawania rozumu za jedyne źródło religii do równoczesnego przyznania najobszerniejszego wpływu duszy ludzkiej i społeczeństwu, w którym się religia rozwijała. Dla nowoczesnego badacza religia pierwotna nie jest już sztuczną teorią, wytworem rozmyślań spekulatywnych, lecz raczej biologiczną koniecznością człowieka, wynikiem walki o byt, w której nietylko teoretyczna strona duszy ludzkiej, ale zarówno biologiczna ją i społeczna natura człowieka znajduje pełen wyraz.

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

Ale w tem krótkim 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 teorie, ale daleko jej jeszcze do jasnego skryształizowania 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 socjologii, 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 orientacji szcharakteryzuję 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 instytucji?

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

W odpowiedzi na pierwsze pytanie musimy z naciśkiem zaznaczyć, że religia jest zjawiskiem zarówno społecznym, jak i indywidualnym. Jest zarówno formą organizacji 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 związków wierzeń i rytuałów w faktach psychologicznych, do których klucz daje nam tylko i wyłącznie analiza psychologiczna introspekcyjna, oraz że czynniki społeczne wchodzi 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 emocjonalne i wolę obok czynności czysto intelektualnych. Dalszy ciąg obecnej pracy, w którym naszkicujemy in extenso teorię genetyczną zjawisk religijnych i objaśnimy ją na konkretnych przykładach, będzie probiezmem przyjętego tu stanowiska.

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 czym 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 takty etnologiczne. Teraz chcąc określić różnice psychologiczne między wyobrażeniami świeckimi i religijnymi, 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 specjalnym gatunku, czy kategorii 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

ujawnia się w ten sposób, iż rzeczy i czynności religijne oddzielone są starannie od świeckich, gdyż za wszelką cenę unika się ich profanacji. 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 inicjacji życie jego (Australczyka) podzielone jest na dwie ostro odcinające się części. Jedna z nich to zwykle życie, wspólne wszystkim mężczyznom i kobietom klanu, codzienne troski o pożywienie, wykonywanie „corrobboris“¹ i drobnych ceremonii. Monotonie takiego życia przerywają tylko od czasu do czasu walki i wzruszenia z nimi 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 inicjacji.

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.

jak widzieliśmy, rodzajem ładunku elektrycznego o bardzo silnem napięciu, który wyładowany może ciężko zaszko- dzić a nawet zabić winnego, czy też nieświadomego. W Po- linezyi istnieją całkiem podobne pojęcia o religijnej świę- tości. Dobrze są znane i stwierdzone wypadki śmierci lu- dzkiej wskutek autosugestyi, czyli wedle wyobrażeń dzi- kich 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 za- wierają pojęcie tabu i ono charakteryzuje rozdział społec- zny 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: dzie- dzina wiary i dziedzina wiedzy, mistycyzmu i myśli nau- kowej, 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 ogól- nego wszystkiego, co dziwne, przerażające, niepojęte, wszy- stkiego jednym słowem, co z natury rzeczy usuwa się z pod badań naukowych i może być przedmiotem tylko twórczości religijnej lub artystycznej. Z drugiej strony szowinizm re- ligijny, potępiający ryczałtowo rzeczywisty postęp i zdoby-

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 pewnym i widocznym, 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

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-

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 udowodniło, albo też wykazało 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 argumentacją i empirycznymi doświadczeniami, nigdy się też nie opiera na argumentach i doświadczeniu czysto naukowem. Prawda, iż w skład systemów religijnych wchodzi nie tylko czynniki czystej wiary; gdyż każdy rozwinięty system religijny zawiera też i elementy wiedzy i te są dostępne rozumowaniu i argumentacji. 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 nimi żadnego mostu, żadnej łączności. Dlatego też byłoby nieodpowiednie i niewłaściwe chcieć tłumaczyć mistycyzm za-

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 tym 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 transcendentálną rzeczywistość, ale jako wynik psychologicznego mechanizmu, jako pewną psychologiczną kategorię. Czy świat nadnaturalny istnieje obiektywnie, 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 racji bytu.

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

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 prosto niepodobieństwem nie wierzyć w nieśmiertelność duszy, w istnienie Boga i t. p. Będziemy się starali wyjaśnić psychologiczne te cechy.

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

III.

Stany emocjonalne połączone są zawsze z mniej lub więcej silnym zaburzeniem organizmu, zwichnięciem równowagi fizyologicznej, które prowadzi do typowej formy działania, do reakcji określonej naturą uczucia. Z drugiej strony stany te połączone są także ściśle z wyobrazeniami, również określonymi naturą emocji¹, z wyobrazeniami, które

¹ Wyrazu „emocja“ używam w najogólniejszym 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

są niejako intelektualnymi odpowiednikami stanu subiektywnego. Tak np. gniew połączony jest zawsze z reakcją czynną. Afekt ten wywołuje określone działanie, związane z określonym wyobrażeniem. Jest on zawsze w reakcji 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 pasję gniewu. Wyobrażenia określające działanie, określające wybuch pasji i towarzyszące działaniu, są istotną częścią składową afektu gniewu. Nawet w wypadkach patologicznego gniewu wyładowanie furi jest zwrócone przeciw komuś lub czemuś i pewne kojarzenie wyobrażeń co do czyjegoś przewinienia nastąpić musi. Ta intelektualna wersja czy kontekst gniewu jest mniej lub więcej wyraźny i uzasadniony, ale nie brak go nigdy.

Strach posiada również naturalną, spontaniczną reakcję czynną, wywołaną zaburzeniem fizjologicznej równowagi, oraz określoną wersję 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.

Fizjologiczne reakcje ściśle połączone ze stanami

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

emocyonalnymi, są tem, co nazywamy wyrazem tych emocyi, oraz tem, co możnaby określić jako czynności, w których się dana emocya wyładowuje¹. 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 spontanicznymi reakcyami fizyologicznymi i połączone są też zawsze z określonym wyobrażeniem przedmiotu, do którego się odnoszą².

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 intensywniejszym przechodzi stopniowo w rozpacz; radość silna wybucha w ekstazę czy szal radosny. W obu tych afektach „wyrazy uczuć“ przechodzą w określone czynności

¹ Fیزیologia 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.

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

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

Tu na razie chciałem tylko zaznaczyć ściśle powiązanie elementów uczuciowych z reakcją fizyologiczną i z pewnymi określonymi formami przymusowego kojarzenia wyobrażeń. W tym względzie wszystkie wymienione przypadki: gniew, strach, radość, smutek, rozpacz są zupełnie analogiczne. Analiza dalszych przykładów byłaby zbyt cenna, 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 intelektualne oraz działanie zewnętrzne są z sobą związane w jedną nierozdzieloną 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 emocjonalnymi 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

ani też nie odpowiada empirycznym danym. Podpada ono swoistym regułem i kategoriom.

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

Przejdźmy więc do omówienia takich krańcowych wypadków. Poprzednio już zaznaczyliśmy, że czynności wykonywane pod presją afektu i kierujące nimi wyobrażenia, mają to do siebie, że afekty i uczucia zapomocą nich się wyładowują, że zaburzenie organizmu ustępuje. Można by 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 intelektu, są jednoznacznie określone.

Co się jednak dzieje, gdy naturalne wyładowanie się afektu jest zatamowane z jakichkolwiek powodów? Gdy afekt nie może znaleźć 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 osiągnięty, 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 nieracjonalność 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

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 pasji intelektualny 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 irracjonalnego 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 pasji 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 przymusowym, jest wynikiem zasadniczego mechanizmu psychicznego. Wykonanie automatycznej reakcji gniewu, jakkolwiekby ona była zupełnie bezsensowną, jest ściśle asocjowane 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 emocjonalnym i do przypisywania wartości wyłącznie temu, co się da racjonalnie i obiektywnie uzasadnić, że z jednej strony mamy

mało skłonności do poddawania się ślepym wybuchom, z drugiej zaś trudno nam uprzytomnić sobie, jaką jest intelektualna 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 irracjonalną postawę wobec rzeczywistości. Powracając pamięcią do takiej sytuacji ufamy jedynie temu, co nam mówi o niej refleksya i widzimy rzeczy w jej interpretacji i zniekształceniu. Niemniej jednak sądzę, że staranna i sumienna introspekcyja przekona każdego o słuszności powyższych wywodów. Nie można przyjmować, że człowiek odgrywa z samym sobą komedię w tych chwilach, kiedy postępuje w sposób najbardziej impulsywny, spontaniczny i bezpośredni. Uświadomienie sobie, że ślepe postępowanie w pa-sy 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 introspekcy. 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, że zrobiłem poprostu nedorzecznosc, iż trudno mi zlać 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 najdos-

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 sytuacji 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 błędząc nocą w lesie i nie mogąc znaleźć 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 opamiętać i powstrzymać od tego, aby w reakcji gniewu nie łamać z pasją „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 refleksja, niszcząca teoretyczną zawartość tych odruchów.

Postępowałem automatycznie; afekt i wyobrażenie, zdeterminowane afektem i reakcją, 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 pasji,

ściągало 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 samym położeniu.

Jak już zaznaczyłem powyżej, takie kojarzenie wyobrażeń, akty animizacji, wogóle to, co nazywałem „postawą teoretyczną pod wpływem emocji“ albo „intelektualną zawartością świadomości w emocjonalnej reakcji“, nie posiada dla nas żadnego znaczenia, gdyż my na naszym stopniu kultury świadomie i systematycznie eliminujemy wpływ subiektywnych czynników z naszego pojmowania świata, starając się o skonstruowanie bezwzględnie obiektywnego światopoglądu. Wytrenowana refleksja, oparta o takie niezmiernie potężne, obiektywne konstrukcje, zabija natychmiast iluzoryczne przywidzenia i reakcje subiektywne. Co się jednak dzieje, gdy taka refleksja zupełnie nie następuje? Gdy przeciwnie refleksja 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, obserwacja wykazuje właśnie taki stan rzeczy. Jego „światopogląd“ nie świadczy bynajmniej o tendencji wyeliminowania czynników subiektywnych. Wszystko, co mu podyktują sny, przywidzenia, halucynacje, przyjmuje za dobrą monetę. W taki sam zupełnie sposób odnosi się on do tych najelementarniejszych przywidzeń subiektywnych, które według naszej analizy tkwią w każdym procesie emocjonalnym. 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 obiektywny stan rzeczy równie dobrze jak obserwacyom zmysłowym i konkluzjom logi-

cznym. Refleksja, następująca w umyśle prymitywnym po takim emocjonalnym 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 kategorie, 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 „rudymentalnego 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 pierwotnym akcie wiary tę samą cechę, którą powyżej skonstatowaliśmy jako istotny rys wiary dogmatycznej, jako jedną z kategorii zasadniczych myślenia mistycznego; a mianowicie immanentną konieczność pewnych pozalogicznych i pozaempirycznych związków myślowych.

Łatwo jednak wykazać, że elementarny akt wiary podpada zasadniczo także i pod drugą kategorię mistycznego myślenia, mianowicie pod kategorię 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-

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 zewnątrz, 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 emocji. Jakkolwiek dobrze wiemy, że w takich razach staliśmy się prosto 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 napiętnościach i w najsubtelniejszych wzruszeniach, w najwyższych metafizycznych tęsknotach i najgrubszych instynktach, wszędzie wogóle, gdzie biorą górę czynniki emocjonalne.

Ale my, t. j. ludzie cywilizowani, dobrze się strzeżemy, aby nie pomieszać z sobą wyników subiektywnych i obiektywnych 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; innymi słowy: nadprzyrodzoność, będąca powszechną introspekcyjną cechą rudymentalnych 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 emocja krystalizuje się w wyobra-

żenia w wypadkach, w których obiektywna rzeczywistość nie zawiera dostatecznych danych. Strach, nawet pomijając wypadki chorobliwe, jest możliwy w warunkach takich, jak ciemność, niesamowite otoczenie, obecność trupa, przesycenie wyobraźni rzeczami strasznymi 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 najłżejszy szmer, przez przesuwający się cień lub światło, przez proste „przywidzenie“ subiektywne. Wówczas afekt bierze górę i następuje fizyologiczna reakcja: 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, opanowuje nas, choćby na chwilę, poczucie, że mamy do czynienia z jakąś realnością straszną. Subiektywny stan, biorąc górę, stwarza niejako obiektywny odpowiednik. W akcie wstrząśnienia, wywołanym przez szmer,

albo w akcie krycia się lub ucieczki, zawsze zwracamy się ku czemuś, uciekamy, kryjemy się przed czymś, co jest wytworem naszego subiektywnego stanu psychofizjologicznego.

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 nieracjonalnego strachu wykonywamy w stanie nierównowagi, ale świadomość nasza nie przestaje na ten czas funkcjonować i jest jednoznacznie określona treścią postępowania. Nie jest to bynajmniej granie komedii 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 egzystencję realnych, jakkolwiek może niezupełnie jasno określonych „strachów“. Istotnie percypujemy duchy i inne okropności, ale one oczywiście już za sekundę rozplywają się w ciemnościach, z których nasze zdenerwowanie je wyczarowało; niemniej przez chwilę są one przynajmniej tak realne, jak zjawiska obiektywnej 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-

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 kategoriami elementarnych aktów wiary. Te elementarne akty wiary, zupełnie efemeryczne w naszej psychologii, zostają utrwalone i rozwinięte refleksją u człowieka prymitywnego.

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

częściowo według danych obiektywnych, częściowo zaś pod wpływem czynników emocjonalnych. 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 kategorie, jak do empirycznych kojarzeń. Na tych przykładach widzimy bez dalszych dowodzeń, że emocje 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 samym paraliżuje i krępuje racjonalne ujęcie. W granicznym przypadku, kiedy realne niebezpieczeństwo oprzytomni człowieka i pozwoli mu działać z zupełnym opanowaniem siebie, niema oczywiście modyfikacji przesądnej; ale też w tym wypadku niema działania emocji na wyobrażenia, czyli wypadek taki wychodzi poza pole, do którego odnosi się nasza teoria. W przeciwnym, krańcowym przypadku, gdy strach przesądny opanuje całkiem człowieka, to rzeczywiste i przyrodzone niebezpieczeństwo nabiera charakteru czegoś nadprzyrodzonego; tutaj znowuż

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 nadprzyrodzonymi. Zasadniczo, z naszego punktu widzenia, niema tu żadnej różnicy. Wszędzie, gdzie człowiek całkowicie czy częściowo postępuje lub wyobraża sobie coś pod naciskiem emocji, przekracza on granice logiki i empiryi i wstępuje w dziedzinę wiary, innymi słowy: wpływ czynników subiektywnych 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 specjalnego stanu łaski i dającą się zastosować tylko do prawd objawionych lub rzeczy istotnie nadprzyrodzonych.

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

Dotąd przeprowadziliśmy analizę tylko na dwóch przykładach. Ażeby uczynić ją bardziej kompletną i zadowalającą, 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 emocji, 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 religijnych¹, a formami spontanicznych reakcji, dokonywanych pod wpływem emocji.

Postaramy się więc wykazać, że taksamo jak myślenie emocjonalne i myślenie dogmatyczne ściśle sobie odpowiadają, tak też istnieje ścisły związek pokrewieństwa między rozwiniętym rytuałem religijno-magicznym a „elementarnym rytuałem emocjonalnym“.

Rozpocznijmy od afektu gniewu. Jeżeli nasza teoria

¹ Wyrazem „religijny“ obejmuję tutaj i takie praktyki, które zazwyczaj nazywane bywają magicznymi. 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.

jest słuszną, należałoby się spodziewać, że we wszystkich wypadkach, gdzie człowiek jest w sytuacji 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 osiągnąć doraźną zemstą fizyczną. Sytuacja więc ściśle odpowiada temu, co się dzieje przy wybuchach gniewu. W jednym przypadku bezpośrednio pod presją namiętności, na oślep wykonywamy akt, będący surogatem prawdziwej zemsty, gdy ta jest niemożliwą; 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 presją 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, szkody 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 krzemienym i t. p.

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

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 reakcją emocjonalną jest wyraźny. W wypadkach, w których nie mógł wyrzeć 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 pasji człowiek łamał, niszczył, gniółł, jednym 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, obiektywnie z tą osobą, to naturalnie i bezpośrednio wybierał ten przedmiot, jako symbolizujący i zastępujący osobę winnego. Możemy to niezmiennie obserwować na naszym własnym 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, refleksja człowieka pierwotnego musiała doprowadzić go do wniosku, że obiektywna rzeczywistość odpowiada tym aktom elementarnej wiary, dyktowanym przez subiektywne stany psychiczne. Wyładowanie ślepe i automatyczne pasji spro-

wadzało subiektywnie usunięcie napięcia uczuciowego, zadowolenie namiętności. Ten proces w umyśle pierwotnym został usubiektywizowany: skryształizował się w wiarę, że wyładowanie to spowodziło skutek obiektywny, ku któremu namiętność była skierowana, to znaczy ukaranie winnego. Refleksja prowadziła do wniosku: ażeby zaszkodzić nieprzyjacielowi wystarczy wykonać jedną z naturalnych, spontanicznych reakcji gniewu. Refleksja była pierwszym stopniem do zrytualizowania tych reakcji, do zamienienia ich w formy zwyczajowe, zastosowywane rozmyślnie i świadomie w sytuacjach, w których zemstę należało wykonać nie bezpośrednio.

Forma tych rytuałów odpowiada w ogólnych zarysach formom reakcji spontanicznych. Oczywiście w szczegółach rytury magiczne zawdzięczają swoją formę procesowi organicznego rozwoju, który stwarza cały szereg zmian, prowadzi cały szereg dodatków i przeróbek. W nauce o rozwoju wierzeń i praktyk nie można tłumaczyć 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 którym tu mowa, bywa zazwyczaj tłumaczone jako wynik prymitywnej i surowej spekulacji, polegającej na błędnym 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 teorie, oba stanowiska, t. j. racjonalistyczny pogląd Frazera oraz zajęte tu stanowisko, aby uwypuklić ich różnice.

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

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

Tak więc nasza teoria czyni zadość faktom w całym szeregu zasadniczych punktów: mamy identyczność sytuacji, na którą „elementarny rytuał” jest reakcją spontaniczną, a „rozwinięty rytuał” jest reakcją ukształtowaną i konwencyonalną. Mamy podobieństwo formy i treści między obu rytuałami. Mamy nareszcie identyczność stanów psychicznych w wierze, elementarnej i wyższego rzędu. A więc teoria nasza tłumaczy istotę magicznych rytuałów, wskazując na ich materialne powstanie w spontanicznych reakcjach.

Teoria Frazera natomiast twierdzi, że rytuał magiczny powstał w akcie spekulacji czy refleksji, czyli przyjmuje przy powstaniu aktów magicznych okoliczności zupełnie inne, aniżeli te, w których się te akty zastosowują. Akt magiczny, wedle tej teorii, rodzi się w kontemplacji filozoficznej, a stosuje się w sytuacjach o wysokim napięciu uczuciowym. Teoria Frazera ignoruje więc fakt, że akty magiczno-religijne musiały powstać w sytuacjach 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 sytuacji absolutnie niewspółmiernych ze sferą zastosowania rytuału. Jedyne objaw, z którego ta teoria zdaje sprawę, jest podobieństwo aktów magii z ich celem. Ale nawet ten fakt tłumaczony jest przez wprowadzenie zupełnie sztucznego procesu myślowego, przez nieumiejętnie zastosowaną zasadę kojarzenia wyo-

brazeń. Nasza teoria, z drugiej strony, tłumaczy tę stronę zagadnienia, odnosząc ją do naturalnych i koniecznych w takiej sytuacji procesów duchowych. Jak poprzednio wykazaliśmy, forma spontanicznej reakcji a temsamem rytuału jest zasadniczo określona celem tej reakcji. W przystępie gniewu na daną osobę wyrażamy 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 reakcji fizyologicznych, połączonych z aktem emocjonalnym.

Ale jakkolwiek według naszego poglądu czysta refleksja i spekulacja bezwzględnie nie mogą być źródłami wierzeń i aktów religijnych czy magicznych, teoria tu rozwinięta nie ignoruje bynajmniej doniosłej roli, jaką czynniki te odgrywają przy dalszej formacji dogmatów i rytuału. Nacisk położony na znaczenie elementów emocjonalnych był konieczny, czynniki te są dotychczas niedoceniane, rola zaś ich jest pierwszorzędnej wagi. Akty czyste refleksji i spekulacji 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 refleksja w naturalnym biegu rzeczy zaczyna działać zwłaszcza wtedy, kiedy chodzi o interpretację i wyrozumowane sformułowanie bezpośrednich odruchów myśli i organizmu.

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

które w jakikolwiek sposób symbolizują cel naszego gniewu. Taki wybór nie jest jednak bynajmniej z początku czysto racjonalny, nie jest on wynikiem samej refleksji, ale jest także dyktowany afektem. Refleksja dopiero potem przyczynia się do rozwoju takich czynników, do sformułowania teoretycznej zawartości stanu emocjonalnego i do postawienia jej na pierwszy plan. W ten sposób powstają dogmaty magiczne i religijne, mające zakrój reguł empirycznych i wyników spekulacji. Tylko że spekulacja ta nie odnosi się do obserwacji i doświadczeń, zaczerpniętych z zewnątrz, lecz do pewnych form doświadczenia subiektywnego; i nie kieruje się danymi logiki, ale swoistymi kategoriami myślenia mistycznego.

Te ogólne uwagi o rytualizacji reakcji 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 odnaleźć specjalną klasę rytuałów religijnych, odpowiadających temu afektowi, tak jak czarna magia odpowiada nienawiści i chęci zemsty.

Ze strachu powstały, rzecz można, wszystkie ciemne, ponure i straszne strony religii; demony i potwory w wierach 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 potęgę ciemności kryjące się wszędzie, gdzie panuje ciemność, samotność i opuszczenie, a zwłaszcza tam, gdzie śmierć w jakiegokolwiek formie pozostawiła swe ślady. Okoliczność, że strach w swych rozmaitych przejawach jest najtrudniejszy do zupełnego opanowania, tłumaczy nam

objaw, iż mistycyzm zrodzony ze strachu, przeżywa wiele innych form religii. Różne przesady zrodzone z tego uczucia czepiają się nawet najbardziej zatwardziały agnostyków.

Niepodobna byłoby śledzić wpływów i doszukiwać się śladów reakcji 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 obserwacji wiemy, że zawsze, kiedy napada nas strach w opuszczonym miejscu, w dodatku jeszcze mającym reputację, że tam „straszy“, wtedy zachowujemy 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 reakcji 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 myślowo od otaczających złych potęg. Tutaj mamy zupełnie analogiczną bierną postawę, usunięcie się od złego przez zastonienie zastoną 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 na przykład

wiarę w działanie dźwięku dzwonów odstrasżających 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 dyskusji, na którą brak nam tu miejsca.

V.

Ażeby uzasadnić naukowo zajęte tu stanowisko, należałoby przedyskutować z naszego punktu widzenia cały zakres życia emocjonalnego 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, specjalnie 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 przyszłym, rytuały pogrzebowe i wogóle żałobne, to znaczy odnoszące się do ciała i duszy zmarłego. Genetycznie biorąc, niezmiernie wielka i różnorodna ilość źródeł emocjonalnych i refleksyjnych złożyła się na wytworzenie tych wierzeń i rytuałów. My na razie postaramy się zanalizować jedno z tych źródeł emocjonalnych.

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 wyobraźniową; 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 fizjologicznie zupełnym zaburzeniem równowagi; stanem organizmu, który musi się wyładować w łzach, a często w zemdleniach, kontorsjach i spazmach. Rozpacz jest więc reakcją fizjologiczną 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 rzeczywistym zdarzeniu, nie może zaś wynikać (jak strach) z nieokreślonej sytuacji zewnętrznej i stanu nerwów, do których następnie sama emocja niejako dotwarza wyobrażenia o rzeczach strasznych. Rozpaczy towarzyszy zawsze wyraźne wyobrażenie o określonym stanie rzeczy. Od gniewu rozpacz różni się znów tem, że fizjologiczne wyładowanie jej nie jest aktem celowym, prowadzącym do określonego stanu rzeczy, ale jest bezpośredniem, beładnem i nieskoordynowanym wyładowaniem energii. Nie sprowadza ono celowo pewnego zewnętrznego stanu rzeczy, dającego się umysłowo określić, ale doprowadza automatycznie do ta-

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 konstelacji 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 intelektualny towarzyszący tym przejściom? Albo ściślej mówiąc, jaka jest zawartość teoretyczna świadomości, idąca równoległe z temi przejściami? Czy i tu możemy znaleźć jakieś zawiązki wiary bezpośredniej; jakieś „elementarne akty wiary“? Stanowczo tak! Jasne i pełne uświadomienie sobie straty osoby ukochanej jest punktem wyjścia aktu rozpacz. 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 samym świetle ciemnym i beznadziejnym. Przeszliśmy zmianę fizyologiczną, wyładowanie się rozpacz — i widzimy stratę w innem świetle; już nie jako coś ostatecznego, nie dającego się naprawić, brutalnie rzeczywistego. Nie możemy

się oprzeć poczuciu, świadomości, że istnieje coś poza nią. Uświadamiamy sobie jako odpowiednik zmienionego stanu organizmu, a więc zmienionego subiektywnego zabarwienia, jakąś zmianę zewnętrzną. Następuje tu znowuż „objektywizacja zabarwienia emocjonalnego“; nadanie temu, co nam się przedstawia w subiektywnie zmienionym świetle, wartości obiektywnie 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 rozpacz. We wszystkich trzech przypadkach wyładowanie afektu w czynnościach fizjologicznych doprowadza do pewnego stanu organizmu, któremu odpowiada zawartość wyobrażeniowa świadomości. Wszędzie przejście organizmu przez pewne subiektywne zmiany, odbija się z psychologiczną koniecznością w świadomości jako szereg zmian obiektywnych. To narzucanie się świadomości pewnych realności koniecznych i nadprzyrodzonych nazwaliśmy „elementarnym aktem wiary“.

Strata osoby ukochanej, bez której życie wydaje się niemożliwym, jest wyobrażeniem inaugurującym całą seryę aktów rozpacz. W pewnych chwilach, gdy organizm wyczerpany gwałtownymi wybuchami afektu, dochodzi w sposób naturalny do ukojenia, następuje równoległa modyfikacja 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 refleksja następnej chwili z nią robi. Ale jest ona spontanicznym produktem elementarnego mechanizmu

psychologicznego i może potem w naiwnej refleksji 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 subiektywnie 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 tendencji wydzielenia doświadczeń subiektywnych ze swego światopoglądu niema on jeszcze bynajmniej. W rozpacz doświadczał zasadniczej ulgi i uspokojenia, po dłuższym lub krótszym 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 rozpacz.

Jeżeli stawiana przez nas teoria jest słuszna, to powinniśmy znaleźć właśnie takie zrytualizowane akty rozpacz, jako normalny typ ceremoniałów pogrzebowych i żałobnych. Jako przenikający je dogmat powinniśmy znaleźć 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, skonwencyjonalizowane formy, będące naśladownictwem naturalnych odruchów rozpacz.

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 teorii wiara ta i rytuały nie przedstawiają się jako coś, do czego człowiek doszedł na podstawie zawiłanych i długich spekulacji o istocie śmierci, naturze upiórów zmarłych i życiu zagrobowem. Przeciwnie wszystkie te poszczególne wierzenia były wynikiem ewolucji 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. Głównym zaś źródłem tej wiary ogólnej są według podanej tu teorii 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 zeszytniałym dalszym ciągiem naturalnych wybuchów tego afektu.

Omówiony przykład pozwala nam rozszerzyć zakres zastosowań naszej teorii. Dotychczas zwracaliśmy głównie uwagę na psychologiczną stronę wiary i na formy rytuału. Teoria nasza służyła nam dotąd do tłumaczenia 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 dyskusji nad afektami gniewu i strachu nie mieliśmy sposobności zwrócić uwagi na fakt, który narzuca się wyraźnie w przypadku ostatnio omówionym, a mianowicie, że proces emocjonalny doprowadza do nadania mistycznego zabarwienia niektórym uprzywilejowanym tematom; tutaj np. tematowi śmierci osoby blizkiej a zatem śmierci wo-

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 rozpaczą 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 sytuacją 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 konkretnym życiu wypadki żalu i rozpacz po stracie osoby bliskiej są nieskończenie częstsze i ogólniejsze, niż jakiegokolwiek inne, i dlatego właśnie ten temat specjalnie 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 emocjonalnych.

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

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 specyficznymi, będą zawsze towarzyszyły stany wzruszeniowe, stany napięcia, niepokoju, zawieszenia, które nadają całemu procesowi wyraźnie emocjonalny 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 instytucjach społecznych przesuwają ciężar niepowodzeń osobistych tak jak i klęsk ogólnych, z jednostki na społeczeństwo. Jakkolwiek w wielu wypadkach nastąpiła ewolucja wprost przeciwna i jednostka stała się wyłącznie odpowiedzialną za swoje czyny, tam, gdzie dawniej odpowiedzialność rozciągała się na całą grupę (np. w prawie karnym), w kwestiach ekonomicznych i wogóle wszędzie, gdzie w grę wchodzi warunki bytu, indywidualizm nieporównanie mniej jest zależny od wyniku jakiegokolwiek jednej czynności, od skutków jednego zdarzenia.

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

wyniku walki i polowania, od urodzaju lub połowu. Walkę o byt prowadzi on w sposób znacznie bardziej bezpośredni, patrząc oko w oko niebezpieczeństwu, z którym walczy, i żywiołom, z którymi się zмага. Działa zaś bezpośrednio pod presją 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 specyficznym 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 emocjonalnych z przykładami strachu, gniewu i rozpacz, widzimy, że jakkolwiek zachodzą znaczne różnice pomiędzy obecnie omawianymi a poprzednimi typami, to z punktu widzenia naszej teorii wiary, istnieje zasadnicze podobieństwo: tu, tak, jak poprzednio, człowiek pod wpływem emocji, ma myśl, a temsamem i bieg postępowania, wyraźnie skierowaną i to skierowaną właśnie w kierunku emocji. Człowiek więc myśli i postępuje w sposób przymusowy, czyli używając naszej terminologii, wykonywa elementarne akty wiary i rytuały.

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

ślona sytuację 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 rozpacz. Przy wykonywaniu określonych czynności o praktycznym celu może być mowa tylko o pewnym kształtowaniu przez afekt przewidywań, wyobrażeń odnoszących się do przyszłości i o modyfikacji 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 sytuacji z psychologiczną koniecznością. Równocześnie człowiek nie jest w stanie wypełnić całego czasu działaniem empirycznie racjonalnem, jak np. myśliwy, któremu po zastawieniu sidła 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, przysuwajacem się do sidła, skuszonem przynętą i wpadajacem 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,

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, przynębienia 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 emocjonalnego napięcia, towarzyszącego doniosłym czynnościom o praktycznym celu. Bliższa ich analiza i porównanie z naturalnymi i spontanicznymi reakcjami, wyraźnie wskazują, że obie klasy zjawisk — spontaniczna reakcja i rozwinięte rytuały są blisko z sobą spokrewnione, że łączy je stosunek genetyczny. Wystarczy przeczytać niektóre przykłady rytuałów „magii imitatywnej“ podane przez Frazera w 1-ym tomie „Golden Bough“. Mamy tam podane przykłady ceremonii wykonywanych przez ludy dzikie i barbarzyńskie całego świata przed polowaniem, przed walką, po zastawieniu siodeł, 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-

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 schwywania 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, naśladowający ruchy walki, a czasem nawet rodzaj zwycięstwa, będzie istotnym elementem ceremonii wojowników, idących na wroga.

Frazer, jak mówiliśmy, tłumaczy te zjawiska zбочeniem prymitywnej logiki, która błędnym stosowaniem zasady kojarzenia wyobrażeń przez podobieństwo, doprowadza człowieka do wniosku, że naśladowając dany stan rzeczy, można go sprowadzić. Krytykowaliśmy powyżej teorie Frazera. Rzeczywiście trudno przypuścić, ażeby rytuały będące reakcją zwyczajową i tradycyjną, na sytuacje o silnym zabarwieniu uczuciowym, mogły być powstać z czystej, spokojnej i pogodnej refleksji. Teoria nasza, która wykazuje, jak rytuał mógł się rozwinąć z prawie zupełnie identycznej czynności, będącej naturalną i spontaniczną reakcją na sytuacje, na które znowu rytuał jest unormowaną reakcją, tłumaczy fakty znacznie szerzej i gruntowniej. Tłumaczy ona nie tylko zasadnicze podobieństwo w rytuałach, ale także zasadnicze podobieństwo w sytuacjach zewnętrznych i w sytuacji psychologicznej, która zachodzi przy pierwotnym powstaniu rytuału i przy wszystkich późniejszych jego zastosowaniach.

Podajmy 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-

biety przerywają swe zwykłe zajęcia, zbierają się na placach publicznych i rozpoczynają tańce, trwające dzień i noc. Weźmy pod uwagę sytuację 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 racjonalnie wytkniętej drogi, aby zbliżyć się do celu swych pragnień.

Jakie jest bezpośrednio, spontaniczne zachowanie się człowieka w podobnych okolicznościach? Niepokój i zawieszenie, ściśle związane są z fizjologicznym stanem napięcia całego organizmu, tak, iż wprost niepodobna ustrzedz się od wyładowania napięcia fizjologicznego 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 subiektywnie i fizjologicznie narzucone związki za dobrą monetę; wierzył, że reakcja spontaniczna, która mu sprawia ulgę, posiada obiektywną wartość. Zrytualizował, opatrzył określoną formą i uświęcił zwyczajem takie i tym podobne reakcje 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 jednym 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

takie czynności są pomocne właściwym działaczom, jest bezpośrednim następstwem naturalnego przebiegu myślowego w danej sytuacji. Stan napięcia, zawieszenia, niepokoju, wyładowuje się ruchami, a wyobrażenia napiętnowane obawą o niepomyślny wynik sprawy, ustępują wyobrażeniom o zabarwieniu pogodnym i wierze w pomyślny wynik sprawy. Ten subiektywny stan rzeczy ulega obiektywizacji 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 teorii emocjonalnego 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 imitacyjny 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 sytuacji, 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 jakiegś określonej formy działania, do jakiegoś „imitowania“, prosto 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-

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 przyszłym zachowaniem się podczas polowania, albo z zachowaniem się zwierzęcia przed i w czasie łowów¹.

Analiza powyższa rozjaśnia jeszcze jedną kwestję, mianowicie, że teoria tu podana tłumaczy nie tylko formy praktyk magicznych i religijnych, ale że tłumaczy 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 emocjonalnymi reakcjami człowieka, które normalnie i regularnie zmuszają go do czynności o silnym uczuciu i afektywnym 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 dojrzałości, 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 funkcje życiowe, jedzenie i akt płciowy, a raczej wszystko, co ma związek z życiem płciowym, posiada niezmiernie silne zabarwienie uczuciowe i to dla ludów cywilizowanych, równie dobrze jak i dla prymitywnych. Czy tu nie napotykaemy na nową i poważną trudność? Czy

¹ Por. przykłady podane przez Frazera w cytowanym miejscu.

istnieją formy religij i magii, dające się genetycznie po-
wiązać z temi czynnościami?

Każdy, choć trochę obznajmiony z historią 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 religijnego¹.

Analiza psychologiczna przeżyć emocjonalnych, połączonych z funkcjami fizyologicznymi, 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 funkcji jedzenia lub płciowej); dalej, że zaburzenie to, połączone jest z określonymi uczuciami i z określonymi 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 zaznaczyć, jak daleki jestem od skrajnej i spacznej 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 pro prostu ze względu na ogólny mechanizm psychologiczny, który uzależnia wiarę od silnych emocjonalnych przeżyć.

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

dowują się w czynnościach, tylko bardzo ogólnikowo określonych przez sytuację. W gniewie, strachu, niepokoju i t. p. widzieliśmy jak pewnymi 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 subiektywnego psychicznego nastroju, rytuałów i wierzeń, które na drodze zupełnie sztucznej zaspakajają psychiczne potrzeby człowieka. Rytuał i wierzenia w tych wypadkach są najbardziej „twórcze“ (np. koncepcje o życiu przyszłym, o zbawienności rytuałów pogrzebowych, rytuałów magicznych odpowiedniego typu itp. i odpowiadające im formy ceremonialne).

W gniewie reakcja spontaniczna jest ściślej określona sytuacją, rytuał i wierzenia są mniej twórcze. W emocjach, 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 obiektywnej rzeczywistości.

W samej rzeczy spotykamy w ceremoniach religijnych i magicznych zarówno jedzenie jak i akt płciowy, niezmiernie często, jako istotną część składową rytuałów i dogmatów¹.

¹ Liczne przykłady rytuałów płciowych, w magii i religii ludów barbarzyńskich, znajdzie czytelnik w wymienionem dziełku Howarda. Bogatszy jeszcze materiał, 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 inicjacji chłopców i dziewcząt, przy dojściu ich do dojrzałości; ceremonii,

Analiza introspekcyjna przeżyć emocjonalnych, połączonych z zasadniczymi funkcjami fizyologicznymi, oświetli te fakty jeszcze z jednej strony. Są to przeżycia brzemiennie 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 cywilizacji. 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 obojętne-emocjonalne (ucieczka w strachu, niszczenie czegoś w gniewie). Są to po prostu zwykłe ruchy, nabierające wartości jedynie przez korelację 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 silnym emocjonalnym przeżyciem.

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

które istnieją u ludów pierwotnych, na całym prawie obszarze kuli ziemskiej. Z powodu pruderyi wielu etnografów (np. misjonarzy), 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).

stalizuje się w aktach wiary i w rytuałach, powinniśmy się spodziewać, że analiza psychologiczna pozwoli odkryć i tutaj mechanizm wytwarzania się stanów duchowych o charakterze mistycznym. W samej rzeczy, bardzo silne przeżycie emocjonalne doprowadza człowieka do zasadniczego odczucia nadprzyrodzoneości. W przeżyciach fizjologicznej rozkoszy następuje zasadnicza modyfikacja świadomości: przede wszystkim wielkie ograniczenie poczucia swobody; namiętność porywa i ponosi człowieka; świadomość doznaje niezmiernie silnego zwężenia, ujednostonienia i ograniczenia. W przeżyciach, o których mowa, człowiek ma poczucie, jakby był prowadzony z wielką siłą poprzez niezmiernie wąskie i ograniczone pole doświadczenia, mając z wszystkich stron zupełnie zamknięte horyzonty. Namiętność wogóle ogranicza świadomość i subiektywne poczucie „wolnej woli“; zwłaszcza zaś namiętność w najintensywniejszej 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 metafizycznym wprost napięciu. Osoby, które przeszły tyfus lub inną chorobę organów trawienia i które w powolnej rekonwalescencji skazane są na surowy post, a posiadają zwykły w tych wypadkach olbrzymi apetyt, wiedzą dobrze, iż zadowolenie tego apetytu, równa się najintensywniejszym 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, artyście za wcieleniem swych koncepcji, lub metafizyka za pojęciem absolutu. Skonstatowanie tego faktu psychologicznego nie jest zresztą ani cynizmem, ani ma-

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 modyfikacji psychologicznej, wyrażającej się w przeżyciach fizjologicznej rozkoszy zwężeniem świadomości i subiektywnego poczucia swobody, pojawia się zasadnicza modyfikacja pozytywna: następuje rozszerzenie horyzontów duchowych poza ramy codziennych pojęć, doznanie czegoś o intensywności 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 określonymi 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.

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

Nadprzyrodzony charakter przeżyć fizjologicznej rozkoszy wyraża się w religiach niższych tem, że akty te są przedmiotem inicjacji 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 koncepcję 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 rozwlekłe 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 intelektualnego. Akty wiary i rytuału religijnego i magicznego powstają równocześnie z naturalnych spontanicznych reakcyi, występują stale z wyraźnym i określonym mechanizmem w wypadkach emocjonalnego zaburzenia organizmu. Mechanizm tego powstania analizowaliśmy na wielu różnorodnych przykładach. W zasadniczych rysach jest on identyczny przy wszystkich stanach uczuciowych. Reakcyja fizyjo-

logiczna organizmu, połączona ze stanem uczuciowym, zawsze zawiera implicite poczucie, a więc i stwierdzenie realności czegoś. Istotą kategorii 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 emocjonalnymi reakcjami, 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 ugruntowana 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 emocji, z psychologicznego punktu widzenia, nie leży niestety w mej mocy, z powodu braku fachowej kompetencji. O ile mogłem się przekonać z pobieżnego studium literatury fachowej, systematyka tego działu psychologii jest dość sporna i chaotyczna¹. Badania tego rodzaju jak obecne, mogą choć w skromnej mierze przyczynić się do pogłębienia systematyki stanów subiektywnych. Staraliśmy się bowiem o ujęcie tych stanów z punktu widzenia pewnej fazy ich obiektywizacji. Badanie zaś różnych związków uczuć z obiektywnymi 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.

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 emocjonalnymi o specyficznym charakterze, połączonymi ze specyficzną reakcją fizyologiczną, jak np. gniew, strach, rozpacz i t. d.¹ Prawie całkiem zaś pominęliśmy uczucia i nastroje, czyli nieokreślone zabarwienia subiektywne, jak radość, smutek, przygnębienie i t. p. Z pośród afektów zaś wybraliśmy te, w których reakcja fizyologiczna jest najwyraźniejsza, jak np. przy gniewie i rozpaczach. 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 rozpacz są zupełnie równoważne i równouprawnione w swym stosunku genetycznym do religii, nie został, o ile mi wiadomo, jeszcze zauważony. Taksamo nie zostało dotąd dostrzeżone, że religia powstaje nie z pewnych uczuć, dzięki ich specyficznej naturze, ale z emocjonalnych 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 klasyfikację stanów emocjonalnych M. Dougalla „Social Psychology”.

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

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

Uczucia i nastroje nie przedstawiają żadnej określonej fizyologicznej reakcji 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 preponderancja etycznej strony nad dogma-

tyczną. Zadaniem badań nad wyższymi religiami byłoby wyświetlenie tego punktu. Patrząc na fakt ten przez pryzmat naszej teorii, można go wytłómaczyć bez trudności. Westermarck wykazał w swem pomnikowym dziele, że możemy zrozumieć powstawanie sądów moralnych tylko z uczuciowej reakcyi wobec faktów, będących przedmiotem naszej oceny¹. 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 emocjonalną. 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 teoria 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 Westermarck: „Origin and development of moral ideas“. Pomimo licznych niedostatków metodycznych i myślowych, dzieło to, będzie stanowiło epokę w historii etyki.

mentarnych form religii⁴ z wiarą dogmatyczną i usystematyzowaną i z rozwiniętym rytuałem religijnym; być może, nawet przekonany 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 naszkicowana; i z naciskiem zaznaczono, że teoria nasza bynajmniej nie neguje zasadniczej roli refleksyi. Wdzieliśmy, że refleksya właśnie analizuje a posteriori, konstataje i utrwała takie odruchowe formy zachowania się, że stwierdza ich wartość (w naszej analizie czysto subiektywnie, psycho-fizyologicznie ugruntowaną; w analizie człowieka pierwotnego obiektywną); że kanonizuje je, zamienia w określone, eksplicytne normy wierzeń i postępowania, że, innemi słowy, robi z nich tradycje, dogmaty i rytuały.

Przy tym procesie transformacji zjawisk elementarnych na normatywne, czyli indywidualnych na zwyczajowe, odgrywają ważną rolę warunki organizacji 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.

Teoria 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-

żyli. Z góry zaznaczyliśmy, że nie wydaje się nam właściwym ograniczanie terenu, na którym religia może się rozwijać, do żadnych specjalnych dziedzin psychiki ludzkiej. Ale ten niezmiernie ogólnikowy sposób, w jaki ujętą została psychologiczna geneza 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 wytłumaczyć 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 koncepcji; 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 kategorii 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, teoria o duchach i demonach i t. p. wskazują na niezmiernie ważne cechy religii pierwotnej, jakkolwiek niewątpliwie nie tłumaczą zadawalniająco jej całokształtu.

Na drugie pytanie postaram się odpowiedzieć w krótkości poniżej. Obecnie przejdziemy do rozpatrzenia pierwszego, ogólniejszego z problemów tu zaznaczonych. Według teorii 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

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 cywilizacji, 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 niskich 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 niskich formach religii, szczególnie bujnie rozwinęły się krwawe rytuały połączone z ofiarami ludzkimi, 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 kanonizacji, przybiera rozwinięte formy religii. Teoria nasza nie pozwoli nam odpowiedzieć na to pytanie

wyczerpująco, gdyż odnosi się ona przedewszystkiem do zasadniczej, psychologicznej strony religii. Ale pozwoli nam częściowo i na niektórych ważnych punktach wyświełlić 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 kultury krwawe. U ludów żyjących w pustyni lub w stałem zetknięciu z morzem koncepcye religijne będą, być może, miały tendencję do henoteizmu. Ale ta uwaga poza najogólniejszem swem znaczeniem, w którym 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 industrializmu, to też czynnościami, pochłaniającemi najwięcej uwagi, a więc niewątpliwie podpadającymi pod kategorię 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 oświełlamy elektrycznością niektóre kościoły. Musi więc tu być jeszcze jeden czynnik, które-

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 emocjonalnych czynników nad czysto intelektualnymi i konatywnymi elementami psychiki. Analiza nasza stosuje się do wszystkich wypadków, w których stan subiektywny oładnął organizmem, w którym człowiek zostanie poniesiony namiętnością lub opanowany uczuciem, i zarówno w myśleniu, jak działaniu, postępuje po liniach zakreślonych stanem subiektywnym.

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

Ujmujemy proces myślenia i działania emocjonalnego z innego jeszcze punktu widzenia. Proces taki jest równoważny rozwiązaniu żywotnego, praktycznego problemu. W samej rzeczy, każdy stan emocjonalny 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 emocjonalny nadaje kierunek zarówno myśleniu, jak działaniu. W wypadkach powyżej analizowanych gniewu, strachu, rozpaczki itp. istnieje zawsze jakiś stan rzeczy, do którego człowiek pragnąłby dojść, względnie taki od którego pragnąłby uciec. Czynności spontaniczne lub niespontaniczne, są, według naszej teorii, w bezpośrednim prze-

życiu zawsze ściśle związane z takim osiągnięciem stanu rzeczy, są bezpośrednio ujęte i odczute jako czynności celowe. Refleksja tę celowość analizuje i o ile chodzi o człowieka kulturalnego, psychicznie dojrzałego, w nieskończonej większości wypadków wydaje na takie działanie emocjonalne 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; innymi 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 materialnych. Dlatego też na bardzo niskim poziomie kultury spotykamy się z faktem, że najdonioślejsze formy pracy zbiorowej poświęcone są osiągnięciu celów ekonomicznych środkami magii¹, i naodwrot, ceremonie ekonomiczne są najważniejszymi uroczystościami religijnymi. 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 economic aspect of the Intichiuma Ceremonies“, w Festskrift tillagnad. E. Westermark, Helsingfors 1912.

szych religii, rozbrat nastąpił zupełny. Jakkolwiek zasadnicze czynności ekonomiczne są najważniejszymi 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-

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

Podobny rozwój spotykamy i w dziedzinach innych czynności zapoczątkowanych emocjonalnie. Tosamo, cośmy powiedzieli o rozwoju techniki materialnej, stosuje się też i do tego, co by można nazwać techniką moralną. Reakcje 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 pasji, 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 refleksją 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 racjonalnej 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 racjonalnemu, 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 nie tylko ogólne warunki istnienia danego społeczeństwa, ale także stopień rozwoju cywilizacji. Główne tematy religii będą zawsze odpowiadały tym pozycjom w walce o byt, w których człowiek stoi bez osłony materialnej kultury. W miarę, jak ta ostatnia rośnie i posuwa się, religia przesuwa się do coraz idealniejszych sfer życia, do tych krań-

ców możliwości ludzkich, gdzie człowiek zawsze będzie miał do walczenia z rzeczami zbyt potężnymi i zbyt strasznymi, 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 racjonalnego rozwiązania problemów, zawartych w tych przeżyciach“. Odpowiedź ta tłumaczy, 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 chrześcijańskich 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 materiału dowodowego. W każdym razie widać, w jaki sposób teorya nasza daje rozwiązanie trudności, zaznaczonej na początku tego ustępu, to znaczy, w jaki sposób tłumaczy dobór pomiędzy warunkami istnienia i stopniem

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

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

Zaczynając od preanimizmu czyli teorii, która widzi istotę religii w koncepcjach o nieosobowych siłach nadprzyrodzonego typu *mana* można łatwo dostrzedz, że teoria ta, pogłębiona analizą psychologiczną, doprowadziłaby do stanowiska zajętego w tej rozprawie. W samej rzeczy teoria 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 teoria ta nie podaje psychologicznej genezy tego pojęcia czy poczucia *mana*. Nasza teoria twierdzi, że religijne i magiczne wierzenia i rytuały w elementarnej formie powstają tam, gdzie emocjonalne stany o władnęły psychofizjologiczną organizacją człowieka. Kładliśmy nacisk na konieczność i nadprzyrodzonność 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, rozpacz, 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 skryształizowane jeszcze w wyobrażeniu o duchach, demonach itp.), nieosobowe i nadprzyrodzone.

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

„preanimizmu“ i równocześnie tłumaczy i uzasadnia go genetycznie.

Przejdźmy do dobrze znanej teorii animizmu. Jak wiadomo, teoria ta tłumaczy istotę religii pierwotnej wiarą w istoty duchowe. Do wyobrażenia zaś o tych istotach człowiek doszedł na podstawie naiwnej interpretacji snów, wizji, śmierci i t. p. zjawisk. Wadą teorii animistycznej w ujęciu Tylora jest, jak zaznaczyliśmy powyżej, to, że przypisuje ona wyłączną rolę refleksji rozumowej interpretacji 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. Teoria Tylora jest interpretacją 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 teoria powinna zdać sprawę.

W powyżej podanej analizie elementarnego mechanizmu powstawania wiary nie podkreśliliśmy jednego punktu, odnoszącego się właśnie do obecnie poruszanej kwestyi. A mianowicie tego, że w działaniu i myśleniu emocjonalnym człowiek ma tendencję do personifikowania i do wyposazania 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 *implicitie* w takiej chwili. W samej rzeczy, pod wpływem zaślepienia odruchowego pasy człowiek mści 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

pewną odpowiedzialność, wyposaża go nawet w pewne moralne właściwości. Wyraźnie zaznaczam: nie chodzi tu w wypadku człowieka cywilizowanego o świadomą i eksplicitną personifikację. 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 impulsywnym. Kiedy „karczemy“ 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 eksplicitnym, jak go znajdujemy np. w postępowaniu Xerksesa, który kazał chłostać morze za jego przewinienie, i czynnościami animistycznymi ludów pierwotnych, istnieje zasadnicze psychologiczne podobieństwo. Różnica leży w tem jedynie, że nasza refleksja zamiast rytualizować i systematyzować odruchy spontaniczne, zabija je, podczas gdy u ludów pierwotnych są one rozwijane w eksplicitne i systematyczne wierzenia. Teoria nasza tłumaczy więc *implicite* zjawiska animistyczne.

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

Niema natomiast w samymże mechanizmie powstawa-

nia wiary w skuteczność obrzędów żałobnych i pogrzebowych nic, co by mogło prowadzić do animistycznych wierzeń. Animizm jest więc czemś bardziej szczegółowym, mniej zasadniczym, mniej ogólnym 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 skryzalizowanych systemów religijnych. Zasadnicze twierdzenie nasze było: „Wszędzie, gdzie myślenie nasze odbywa się pod wpływem czynników emocjonalnych, wszędzie tam powstaje myślenie mistyczne“. Teraz, czy możemy odwrócić to twierdzenie i powiedzieć: „Wszystkie koncepcje i twory religijne, dogmaty, rytuały, ceremonie, powstały na podstawie przeżyć emocjonalnych i dadzą się do nich sprowadzić“ ?

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

To zawiera odpowiedź na powyższe pytanie. Emocjonalne przeżycia są źródłem mistycyzmu jako specyficznej kategorii stanów duchowych, są one jedynym twórczem

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 produkcja. Produkcja taka musi się nawet rozwijać, ponieważ żadna dziedzina myśli i działalności ludzkiej nie może pozostać jałową i niepłodną, skoro spełnia żywotną funkcję w społeczeństwie i skoro ma podstawy żywotne w psychologii indywiduum.

Dziedzina taka musi ulegać organizacji społecznej i dążyć do skryształizowania i usystematyzowania swej treści, co pociąga za sobą sztuczne autonomiczne przerabianie, dorabianie harmonizacji 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 specjalnie zorganizowana klasa społeczna, której zadaniem jest twórcze kultywowanie pola dogmatu i rytuału i dostosowywanie ich stale do potrzeb duchowych jednostki i do ogólnej organizacji 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 teoria 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

rozwiniętych? Nawet w tym wypadku przystugi jej byłyby nie do pogardzenia. Ale tak nie jest. Teorya nasza daje nam interesującą zasadę orientacyjną 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 emocjonalne 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.

ROZDZIAŁ III.

Stosunek religijny człowieka pierwotnego do otoczenia; zoolatrya i totemizm.

I.

Przechodzimy obecnie od ogólnej dygresyi o genezie mistycznego sposobu ujmowania rzeczywistości do ściślej-szego 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 teorią określoną pewnej kategorii zjawisk, ale jest

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

Ale tak nie jest. Religia w swej istocie i genetycznym pochodzeniu jest, jak widzieliśmy, skryształowaną 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 symptomy, wyrastają na gruncie tej samej, zasadniczej, postawy psychicznej.

Nasza teoria więc usprawiedliwia i pogłębia konieczność problemu totemizmu, postawionego w rozdziale I; konieczność wykazania, że totemizm istnieje i określenia, czym on jest. Ponieważ też 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 socjologicznej stronie totemizmu mówić będziemy w drugiej części tej pracy. Obecnie poddamy analizie wie-

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 naszym 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 sytuacjach; że totemizm jest społecznie określoną i skryształizowaną 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 zagadnienia¹. Stosownie do naszej teorii, wykażemy w ten sposób, na których punktach można się spodziewać krystalizacji 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.

formy i tematy pierwotnych wierzeń i rytuałów? Jeżeli nasza teoria 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 skonstruować konkretny i szczegółowy obraz stosunku człowieka do otoczenia.

Obraz ten będzie utworzony zupełnie niezależnie od totemizmu, na podstawie ogólnych rozważań oraz wniosków indukcyjnych z materiału 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 czym polega specyficzna natura totemizmu i genetycznie tę cechę zbadać.

II.

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

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 niskiej kulturze i jest tak szeroko rozpowszechniony, że Wundt w cytowanym dziele słusznie mówi o „okresie totemicznym“ kultury (Totemisches Zeitalter). Dlatego, chcąc sprowadzić podstawy totemizmu do pewnych zasadniczych warunków istnienia, trzeba wziąć pod uwagę ogólne warunki bytu człowieka pierwotnego, stojącego na niezmiernie niskim 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 reakcje uczuciowe człowieka, stojącego na bardzo niskim stopniu kultury, specjalnie zaś, jakie będą jego reakcje w stosunku do otoczenia?

Jak widzieliśmy poprzednio, istnieją zasadnicze typy uczuciowe, które stale i niezależnie od stopnia kultury panują w życiu duchowym 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 społecznymi 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-

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 kategorii należeć będą niewątpliwie zjawiska takie, jak wulkanizm, burze, wichry i wogóle wszystkie formy stałych kataklizmów przyrody. Ale zjawiska te, zwłaszcza wśród ludów o bardzo niskim poziomie kulturalnym, nie przyczyniają 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 niskim poziomie kulturalnym, zjawiskom takim wprost ulega, czuje się wobec nich bezsilnym, nie walczy więc z nimi, 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 głównym i jedynym 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 fizjologicznych. 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.

W poprzednim rozdziale analizowaliśmy już wszystkie te przeżycia z punktu widzenia naszej teorii, 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 cywilizacji pozwala potrzeby pokarmu i napoju zaspakajać regularnie i systematycznie, ubiegać stale głos organizmu, uczuciowa strona tych funkcji 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 samym centrum życia emocjonalnego.

Według naszej teorii, 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 do wiodą wyraźnie, że jedzenie posiada ów charakter. Jedzenie pozatem jest integralną częścią składową niezmiernie ważnych rytuałów religijnych, oraz przepisów i norm o sankcji nadprzyrodzonej.

Możemy z powyższego wyciągnąć wniosek, że człowiek będzie przede wszystkim 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 nie tylko bezpośrednio jako przedmioty jedzenia. Do

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 tematом tych działań cechy mistyczne.

Zwierzęta są oprócz tego jeszcze przedmiotem emocjonalnego 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 zmusza¹.

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, ähnlich 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 gemeinsame 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.

czenia, są głód i instynkty, występujące przy obronie przeciw grożącym ze wszech stron niebezpieczeństwom, czyli instynkty samozachowawcze. Jedzenie jest jednym 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 specjalnymi 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 etykiety¹. Tu jakkolwiek sankcya

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

jest obyczajowa, na dnie jej niewątpliwie znajdują się wyobrażenia mistyczne, jak to widać, gdy porównamy te przepisy z podobnymi 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 skończy¹. Tu oczywiście sankcja 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). Indyjanie plemienia Thompson (British Columbia) unikają jedzenia wobec obcych, wiedzą bowiem, że szaman może ich wówczas najłatwiej zacczarować. Mieszkańcy wysp Fidżi unikali jedzenia wobec osób podejrzanych o chęć szkodenia im². U innych ludów panuje zwyczaj spożywania posiłku w milczeniu (Ahtowie, 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.

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.

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 mistycznym, czynności, która otoczona być musi rytuałem i normami religijnymi.

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 cywilizacji, jedzenie przestaje być aktem o niezliczonych właściwościach magicznych i religijnych, a staje się funkcją zupełnie świecką, przy której giną powoli przepisy, ceremonie i rytuały o barwie sankcyi nadprzyrodzonej.

Wszystkie dopiero co podane przykłady odnosily 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 teorii ofiary, Robertson Smith starał się wykazać, że ofiara powstała z „Sakramentu totemi-

cznego¹. 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 teoria zbyt może jednostronnie sprowadza ofiarę do jednego tylko czynnika², 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 ludów³, 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 ideał fikcyja 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 aryjskimi i znaczną liczbą etnograficznych danych z religii ludzi dzikich.

była głównym aktem kultu domowego starożytnych Greków i Rzymian, a także prawdopodobnie pierwotnych Aryjczyków; była też jako należąca do „*Sacra gentilitia*“, aktem religijnym klanu¹.

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 innym stanowisku niż Robertson Smith, nie możemy wyprowadzać rytuałów jedzeniowych z totemicznego sakramentu².

¹ Por. n. p. Fustel de Coulanges „*La cité antique*“. Olbrzymią masę materiału, 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 specjalnej ich formy jest błędne, jak to już wykazałem we Wstępie. Dla nas zasadniczym objawem jest ogólny fakt, że jedzenie w związku z różnorodnymi wyobrażeniami i w rozmaitych rytuałach odgrywa rolę ważną. W religii ten zasadniczy fakt staramy się wytłumaczyć na podstawie ogólnych rozważań o psychologii wyobrażeń religijnych. Totemiczny zaś sakrament ujmujemy jako jedną z form uczty świętej, tłumaczymy jako specjalny przypadek ogólnego zjawiska. Tylko poznanie mechanizmu psychologicznego, który jest podłożem tych rytów i wierzeń, może rzucić światło na wszystkie poszczególne ich formy. Próba wyprowadzania rozgałęzionych form z jednego konkretnego przykładu jest błędna i teoretycznie nic nie daje, bo omija zbadanie psychologicznych, fizjologicznych i społecznych warunków, w których ten typ rytuału powstał, nie podaje więc konieczności, zjawiska a tem samem i nie tłumaczy go.

Wszystkie te przykłady dowodzą, że jedzenie jest czynnością o tak wyraźnym religijnym 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 teorii, 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 błogostawieństwa, 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 czyhających 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 przyścia na świat, idzie ślad w ślad za potęgą społeczną i za świętością ludzi i rzeczy, a wszystko, co po-

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 religijnych i odgrywa rolę przy wszystkich nieledwie funkcjach społecznych u ludów pierwotnych. I tak ceremonie związane z chwilami krytycznymi 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 ugrupowania 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 kobietom².

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*, Rodz. V. Rzeczy *tabu*. Na przeszło 300 stronnicach zebrana jest niestychana ilość przykładów z pośród różnych ludów i społeczeństw, ale akty te są bardzo niepełnie 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 teoria *tabu*. Rozdz. II—IX. Patrz także Journal Anthropol. Institut. str. 116—219 i 430. „*Tabu* przy ceremoniach Inicyacji”, vide Hutton Webster „Primitive Secret Societies”, oraz wyraz *tabu* w Encyclopedia Britannica wyd. X i bibliografia tam umieszczona.

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

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 ściśle 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 różniczkowania 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 możliwości 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 funkcji żywotnych, to wielkie znaczenie *tabu* w religiach wogóle, a zwłaszcza u ludów prymitywnych, będzie się przedstawiało, jako rzecz konieczna.

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 funkcji. 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 spożywającego¹. 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 plemienu 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 szczególnie serca lwa lub

¹ Niezmiernie obfity materiał 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.

lamparta, aby wyrosli 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 sankcję. W opisanych wyżej wypadkach, niewiadomo, czy przechodzenie własności jedzonych istot na jedzących, nie jest uważane za naturalną konsekwencję 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 natrytywnymi. Nietylko przymioty danego pokarmu decydują przy wyborze tegoż, ale często przymioty samego zwierzęcia są ostatecznym 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.

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 konkocyi. Podaje on również przykłady, w których dzicy, wybierając się na poważniejsze polowanie, jedzą z określonym ceremoniałem jakieś silne, drapieżne zwierzę, aby nabrać odwagi i dzielności¹). U Zulusów istnieje wiara w transmigrację dusz; rytualne jedzenie określa, w jakie zwierzę człowiek się zmieni po śmierci². 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 zapłodnianiu przez pokarm. Przekonanie, iż zjedzenie danego pokarmu może wywołać ciążę, jest szeroko rozpowszechnione, a liczne przykłady znajdujemy w folklorze, tradycjach, spowiedaniach i bajkach różnych ludów³. Wyobrażenia te stanowią też podstawowy pogląd na normalny stan rzeczy u niektórych plemion australijskich⁴. 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 „Famly among the Australian Aborigenes“.

wotność tych przekonań. Nie wolno więc jeść dziewczynom pewnych pokarmów, aby nie zaszły w ciążę, kobiety zaś nieplodne jadają te właśnie pokarmy, ponieważ mają działać jako lekarstwo na nieplodność. 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 przesady, 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 kategorie 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 funkcję żywienia się, jak raczej o jej przedmioty, o to, jak pokarm dzięki kanonizacji 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 rytualizacji jedzenia; przepisy w tej klasie nie są zróżniczkowane ze względu na przedmiot jedzenia. We wszystkich innych przykładach mamy do czynienia z wyobrazeniami, rytuałami

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

i normami, w których gatunek, stanowiący pokarm, jest najwyraźniej określony. W rytuałach uczt świętych i ofiary używany przedmiot jest zawsze ściśle oznaczony przepisami i tradycją i stanowi charakterystyczną cechę danego typu religii. We wszystkich religiach semickich istnieje specjalna klasa zwierząt i roślin ofiarnych, toż samo widzimy i w religiach aryjskich. W ucztach świętych różnych klanów i narodów mamy również do czynienia z przepisaniem 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 krystalizacji licznych wyobrażeń religijnych, odnoszących się do zwierząt i roślin; w krystalizacji 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 kategorii zjawisk, nie połączonych wprost z samym aktem

jedzenia, ale z troską i staraniem o jedzenie, a więc z czynnościami ekonomicznymi, 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 kategorii 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 Indian Omaha i u Indian luchi.

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 Indian plemienia Mandan urządzone bywają tańce bawołów, których sku-

tkiem ma być zwabianie licznych gromad tych zwierząt na terytorium łowów. Istnieją też u nich uroczystości, mające na celu podniesienie urodzajności kukurydzy, a odbywane podczas zbiorów i zasiewów tej rośliny¹. Niektóre ceremonie są bardzo ściśle związane z aktami rolnictwa, na co mamy parę doskonałych przykładów z Indonezyi i Nowej Gwinei. Kayanowie, plemię zamieszkujące wewnątrz 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 znaczenie².

Uroczystości religijne, towarzyszące funkcjom rolniczym, istnieją też w bardzo wyraźnej formie u rolniczego plemienia Kai, zamieszkującego niemiecką Nową-Gwinea. 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.

Poniżej podane przykłady, możnaby uzupełnić niezliczoną ilością innych zebranych, tak u ludów najpotworniejszych, jak i u stojących na wysokim stopniu kultury¹.

Rolnictwo zaczyna się rozwijać dopiero u ludów, posiadających nieco wyższą kulturę, dla ludów zaś zupełnie pierwotnych typowymi czynnościami ekonomicznymi są: rybołówstwo i myśliwstwo. Obie te czynności powiązane są mnóstwem form religijnego i magicznego rytuału. Niemożąc wdawać się w szczegóły tych faktów, zaznaczę tylko, iż wszędzie wyraźnie widać, jak stany oczekiwania, niepokoj, 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^a Akty magiczne, mające na celu przywabić zwierzynę, zaczarować ją, zrobić niezdolną do obrony i zaczarować broń, mającą być użytą². 2^a Akty, w których człowiek stara się przebłagać duszę zabitego zwierzęcia, aby uchronić się od wielkich niebezpieczeństw, jakie wskutek zemsty zabitego, mogłyby go osiągnąć³. 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 antropomorfizację zwierzęcia, jak też i stwierdzenie osobistego stosunku między człowiekiem i zwierzęciem.

W dotychczasowych rozważaniach mowa była zarówno

¹ Olbrzymi materiał znajduje się w dziele 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.

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 niskiej bardzo kulturze, rośliny zdają się nawet posiadać ważniejsze znaczenie¹.

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 źródłem religijnych wyobrażeń, zwierzęta i rośliny stały na stopie równości.

Ale kultury jedzeniowe i ekonomiczne nie są wszystkim, czem się religia inspirowała z żywego otoczenia człowieka. Zwierzęta i rośliny działają i na innych drogach na emocjonalną 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 zoolatrii, czyli kultu istot żywych, wykazuje znaczną różnicę na korzyść zwierząt. Stosując do tego zjawiska naszą teorię 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.

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, refleksje i porównanie zwierząt z człowiekiem samym.

Zwierzęta odróżniają się od reszty otoczenia przede wszystkim swym 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 identycznego 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-

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 nimi 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 „krajinę 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 zażośćuczynienie pokrzywdzonym bez potrzeby lub słuszności plemionom zwierząt, tak, jak wynagradza morderstwo człowieka, przez pokrycie kości zmarłego darami dla pokrzywdzonej rodziny¹. Podobnych ustępów, odnoszących się do wierzeń ludów całego świata, możnaby podać niezliczone mnóstwo.

W encyklopedyi reiiigijnej 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 „Encycloepodia of Religion & Ethics“. Tom I. str. 483.

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 religijne¹

Ażeby lepiej zrozumieć i zanalizować tę klasę religijnych wyobrażeń, trzeba głębiej zastanowić się nad emocjonalną 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 emocjonalne, 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 reakcji 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 emocjonalne człowieka, bo dziki musi tropić, osaczać, ścigać swą zwierzynę, a ma do czynienia z czemś nieledwie sobie równym, z czemś, co na jego napaść i zasadzkę, odpowiada również napaścią lub fortem. 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 klasycznym 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.

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 niebezpiecznymi 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 niskiej kulturze, siła magiczna, wyrażająca się w takich koncepcjach pierwotnych, jak *mana*, *arenda*, *wakan* jest czemś ściśle związanym zarówno ze stanowiskiem społecznym 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 prześlągania jego duszy i zabezpieczenia się od jego zemsty ².

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

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

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 królewskiej¹.

Tygrys. W południowo-wschodniej Azji, w szczególności zaś w niearyjskich Indjach, powszechnie czczą tygrysa. W Indonezji 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 groźnym, 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 Azji i Ameryce³.

Niedźwiedź. Odgrywa olbrzymią rolę w wierzeniach religijnych i mistycznych Azji wschod. i półn. i Europy północno-wschodniej, a więc u Kamczadalów, Ostyaków, Finów, Koryaków, Lapończyków i t. d.⁴, w Ameryce północnej⁵, zwłaszcza zaś u niektórych ludów Azji półn.-wschodniej⁶. Wszystkie te kultury 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.

głównie chęć prześlągania 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 oħaw. 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 zbrodnię¹.

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

¹ Frazer loc. cit. 208 - 215. Thomas 509 - 510.

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 wysokimi zdolnościami i mądrością, siłą i potęgą magiczną. To ostatnie jest widoczne w częstej assocyacji 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 ubóstwienie 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 niektórymi 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 całym plemieniu, tak, jak plemię mści się za krzywdy na krokodylach.

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

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 nimi 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 magicznymi, z koniecznym zachowaniem religijnej postawy w stosunku do niego. Ale ponieważ każdy osobnik danego gatunku jest jednakowo niebezpieczny i w stosunku do każdego człowieka 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. Indywidualizacja 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.

Podobieństwo zwierzęcia do człowieka znajduje odzwierciedlenie w uczuciowym życiu człowieka nie tylko 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 emocji. W wielu wypadkach, dość częstych i u naszego ludu, człowiek zdaje się być bardziej przywiązany do zwierzęcia, niż do dziecka rodzonego. Przykłady karmienia młodych zwierząt przez kobiety i na odwrót niemowląt przez zwierzęta, spotykane u niektórych ludów, są dobrą ilustracją tego stosunku¹. W ten sposób powstaje silny węzeł uczuciowy, rodzaj „pokrewieństwa mlecznego” między człowiekiem a zwierzęciem.

Ten bliski stosunek uczuciowy powinien, wedle naszej teorii, 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 faktów².

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

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 rytym; 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 było 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 swojskimi i wyrażającym jasno uczucia wobec tych zwierząt, są rytuały mleczarskie u plemienia Toda, które to plemie było przed kilku laty ściśle badane¹. Poza bydłem rogatym 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 którym 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.

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, Indianie Ameryki połudn. i mieszkańcy Ziemi Ognistej). Dalej idą koń, kot, świnie (Oceania i Semicji), gołąb i inne¹.

Poza wyliczonymi dopiero co zwierzętami, jest jeszcze jedna kategoria zwierząt, działających silnie na emocjonalną stronę naszej psychiki; jeżeli więc nasz pogląd na początki religii jest słuszny, powinniśmy odnaleźć ślady czci i dla tych stworzeń. Są to zwierzęta, na które bezpośrednio reagujemy uczuciowo i do których czujemy albo instynktowy wstręt, obrzydzenie, przestach, 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 reakcją duszy ludzkiej. Zwykle najwyraźniej występuje wobec gadów i płazów, szczególnie wobec węzów; 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 węzów posiada osobną nazwę w teorii religii; cześć ta zwana 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.

wschodn. niektóre plemiona oddają cześć węzom, jako zwierzętom, związanym z pamięcią i duszami przodków. Cześć węzów istnieje też w Ameryce półn. i połudn. (przeważnie cześć grzechotnika); w Indyach i Europie węże odgrywają także wielką rolę jako omen, jako zwiastuny szczęścia czy nieszczęścia. Mitologiczne wyobrażenia o smoku i bazyli-szku powstały, zdaje się, jako mistyczna reakcja 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, kukulka, gołąb buceros (Indya, Indonezja) są czczone i uważane za święte na większych lub mniejszych obszarach etnograficznych ².

W ostatnim ustępie starałem się wymienić różne emocjonalne reakcje, które zwierzęta wzbudzają w duszy ludzkiej. Pewna ich część wynika ze stanowiska człowieka do zwierzęcia (zwierzęta domowe, zwierzęta, na które człowiek poluje, z którymi walczy). Inne zwierzęta zaś instynktowo działają na człowieka (zwierzęta, które mu imponują siłą, zręcznością, mądrością), inne jeszcze „nadprzyrodzonymi” 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 teorii 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.

otaczające człowieka, były przez niego obdarzane duszą, a temsamem mogły się stawać materiałem 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 indywidualium, 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 fetysyzm, 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 nie tylko bardziej skomplikowaną, ale i gatunkowo odmienną od czci istot żywych. Jeżeli bowiem chcemy zrozumieć, dlaczego człowiek czci pewien gatunek zwierząt, musimy wziąć pod uwagę istotne własności tego gatunku i jego stosunek normalny do człowieka; jeżeli chcemy zbadać przyczyny fetysyzmu, bada-

nie własności specyficznych i istotnych danego kamienia lub kłoca, nic nam całkiem nie objaśni. Trzeba dopiero poznać technikę „kanonizacji“ 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 religijnymi własnościami, lub o ile utraci z jakichkolwiek powodów owe własności, przestaje być świętością, gdyż duch, który świętość stanowił, opuścił go, lub też całkiem nie napełnił¹.

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 własności religijne, nigdy zaś nie są narzucone z zewnątrz. Dlatego też z religijnym 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 analogicznymi do wyobrażeń o zwierzętach i roślinach.

Tutaj musimy zwrócić uwagę na dwa fakty. Przede wszystkim rola tych zjawisk w religijnym 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.

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

Początki kultu słońca istniały u wielu plemion indyjskich Ameryki półn., rozwinięty jednak widzimy ten kult dopiero u Indian znacznie wyżej posuniętych w kulturze, a więc u Natchez'ów, u Atapasków, u Arteków, u Inków peruwiańskich i kilku innych plemion napółcywilizowanych Indian Ameryki środkowej i południowej, także u Hinduśców i Persów, istniały te kultury w stadium kultury względnie wysokim². Cześć księżyca rozwija się u ludów stojących na takimże samym poziomie kultury, jak ludy czczące słońce³.

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 cywilizacji, jak Indianie 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 nisko 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.

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 egzystencji człowieka jest faktem narzucającym się najpierwotniejszej obserwacji¹.

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 Azji, 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. ściśle 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 jednym z najpowszechniejszych zjawisk w historii

¹ Dla kultów przyrody i kultów meteorologicznych, porównaj Ty-lor loc. cit. str. 255—285.

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 ludów¹. Dalej „Maraca“ czyli grzechotka rytualna, używana przez niektórych dzikich Indian 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 paraferalia, odgrywające ważną rolę zarówno w szamanizmie ludów barbarzyńskich jak i w czarnoksiężtwie ludów, stojących tak wysoko w cywilizacji, jak Grecy, Egipcyanie, Chaldecyzy i inni. Lecz tutaj przedmiot jest świętym nie przez swoje własności przyrodzone i nieodłączne, lecz przez asocjacyę 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 świętymi zwierzętami i roślinami. Psychologiczna funkcja 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 takim pytaniu: Dlaczego przedmioty te stały się akcesoryami kultu? czy możnaby wskazać na jaką zasadniczo wspólną własność, któraby nam dozwalała zrozumieć tę asocjacyę? Ale na rozwiązywanie tych pytań nie tu jest właściwe miejsce².

¹ Por. powyższy opis faktów australskich, a także R. Andrée: *Ethnographische Parallelen*.

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

Ujmując w jedną całość to wszystko, cośmy powiedzieli o kulcie przedmiotów martwych, widzimy jasno, że kultury 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 specjalnego powodu są ściśle koordynowane ze zwierzętami i roślinami. Kultury 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 teorii o istocie religii. W samej rzeczy, aby siły przyrody, a więc wiatry i burze, słońce, księżyc i ziemia mogły stać się przedmiotem kultu, trzeba przede wszystkim, aby człowiek pierwotny wyszedł poza obręb ciasnego koła trosk i pracy w celu zaspokojenia najprostszycch 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 akcesoriów religijnych: jak grzechotki, bębny, dzwony i różnorodne instrumenty muzyczne, znanych jest niezmiernie wiele. Zastanawiając się nad nimi, trudno się powstrzymać od ogólnikowego zresztą wniosku, że najpierwszym powodem świętości tych przedmiotów było ich działanie na artystyczną muzyczną stronę duszy pierwotnej, albo ściślej mówiąc na emocjonalną jej stronę, będącą niezróżniczkowanym podkładem późniejszej muzyczności. Być może, mamy tu do czynienia z wyobrażeniem o nadprzyrodzonym charakterze takiego głosu, wynikającym właśnie z emocjonalnej reakcji człowieka.

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 teoria o powstawaniu religii na psychologicznej podstawie emocjonalnych wzruszeń jest słuszna, to twórczość religijna jest czemś zupełnie współzależnym z twórczością artystyczną. Tu i tam stany uczuciowe prowadzą do pewnych wyobrażeń, na których widzimy jeszcze niewątpliwe ślady ich emocjonalnego powstania. Otóż ogólna przewaga zwierząt i roślin nad innymi przedmiotami otoczenia, oraz względna przewaga zwierząt nad roślinami powinny się też wyrażać w twórczości artystycznej, w sztukach plastycznych i dekoracyjnych. Tak też jest rzeczywiście, bo olbrzymia większość produkcji 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 rzeczy¹.

¹ Dla sztuki u ludów Melanezyi patrz Stephan „Südseekunst“ str. 10—23, gdzie podana jest analiza i klasyfikacja 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-

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 zwierząt¹.

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 teorii — 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.

dące źródłem pokarmu, ulegają sakralizacji. Religijne wyobrażenia, odnoszące się do środków żywności, różniczkowane 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 teorii religii. Jedzenie dlatego jest ogólnym tematem religijnym, że przedewszystkiem sam akt jest połączony z silnymi przeżyciami emocjonalnymi, następnie zaś dlatego, że przed zaspokojeniem głodu człowiek wykonywa cały szereg czynności o napięciu uczuciowym. Obie te klasy przeżyć prowadzą do sakralizacji jedzenia i gatunków jadalnych, ale nieco innymi drogami¹. 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 różniczkowania 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.

W samej rzeczy, jeżeli staniemy na stanowisku człowieka pierwotnego, dla którego pokarm jest czemś magicznie świętem, groźnym i niebezpiecznym, 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 magicznym niebezpieczeństwem jedzenia. Jedzenie jest zresztą funkcją, która może w bardzo wielu wypadkach spowodować groźne skutki dla zdrowia. Z drugiej zaś strony, wiara w niebezpieczeństwo może wprost zasuggestywnować 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 metamorfoz, 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 różniczkowanie 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

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 mistycyzacji jedzenia i sakralizacji gatunków, służących zapokarm, powstają bardziej specjalne wyobrażenia, zaczerpnięte już z innych źródeł, z obserwacji i refleksyi. Człowiek widzi, że jedząc, asymiluje pokarm, że „siły“ danej rzeczy przechodzą w niego. Obserwacje takie niewątpliwie muszą go doprowadzić do wyobrażeń o różnorodnych związkach pomiędzy człowiekiem a przedmiotami pożywianymi. Istotnie, w kilku kategoriach 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 pożywianych 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 tendencji ludzkiej do odnajdywania związku między sobą a gatunkiem pożywianym. 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 różniczuje się pod wpływem bardziej specjalnych warunków i motywów na szereg konkretnych wyobrażeń o sposobach, w jakich taki związek się wytwarza.

Przeżycia, powstające na tle walki o byt ze zwierzę-

tami, prowadzą jeszcze wyraźniej do sakralizacji 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 wysokim 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 kategoriach wierzeń.

Wspomnieć też trzeba w tem miejscu o tem, o czem powyżej szerzej była mowa i cośmy już rozważali: o indywidualizacji gatunku. To znaczy, że zróżniczkowanie dalej się nie posuwa, że gatunek zostaje ujęty jako ostateczna jednostka, i że istnieje tendencja 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 sakralizacji 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-

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 też samą rolę, albo też, że jest gatunkiem niebezpiecznym w walce. Zarówno apriorycznie jak też i indukcyjnie w faktach przytoczonych nie widać najmniejszej tendencji 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 socjologicznymi 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 każdym społeczeństwie jednolitą całość. Tutaj zaś mamy obiekty kultu, które na razie przedstawiają się jako wielość nie powiązanych z sobą całkiem jednostek. Mamy do czy-

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 rozbiórce socjologicznej 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 materiał 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 na koniec 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 przede wszystkim z wierzęta, wysuwają się na pierwszy plan religijnego światopoglądu.

Wchodząc bardziej w szczegóły, można powiedzieć, że kult religijny odnosić się będzie przede wszystkim do zwierząt i roślin jadalnych. Ważnym 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 wyobraźnię¹. Natomiast przedmioty martwe odgry-

¹ Wyrażenia „niesamowite“ „działające na wyobraźnię“, były ściślej

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 komunია, 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 kategorii 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. Poza tem w różnych kultach ekonomicznych, łowieckich, rybackich i agrarnych odbija się ekonomiczny stosunek człowieka do zwierząt. W kulturach węzów, 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 rozbiórce 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.

3. Przechodząc obecnie do określenia stosunku człowieka do przedmiotu czci dotykamy najbardziej skomplikowanego i najtrudniejszego pytania. Jasnym jest jednak z przeglądu faktów, że stosunek ten nie da się określić w paru wyrazach, np jako indentyfikacja, powinowactwo, braterstwo, ubóstwienie itp. Przedewszystkiem takie ściśle 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 „identyfikację“¹, to podsuwamy im wysoce ściśle i naukowe pojęcie, do którego absolutnie nie są zdolni. Innemi słowy, zamiast zrozumieć psychologię ludów pierwotnych, staramy się ją poprawić i uzupełnić. Naukowym zaś zadaniem jest, nie uściślać ich pojęcia, ale opisać je i zrozumieć w całej ich komplikacji 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 jakiegokolwiek 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.

przepisów itd., określających stosunek człowieka do przyrody. Totemizm jest specjalnym systemem takich wierzeń. Rozważania nasze były ogólne, powinny się więc stosować i do tego specjalnego 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 wytlómaczony, bo sprowadzony do własności psychologicznych człowieka pierwotnego i do warunków, w których ten człowiek żyje.

Ten bieg badań wykazuje dobitnie, jak błędniemi są próby wyprowadzenia totemizmu z jakiegoś częściowego zjawiska, poszczególnego wierzenia, lub z którejś formy rytuału¹. 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 martwymi można nazwać zoolatryą, obejmuje nieporównanie szerszy zakres faktów niż totemizm, będący tylko częścią zoolatrii.

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. Tendencja więc do określania różnych zjawisk zoolatrii, jako „związków“, „początków“, albo też „przeżytków“ totemizmu, jest zupełnie bezpodstawna².

¹ Takimi próbami jest większość teorii wymienionych i napiętnowanych w rozdziale I.

² Tak np. błędem jest ujmowanie instytucji „*Duchów Opiekunich*“ (Guardian Spirits) rozpowszechnionej u Indian Ameryki półn.,

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

Wierzeniową stronę totemizmu tłumaczyć trzeba równoległe 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 swiego, postaramy się podać poniżej. Wykonanie tego w sposób zupełny i zadawalniający będzie możliwe dopiero przez zestawienie wierzeniowej i socjologicznej strony totemizmu.

V.

Obecnie przystąpimy do porównania wymienionych właściwości zoolatrii z odpowiednimi 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 materiałów etnologi-

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

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 materiału dowodowego. To też wogóle dzieła socjologiczne i psychologiczne, opierające dowody swych twierdzeń na materiałach etnologicznych, zebranych z opisów podróży, monografii ludoznawczych itp. nie cieszą się zbyt dobrą opinią. Konieczną jest więc reforma metody zbierania materiału 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 materiał dowodowy. Autor stawia najpierw twierdzenie i następnie dowodzi je mniej lub więcej bogatym wyliczeniem faktów, które wybiera dowolnie z mnóstwa obserwacji 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 znaleźć odpowiedź w faktach, następnie zebrać możliwie kompletny materiał, 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 pogładowi. W ten sposób zbieranie materiału nie będzie spaczone już z góry powziętą opinią, można zeń wyeliminować działanie uprzedzenia i apriory-

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

Wyrażenie „kompletny materiał“ 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 wszystkim posiadamy tylko ułamki wiedzy. Nie chodzi nawet o to, aby przytoczyć maksimum faktów, które cierpliwy badacz mógłby zebrać; to byłby jałowy pedantyzm. Tutaj zależy jedynie na tem, aby nie wybierać według tego, co dogadza powziętej teorii i aby podać tak obszerny materiał, aby dodanie nowej liczby dowodów nie mogło zasadniczo zmienić wyprowadzonych wniosków. Bogaty materiał zebrany przez Frazera, pozwoli nam w zupełności zadość uczynić temu warunkowi. W wielu punktach jednak trzeba będzie materiał 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 proceduru trzymałem się też powyżej, przy wykazaniu faktów zoolatrii, 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 rygiorem do wymagań postawionych w tekście.

² Tak np. prace Strehlova 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.

Ale porównywać z sobą można tylko fakty jednorodne; otóż tu z natury rzeczy spotykamy się z pewnymi 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, gdzie indziej 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 materiału. 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 dobrymi próbkami całości. W każdym razie, ponieważ nie posiadamy idealnego materiału, trzeba się starać wyzyskać ten, który jest, pilnując jedynie, aby wnioski nie były ściślej i dokładniejsze, niż materiał, 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

zaś przejdziemy do określenia istoty stosunku człowieka do totemu.

A. O naturze totemów.

W tym ustępie będziemy mieli do czynienia z dość prostymi 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, ściśle 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 materiale zebranym przez Strehlowa o plemieniu Arunta.

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

Plemię	Ogólna ilość totemów	T o t e m y			
		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, pajak, ptak z czerwonym płątkiem 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	Porównyując liczbę totemów tego plemienia z poprzedniemi, 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,
Jantru unta ⁷	19	17	1	1	o ile mi jednak wiadomo, zwierzęta i rośliny są jadalne.
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.					

Ngameni ¹	30	24	8	3
Jaurorka ²	27	27	4	3
Kurnandaburi ³	22	21	—	1
Torres Straits⁴.	41	36	2	3
Nowa Gwinea⁵.				
Mawatta	28	18	10	—
Kiwai	15	4	10	1
Daudai	14	11	2	1
Archipelag Melaneyzjski⁶.				
Reef Islands	8	8	—	—
Temotu	—	—	—	—
Sta Cruz	12	9	3	—
Vanikolo	10	6	—	4
Efate	10	2	8	—
Banks Islands	9	7	2	—
Florida	6	6	—	—
Isabel	27	19	7	1
Gaudalcanar	—	—	—	—
Wyspy Nowej Bry- tanii ⁷	2	—	—	2
Duke of York Island ⁸	2	2	—	—

Autorowie twierdzą, że lista przez nich podana jest względnie wyczerpująca.

W tych trzech plemionach z Nowej Gwinei mają być podane wszystkie totemy.

Plemię Kiwai zajmuje się prawie wyłącznie rolnictwem.

Wszystkie jadalne.

Jadalne.

Jadalne.

Jadalne lub też służące do praktycznego użytku, z wyjątkiem jednego.

Jadalne.

Wszystko przedmioty jadalne.

Wszystkie jadalne.

Zwierzęta i rośliny wszystkie jadalne. Ostatni totem: słońce. Nie mamy tu podanej tabelki, tylko wyliczenie przykładów, są to słońce, księżyc, parę mitycznych postaci, reszta przedmioty jadalne.

Postacie mityczne.

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 dziesięciu plemion, czternastu są z cytowanego artykułu Riversa o totemizmie w Melanezyi, Journal of the Royal Anthropol. Inst. XXXIX.

⁷ Frazer. II. str. 120. ⁸ Ibid.

Plemię	Ogólna ilość totemów	T o t e m y			
		Zwie- rzęce	Ro- ślinne	Martwe	
Tanga i Aneri ¹ . . .	8	8	—	—	Jadalne.
Wyspy Admiralicyi ²	14	13	1	—	Jadalne.
Polinezya.					
W. Fiji (Fidzi) 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 inkarnacją bogów ⁷
Archipelag Sun- dajski.					
Batta ⁸	12	12	—	—	Tylko część totemów podana jako przykłady. Wszystkie to- temy są przedmiotami pokarmowymi, gdyż każdy totem jest okre- ślony zakazami jedzeniowymi.
Gajo ⁹	—	—	—	—	Totemizm, określony zakazami jedzeniowymi, a więc wszy- stkie 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, II, 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.

Arakh ¹	—	—	—	—
Oraon ²	64 27	43 18	15 7	6 2
Afryka.				
Herero ³	—	—	—	—
Beczuana ⁴	31	24	1	6
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
Wagogo ¹⁰	28	16	3	9
Maragwetta ¹¹	5	4	—	1
Ndo ¹²	8	8	—	—
Komasia ¹³	14	4	—	10
Nandi ¹⁴	17	15	—	2
Basoga (poł.zach.) ¹⁵	48	38	10	—
Basoga (płn.wsch.) ¹⁶	24	21	2	1
Mandingo ¹⁷	4	4	—	—
Siena ¹⁸	5	5	—	—
Tshi ¹⁹	12	7	3	2

Tu stosuje się to samo, co zostało powiedzianem o poprzednim plemienu.

Mamy tu dwie listy, podane przez dwu obserwatorów. Według jednej z nich istnieje 64 totemów, z których większość stanowią przedmioty jadalne. Według listy podanej przez drugiego badacza, totemów jest 27, wszystkie są jadalne, z wyjątkiem żelaza, które jest ważnym przedmiotem przemysłu i również tabu.

Tabu odnosi się do bydła, będącego głównym ekonomicznym przedmiotem bytu tego ludu.

Między 6-ciu nieobdarzonymi życiem totemami, 4 stanowią główne zjawiska meteorologiczne: słońce, deszcz, rosa, mgła.

Wliczone tu są tak główne jak i drugorzędne totemy. Główny totem nadaje nazwę klanowi.

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.

Prawie wszystkie odnoszą się do różnych atrybutów słońca. Słońce, deszcz.

Lista klanów ma być kompletna; podano ich w sumie, jako 57, ale w 9-ciu wypadkach totemy są nieznanne.

W dwóch klanach totemy nie są podane.

Klany bardzo duże rozciągają się na szereg szczepów.

Klany bardzo duże obejmują po kilka pomniejszych szczepów.

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.

Plemię	Ogólna ilość	T o t e m y			
		Zwierzęce	Roślinne	Martwe	
Ewe ¹	6	5	1	—	Jest to tylko częściowa lista klanów. Między roślinnymi są liście różnych drzew; między zaś totemami ostatniej rubryki są 3 potrawy.
Bini ² (płd. Nigerya)	43	19	15	9	
Ameryka półn.					
Tlinkit ³	18	18	—	—	Te 18 klanów są podzielone między 2 fratry, które noszą nazwy zwierzęce (kruka i wilka). Wśród totemów jest 12 ptaków wodnych, ryb i ssaków wodnych, oraz niedźwiedź, orzeł, wilk.
Heida ⁴	—	—	—	—	Dwie fratry noszą nazwy zwierząt. Każda fratria 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	—	—	Cztery klany. Z tych 11 totemów jest jadalnych; dwa służą do częstego użytku, trzy odnoszą się do bawołu.
Tshimshian ⁶	4	4	—	—	
Omaha ⁷	16	11	1	4	
Ponka ⁸	28	17	—	11	Całe plemię jest podzielone na dwie połowy, czyli fratry, 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.

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	—	—
Mandans ²	7	4	—	3
Winnebogoe ³	8	7	—	1
Irokezi ⁴	8	8	—	—
Huroni ⁵	12	12	—	—
Ojobway ⁶	40	37	3	—
Potawattamie ⁷	15	15	—	—
Miamis	10	7	—	3
Zuni ⁸	24	14	7	3

Tu także wzięte zostały w czambuł totemy 9-ciu klanów głównych i 32 podklanów, na które się główne rozpadają.

Z tych 12 klanów 5 przypada na rozmaite odmiany zółwia. Zwierzę to odgrywało ważną rolę w mytologii Huronów.

Totemami martwymi są: woda, śnieg, słońce.

Totemy ostatniej rubryki stanowią: słońce, woda, niebo.

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 afrykańskim Kumasia i w jednym 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-

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 kategorię 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 mitycznymi.

Czy fakt istnienia totemów mitologicznych rzuca cień na nasz sposób tłómaczenia genezy totemizmu? Nie sądzę. Ostateczna forma socyologicznych zjawisk jest wynikiem działania wielkiej ilości różnorodnych 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 wchodzi 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-

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 fratrjami totemicznymi¹, w których totemami są istoty mityczne. Są to, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, także totemy wtórne, zwłaszcza, że istoty te są obdarzone własnościami moralnymi, 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 mózż 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.

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

W Afryce mamy bardzo mało danych w tej kwestyi. U Hererów zakazy odnoszą się do bydła, będącego ważnym źródłem pokarmu. W plemienu 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 totemicznym, a więc i o stosunku totemu do jedzenia. Tylko u Omahaów na 16 totemów, 11 jest jadalnych a 2 są użytkowe.

Informacje nasze, co do obecnie omawianej kwestyi, nie są zadowalniające. Jednak wobec faktu, że etnologowie 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 przelknąć i że jeżeli się powstrzymują od czego, to jak widzimy w plemienu Arunta, dzieje się to tylko z przyczyn religijnych. Trzebaby więc może inaczej postawić zagadnienie i zapytać: „Czy wszystkie najważniejsze gatunki pokarmowe w danym plemienu wchodzi 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, potrzebowałybyśmy ściślejszych badań i szczegółów, niż te, które obecnie posiadamy. Pogląd jednak o bliskim związku totemów z fun-

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. Jakśmy 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 izolowanymi, będziemy zaś i tak musieli wymienić je powyżej przy omawianiu funkcji religijnych klanu. Zajmiemy się teraz głównie faktami *tabu* totemicznego. Pytania, które nas będą zajmowały, są: czy *tabu* istnieje w danym plemieniu? czy jest zachowane ściśle? czy odnosi się do zabijania czy jedzenia zwierzęcia i jaka jest natura jego sankcji?

Australia środkowa i północna.

Plemię *Arunta*. Tabu istnieje¹. Stosuje się ono zarówno do zabijania, jak i do spożywania zwierzęcia. Ale tabu nie jest tu absolutne²; na kangura n. p. wolno polować członkom klanu, ale w sposób specjalny; mięso jego

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

² Ib. I. c. 168.

wolno im spożywać, ale tylko częściowo. To samo odnosi się do emu i innych ważnych gatunków jadalnych, podczas gdy niektórych całkiem jeść nie wolno¹. Tabu odnosi się pozatem ściśle tylko do kobiet i młodszych mężczyzn, gdyż starym mężom wolno jeść wszystko². 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 tradycji, zwyczaju i moralnych zasadach, przestrzeganych przez mężów starych, którzy uczą ich i wpajają w młodzież w czasie obrzędów inicjacyjnych. Dodać należy, iż ceremonialne spożywanie totemu stanowi integralną część kultu totemicznego.

Urabunna. Tabu istnieje³. Odnosi się tylko do jedzenia, nie zaś do zabijania totemu⁴.

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 picciu wody są pewne ograniczenia i przepisy, nałożone na członków tego totemu⁵.

Warramunga i pokrewne plemiona. Tabu istnieje. Jest ściśle przestrzegane tak co do jedzenia jak i zabijania totemu⁶.

Mara i Annla, Tabu istnieje⁷.

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.

Plemiona Australii Zachodniej. Tabu istnieje, ale zdaje się, że nie wszędzie i nie zawsze jest ściśle przestrzegane. Plemiona te nie są dobrze poznane¹.

Australia płdn.-wschodnia Wiktorya.

Wotjobaluk. Tabu istnieje, ale nie jest ściśle i w razie biedy totemy są jedzone. Zabicie totemu uważane było za krzywdę, wyrządzoną członkom klanu².

Buandik. Tabu istnieje, ale też nie jest ściśle. Podobne wyobrażenia o zabiciu totemu, jak i poprzedniego plemienia³.

Kurnai. Tabu istnieje. Nie jest ściśle przestrzegane⁴.

Iuin. Tabu istnieje⁵.

Narrinyeri. Tabu istnieje⁶.

Meryborough. Tabu istnieje⁷.

Wakelbura. Tabu istnieje. O ile wiadomo, dosyć ściśle przestrzegane⁸.

Melanezya.

Torres Straits. Tabu istnieje i jest przestrzegane ściśle zarówno co do jedzenia jak i zabijania zwierząt. Sankcja 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 pewnymi 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.

ważniejszy pokarm, bez którego trudno by się było żywić¹.

Nowa Gwinea.

Kiwai. Tabu istnieje. Ścisłe przestrzegane; odnosi się zarówno do zabijania jak i jedzenia. Przy totemach roślinnych (drzewach) używanie ich do budownictwa, plecenia mat itd. jest zabronione. Sankcja jest automatyczna i nadprzyrodzona; przekroczenie pociąga za sobą wyrzuty na ciele².

Reef Islands. Tabu istnieje. Wogóle jest ścisłe, ale są pewne wyjątki³.

Santa Cruz. Tabu istnieje. Jest ścisłe, a roślin totemicznych nie wolno ani jeść, ani kopać. Przekroczenie pociąga za sobą chorobę i śmierć⁴.

Vanicolo. Tabu istnieje, z wyjątkiem klanu ognia. W innych wypadkach jest ścisłe i odnosi się zarówno do jedzenia zwierzęcia jak i do używania przedmiotu totemicznego⁵.

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 ludożerstwa⁶.

Florida. Tabu istnieje. Jest ścisłe i oparte na silnie wpajaniem moralnem poczuciu i na wierze, iż obecny totem był niegdyś przodkiem całego klanu⁷.

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.

fratry nie tylko sami oszczędzają swój totem, ale uważają nawet zabicie totemu przez członków drugiej fratry 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 ściśle. Nie wolno ścinać drzew, ani zabijać zwierząt totemicznych. Sankcya nadprzyrodzona: śmierć lub gniew duchów ⁴.

Polinezya.

Rotuma. Tabu istnieje. Nie jest ściśle; 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 fratry).

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.

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.

Khanger. 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

Beczua. 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.

Mweru. Tabu istnieje. Tylko częściowe, bo po inicjacji wolno mężczyźnie spożywać swój totem¹.

Nandi. Tabu istnieje. W dawnych czasach przestrzegane bardzo ściśle. Sankcja: ukaranie lub wygnanie i konfiskata trzody².

Baganda. Tabu istnieje. Sankcja nadprzyrodzona: śmierć lub wyrzuty na całem ciele³.

Mandingo. Tabu istnieje. Przestrzegane bardzo ściśle, nie wolno jeść zarówno jak i zabijać zwierzęcia. Przekroczenie pociąga za sobą ślepotę lub inną ciężką chorobę⁴.

Siena. Tabu istnieje; odnosi się oprócz zwierzęcia totemicznego i do szeregu innych zwierząt⁵.

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 ciele⁶.

Ameryka północna.

Tlinkit, Haida, Thimshian, Kwakiutl, wogóle wszystkie plemiona półn.-zachodnich wybrzeży kontynentu i wysp Kolumbii Brytyjskiej, nie mają tabu totemicznego⁷.

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 12⁹.

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.

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 pñ., 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 za 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 zczarowanie. Na wymienionych 47 plemion, sankcya wogóle wzmiankowana

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

W tym względzie *tabu* posiada zupełnie specyficzną naturę, jest zupełnie wyjątkową instytucją. 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 każdym 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 innym 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,

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 głównym źródłem totemizmu są wyobrażenia religijne, które powstały z emocjonalnej 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 funkcji czy rzeczy, to niewątpliwie źródła tej religii muszą być ściśle związane z tą funkcją 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 zewnątrznie wnioskować o powstaniu jedzeniowem totemizmu.

Pokrótkę wspomnę o innych formach kultu totemicznego, gdyż jak zaznaczyłem, będzie o nich mowa jeszcze poniżej przy funkcjach 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 zoologii, tej mianowicie, w której staraliśmy się ze-

brać istotne rysy stosunku człowieka do otoczenia. Uwagi, które tam zostały zrobione i tu stosować się będą.

Zadaniem naszym nie jest ściśle 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 niekonsekwencją i nieściśłością. 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, dzięki 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.

Nawet, gdyby chodziło o określenie psychologii wierzeń religijnych naszego chłopca, 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. Jediną drogą do rozwiązania takiego zagadnienia, byłoby zebranie opisów i analizy różnych aktów, czynności, norm etycznych i t. p., w których się religia naszego chłopca wyraża. Tak samo, a nawet bardziej jeszcze musimy zadowolnić się jedynie szerokim zarysem stosunku człowieka do totemu, paru ogólnymi uwagami, które o tym przedmiocie będziemy mogli zrobić. To zaś stanie się możliwym 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

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 totemicznych³. System legend totemicznych o pochodzeniu klanu, o przodkach Alcheringa, o reinkarnacji 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 totemicznego⁴. Zakazy jedzenia totemu i obowiązek pomnażania go, uważają dzicy także za wynikające z bliskiego stosunku z totemem⁵.

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.

Urabunna. Ponieważ plemię to z wielu względów podobnem jest do plemienia Arunta, stosunek człowieka do totemu jest zapewne analogiczny. Wiadomości, których o tem plemienu posiadamy znacznie mniej, niż o plemienu poprzednim, potwierdzają to przypuszczenie. Znany jest szereg legend o przodkach totemicznych i szereg odpowiadających im magicznych ceremonii, bardzo zbliżonych do analogicznych danych o plemienu Arnuta¹.

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 Intichiuma². Opieka członków klanu nad totemem jest jeszcze kompletniejsza, niż u plemienia Arunta, gdyż obcym nawet nie wolno pożywać totemu bez pozwolenia członków klanu³.

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 totemu⁴. 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 identyfikacji człowieka ze zwierzęciem⁵. 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.

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 możliwe 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 totemicznego¹.

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 człowieka².

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 niebezpieczne⁴.

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 klanu⁷.

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.

Klany nazwane są według totemu. Istnieje legenda, odnosząca się do dwóch braci o naturze totemicznej, ale nie określa ona, ani nie postuluje związku między człowiekiem a totemem¹. Dwa klany odprawiają ceremonie podobne do ceremonii Intichiuwa, w których wyraża się magiczna władza klanu nad totemem i możliwość rozmnażania go².

Melanezya.

Reef Islands. Nazwa klanów nie według totemu, lecz kategoriyczna wiara w pochodzenie od totemu³.

Vanikolo. Klany nazwane według totemu. Wyobrażenia, że członkowie klanu pochodzą od totemu⁴.

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 totemiczną⁵.

Fidji. Związek człowieka z totemem wyrażają kategoriyczne wyobrażenia o pochodzeniu członków klanu od totemu⁶.

N. Britain, N. Ireland, Duke of York Islands. Istnieją tu tylko 2 fratrie totemiczne. W nowej Brytanii są one dobrym i złym duchem, z których każdy stworzył wszystko, co jest dobre, względnie wszystko, co jest złe na świecie⁷. Na wyspie Nowej Irlandyi istnieją tańce totemiczne, w których zwierzęta totemiczne, u tych krajowców wyłącznie ptaki, bywają naśladowane⁸. 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.

miczne grzebią oni w taki sam sposób jak człowieka¹. Dzicy wyspy księcia Yorku wierzą, że przodkowie klanu pochodzą od dwu owadów, będących totemami ich fratry². 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 regularnego⁴.

Hawai. Zwierzę było wcieleniem Boga i było uważane za święte⁵.

Tahiti. Zwierzę było czczone bezpośrednio⁶.

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 zwierzę⁷.

Mandalaing. Tylko w niektórych klanach istnieje wiara w pochodzenie od zwierzęcia⁸.

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.

gendy, że przodek klanu zaprzysiągł, iż nie będzie spożywał totemu¹.

Indye.

Bhil. Okazują szacunek totemowi i oszczędzają go. W stosunku do pewnych totemów, istnieją nawet rudymentarne formy kultu².

Oraon. Okazują szacunek totemowi a robią to ze względu na swoich przodków; widocznie więc muszą istnieć legendy wprowadzające zwierzę totemiczne w ścisły stosunek z przodkiem klanu³.

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 przedmiotem⁴.

Beczuaana. 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 totemicznego⁵.

Angoni. Okazują szacunek totemowi; klany nazwane według totemu⁶.

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.

wniej przed upadkiem tradycyi i moralności plemienniej totemy były uważane za święte i były ściśle *tabu*. Członkowie klanu pszczoł 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, tłumaczących ściśle związek przodka klanu z totemem ⁵.

Mandingo (Afryka zachodnia). Istnieją legendy, opowiadające o bliskim stosunku przodka klanu ze zwierzęciem totemicznym; zwykle przodek doznał ważnej przysługi od zwierzęcia ⁶.

Siena. Plemię 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 transmigracyę 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.

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 płu.-zach.).

Tlinkit. Fratrye i klany nazwane według zwierząt ¹. Zwierzę totemiczne jest przedmiotem niezmiernie licznych reprodukcji 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 pomniejszych nie noszą nazw totemicznych ⁶. Legendy uzasadniające używanie niektórych zwierząt, jako emblematów klanowych, opowiadają mało ważne zdarzenia z życia przodka klanu, wiążące go z danym zwierzęciem ⁷. I w tem plemienu istnieją niezliczone plastyczne przedstawienia totemów; poza formami wymienionemi przy poprzednim plemienu, malują oni totem na twarzy i tatuują go 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. str. 308. ¹⁰ Ibid.

liczne przedstawienia plastyczne totemów¹, również tańce totemiczne² i legendy totemiczne, opowiadające o bliskim związku przodka klanu ze zwierzęciem (małżeństwo, wychowanie człowieka przez zwierzę)³.

Kwakintl (gałąź południowa). Zwierzęta totemiczne są przedmiotem przedstawień plastycznych⁴. 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 człowiekiem⁵.

Plemiona Stanów Zjednoczonych i Kanady.

Omaha. Klany nazwane nie według totemów⁶. Każdy klan posiada na własność szereg imion własnych, używanych przez członków, a odnoszących się do totemu⁷. Czesząc się, naśladują totem⁸). Istnieje również szereg ceremonii przy urodzeniu członka klanu i przy śmierci, wyrażających ściśle związek między człowiekiem a totemem⁹. Inne ceremonie magiczne dowodzą, że członkowie klanu wierzą w swoją władzę nad totemem i możliwość rozmnażania go¹⁰. Nieliczne legendy totemiczne wykazują, że członkowie klanu byli niegdyś zwierzętami totemicznymi¹¹. W kilku klanach totemem jest bawół.

Ponba. Bawół jest również głównym totemem; frakcje i klany nie są nazwane według totemów, ale „podklany”, ostateczne grupy totemiczne są częściowo nazwane według tabu totemicznego¹².

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.

dług totemu¹. Istnieją tradycje o pochodzeniu klanu od totemu².

Kansas. Nazwy niektórych klanów i podklanów są totemiczne, lecz większość podklanów i parę klanów ma nazwy nietotemiczne³.

Irokezi. Nazwy klanu według zwierząt. Ale to jedyna forma związku między totemem i człowiekiem. Odnosi się to do większości plemion indyjskich Stanów Zjednoczonych i Kanady⁴.

Huroni. Klany nazwane według totemu⁵. Istnieją legendy o pochodzeniu klanu od totemu⁶. Imiona osobiste były w związku z totemem⁷.

Delawarowie. Używali oni totemów jako emblematów⁸.

Tu oczywiście nie ma mowy o jakimkolwiek liczbem zestawieniu faktów podanych wyżej, o jakiegokolwiek „statystyce danych“. Fakty te bowiem nie dadzą się podciągnąć pod żadne prostsze kategorie, nie dadzą się nawet skomprimować. 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. Przewszystkiem 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 „identyfikacja, „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.

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 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. Pomiedzy 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 funkcjach 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.

Religia Australczyków jest zbiorem, a raczej mieszaniną totemizmu, kultu przodków, kultu śmierci, animizmu, a nawet zdaje się, po części teizmu¹. Wszystko w tych wierzeniach co się odnosi do przodków Alcheringa, tradycje, rytuały, nawet modlitwy, wszystko to dość luźnie tylko jest połączone z religijnym 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 totemicznymi, pochodzą w istocie swej z innego źródła i niema żadnej racji 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 reinkarnację. Religia plemion Afryki zachodniej poza totemizmem jest pełna wyobrażeń o metempsychozie. 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 błędem, 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“.

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 instytucji 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 teorię religii, jakaś klasyfikacja 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 jakśmy 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 instytucje 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 instytucji możemy odkryć, tylko analizując napotykanne 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

religię teistyczną (politeistyczną lub monoteistyczną), kult przodków, totemizm niezależny od fetysyzmu 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 indentyfikacja z totemizmem pewnych właściwości, które są ogólnymi warunkami i cechami kultu, nie zaś czemś specjalnie totemicznym. 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 swoim 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 koniecznym akcesoryum, a raczej istotną częścią składową każdego kultu religijnego². 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 materialnego inwentarza kultu. W wielu religiach niższych staje

¹ Widać więc ztąd, jak błędem jest doszukiwanie się przez niektórych uczonych, a zwłaszcza przez Frazera, „czystego totemizmu“ u ludów stojących na niskim stopniu kultury, zwłaszcza zaś u mieszkańców Środkowej Australii.

² Por. powyżej rozdz. III. ust. III.

się ono przedmiotem czci najwyższej, a w najdoskonalszych religiach jest ono często ściśle związane z treścią psychologiczną najintensywniejszych aktów adoracji, zwłaszcza u natur religijnych, u których zmysłowa i uczuciowa wyobraźnia jest silniejsza, niż zdolność pojmowania abstrakcji. 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 innymi cechami, wyłącznie totemicznymi 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 „indywidualizacji“ gatunku. Totem pojęty jest mistycznie jako idealna jednostka, reprezentowana przez wszystkie indywidua gatunku, ale nie identyczna z żadnym z nich. Oczywiście to mistyczne pojmowanie totemu nie da się ująć w żadną ścisłą definicję; 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. Maski, 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

np. *churinga* australska, są z jednej strony ściśle związane z totemem, z drugiej strony z duszą ludzką.

Widać więc, że niektóre właściwości, uważane za wyłączone cechy totemizmu, są wprawdzie niezmiernie ważne dla zrozumienia go tak, jak i wszystkich innych form religii wogóle, ale nie są niczem wyłącznie totemicznym.

Trzeba jeszcze powiedzieć parę słów o stosunku totemizmu do zasadniczej cechy zoolatrii, o której mowa była poprzednio. Powyżej (w ust. IV.) zaznaczyliśmy, że działanie zasadniczych warunków, które stwarzają zoolatrię, prowadzi do wielości skoordynowanych, niezależnych od siebie przedmiotów kultu; doszliśmy do wniosku, że właśnie takiej formy zoolatrii należałoby się spodziewać najczęściej, że w takiej formie zoolatria może się rozwijać najbujniej. W samej rzeczy, zestawiając różne formy zoolatrii, łatwoby się przekonać, że z jednej strony totemizm jest najdoskonalszym jej wyrazem, z drugiej zaś strony, że w nim występuje ta cecha zoolatrii, o której mowa.

Zoolatrię spotykamy albo jako fragmenty kultu poszczególnych gatunków zwierząt i roślin, albo jako niezliczone przesady 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 pełnymi 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. Przede wszystkim 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

strony, totemizm stanowi całość. Dopiero suma totemów stanowi zbiorowy przedmiot kultu totemicznego; kultury pojedynczych totemów nie są niezależne, są one ściśle związane z jednostkami społecznymi, splecionymi w jedność plemienną.

Do głębszego zrozumienia tego punktu możemy jednak dojść dopiero później po opisaniu i rozbiórce 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 różniczkowania 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 wytlómaczenie częściowe totemizmu. Wykazaliśmy, że jest on specjalnym przypadkiem ogólnej i naturalnej postawy religijnej człowieka pierwotnego, zoolatryi. Następne rozważania uzupełnią i pozwolą nam ująć głębiej i wytlómaczyć właściwą treść charakterystyczną (*differentię*) totemizmu, którą tu na końcu byliśmy w możności prowizorycznie określić.

ROZDZIAŁ IV.

Spoleczne podstawy religii.

I.

Dotąd zajmowaliśmy się wyłącznie wierzeniami związanymi 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 kategorie 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 dyskusji o ostatecznym kształtowaniu się wierzeń totemicznych tam, gdzieśmy się starali wyizolować specyficzne cechy totemizmu z ogólnych właściwości zoo-

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 teorię 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 socjalnych, 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, przede wszystkim 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 klasyfikacji wierzeń i praktyk rytualnych na religijne i magiczne; do nowej definicji zjawisk religijnych; na koniec do oryginalnej i ciekawej, jakkolwiek mojem zdaniem, błędnej teorii, o genezie religii, podanej w ostatniem dziele prof. Durkheima¹.

¹ Robertson Smith „The Religion of the Semites“, Durkheim „De

Ten kierunek ma wielkie znaczenie, przedstawicielom zaś jego przypada olbrzymia zasługa. Nie mniej jednak z naciśkiem 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 całość¹. 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 adhèrent“.

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 kategorie, jako coś przychodzącego z zewnątrz, jako coś, co nie odpowiada żadnej realności wewnętrznej. Dlatego też w innym miejscu¹ 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 najnowszym 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 esprits, 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 hipostazy? Jakimi drogami ten wpływ czy siła społeczna przemienia się w formy ujmo-

¹ W cytowanym artykule z *Année Sociol.* II.

² Przeciwwstawienie 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.

wania religijnego? Odpowiedź brzmi, że są okoliczności, w których wpływ społeczeństwa jest specjalnie silny i wyraźny, i w takich okolicznościach objawia się ono ludziom jako świętość czy bóstwo. „Illy 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 mesurer alors toute la hauteur dont nous avons 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.

transformation intérieure... „tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu 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 effervescent 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 socjologicznej, będąc równocześnie i wyrazem tendencji zupełnego ignorowania roli psychologii introspektywnej przy badaniach nad genezą religii i zastępowania analizy introspektywnej tak zwaną analizą socjologiczną.

W świetle naszej teorii religii (rozdz. II.) metafizyczność poglądów Durkheima rzuca się w oczy. Nie ulega wątpliwości, że w wielkich zebraniach emocjonalne na-

¹ Durkheim Op. cit. str. 308, 312, 313.

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 teorię, 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“ emocjonalnej, t. zn. zdolności odczuwania w tym kierunku, w którym większość jest poniesiona. W tłumie więc będą istniały doskonałe warunki do podniesienia intensywności 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 tłumnymi zebraniem, tłumaczy 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 nawiwnem 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 którym konce-

pcya tego bóstwa się rozwija; nakoniec jest podmiotem, który tworzy koncepcję i narzuca ją indywiduum¹.

Jak wszelkie metafizyczne pojmowania danej kwestyi, tak i tu koncepcja Durkheima prowadzi do mnóstwa sprzeczności, których wykazywanie byłoby tylko zabawką dialektyczną².

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, obiektywnie), ponieważ bierze ją nie na podstawie wewnętrznych potrzeb i dla ich zaspokożenia, 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 ostatecznym medyum procesów socyologicznych. Taka zaś dusza zbiorowa jest koncepcją zupełnie nieempiryczną, nadającą się jedynie do jałowych spekulacji metafizycznych.

Por. artykuły w *Année Sociologique* II. „De la définition des Phénomènes religieux“ i w *Revue de Métaphysique et de Morale*, Maj 1896 „Représentations individuelles 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 ponadindywidualnym, w całym 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 kwestję w cieniu metafizycznych określeń i porównań à la Bergson. W najnowszym jednak swem dziele, jak to widzieliśmy, powstawanie religijnych stanów duszy redukuje Durkheim do psychologii tłumy.

podstawie przymusowego charakteru wierzeń (co jest już zupełnie fałszywe!), a więc do wytlómaczenia zjawisk religii wystarczy badać „zjawiska społeczne“, wszelkie zaś tlómaczenia 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 indywiduum 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 którym żyje. Ale formy te, jakkolwiek się mogą różnić w szczegółach zależnie od społeczeństwa, w istocie swej muszą ściśle odpowiadać potrzebom jednostki. Konkretnie 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 ludzkim, a więc indywidualnem; tworzą to, czego nie można zrozumieć

bez psychologicznej analizy jednostki. Według naszego poglądu, tem właśnie jest mechanizm powstawania wiary i rytuału dementarnego z przeżyć emocjonalnych, będący psychologiczną koniecznością dla człowieka.

Jeżeli porównamy zaspokajanie potrzeb religijnych konkretnymi 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 tradycją. Pokarm i sposób przyjmowania go są tak całkowicie różne, że niewątpliwie niejedyn człowiek cywilizowany nie przeżyłby zmiany swego pożywienia na pokarm dzikiego Australczyka czy Papuasa.

A jednak nie możemy nazwać jedzenia czynnością socjalną *par excellence*, czynnością „narzuconą jednostce od zewnątrz“ przez społeczeństwo! Ażeby określić potrzebę, konieczność jedzenia, zarówno jak naturę i ilość pokarmu, musimy odnieść się do fizjologii jednostki. Ażeby natomiast zrozumieć zmienne formy społeczne jedzenia, rozwój tej funkcji 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 funkcji, do których prowadzi człowieka — wszystko to są pytania, na które tylko studjum psychofizjologicznego ustroju jednostki może dać odpowiedź. Z drugiej strony musimy badać warunki społeczne, ażeby zrozumieć, jak wierzenia religijne zostają utrwalone tradycją, ujęte w zwyczaj i wcielone w instytucje

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 najszerszym znaczeniu tego wyrazu, całkiem tak samo, jak wszystkie inne wytwory materialnej i moralnej kultury ludzkiej, ale jest ona społeczną tylko w tem ogólnem a nie w żadnym specyficznem znaczeniu. We wszystkich bowiem wytworach kultury ludzkiej rozróżnić możemy dwie strony zasadnicze: I^o wytwory te odpowiadają niektórym potrzebom ludzkim i z tego punktu widzenia muszą być wyłómaczone psychofizyologiczną naturą indywiduum; II^o są uwarunkowane strukturą, stanem cywilizacji i ogólną naturą społeczeństwa, w którym 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 pojedynczy człowiek musi brać takim, jakie mu je daje społeczeństwo, w którym 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 (rozd. 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-

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 teorii socjologicznej, 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 dedukcja 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 pojedyncze, odosobnione i wyjątkowe osobniki, ale wszystkich członków grupy.

Jak staraliśmy się wykazać w rozdz. III w pierwotnych warunkach istnienia u ludów, stojących na bardzo niskim 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-

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 dotyczyły 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 funkcjach żywo-tnych, które prowadzą do pierwotnych wierzeń, nie tylko wszystkie jednostki grupy, ale i grupa jako całość były zawsze czynnie zainteresowane.

Z drugiej strony, typowe reakcje psychologiczne w stosunku do tych tematów żywo-tnych — to, cośmy powyżej nazwali elementarnymi aktami wiary i rytuału — wspólnie 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 reakcję na jakość psychologiczną wierzeń, na psychologiczne kategorie, 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, co by w pewnych granicach człowiek spontanicznie i naturalnie sam

przeżywał. Niewątpliwie ten mechanizm tradycji, jako czegoś, co zaszczepia i narzuca wierzenia, jest znacznie łatwiej wpadający w oczy i przysłania głębszy mechanizm psychologiczny. Dla naiwnego, pierwotnego sposobu myślenia, tradycja jest zasadniczym motywem wiary, najgłębszym kryterium 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“. Tradycja jest ostateczną *raison d'être* dla człowieka na niskim 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 tradycyjnego narzucania wiary przez „ciśnienie społeczne“, trzeba wejść w psychologię jednostki, poznać, w jaki sposób indywiduum 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 tradycję, 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 tradycji, tem silniej występuje „presja społeczna“ w przyjmowaniu wierzeń i tem wyraźniejsza ona być musi dla swego podmiotu.

Ale to nie znaczy bynajmniej, ażeby wiara człowieka

pierwotnego nie posiadała podstaw psychologicznych równie dobrze, jak i wiara człowieka o wyższej kulturze umysłowej. To, że człowiek o niskim 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 własnym 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 tradycji nie tłumaczy, dlaczego człowiek wogóle wierzy, na czym polegają zasadnicze potrzeby wiary i skąd wiara powstała. Nie można więc twierdzić, że wiara, jako kategoria psychologiczna, jest wynikiem tradycji.

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 tradycją, i w ten sposób nabierają sankcji 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

solidarności społecznej, stopień ścisłości, w jakiej dana grupa społeczna żyje, jest warunkiem istotnym rozwoju religii w tej grupie. Im ściślej spójną 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 tradycja.

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 inicjacji lub innych uroczystości religijnych. U pierwszej grupy plemion tradycja religijna niema prawie żadnej podstawy społecznej, brak jej zasadniczych warunków, potrzebnych do rozwoju kulturalnych tworów; nie może się wytworzyć specjalna klasa społeczna, mająca na celu pielęgnowanie i przekazywanie tradycji. W takich małych, słabych i odosobnionych grupach, nie tradycji może łatwo być przerwana w jednym lub drugim pokoleniu, jeżeli przechowywanie tej tradycji 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 tradycja plemienna, tradycja będąca własnością nie tylko małych grup, rodzin lub rodów, ale całego plemienia. W takich razach wytwarza się klasa społeczna, mająca na celu przechowywanie tradycji. Jak widzimy z do-

skonałych opisów, które posiadamy o ludach Australii Środkowej, istnieje tam cała organizacja, mająca na celu pielęgnowanie podań plemiennych. Treść tych podań jest ściśle ezoteryczna, dostępna tylko dla ludzi starych, którzy przeszli szereg inicjacji plemiennych. Ludzie ci nie tylko 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 emocjonalnego napięcia w wielkich zebraniach stwarza doskonały grunt dla wyobrażeń mistycznych i że temsamem wielkie zebrania nadają się specjalnie do wykonywania czynności religijnych, do przeżywania aktów wiary i do odbywania praktyk kultu. W samej rzeczy, fakt ten zrozumiały na tle naszej teorii, wyraża się w ścisłej równoległości między tem, co w danym 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 publicznymi uroczystościami ma swe przyczyny nie tylko w zjawiskach podniesionego napięcia uczuć, towarzyszącego publicznym zebraniom. Jest on ugruntowany w samymże mechanizmie tradycji, prze-

kazywaniu wierzeń z pokolenia na pokolenie. U ludów na niskim stopniu kultury tradycja stoi w bardzo bliskim związku z rytuałem; jest od niego znacznie bardziej uzależniona, niż w religiach ludów cywilizowanych.

W religiach wyższego typu rytuał i tradycja stoją niewątpliwie w nader bliskim stosunku. (Pojęcie tradycji użyte tu jest w bardzo szerokim znaczeniu, jako suma nauk danej religii). Rytuał jest zawsze ściśle oparty o tradycję; jest on niejako jej ucieleśnieniem, jest czynnym wyrazem wiary, zawartej w tradycji. Z tego punktu widzenia można powiedzieć zupełnie ogólnie, że w żadnej religii nie może istnieć rytuał bez tradycji, ani tradycja bez rytuału. „Wiara bez uczynków jest martwa” — z drugiej strony zaś praktyki religijne, nie oparte na wierze, byłyby zupełnym bezsenssem, którego w rzeczywistości nie można sobie nawet wyobrazić.

Nie mniej jednak rytuał i tradycja są w wyższych formach religii niezależne od siebie z innego punktu widzenia; a mianowicie, posiadają zupełnie niezależne materialne podstawy istnienia. Tradycja naszej religii spisana jest w dziełach teologicznych i traktatach religijnych. Treść tych dzieł jest opracowywana, komentowana, wykładana przez stan kapłański, na czele której stoją specjaliści, uczeni teologowie. Tradycja więc posiada niezależny byt materialny w dziełach pisanych i w organizacji nauczającego kościoła. Nawet, gdyby z jakichkolwiek powodów wykonywanie kultu było przerwane na wieki całe, tradycja kościelna nie zginęłaby, jak długoby nie zostały zniszczone dzieła religijne i jak długoby się utrzymała filiacja kapłanów rozumiejących i wykładających treść tych dzieł. Tradycja w religii chrześcijańskiej i we wszystkich innych religiach wyższej cywilizacji istnieje niezależnie od

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, tradycyjną podstawę ich religii. Tradycje 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 materialnej pomocy. W tym względzie niezmiernie ważną rolę dla utrwalenia tradycji odgrywają ceremonie dramatyczne, w których podania plemienne są inscenizowane.

Takie przedstawienia spotykamy u bardzo wielu ludów w ścisłym związku z ceremoniami inicjacji. Jednym z głównych zadań tych obrządków jest właśnie wtajemniczenie młodzieży w ezoteryczne tradycje 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 inicjowanego ¹.

Obok przedstawień dramatycznych przy ceremoniach inicjacji, istnieją jeszcze podobne produkcje przy innych uroczystościach religijnych ². Takie publiczne przedstawie-

¹ Por. dzieła o inicjacji, 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 inicjacji 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.

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 wykladać, przekazywać i rozwijać.

Dla nas najważniejszym w tym związku jest to, że publiczne i ceremonialne odgrywanie mitów udramatyzowanych, będące koniecznym warunkiem przechowywania nieco bardziej rozwiniętych tradycji, wymaga względnie skomplikowanej i doskonałej organizacji społecznej. Grupa musi być na tyle liczna i spoista, ażeby możliwem było wytworzenie specjalnej klasy, której zadaniem jest przechowywanie, urządzenie i interpretacja takich publicznych przedstawień. Grupa musi się rozbić na widzów i aktorów, na inicjowanych i inicjujących. Zazwyczaj wśród tych ostatnich tworzy się jeszcze dalsza hierarchia, obejmująca kilka kręgów koncentrycznych o różnym stopniu wtajemniczenia¹.

Widać więc, że sama technika przechowywania i rozwijania tradycji plemiennych u ludów prymitywnych łączy się z sobą niezmiernie ścisły związek między religią a organizacją 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 publicznymi czynno-

¹ U plemion Australii Środkowej istnieje ścisły związek między organizacją klanu a techniką ceremonii religijnych. Por. dzieła Spencera, Gillena i Howitta. U niektórych plemion Ameryki półn.-zachod. organizacja plemienna zmienia się na czas przedstawień ceremonialnych, ażeby utworzyć podstawę dla tych ceremonii. Por. Z. Boos „The Kwakiutl”.

ściami grupy, czy są takie, ażeby z nich powstać mogły ceremonie kultu zbiorowego. Ten charakter zbiorowy prymitywnego rytuału wynika przede wszystkim stąd, że czynności publiczne, tłumne, nadają ceremoniom religijnym niezbędne tło emocjonalne, atmosferę, w której wierzenia mają wzmoczoną władzę nad duszą ludzką. Dalej stąd, że tradycja może się tem lepiej przechowywać i rozwijać, im bardziej się nadaje do inscenizacji w ceremoniach kultu publicznego. Charakter społeczny, grupowy, religii pierwotnej, da się więc wyprowadzić z zasadniczych właściwości psychologii ludzkiej, oraz z techniki pierwotnej tradycji, bez uciekania się do metafizycznych koncepcji 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 teorii genezy religii. Według niej, akty religii powstają i rozwijają się tam, gdzie zasadnicze potrzeby człowieka przekraczają zdolność ludzką racjonalnego ich zaspokajania. Wszędzie, gdzie impulsy emocjonalne nie mogą znaleźć 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 żywotnymi potrzebami danej grupy społecznej; że tematami religijnych wierzeń i aktów są najważniejsze, najżywotniejsze i najelementarniejsze potrzeby ludzkie.

Z drugiej strony jednak organizacja społeczna grupy, natura jej ustroju, będzie też ściśle odpowiadać tym zasadniczym interesom żywotnym grupy. W wyższych kultu-

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 ekonomicznymi kwestyami i z walką o byt, bądźto skierowaną przeciw innym grupom ludzkim, bądź też przeciw otoczeniu. Organizacja ich jest ściśle związana, ściśle przystosowana do tych najważniejszych zagadnień.

Weźmy pod uwagę organizację ekonomiczną takiej grupy, mającą na celu zbiorowe polowanie, albo połów ryb. Organizacja ta ma wykonywać szereg czynności praktycznych, w których wogóle mówiąc, środki zastosowane są do celu empirycznie i racjonalnie 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 racjonalnego opanowania zjawisk ustaje, zawodzi człowieka, znajdują swe przedłużenie w czynnościach religijnych. Oczywiście jest więc, że przedłużenie to będzie oparte o tęsamą organizację, będzie wykonywane przez tychsamych ludzi w tych samych ramach społecznych, w których odbywały się racjonalne i empiryczne czynności grupy.

Podobnie rzecz się ma i co do innych funkcji społecznych, i co do innych form ustroju społecznego. Wszędzie podstawą łączności grupy są albo pewne wspólne cele, albo pewne wzajemne uczucia. Czynności grup, ich funkcje są zawsze połączone z elementami emocjonalnymi albo określone takimi elementami. Te elementy emocjonalne określają w pewnych warunkach racjonalne funkcje

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 funkcji racjonalnych grupy.

Weźmy na przykład rodzinę, a więc formę organizacji społecznej zupełnie odmienną od powyżej omawianego tematu organizacji 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 sankcję religijną, zwyczajową lub prawną; normy, które spotykamy w najniższych nawet społeczeństwach i które stanowią organizację społeczną rodziny i określają funkcje socjologiczne tej grupy.

Otóż te same uczucia prowadzą tam, gdzie nie dadzą się zrealizować i wyrazić w racjonalnych funkcjach 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 socjologicznymi funkcjami rodziny, są ich przedłużeniem. To samo możnaby z małemi zmianami powiedzieć o wszystkich formach religii związanych z organizacją 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

w najściślejszym związku. Kult przodków jest niemożliwy tam, gdzie instytucje 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 najszerszym słowa tego znaczeniu nie istnieje, tam instytucja rodziny nie może mieć wielkiego znaczenia ani żywotności społecznej. Tam bowiem, gdzie stosunek do przodków nie posiada sankcji religijnej, tam spoiwość rodziny nie może być wielka. Sankcja religijna jest bowiem jedyną, naprawdę skuteczną formą trwałej sankcji moralnej.

Możnaby przytoczyć cały szereg przykładów etnologicznych na udowodnienie ogólnego twierdzenia, o którym 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 funkcjami mleczarskimi. Bawół (buffalo) jest dla nich, wogóle mówiąc, rzeczą świętą, zarówno jak mleko. Funkcje mleczarza wymagają specjalnych 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 żywotnymi funkcjami tego plemienia¹.

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 pojawią². W ceremoniach tych my-

¹ W. H. R. Rivers „The Todas“.

² Por. powyżej Rozdz. III, ust. III.

śliwi mający wziąć udział w polowaniu, wykonywają też i tę przedwstępną ceremonię. Widać tu znowu, że charakter ceremonii religijnych i natura organizacji społecznej grupy są ściśle z sobą związane. Ta sama klasa ludzi, która ma spełnić funkcje 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. Funkcje religijne są tam połączone najściślej z praktycznymi zajęciami przy uprawie, zasiewie i zbiorach ryżu, a temsamem ściśle z ekonomiczną organizacją grupy¹. Przykładów podobnych możnaby przytoczyć jeszcze znacznie więcej, jakkolwiek posiadamy tu stosunkowo niezadowalniający materiał 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 przekonujące.

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 różniczkowane. 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.

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 żadnym przystosowaniu się między formami wierzeń a funkcjami 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 reakcji, 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 ściśle przystosowanie się między formami religii a formami organizacji społecznej. W religiach prymitywnych przystosowanie wyraża się ściśłą równoległością między organizacją grupy i naturą kultu. Akty kultu są przedłużeniem funkcji 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

podłoża społecznego, z którym w związku forma ta by się mogła rozwijać. W religiach niższego typu należy zbadać, jaką jest natura organizacji społecznej, o którą się dany system wierzeń opiera, i wykazać, w czym leży odpowiedniość, przystosowanie się wzajemne tych dwóch stron.

ROZDZIAŁ V.

Spółeczna 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 klanami¹.

Praktyki totemizmu ściśle są powiązane ze społecznymi funkcjami klanów, a wierzenia totemiczne są podstawą organizacyi klanu. Tabu totemiczne jest jednym z najważniejszych sposobów, w jakich się wyraża różniczkowanie 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 1.

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 specjalne trudności. W powyższych przykładach (poprzedniego rozdziału) mieliśmy do czynienia z religią rodziny, organizacji 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 propagacja gatunku i łączność następujących po sobie pokoleń była możliwą. Religia, związana z rodziną, odnosi się do sakralizacji rozmnażania się (uświęcenie małżeństwa dogmatyczne, ceremonialne i etyczne), odnosi się też do czci generacji poprzednich (żyjących jeszcze i umarłych). W kultach ekonomicznych funkcje religijnych ceremonii można uważać, jak widzieliśmy, za bezpośrednie przedłużenie praktycznych zadań organizacji ekonomicznej, na której te kultury się opierają. We wszystkich tych przypadkach grupa społeczna posiada zasadniczą rację bytu, spełnia określone zadanie socyalne. Wierzenia zaś każdego z tych systemów zawierają jakiś temat społeczny, są więc naturalnie oparte o jakąś formę organizacji społecznej. Inaczej ma się rzecz z totemizmem. Ustrój klanowy nie jest niezbędnie potrzebny do zaspokojenia jakiegokolwiek 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.

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, instytucje ekonomiczne, wogóle wszystko to, co spełnia określone i nieodzowne zadanie społeczne. Ustrój klanowy jest to twór społeczny, posiadający szereg cech morfologicznych i funkcji, które zresztą, jak postaramy się wykazać, nadają temu ustrojowi pewną ogólną cechę charakterystyczną, pewien specyficzny rys wyróżniający, pewną wyraźnie określoną fizyognomię socjalną. 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 niskim poziomie kultury, a w miarę rozwoju cywilizacji 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 socjologiczny charakter ustroju klanowego. Ten charakter nie da się bezpośrednio określić prostem wyliczeniem funkcji lub wskazaniem na jedną z nich. Tylko w pewnej ogólnej charakterystyce funkcji i morfologii klanu będziemy w stanie odkryć ten odrębny charakter społecznej strony totemi-

mizmu. Charakter ten porównamy następnie z wierzeniami i będziemy się starali odkryć, na czym polega wzajemne przystosowanie tych dwóch stron totemizmu.

W następnych dwóch ustępach podamy fakty, odnoszące się do morfologii i funkcji klanu, następnie zaś podamy te fakty rozbiorowi i teoretycznej dyskusji.

II.

A. Ustrój wewnętrzny klanu.

W znacznej większości wypadków, klan jest grupą zupełnie jednolitą. W niektórych razach posiada pewien rudymenarny ustrój, a tylko u plemion Ameryki północnej ustrój klanów jest nieco bardziej skomplikowany i różniczkowany.

Australia. U ludów australskich, u których organizacja społeczna znajduje się wogóle na niezmiernie niskim stopniu, wewnętrzna budowa klanu totemicznego nie może oczywiście przedstawiać wielkiej komplikacji. Zaczynamy od plemion Australii środkowej, o których mamy najlepsze i najdokładniejsze informacje. 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 tradycji, zajmują obok *alatunii* główne miejsce przy ceremoniach kultu, mają w swej pieczy przedmioty święte i miejsca święte i wywierają pewien wpływ na reformy plemienne.

Grupa totemiczna zaś jest jednostką społeczną, w której się ta struktura przejawia. Ten sam ustrój wewnętrzny posiadają klany plemion północnych¹.

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 jednolite².

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 obserwacjom etnologicznym, nie posiadamy więc żadnych wiadomości o ustroju klanów tamtejszych. Na Nowej Gwinei, w miejscowości Kiwai³ 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 Mawatta⁴. Klany totemiczne na wyspach Melanezyi nie miały prawdopodobnie żadnego ustroju, ponieważ nie miały podstawy terytoryalnej.

Polinezya. Grupy totemiczne koincydują tutaj albo z poszczególnymi rodzinami, albo też z wioskami, t. zn. z grupami lokalnymi. Ustrój ich jest więc taki sam, jak ustrój tych ostatnich⁵. 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 samońskiej. (G. Turner „Samoa“ rozdz. XVI str. 172 i nast.). Frazer jednak nie cytuje żadnych danych, odnoszących się do socjologii totemicznej samońskiej.

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 wnioski. 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 wpływowym, stoi na czele całego klanu. Główny naczelnik odpowiedzialny jest wobec rządu (Baganda jest królestwem) za cały klan, poszczególni naczelnicy za poszczególne grupy¹. Z plemion Afryki Zachodniej plemię Mandingo posiada totemizm plemienny, t. zn., że klan koincyduje z plemieniem, ustrój klanu jest też identyczny z ustrojem plemienia².

Ameryka. Klany plemion półn.-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 plemiennych i terytoryalnej i ich funkcji 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.

terytorialnej podstawy klanu i jego politycznej samodzielności, to też przegląd tych faktów rzuci więcej światła na powyższe szczegóły.

B. Stosunek klanu do plemienia i do terytorium.

Ponieważ stosunek klanu do plemienia, t. zn. polityczny charakter klanu i stosunek klanu do terytorium, 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 terytorium, musi mieć pewną niezależność polityczną i pewien ustrój wewnętrzny. Natomiast klan, który jest niejako wewnętrznym podziałem plemienia, którego członkowie rozrzucony są po całym terytorium i zmieszani z członkami innych klanów, taki klan prawie całkiem nie może ani niezależności politycznej, ani struktury wewnętrznej.

Ogólnie powiedzieć można, że klan totemiczny nie jest nigdy jednostką społeczną całkiem niezależną, ale zawsze podziałem grupy szerszej plemienia. Plemieniem nazywamy najszerzą grupę społeczną, która jeszcze przedstawia wyraźną spójność, która mówi tym samym językiem, zamieszkuje to samo terytorium i zachowuje wogóle na wewnątrz przyjazne stosunki. Taka ogólna definicya socjologiczna 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-

nych wypadkach i jeżeli się nie zechce stosować scholastycznych sztywności i subtelności do materiału, 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 konfederacją plemion, czy też rozszerzyć do nich pojęcie plemienia tak, aby ten termin objął i te grupy zrzeszone? My tutaj używać będziemy wyrazu „plemię“ w drugim 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 konfederacji), związane są z sobą w organiczną całość, że spełniają w stosunku do siebie szereg funkcji społecznych, które stwarzają między nimi istotną solidarność. Na ten więc punkt ogólny trzeba będzie zwrócić uwagę przy przeglądzie funkcji 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 terytoryalnym 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 całym terytoryum plemiennem. Widzimy więc, że podział terytoryalny i system totemiczny nie pokrywają się z dwu względów: przede wszystkim jednostki lokalne nie są ściśle totemiczne, po

drugie jednostka totemiczna nie posiada jedności terytorjalnej, lecz na tę jednostkę składa się kilka grup lokalnych. Z tego wynika, że plemię nie jest luźnym agregatem klanów totemicznych, ale te ostatnie są z sobą ściśle pospaltane. Jedność plemienna występuje silnie i wyraźnie podczas wielkich uroczystych zebrań, w czasie których wykonywane zostają ceremonie inicjacji, ceremonie, zwane *Intichiuma* i inne akty kultu totemicznego. Wszystkie te obrzędy są ściśle totemiczne, to też podczas ich spełniania zaznacza się bardzo wyraźnie organizacja klanów, ich wzajemna spójność i kooperacja¹.

To samo odnosi się także do plemion północnych. Ich klany totemiczne rozpadają się na dwie wielkie fratrie², które są zlokalizowane, i tak np. w plemieniu Warramunga jedna fratria zamieszkuje północną stronę terytorium, druga zaś południową. Pozatem zarówno w rozkładzie terytorjalnym, jak i w stosunku do plemienia, klany tych plemion są identyczne z klanami plemienia Arunta³.

Podobne stosunki klanowe panują też i w niektórych plemionach płdn.-wschodniej Australii⁴, zwłaszcza tych, które sąsiadują z plemionami centralnymi. Plemiona, zamieszkujące okolice jeziora Eyre (południowe centrum) posiadają znaczną ilość klanów. Znamy n. p. 40 klanów plemienia

¹ Por. powyżej opis faktów australijskich w rozdz. I, ust. I.

² Fratrie 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 australijskiej do miasta Rockhampton w Queenslandy. Do orientacji w ustroju społecznym tych plemion bardzo pożyteczną jest mapka, podana przez Howitta, op. cit. str. 90.

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 daleko 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 całym terytorium, 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 Victorię i New South Wales, znaczną część Queenslandy i południe Australii połudn. nie mają lokalnych klanów a klany znów nie posiadają, o ile wiadomo, samoistości 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 australskimi, 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.

drugą zaś plemiona, zamieszkujące wybrzeże Encounter Bay, u ujścia rzeki Murray i koło Adelaiide, a także i osiadłe na półwyspie Yorke'a¹. Obie te grupy mają klany lokalne, do pewnego stopnia samoistne, ale niemniej stanowiące spoiwą całość tj. plemię².

Melanezya. Na wyspach Torres Straits każdy klan totemiczny zamieszkuje osobne terytorium, wszystkie razem stanowią jednak jedną całość: plemię³.

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 właściwym znaczeniu tego słowa, gdyż nie posiada na wyłączną własność żadnego terytorium. Jest on także częścią składową plemienia⁴.

Co do innych części, a raczej wysp Melanezyi, to niemiernie 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 materii. Można jednak wyciągnąć niedwuznaczne wnioski z informacji 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 rozrzucony są zawsze po całej wyspie. Jakkolwiek Codrington nie nazywa tych grup totemicznymi, 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.

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 obejmujemy mieszkańców danej wyspy¹.

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 podziałem plemienia².

Na *Sumatrze* klany nie są jednostkami lokalnymi, członkowie klanu są rozproszeni po całym terytoryum plemienia (Batta, Mandalaing)³.

W *Indyach* u plemion, gdzie totemizm istnieje, klan jest także terytoryalnie rozproszony⁴.

Afryka. Z pośród plemion afrykańskich, o których wiemy cośkolwiek w kwestyi tu poruszonej, plemię Herero posiada klany rozproszone po całym terytoryum⁵, a więc będące oczywiście podziałem plemienia.

U Beczuanów jednostką totemiczną jest „plemię“, grupa więc totemiczna jest jednostką terytoryalną. Te plemiona tworzą razem jedną całość wyższą, którąby nazwać można konfederacją. Ponieważ jednak ta szersza grupa posiada wspólność językową, a poczęści i polityczną, można ją uważać za plemię i mówić o klanie, jako poddziale plemienia⁶. Jedność tych plemion okazuje się także i w tym fakcie, że wszystkie one czczą krokodyla⁷.

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.

Na podstawie dzieł Frazera nie wiemy nic o terytorjalnym ugrupowaniu klanów plemion Afryki wschodniej i centralnej. U Bogandów klan składa się z kilku grup lokalnych, jest on integralną częścią składową plemienia¹.

W plemienu Mandingo (Afryka zachodnia) klany są wielkimi grupami lokalnymi, które zachowują łączność i stanowią jedną całość². W plemienu Siena podział totemiczny nie odpowiada podziałowi lokalnemu. Klany rozrzucone są po całym terytorjum plemiennem³. To samo stosuje się do plemienia Tshwi⁴.

Ameryka. O Indianach Ameryki półn. informacje są bardzo nierównomierne. Wiemy bardzo wiele o socjologii 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 nieterytorjalny. Członkowie każdej z tych wielkich grup żyją rozproszeni po całym terytorjum, natomiast grupy małe, zwane zazwyczaj przez etnografów „rodzinnymi“, mają terytorjalną podstawę. W każdym razie wszystkie te grupy są częściami składowymi plemienia⁵.

U plemion Stanów Zjednoczonych i Kanady klan nie stanowi nigdy jedności terytorjalnej i jest zawsze podziałem plemienia. Tak np. naród Irokezów podzielony był na sześć plemion, które razem stanowiły ściśle spojony polityczną jedność: konfederację 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*.

W każdym 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 nieterytoryalnymi i są podziałem 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 Pueblo¹. 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 podstawę².

Wszystkie podane tu fakty można zsumować krótko w następujących twierdzeniach:

I^o Klan totemiczny nie jest nigdy jednostką społeczną zupełnie wyodrębnioną i niezależną. Jest on zawsze podziałem 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^o Klan bywa niekiedy jednostką terytoryalną, 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 rekr-

¹ Por. Frazer III, str. 1—250 *passim*.

² *Ibid.* str. 85—155.

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 całym terytorium 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 całym terytorium plemiennym i jedność klanu objawia się na zewnątrz tylko w znaczeniu funkcjonalnym, nie zaś morfologicznym. 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.

Studjum funkcji 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 funkcji 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 funkcje prawne, ekonomiczne, religijne i rodowe klanu, wszech-

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, instytucji prawnej lub ekonomicznej.

A. Charakter prawny klanu.

Jako najważniejszą, najbardziej charakterystyczną funkcję klanu uważają zwykle etnologowie 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 socjologiczną klanu¹.

Spencer i Gillen informują nas wyraźnie, że klany plemion Australii środkowej nie mają najmniejszego poczucia wzajemnego obowiązku obrony i pomocy². To samo stosuje się zapewne i do plemion Australii północnej, gdyż wymienieni autorowie, mówiąc o tych plemionach, nie robią żadnych w tej kwestyi uwag specjalnych. 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 spr-

¹ Tak czyni Frazer w swoim pierwszym dziele o „Totemizmie i Egzogamii“. Wymienia on tam jako właściwości socjologiczne 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 socjologiczną cechę totemizmu uważa ją też Durkheim. (Année Sociologique I, str. 9).

² Native Tribes str. 346—557.

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 terytorium, a więc do jednostki terytorialnej, 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 „ekspedycja mszcząca“ (avenging party), sąd zaś, to znaczy określenie, kto jest winnym, jak należy go ukarać, przyjmują często na siebie ludzie starzy lub czarownicy¹. „Winny“ musi się zawsze odnaleźć, naturalnie zwykle w innym 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 lokalnej².

W Australii zachodniej obowiązek vendetty należy do członków klanu³. Ale informacja 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 zachodniej⁴.

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-

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 obrońnię 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 Verwandtschafts-Organisationen der Australneger“ nie jest bynajmniej źródłem, jest tylko niesumienną kompilacją, 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.

zwróconą na nie przez najważniejszych badaczy totemizmu. Ale obowiązek vendetty nie wyczerpuje prawnych funkcji i prawnego charakteru klanu. Wszędzie, gdzie dana strona organizacji posiada sankcję społeczną, opartą na wyraźnych normach i na doraźnej egzekutywie, wszędzie tam można mówić o instytucjach prawnych. A więc przede wszystkim tam, gdzie klan jest jednostką terytoryalną, jest też zazwyczaj i właścicielem ziemi w prawnym znaczeniu tego wyrazu. Byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą i ważną wiedzieć dokładnie, jak się przedstawiają w każdym danym wypadku prawa klanu do terytorium, czy są one ekskluzywne, czy też są tylko rodzajem zwierzchnictwa? W jaki sposób klan czuwa nad nimi? itp. Niestety, informacje co do tych kwestii są niezmiernie skąpe i niedostateczne.

W Australii środkowej wiemy, że grupa lokalna używa swego terytorium zupełnie wyłącznie. Prawo własności polega na tym, 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 terytorium 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 tradycji są podstawą praw ekonomicznych¹.

Nic nie wiemy o stosunku klanu do posiadania ziemi

¹ Por. powyżej opis totemizmu australijskiego. Jak wiadomo, grupa lokalna nie jest czysto totemiczną, ale zwykle przeważa jeden totem i organizacja grupy jest połączona z kultem jednego głównie totemu.

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 posiadaniem przez rodziny ¹.

W Afryce u Bagandów, jak i u ludów badanych przez Czekanowskiego, klan jest właścicielem ziemi w ekonomicznym znaczeniu tego słowa. Czekanowski zaznacza nawet, że tylko klan jest właścicielem ziemi i że w razie niezadowolniającego 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 negocjować 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.

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 specjalne funkcje przy dworze królewskim i każdy posiada specjalne przywileje. I tak klan Lamparta ma obowiązek czuwania nad częścią domenów królewskich; klan Lwa nad specjalnym bębniem, 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 specjalny do opiekowania się królewskim tytoniem. Klany w tem plemienu 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 specjalnej 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 specjalnego 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.

niektórych swych członków. Plemiona północno-zachodnie posiadają system odznak klanowych, których używanie jest wysoce pożądanym przywilejem. Istnieją one u Tlinkitów, Haidów i Kwakiutłów¹. Inne grupy plemion indyjskich używają także takich odznak herbowych, jak o tem wiemy o plemionach Delawarów² i Pueblos³. 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 święty⁴. U Irokezów istniała pewna liczba funkcji, będących przywilejem fratrii, a więc grupy klanów⁵.

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 wspominaemy, gdyż i one posiadają stronę prawną. Zarówno tabu jak i egzogamia są normami, które poza treścią, znaczeniem i sankcją religijną regulują też wzajemne stosunki, prawa i obowiązki członków plemienia, a nawet w niektórych wypadkach mają i sankcję 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.

etyczną, jak i przepisem prawnym, to znaczy, że przestrzeganie jej jest zagwarantowane wyobrażeniami o jej konieczności i moralności, jak również i rzeczywistymi 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 rudymen tarnej i u Omahów i Bagandów¹.

W Melanezyi członkowie klanu mają pewne prawa i obowiązki w stosunku do swych totemów, a współplemieńcy muszą się do tego stosować².

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 funkcje 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.

pierwotnych bywa niekiedy bardzo dokuczliwe, gdyż pozbawia ich czasem najlepszego rodzaju pokarmu. U ludów wyższych tabu totemiczne stwarza rodzaj podziału dóbr i konsumpcji. Tak np. u narodu pasterskiego Hererów tabu totemiczne ogranicza dla każdego klanu szereg zwierząt, które członkom wolno chodować. W plemienu 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 funkcji społecznych jest, być może, jednym z najsilniej integrujących czynników. Ceremonie typu Intichiuma, spotykane u niektórych ludów totemicznych, stanowią także podział pracy¹. W innym miejscu starałem się wykazać, że nasze współczesne pojęcie o podziale pracy w zjawiskach gospodarczych różni się zasadniczo od tego, co tu podziałem pracy nazywamy². Ale i ten tu omawiany podobnie, jak każdy podział funkcji społecznych, ma swe integracyjne znaczenie.

Ważną formę podziału funkcji ekonomicznych spotykamy w totemizmie plemienia Baganda. Każdy klan ma tam określone rzemiosło, spełnia określone zadanie i jest, jak się Frazer wyraża, „dziedziczną kastą“ zawodową³. (Wspominaliśmy już o tem powyżej). Jest to więc, jak widać, społeczeństwo zróżniczkowane na zasadzie totemicznej i zcałkowane przez podział funkcji klanu.

¹ Patrz wyżej.

² Festskrifttillägna E. Westermarck str. 84 i nast.

³ Frazer IV, str. 19. Por. idem III, str. 479—502.

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 socjologiczne cechy klanu¹. 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 wykazać².

Obok klanu istnieją jeszcze inne jednostki rodowe jak n. p. klasy egzogamiczne w Australii. Twierdzenie, że klan jest rodziną, jest więc nieściśle 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 funkcje 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 materiał, 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“.

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 funkcje, to odpowiedź musi być przecząca. Wprawdzie istniała w nauce hipoteza o stadyum „grupowego małżeństwa“, w którym znajdować się miała ongi cała ludzkość i które w Australii jeszcze i dziś istnieje, ale argumenty, przytaczane na poparcie tej hipotezy o pierwotnym „grupowym małżeństwie“, są zupełnie niedostateczne, a twierdzenie, iż taki stan rzeczy w Australii dotąd u niektórych ludów istnieje, polega na fałszywej interpretacji faktów¹. Istnienie małżeństwa grupowego, t. zn. obcowanie płciowe dwu grup, a nie dwu indywidualów, zdaje się być raczej fantazją socjologów, 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 matek². Klan totemiczny wogóle nigdy nie obejmuje zasadniczych funkcji rodziny, nie można go więc nazywać formą rodziny. Niemniej klan spełnia niektóre funkcje 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 socjologiczne pokrewieństwa, jest niezmiernie skomplikowany. Starłem się go opracować na innym miejscu („The Family among the Australian Aborigines“) rozdz. VI.

charakteryzują łączność klanową jako niezmiernie bliski stosunek, drugą zaś taką cechą jest egzogamia, która zbliża totemizm do pokrewieństwa. Egzogamia poza tabu pokarmowym jest najstarszą właściwością klanu.

Frazer w wielkim 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 podstawowym zjawiskiem socyologicznym, może być mniej lub więcej powszechną cechą totemizmu, jedną z jego funkcji, 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 nie tylko jest jedną z zasadniczych funkcji totemicznych, ale że jest też jednym z jego najstarszych 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 koincydencji 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

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 najstarszych funkcji 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 bliskich? 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 funkcji społecznych, które, jak wyżej było zaznaczone, można podzielić na akty kultu i na normy postępowania. Obecnie musimy zbadać religijne funkcje klanu, to znaczy socyologiczną stronę wierzeń totemicznych. Powyżej nieraz była mowa o tych kwestiach z różnych punktów widzenia. Teraz specjalnie 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 religijnymi. O tych ostatnich niewiele jest do powiedzenia, gdyż są one równocześnie i normami prawnymi, i jako o takich była już mowa powyżej. Zawartość wierzeniową ceremonii religij-

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 należy przyjmować z wszelkiem zastrzeżeniem, bo o innych plemionach brak nam informacji, 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 inicjacji. Pierwsze z nich są ściśle połączone z organizacją 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 głównymi 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 uroczyscie totem do użytku plemienia. W całym ustroju i wielu szczegółach tych obrzędów przejawia się poczucie, iż są one obowiązkiem klanu wobec plemienia. Religijny podział funkcji kultu posiada tu bardzo wyraźne, integrujące znaczenie.

Ten sam klanowy podział funkcji objawia się także przy ceremoniach inicjacji. Tutaj integracja klanów w całość plemienną jest bardzo wyraźna. Inicjacja wprowadza

młodych ludzi w szeregi członków plemienia; wielki plemienny związek mężczyzn jest instytucją ponad klanową. Ale klan odgrywa przy wtajemniczeniu zasadniczą rolę i zachowuje ją też częściowo w ustroju tajnego stowarzyszenia, którego głównym zadaniem jest przechowywanie tradycji totemicznych. Równoczesny udział klanu i plemienia przy inicjacji 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 wykończy. Integracja funkcji klanu w całość plemienną jest tu więc bardzo wyraźną¹. Ścisły związek klanu z obrzędami inicjacji istnieje na całym australijskim kontynencie. Ceremonie te są wszędzie niezmiernie doniosłe dla całego plemienia, to też spełniając je, klany wykonywają funkcje niezmiernie ważne i żywotne dla całej społeczności².

Na wyspach Torres Straits istnieją obrzędy zupełnie odpowiadające obrzędowi 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 wtajemniczenia 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 funkcję osobną³.

¹ Por. powyżej opis totemizmu australijskiego. Związek istniejący pomiędzy ceremoniami wtajemniczenia 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.

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 obszernym 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 czczony². 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.

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 samońskiej, 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 nie tylko 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 obrzędzie¹. Ale tak drobne szczegóły nie pozwalają nam wyciągać prawie żadnych wniosków co do socyologicznego znaczenia tych funkcji.

Bardzo mało wiadomości posiadamy o kulcie totemicznym mieszkańców Afryki. U Beczuanów każdy klan wykonywa tańce i śpiewy na cześć swego totemu², 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.

akty te są nieliczne i mało znaczne. Klan szarańczy odprawia ceremonie celem pomnożenia ilości tego owadu¹. Klan koziorożca ma także obrzędy, których odprawianie zapewnia członkom klanu pomyslnie łowy na słonia². 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 transformacją, względnie substytucją totemów, które przedtem klany czciły, trudno sądzić. Takie pytanie zaprowadziłoby nas na ewolucjonistyczne, zupełnie jałowe manowce. Z punktu widzenia jednak socjologicznego ważnem jest to, że klan ma monopol kultu, a kult ten posiada znaczenie dla całego plemienia. W ten sposób funkcje religijne, luźnie związane z totemizmem, spełniają tylko integracyjną rolę, wiążą klan z całą społecznością. Tak np. klan wrony czci bóstwo Kagera, którego specjalnością 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 plemieniu³. 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 opieki⁴. Klan antylopy ma znów pod swoją

¹ Frazer str. 482.

² Ibid. str. 496.

³ Ibid. str. 498.

⁴ Ibid. str. 500—501.

obroną i w swej czci fetysza królewskiego imieniem Luga¹. 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 funkcje 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 obecnie². 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 Indian 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 organizacją 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 ekonomicznymi, podział klanowy stanowi podstawę ustroju społecznego. Zimą, gdy życie religijne wysuwa się na pierwszy plan, podział ten traci znaczenie, a występują organizacje

¹ Frazer str. 495.

² Seligmann: Artykuł „Dinka” w „Encyclopedia of Religion and Ethics” wydawanej przez J. Hastingsa tom IV, str. 705—706.

tajnych stowarzyszeń, których obowiązkiem jest wykonywanie ceremonii religijnych. Ale i wtedy klan nie traci całkiem swego znaczenia; po przez organizację tajnych stowarzyszeń można dostrzedz organizację klanu i wykazać związek pomiędzy obrzędami religijnymi a klanem. Rozbiór tych stosunków został już przez innych autorów grunto-wnie i szczegółowo opracowany, nam więc wystarczy tylko zaznaczyć fakt, że religijne funkcje klanu można skonstatować u plemion Ameryki pł.-zach. i że po przez tajne stowarzyszenia przyczyniają się te funkcje do utrzymania spoiwości klanowej¹. Z innych plemion Ameryki pł. należy wymienić jeszcze plemię Omaha, w którym istniały obrzędy, mające za cel identyfikację człowieka z totemem, a więc obrzędy religijnej natury². 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 fratria „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 informacje, które posiadamy o plemieniu Yuchi z nad rzeki Savannah (Stany Georgia i Karolina płdn.). To plemię w czasie, kiedy zboże dojrzewa, odprawia uroczystości plemiennie, w których klany wykonywają tańce na cześć swych totemów, naśladując ich

¹ Związek totemizmu z tajnymi stowarzyszeniami został szczegółowo opracowany i wykazany przez H. Webstera op. cit. str. 147—152. Por. Frazer T. III, str. 512—536 (Kwakiutl) i cały 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.

ruchy i głosy. Jest to więc typowa ceremonia religijna, doniosła dla całego plemienia, w której każdy klan odgrywa ważną rolę, określoną wierzeniami totemicznymi. Rola klanu i znaczenie totemizmu są również widoczne przy obrzędach inicjacji, podczas których dopiero młody człowiek przechodzi pod opiekę swego totemu¹. Religijna strona totemizmu w plemienu 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 socjalnej, społecznej stronie religii. Pomimo to, na szeregu bardzo wyraźnych przykładów jasno widać, że religijne funkcje klanu łączą się i uzupełniają nawzajem tak, iż stanowią jedność kultu, jedność organizacji 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 informacji spowodowana jest w znacznej części brakiem uwagi badaczy. 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.

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 materiale, 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 przede wszystkim 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.

w traktacie Frazera. Ale taki opis nie jest jeszcze dostateczny; nie wystarcza do zdefiniowania na czym 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 stałym i istotnym w wierzeniach totemicznych, musieliśmy skonstruować zasadniczą postawę psychiczną, którą te wierzenia wyrażają. Tą konstrukcją udowodniliśmy, że wierzeniowa strona totemizmu jest czemś realnym, że nie jest dowolnym 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 adoracji 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 funkcji 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 historii wielu instytucji społecznych zdarza się, że funkcje, zupełnie nic nie mające wspólnego z zasadniczą ideologią i z zasadniczą społeczną naturą danej instytucji, mogą z biegiem czasu przyrosnąć i ściśle przylgnąć do niej. To zlanie się takich funkcji heterogenicznych staje się

bardzo silnem dlatego, że każda społeczna cecha danej organizacyi wytwarza swoją ideologię, która znowuż stapia się i zlewa z zasadniczymi 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 ściślejszej 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 instytucją 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 teorię 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 rozpatrzyć wszystkie jej funkcye wtórne, wykazać, w jaki sposób łączą się one z główną zasadniczą funkcją danej instytucyi, w jaki ją sposób zmieniają i zostają nawzajem zmieniane. Dalej, w jaki sposób wytwarzają one

swe poszczególne ideologie, to znaczy, pewne wyobrażenia kierujące i normujące te funkcje.

Parę słów trzeba jeszcze dodać o tym ostatnim punkcie, który nie jest dostatecznie uwzględniony w teorii socjologicznej.

Jest to jedną z podstawowych zasad socjologii, że każda instytucja lub funkcja 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, patriotyzm i poczucie jednorodności nacyjonalnej w narodzie, wspólność ideałów dogmatycznych i etycznych w religii), albo też wyobrażenia kierujące i normujące postępowaniem ludzkim, nadające mu pewną jednolitość (prawa w państwie, obyczaje w „towarzystwie“, zasady etyczne w religii itp.).

Funkcje grupy można zawsze sprowadzić do postępowania jednostek, to zaś do wyobrażeń i uczuć „społecznych“, będących normami i wskazówkami wewnątrzniemi 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 społec-

cznych“ i „uczuciach społecznych“, jakby je można trafnie nazwać. Można powiedzieć, że niema ani jednego elementu socjalnego ustroju, ani jednego ogólnego rysu instytucji socjalnych, któryby się nie dał opisać w sposób zupełnie równoważny w obu terminologiach, albo jako forma postępowania, wyizolowana obserwacją 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 instytucję rodziny. Mamy za zadanie opisać rysy charakterystyczne tej instytucji w danym społeczeństwie. Chodzi więc o podanie, jakie osoby wchodzi w jej skład, jaki jest charakter ich wzajemnych stosunków, jakie funkcje spełniają wobec siebie, to znaczy, jakie są ich wzajemne prawa, obowiązki i zwyczajowe formy bycia. Zakładając, że posiadalibyśmy idealne warunki obserwacji i że z wielkim nakładem pracy zebraliśmy olbrzymią ilość faktów, ujęli je statystycznie i z tych danych statystycznych wyizolowali fakty charakterystyczne, mielibyśmy terminologię faktów obiektywnych, społecznych, mielibyśmy opisaną instytucję rodziny w danym 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, trzeba by 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, co można nazwać rodziną typową.

Drugi proceder, polegający na określeniu wyobraźni

i uczuć społecznych, nie przedstawia tyle trudności. Czynniki te można określić na podstawie obiektywnych danych społecznych, jak np. system prawny, kodeks moralny, wyobrażenia i dogmaty religijne itp.

W praktyce socjolog 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, materiał taki ma olbrzymią wartość. Tylko, że stworzenie konstrukcji socjologicznej wyłącznie na podstawie danych statystycznych, byłoby prawie niemożliwe. Konstrukcje takie znacznie łatwiej utworzyć jest na podstawie danych obiektywnych, odnoszących się do „wyobrażeń społecznych“ o pewnej instytucji. 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 instytucji społecznej.

I na tem właśnie polega wartość zrozumienia ich wzajemnego stosunku, ich wzajemnej zależności. W niektórych wypadkach, w niektórych częściach problemu obserwacje statystyczne są stosunkowo łatwe i dają dobre rezultaty tam zazwyczaj, gdzie chodzi o podstawowe fakty, o najogólniejsze rysy danej instytucji. Z drugiej strony tam, gdzie chodzi o delikatniejsze rysy instytucji, 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 socjologii. Przedewszystkiem tam, gdzie porównujemy z sobą instytucje ludów, stojących na bardzo niskim stopniu kultury, bardzo odmiennych od

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, obserwacje statystyczne, odnoszące się do życia „dzikich“, są znacznie trudniejsze, a interpretacja 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 tradycji prawnej, zwyczajowej, w legendach i mitach, wyobrażeniach etycznych i religijnych tych dzikich, mamy materiał 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 obserwacji 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 społecznym jest niezmiernie ważnym polem badań socjologii etnologicznej¹. Powyższe nasze uwagi możemy ująć w twierdzenie, że funkcjom 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.

tylko nakazami, regułami, odnoszącemi się do postępowania ludzkiego. Otóż ogólną tendencją 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 mitologicznymi. 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. Wystarczy dla nas skonstatować, że normy funkcji społecznych będą miały swe uzasadnienie dogmatyczno-mitologiczne. Otóż zestawmy ten punkt z powyżej uzasadnionem twierdzeniem, mianowicie, że każda instytucja o szerszym zakresie wpływów społecznych będzie spełniała funkcje egzogeniczne, to znaczy takie, które przyłączyły się do niej później, wynikając z różnych przyczyn wtórnych, ale które nie są bezpośrednio związane z jej zasadniczą funkcją społeczną, z główną rolą, którą odgrywa w społeczeństwie. Widać, że takie funkcje egzogeniczne wytworzą sobie ideologię, że będą miały uzasadnienie mitologiczne, czy dogmatyczne. Ale cykl mitów, system dogmatyczny, odnoszący się do danej instytucji, może przedstawiać pewną całość organiczną. Dlatego też ideologia funkcji egzogenicznych będzie się ściśle wiązała, będzie stopiona w jednolitą organiczną całość z ogólnym systemem tradycji, będzie zrosniętą z głównym pniem wierzeń, określających daną instytucję z jej religijnej strony.

Zrozumiemy lepiej te ogólne twierdzenia, przystępując do konkretnego rozpatrzenia funkcji totemicznych z punktu widzenia rozwiniętych tu poglądów, to znaczy, pytając się: 1° które zasadnicze funkcje totemizmu są połączone z jego podstawowymi wierzeniami, oraz 2° jaka jest ideologia funkcji egzogenicznych, w jaki sposób można je ująć i zrozumieć?

Zasadnicza trudność przy opracowaniu socjologicznej strony totemizmu leży w tem, jak widzieliśmy, że mamy przed sobą szereg różnogatunkowych symptomów, szeregi funkcji heterogenicznych, nie mających z natury rzeczy nic wspólnego z sobą, a powiązanych w jedną całość, poplątanych w swej ideologii. Normy, określające te funkcje, są wynikiem tych samych dogmatów totemicznych.

Trudności te rozwiązują się same przez się, skoro tylko oświecimy je naszymi uwagami teoretycznymi. Istnienie funkcji heterogenicznych jest zupełnie powszechnem i koniecznym zjawiskiem socjologicznym. Każda instytucja musi przyjmować na siebie wypełnianie niektórych zadań społecznych, zadawalnianie pewnych potrzeb życia zbiorowego, nie mających właściwie bezpośredniego związku z głównym celem, z podstawowym zadaniem tej instytucji.

Chodzi tylko o określenie, które funkcje będziemy uważali za istotnie totemiczne, za ściśle związane z głównym zadaniem ustroju totemicznego, które zaś będziemy uważać tu za funkcje egzogeniczne.

Funkcje klanu można z punktu widzenia tego problemu rozdzielić, ogólnie mówiąc, na funkcje, wyrażające odniesienie się członków klanu do otoczenia, innymi słowy na funkcje kultu totemicznego, oraz na funkcje, regulujące stosunki członków klanu do siebie, oraz do innych klanów plemienia.

Podział ten zawiera już w sobie odpowiedź na nasze

pytanie. Ponieważ istotą totemizmu, istotą wierzeń totemicznych jest według teorii rozwiniętej w tej pracy, postawa religijna człowieka w stosunku do otoczenia, istotnie totemicznymi są te funkcje społeczne klanu, w których ta postawa się wyraża, a więc funkcje religijne klanu, obrzędy kultu totemicznego (zresztą nieliczne), tabu totemiczne i wszelkie przepisy jedzeniowe wogóle. Wszystkie te funkcje klanu stoją w zasadniczym związku z wierzeniami totemicznymi, 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 funkcje te są faktycznie istotną częścią totemizmu, że nie są wyrosłe wtórnie na gruncie społecznej podstawy totemizmu.

Przejdziemy do drugiej kategorii funkcji, do tych, które określają stosunki wzajemne członków klanu. Ponieważ stosunek członków klanu posiada ogólną cechę pokrewieństwa, można funkcje te nazwać funkcjami rodowymi klanu. Ten charakter rodowy klanu wynika z jego ogólnej socjologicznej natury. Klan jest grupą bardzo małą, a bardzo ściśle związaną, zwłaszcza tam, gdzie jest on jednostką lokalną. Ale tam, gdzie bliski stosunek faktyczny członków klanu już jest zniszczony, jak być musi u wszystkich ludów, u których członkowie klanu rozsiadani 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 funkcji 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-

monialne. Tak więc, bądź to przez faktyczny stan rzeczy blizkiego pożycia i jedności terytoryalnej, bądź też w braku tego przez szereg funkcji społecznych sztucznie niejako stwarzających solidarność klanu, stosunek członków klanu musiał być z socjologiczną koniecznością dość blizki. Otóż „blizki“ i „krewny“ są to terminy, które w socjologii, zwłaszcza zaś w socjologii 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 socjologiczną 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 funkcje 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 obiektywnym stanie rzeczy, jak też i w subiektywnym ujęciu. Rodowy charakter klanu jest więc wynikiem socjologicznego stanu rzeczy.

Funkcje 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 funkcjami egzogenicznymi; są to funkcje, które się przyłączyły do totemizmu z powodu jego socjologicznej podstawy, nie zaś z powodu charakteru jego wierzeń.

Trzeba będzie zbadać ideologię tych funkcji, skonstatować, w jaki sposób ideologia ta zlewa się z zasadniczą ideologią totemizmu. Normy tych funkcji określają wzajemny stosunek członków klanu. Wyobrażenia i uczucia społeczne w nich zawarte, zawierają stwierdzenie bliskich stosunków między członkami klanu, ponieważ normy oczywiście muszą odpowiadać funkcjom społecznym.

Z drugiej strony wyobrażenia, będące ideologią funkcji rodowych, są ściśle powiązane z wyobrażeniami totemicznymi, bo system wierzeń musi stanowić organiczną całość, odpowiadającą organicznej całości systemu społecznego. Stąd wynika, że członkowie klanu uważają się za bliskich sobie (za braci, siostry, za krewnych itp.), ponieważ pochodzą od wspólnego totemu, ponieważ są wciele niem 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.

Ściśle postawienie tego zagadnienia jest tem konieczniejsze, że dotykamy jednego z tych punktów, w których teoretyczne badania nad totemizmem zawsze skracają 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 teorii totemizmu widzi istotę jego i genezę w jakimś konkretnem wierzeniu totemicznym, określającym stosunek człowieka do totemu, a więc zazwyczaj w którejś z kategorii wyobrażeń społecznych, odnoszących się do rodowego charakteru klanu, kategorii, określającej funkcje rodowe klanu. I tak w swej trzeciej i ostatniej teorii Frazer widzi „początki totemizmu“ w wierzeniach o to-

temicznym zapładnianiu kobiet, uważa on te wyobrażenia za zasadniczą kategorię wierzeń pierwotnych i z nich wysnuwa wszystkie właściwości totemizmu¹.

Podobnych teorii, 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 tłumaczeń 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 kategorii 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 ściśle związane totemizmu z pewną formą organizacji społecznej, ta zaś wytwarza niektóre strony, rozwija pewne funkcje, 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.

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, konstatuja bliski stosunek człowieka 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 błędem. Są one czemś zarówno genetycznie, jak pojęciowo w wysokim stopniu pochodnym. 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 zasadniczym 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.

Porównyując to, co zostało powiedziane powyżej przy opisie morfologii i funkcji 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 specjalnej 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 oczywistym, zrozumiałem samo przez się, ani też czemś właściwym 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 organizacje. 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.

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 konstrukcji.

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 juxtapozycją, jak to ma miejsce ze związkiem rodzin w plemienu.

Rodzina jest grupą społeczną, której główne funkcje 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 podziałem 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 funkcje, 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

klany z sobą, reguluje stosunki między członkami poszczególnych klanów, tworzy węzły między członkami odmiennych klanów. Jest to funkcja, 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 cechą 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 pojedynczy wyróżnia się od innych klanów. Tabu totemiczne zmieniłoby zupełnie swój charakter z punktu widzenia socjologicznego, gdyby zamiast cechy różnicowej, rozróżniającej część 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 plemienu, że jest czemś dzielącym plemię na klany, a zarazem spajającym je w jedną całość, bo dopiero suma wszystkich zakazów totemicznych przedstawia całość z punktu widzenia kultu totemicznego.

Ten charakter dyferencyjalno-integralny jest też bardzo wyraźny przy głównej funkcji 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 reakcja klanu na ze-

wnątrz w sprawach karnych. Funkcja ta znowuż stwarza tę samą formalną sytuację: plemię przedstawia się jako zbiór mniejszych grup, sprzężonych w jedną całość i spełniających swe funkcje 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 funkcjach pozytywnego kultu religijnego, które klan wykonywa. Najważniejsze z nich ceremonie Intichiuma są to rytury 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 jadalnym. 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 funkcji i są powiązane w jedną całość, bo dopiero odprawienie właściwe i poprawne sumy tych ceremonii zapewnia plemieniu ogólny dobrobyt.

Formalną cechą funkcji klanów totemicznych można oświetlić jeszcze z innego stanowiska. Zaznaczyliśmy już powyżej, że ustrój klanowy nie odgrywa żadnej roli niezbędnej w społeczeństwie; że funkcje 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

ustrój klanowy organizacyi rodzinnej lub ustrojowi ekonomicznemu.

Gdybyśmy w jakim 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 którym istnieje ustrój klanowy. Tam, gdzie istnieje kult totemiczny o ekonomicznym

¹ Przypuszczając, że to jest możliwe, jak to twierdzą zwolennicy hipotezy o pierwotnym komunizmie płciowym, małżeństwie grupowym itp. Hipotezy te, jakkolwiek teoretycznie możliwe, wydają się autorowi pozbawione podstaw. Rodzina indywidualna jest instytucją, która istniała we wszystkich społeczeństwach, na wszystkich stopniach kultury.

cznym charakterze, tam zostałby on okrojony, zmniejszony o jedną istotną część składową; stosownie do wyobrażeń krajowców okaleczyłoby to zasadniczo ekonomiczny cel kultu, miałyby poważne skutki dla krajowców, zwłaszcza, gdyby dany totem był ważny ekonomicznie. Tam, gdzie istnieje egzogamia klanu, pociągnęłoby to zasadnicze modyfikacje w zakresie urzędzeń i zwyczajów małżeńskich; w tych zaś wypadkach, gdzie reguły egzogamii pozwalają na stosunki małżeńskie między dwiema tylko grupami totemicznymi (fratryami lub też klanami, jak np. u niektórych plemion Australii płd.-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 plemienu, postawiłoby ich poza obrębem sprawiedliwości. Wogóle więc, zniszczenie, usunięcie klanu z plemienna spowodowałoby 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 niezależność¹. 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 funkcjonować społecznie, gdybyśmy usunęli, wykreślili z plemienna 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.

zależność rodziny od plemienia, przez jak proste sumacje czy juxtapozycje 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 funkcji. Funkcje prawne, egzogamia stałyby się niemożliwe. Funkcje religijne, ceremonie kultu, tabu i funkcje rodowe straciłyby wszelki sens, gdyż posiadają go one tylko jako części całości. Istnienie więc klanu, jako takiego, zależy zasadniczo od współistnienia jego z innymi, podobnymi jednostkami, sposób zaś, w jaki klany łączą się w całość plemienną, nie jest bynajmniej sumacją albo juxtapozycją, ale integracją w ścisłym 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 którymi integrują się na wyższą grupę, plemię; jednostki te są zupełnie równoważne, do siebie podobne i jednolite, i nie są ustawione w żadną hierarchię.

Albo innymi słowy i krócej jeszcze: w ustroju klanowym plemię podzielone jest na szereg równoważnych grup, uzależnionych nawzajem w swych funkcjach i spożywanych temi funkcjami w całość plemienną.

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, jakżeśmy 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

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 te wymagania znajdują doskonale 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 socjologii religii pierwotnych; tłumaczy nam, na czym polega przystosowanie między formami socjologicznymi a wierzeniami totemizmu. Należy zaznaczyć, że przystosowanie to jest czysto formalnej natury. Nie mamy tu do czynienia z odpowiadaniem sobie treści wierzeń i treści funkcji społecznych, ale z równoległością i podobieństwem między formami społecznymi 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 funkcji społecznych grupy i są z nimi bezpośrednio zrośnięte co do treści i formy.

Jak widzieliśmy, pojawia się taki stan rzeczy w kulturach, wynikających z funkcji rodowych, w kulturach, powstałych na tle czynności ekonomicznych itp. We wszystkich takich formach religii musimy przyjąć, że organizacja grupy i formy wierzeń rozwijały się w ścisłym związku wzajemnym, że były zrośnięte z sobą we wszystkich stadiach rozwoju, ponieważ funkcje religijnej grupy musiały być w każdej chwili przedłużeniem i uzupełnieniem jej funkcji socjologicznych. W tych religiach, zarówno przy badaniu przystosowania wzajemnego socjologicznych 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 socjologicznej strony. Ale powyżej przy teorii wierzeń totemicznych wykazaliśmy, że zasadnicza postawa duchowa, wyrażająca się w totemizmie, da się zrozumieć bez szczegółowej socjologicznej analizy.

Ażeby to wytłumaczyć, rzućmy okiem na źródła, z których według naszej psychologicznej konstrukcji 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 organizacji społecznej (czynności ekonomiczne przy zdobywaniu pokarmu wogóle, polowanie na zwierzęta niebezpieczne, społeczna strona jedzenia). Czynności te nie należą do klasy funkcji 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-

kształt wierzeń totemicznych, bez odniesienia się bezpośredniego do faktów społecznych.

Z tych to powodów problem przystosowania się wierzeń i organizacji 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 przypadkowym, ale wynika z natury wierzeń totemicznych. W tym celu przypomnijmy sobie i zrekapitulujmy niektóre punkty naszego rozumowania z poprzednich rozdziałów.

Naturalną reakcją człowieka wobec otoczenia jest pewna postawa religijna, którą scharakteryzowaliśmy powyżej i nazwaliśmy 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 samym z tem, co stale wywołuje reakcje 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 emocje strachu, gniewu i nieokreślone, jakkolwiek silne stany wzruszeniowe, które nazywamy wstrętem, podziwem, które określamy pojęciem niesamowitości. Zwierzęta stają w pierwszej linii

w walce o byt, jako nieprzyjaciele lub jako sprzymierzeńcy człowieka. Stosownie więc do naszej teorii 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 krótkim 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 teorii 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 zoolatrii 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 szczególne konstrukcyi. W wielu wypadkach mogły wyrzec wpływ

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.

Teoria nasza musi być utrzymana w szerokich tylko zarysach, jeżeli nie ma nas doprowadzić do błędu. Wolno więc nam twierdzić ogólnie, że w zoolatrii znajdować będziemy wielość gatunków czczonych; innemi słowy — ponieważ, jak widzieliśmy, wielość gatunków czczonych jest właśnie tem, co wyróżnia totemizm z pośród innych form zoolatrii — że najważniejszą, najdoskonalszą formą zoolatrii będzie totemizm.

Przedmioty czci totemicznej nie są ułożone w żadną hierarchię, lecz są zupełnie równorzędne między sobą, ponieważ przyczyny, które doprowadziły do ich sakralizacji, są też zupełnie jednorodne.

Jako najdoskonalszy typ zoolatrii będziemy więc mieć religię o szeregu równoważnych przedmiotów kultu. Postulat ten jest wynikiem samejże istoty zoolatrii 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.

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 pojedyncze kultury i umiejscowienie ich w poszczególnych grupach społecznych jest koniecznym wynikiem natury totemizmu. Otóż zwróćmy przede wszystkim uwagę na to, że jakkolwiek w wyższych formach religijnych mogą istnieć kultury 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 przede wszystkim, 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

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 wykazane przez szereg uczonych badań nad wyobrażeniami religijnymi ludzi pierwotnych, jest czemś, co pociąga za sobą cechy dobre i niebezpieczne. Ujęte we właściwy sposób, mogą być dobre, źle zastosowane, bardzo groźne¹. Świętość jedzenia, świętość gatunku wyraża się w sposób istotny w obu tych funkcjach 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 emocjonalnej wartości, innymi 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, przede wszystkim 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.

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 zoolatria 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 po prostu wskazaniem na pewien rodzaj doboru naturalnego, na to, że dany typ wierzeń połączony jest z najodpowiedniejszą dla siebie formą organizacji społecznej, w której różne jego zasadnicze właściwości znaleźć mogły najpełniejszy wyraz.

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 specjalnym 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 zoolatrii, 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 zoolatrii 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 czym 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 funkcyę społeczne klanów, które łączą klany w ścisłą całość plemienną. Niezależność kultów

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, całościowym charakterem funkcji.

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 zależnymi 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 (rozd. 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 socjologiczne, a nie powoływaniem się na „przeżytki“.

Z punktu widzenia naszej teorii 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.

Jedność systemu totemicznego, skoordynowanie poszczególnych wierzeń w całość, leży w jego społecznej stronie. Dopiero zwracając uwagę na socjologiczne właściwości totemizmu można zrozumieć jego jednolitość. Ponieważ kult poszczególnych totemów jest połączony z klanem, klany zaś są spojone w całość przez swe funkcje, totemizm przedstawia się jako coś jednolitego, jako organiczna całość. W tym ujęciu widać konieczność równoczesnego badania pierwotnych wierzeń i różniczkowania 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 funkcji socjalnych. Jedyne ogólne charakter tych funkcji, 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 instytucje, z których nowa forma społeczna miała

wyrosnąć, wierzenia, z których się niby narodziła, a często nawet logiczne racje, 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 tłumaczenia jest świadome i celowe, że z zasady i przekonania rzekłem się pretensji 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 znaleźć klucza, któryby otwierał zamki wszystkich tajemnic świata, ani nawet ograniczonego zakresu zjawisk. Stosuje się to zwłaszcza do dziedzin niedostępnych bezpośrednio obserwacji tam, gdzie naiwna ciekawość ludzka prze z największą siłą, bezwzględnością i dziecinny uporem, jak np. w badaniach zamierzonych dziejów ludzkości pierwotnej.

Konstrukcja „początków“, jako konkretna historia przedhistorycznych instytucji, wierzeń i zwyczajów, jest zawsze czemś bardzo ryzykownem. Dane etnologiczne w projekcji na schemat historycznej ewolucji 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 konstrukcji. Dlatego to zarówno w psychologicznych konstrukcjach, jak i w stosowaniu danych etnologicznych, rozważania nasze utrzymywane były w bardzo ogólnym tonie i mnóstwo proble-

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; jakimi drogami ludzkość doszła do sformułowania poszczególnych „kanonów“ totemicznych: tabu, wiary w reinkarnację, w metempsychozę zwierzęcą, w pokrewieństwo ze zwierzęciem itp.? Czy wierzenia te — wszystkie lub niektóre — powstały wskutek działania podstawowych sił psychofizjologicznych i zasadniczych warunków, niezależnie w różnych częściach świata, czy też powstały w jednym miejscu i zostały rozniesione przez naśladownictwo?

To ostatnie pytanie również pozostało bez odpowiedzi, jakkolwiek pierwsza alternatywa wydaje mi się bardziej racjonalną i bardziej prawdopodobną. W każdym razie „tłómaczenie“ totemizmu hipotezą, że powstał w jednej miejscowości, z kąd 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 historią jego losów¹.

Przechodząc do zagadnień socjologicznych, 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. Gräbnera na posiedzeniu British Association w Portsmouth; „Proceedings“, Section H. 1910.

i wierzeń totemicznych? Pytania te nie są zasadniczo nienaukowe¹, ale nie mogą otrzymać dostatecznej odpowiedzi z powodu braku materiałów, potrzebnych do ich rozwiązania.

Ten brak materiału i brak danych nie pozwala wyjaśnić tych wszystkich konkretnych problemów historycznych, o których tu wspominaliśmy. Dowodzi tego, poza ogólnymi rozważaniami, przede wszystkim absolutne bankructwo prób przedsięwziętych w tym kierunku. Do niezliczonych teorii, stawianych w odpowiedzi na takie zagadnienia, można najdokładniej zastosować zdanie łacińskie: *quot capita tot sensus*.

Nie należy jednak sądzić, ażeby nasze tłumaczenie nie rzucało żadnego światła na zagadnienia prehistorii 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 urzędzeń 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 teoria Grübnera o rozpowszechnieniu totemizmu przez naśladownictwo.

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 zoolatria, niezależne i powszechniejsze od totemizmu, czyli od tego specjalnego 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 cywilizacji. Jak widzieliśmy powyżej, ustrój ten morfologicznie i funkcjonalnie daje się zdefiniować jako podział plemienia na równorzędne i wzajemnie zależne grupy. Otóż łatwo dostrzedz, że ustrój ten jest modyfikacją 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 kombinacji między niemi.

Stawianie jakiegokolwiek konkretnej hipotezy o tem, w jaki sposób ta przemiana rodu, rodziny, czy grupy lokalnej na klan się odbywała, jest tylko prózną zabawką

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 funkcję społeczną, specjalnie 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 (rozd. V, ust. III) widzieliśmy, że stosunek jej do totemizmu jest bardzo blizki i że wymaga wyjaśnienia. Co do genezy egzogamii, to wystarczy powiedzieć, że teoria Westermarcka wydaje mi się zupełnie zadowalniająca¹. 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 którymi się dany osobnik wychował w blizkim zetknięciu.

Mniejsza zresztą o to, jaką hipotezę przyjmiemy co do genezy egzogamii, nam chodzi głównie na tem miejscu o zaznaczenie, że egzogamia jest funkcją 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“.

klanowym — to jest także pytanie, na które odpowiedzi dać nie można.

Klany, jak widzieliśmy, mogą powstać z podziału na grupy lokalne. Według teorii Westermarcka takie grupy są egzogamiczne z natury rzeczy. Z chwilą kiedy przestają być lokalnymi albo mogą stracić charakter socjologicznej egzogamiczności — wówczas przestają istnieć, bo grupa, która nie ma ani morfologicznej podstawy, ani nie spełnia żadnej funkcji, *ipso facto* nie istnieje. Ale też klany takie dalej pozostaną egzogamicznymi — i wówczas będziemy mieli kombinację egzogamii z ustrojem klanowym. Takie samo rozumowanie moglibyśmy, *mutatis mutandis*, zastosować do jakiegokolwiek innego fikcyjnego przebiegu „historii przedhistorycznej“. Istotnym przy rozważaniach genetycznych możliwością, (które to zresztą rozważania nie mają same w sobie wielkiej wagi) jest właśnie zrozumienie, na czym polega znaczenie kombinacji egzogamii z ustrojem klanowym: zrozumienie, że obie strony tych instytucji 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 instytucji polega właśnie na tem, że obie wymagają tej samej podstawy społecznej. Doszukiwanie się związku między nimi poprzez jakieś skomplikowane pokrewieństwo wyobrażeń¹, doprowadza tylko do fantastycznych spekulacji. Związek blizki między totemizmem a egzogamią, który skonstatowaliśmy powyżej, istnieje więc i jest ugruntowany w społecznej naturze obu instytucji.

¹ Tak to czyni np. Durkheim w swym artykule o powstaniu kazi-rodztwa w *Année Sociologique* I.

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 obszernie 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 kultury spotykamy w instytucjach, które wogóle uważane bywają za modyfikację totemizmu i bardzo często łączone z nimi genetycznie. Są to t. zw. totemy plemienne, t. zn. gatunki czczone przez całe plemię, uważane za specjalnie 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 instytucją opartą

na poszczególnych indywiduach, nie zaś na grupach społecznych. To zaś nadaje im z punktu widzenia socjologicznego zupełnie inny charakter. Niemniej jednak te „modyfikacje totemizmu“ wykazują wyraźnie jedną rzecz, o którą nam tu właśnie chodzi, mianowicie to, że totemizm nie jest zjawiskiem izolowanym, że wśród różnych rodzajów zoolatrii znajdujemy formy doń bardzo zbliżone, formy niejako przejściowe. Totemizm jest jednym 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 funkcji 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

prostej i jednorazowej odpowiedzi. Właśnie to, że teoria 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 specjalnej 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 funkcje, które na zasadzie swej emocjonalnej wartości prowadzą do kultu totemicznego, mogą także być powodem specjalizacji totemów w pewnych klanach. Można postawić hipotezę, że identyfikacja danej grupy ludzkiej odbyła się na podstawie wyobrażeń o identyfikacji człowieka z pokarmem przezeń pożywanym, wyobrażeń, które są, jak widzieliśmy, bardzo szeroko rozpowszechnione u ludów dzikich. Albo też identyfikacja totemizmu mogła się odbyć na podstawie wyobrażeń o wcielaniu się zwierząt w ludzi (zapładnianie przez gatunek pożywany), lub ludzi w zwierzęta (metempsychoza); albo drogą wierzeń o magicznej potędze pewnych ludzi nad pewnymi zwierzętami i roślinami, lub też z powodu rzeczywistej przewagi i zręczności pojedynczych ludzi i zdobywania przez nich większego znaczenia, zwłaszcza przy ekonomicznych czynnościach około danego gatunku.

Nasza teoria wskazuje tylko, że wszystkie te drogi są możliwe i że wszystkie one są równie prawdopodobne. Tęsamem 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.

Teorya nasza razem z pozytywną odpowiedzią na zasadnicze pytanie, z pozytywnem twierdzeniem, że wszędzie identyfikacja 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 specjalnych konkretnych procesów rozwoju totemizmu, t. zn. splatania klanu z totemem, nie może rościć sobie prawa do wyłączności albo nawet do bezwzględego 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 ogólnymi rozważaniami teoretycznymi, 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.

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 do kładnie 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 jadalnymi.

Następne zasadnicze pytanie, które się nasuwa w odniesieniu do wierzeń totemicznych, jest: jaka jest postawa człowieka wobec totemów? W jaki sposób wyraża on swój

stosunek do nich, okazuje im swoją cześć? Najważniejszą niewątpliwie cechą totemizmu są zakazy pożywiania 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 totemicznym u plemion Ameryki półn. Porównyując *tabu* totemiczne z innymi cechami totemizmu dochodzi się do wniosku, iż jest ono najstarszą jego cechą. Odnosi się to zwłaszcza do zakazów jedzenia totemu. Zakazy zabijania go są nieco rzadsze.

Wogóle mało istnieje aktów pozytywnego kultu totemicznego. Najlepiej znanymi 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 przede wszystkim 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 czym polega stosunek do totemu, należy wymienić wszystkie fakty, które się do tego stosunku odnoszą. Tutaj należą nazwy klanu według totemów; wspomniane dopiero ceremonie identyfikacji 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

nie można ująć w żadną krótką i węzłową 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 teoria, 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 podziałem 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

członkowie jednego klanu zamieszkują zwartą masą dane terytorium 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 całym terytorium plemiennym i jedność klanu objawia się na zewnątrz tylko w znaczeniu funkcjonalnym, nie zaś morfologicznym. 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 funkcjach klanu. Jak to już wynika z tego, co powiedziano powyżej o strukturze klanu, o jego stosunku do plemienia, funkcje polityczne klanu są bardzo nieznaczne. Klan jest częścią plemienia, nie zaś jednostką samoistną. Natomiast ważne są jego funkcje 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 funkcji rodowych najważniejszą jest egzogamia, obowiązek członków klanu żenienia się i szukania stosunków płciowych poza klanem. Z pośród funkcji religijnych najważniejszymi 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 materialne całego plemienia. Z tego punktu widzenia mogą one też być uważane za funkcje ekonomiczne klanu. Ekonomiczny charakter posiada też i tabu, jako rodzaj podziału konsumpcji.

Wszystkie te funkcje mają wspólny rys charakterystyczny: wszystkie spełniają role integrowania, spajania klanów w całość plemienną. W samej rzeczy są to wszystkie funkcje 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 socjologicznego 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 kategorii wyobrażeń magicznych czy religijnych. Należy więc zastanowić się na przód krótko nad istotą tych wyobrażeń. Można powiedzieć, że akty kultu religijnego, praktyki magiczne, przesady i zabobony, wogóle wszystko, co ma związek z mistycznym czy religijnem ujęciem rzeczywistości, grupuje się około tematów dla człowieka najżywoźniejszych, tam, gdzie wchodzi w grę elementarne warunki bytu i najważniejsze cele

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 teoretycznym i praktycznym 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 emocjonalnych 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 ważnym źródłem tematów religijnych są też czynności, wynikające z instynktu samozachowawczego, a więc obrona przed niebezpieczeństwami, realnymi i urojonymi, 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,

określającymi, co jest wskazane, a co zabronione dałej osobie, ze względu na jej płeć, wiek, stan fizyologiczny, stan zdrowia, przynależność do grupy społecznej lub stanowisko w tejże. Takie zakazy, *tabu* pokarmowe, są jednym z najważniejszych elementów zarówno w kulcie religijnym, jako też i w religijnej podstawie różniczkowania 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 uczta świętą związana. Z wyobrażeń przesądnych, odnoszących się do jedzenia, zacytować można jeszcze wierzenia o zapładnianiu przez jedzenie, oraz o przenoszeniu bezpośrednio 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 jada 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 transmisji własności. Religijne wyobrażenia odnoszą się nie do gotowego już pokarmu, ale do gatunku pożywanego i stwarzają zawsze specjalny 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 emocjonalnym człowieka, stojące na pierwszym planie jego zainteresowań, stają się też przedmiotem rozli-

cznych rytuałów i wyobrażeń religijnych. Wystarczy wymienić rytuały ludów łowieckich, wykonywane przed polowaniem; ryty agrarne prymitywnych rolników; kultury 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 przesady 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 antropomorfizacji i animizacji.

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 bezpośrednim 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 różnym 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

plan wybijają się zwierzęta i rośliny, dlatego można oznaczyć go nazwą zoolatryi. Przedmioty martwe, jako mniej bezpośrednio związane z elementarnymi potrzebami życiowymi człowieka, w bardzo niskich religiach nie odgrywają wielkiej roli. Jak widzieliśmy, jednym 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 bliskim. Bardziej specjalnie 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.

Porównyując rezultat tu osiągnięty z zasadniczymi 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 ścisła równoległość, że totemizm jest specjalną 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-

nezę tej postawy, podaliśmy także zadowalniającą genezę totemizmu.

Ale dotąd mamy tylko genetyczne wytłómaczenie ogólnej postawy, której specjalnym przypadkiem jest totemizm. Nie zastanowiliśmy się jeszcze nad tem, jak powstaje to, co stanowi *dyfferencję* totemizmu, co odróżnia go od zoolatrii 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 historii ich działania. Na tak określone pytanie materiał 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 zoolatrii, 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-

wały się przedmiotami kultu. Ale taki układ warunków nie działa ani w kierunku unifikacji, 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 rozszerzonym 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 zależy od tabu. Otóż tabu, odnoszące się ryczałtowo do wszystkich totemów, nie mogło być narzucone całemu plemieniu, ponieważ byłoby to pozbawieniem ludzi możliwości życia. Widać więc z tego, że zasadnicze formy kultu implikują zróżniczkowanie tegoż kultu na poszczególne grupy.

Ten sposób tłumaczenia znajduje potwierdzenie w fakcie, że wyobrażenia bardzo podobne do totemicznych (inne formy wierzeń zoolatrii) połączone są z innymi formami społecznej organizacyi. Szeroko rozpowszechnionymi są „totemy indywidualne“; znamy „totemy seksualne“ i „plemienne“. (Wyraz totem jest rozumiany oczywiście w rozszerzonym znaczeniu). Innymi 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 tajnym stowarzyszeniem. Wszystkie te jednostki społeczne różnią się zasadniczo od klanu zarówno morfologicznie, jak i w ogólnym charakterze. Nie przedstawiają one wie-

łości grup z sobą równorzędnych, skoordynowanych w jednolitą całość plemienną. W przypadkach zaś, gdzie mamy połączenie totemów z indywiduami, gdzie mamy instytucję 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 tłumaczymy właśnie naturalnem przystosowaniem się najodpowiedniejszych form społecznych do danego typu wierzeń.

W tłumaczeniu 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.

SPIS RZECZY.

	Str
Przedmowa	V

ROZDZIAŁ I.

Uwagi wstępne i określenie zagadnienia.

I. Wstępne określenie totemizmu	1
Totemizm; znaczenie tego wyrazu i przykłady. Objasnienie 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-	

sowych badaniach. Teorye Tylora i ich krytyka. Przeciwwstawienie religii i magii u Frazera. Krytyka intelektualizmu tych teorii; potrzeba uwzględnienia uczuć przy genezie religii. Nowsze teorye: Crawley i King; ogólna tendencja tych prac; ich zalety i braki. Animizm i preanimizm. Pojęcie siły mistycznej „mana“, leżącej u podstawy religii. Teorye Marett. 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 wyobrazeniami świeckimi a religijnymi. Socjologiczne 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 emocjonalnych; charakter myślenia i działania podczas takich przebiegów. Analiza konkretnych przykładów: gniew, strach, radość, smutek. Graniczne przypadki gniewu. Stan emocjonalny stwarza treść wyobrażeń i zmusza do czynności otwarcie nieracjonalnych. Działanie refleksji w umyśle człowieka cywilizowanego i w umyśle człowieka pierwotnego. Kategorie rzeczywistości ujmowanej w emocjonalnych przeżyciach i zobiektywowanej pierwotną refleksją. Odpowiadają one ściśle powyżej zaznaczonym kategoriom mistycznego myślenia: nadprzyrodzoności i konieczności. Sprawdzenie powyższej analizy na przykładzie strachu. Rozszerzenie rezultatów, osiągniętych na granicznych przypadkach, do przeżyć emocjonalnych wogóle. Wnioski: wiara wynikiem elementarnego mechanizmu psychicznego, naturalnej reakcji psychicznej wobec pewnych przeżyć.
- IV. Powstawanie rytuałów elementarnych w emocjonalnych przeżyciach 82
- Rytuały czarnej magii i bezpośrednie odruchy pod wpływem gniewu; ich ścisła odpowiedniość i podobieństwo. Analogia sytuacji; podobieństwo form; podobieństwo postawy psychicznej. Genetyczny ich związek, zestawienie postawionego tu poglądu z teorią „magii imitatywnej“ Frazera. Rola refleksji przy powsta-

waniu wierzeń i rytuałów religijnych. Rytuały elementarne przy afekcie strachu.

- V. Rozbiór innych form przeżyć emocjonalnych i odpowiadających im form kultu i wierzeń 90
Związek wyobrażeń i rytuału pogrzebowego z afektami rozpaczy po stracie drogiej osoby. Analiza reakcji rozpaczy. Porównanie reakcji bezpośrednio z rytuałami żałobnymi i pogrzebem. Analiza czynności doniosłych o określonym celu, w których występują elementy emocjonalne. Pierwotne czynności ekonomiczne, obrona przeciw niebezpieczeństwu itp. i odpowiednie im formy religijne. Wybijanie się pewnych tematów na pierwszy plan religijnych praktyk i wierzeń. Funkcje 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 teorii 114
Wpływ ogólnych warunków istnienia grupy i stopnia kultury na rozwój form religijnych. Stosunek teorii tu wyłożonej do preanimistycznej i animistycznej teorii 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
Niekóre trudności związane z problemem totemizmu, rozproszone powyższymi ogólnymi 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

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 produkcji artystycznej.

- IV. Zebranie czynników powyższych rozważań 175
Cechy zasadnicze omawianych wierzeń: indywidualizacja gatunku; istnienie szeregu równoważnych przedmiotów kultu. Charakterystyka zoolatrii, 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.

Spółeczne podstawy religii.

- I. Uwagi wstępne 229
Potrzeba uzupełnienia dotychczasowych rozważań przez zbadanie socjologicznej strony religii.
- II. Obecny stan badań i analiza społecznej strony religii 230
Uwzględnienie społecznych czynników religii: Robertson Smith, Durkheim i jego szkoła. Próba czysto socjologicznej genezy religii, podjęta przez Durkheima w ostatnim jego dziele. Krytyka tej próby. Stosunek czynników indywidualnych i społecznych w religii. Religia jest zjawiskiem nie bardziej społecznym, niż inne zjawiska kultury ludzkiej. Równoczesna zależność od własności psychicznych jednostki i od ogólnych warunków społecznych. Tematy religijne, powstałe na tle czynności, dotyczących się całej grupy; połączone z zasadniczymi interesami grupy, jako całości. Społeczny charakter tradycji; przymus społeczny, jako

źródło „konieczności” związku wyobrażeń religijnych. Stopień spoistości grupy, jako warunek rozwoju wierzeń. Znaczenie publicznych ceremonii dla religii; tło emocjonalne; inscenizowanie tradycji. Związek między charakterem ustroju grupy a formami religii. Formy kultu często przedłużeniem funkcji 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, specjalnie interesujący w przypadku totemizmu. Brak naturalnej podstawy wierzeń totemicznych. Ustrój klanowy nie spełnia żadnej funkcji zasadniczej w społeczeństwie.
- II. Morfologia klanu totemicznego 259
A. Ustrój wewnętrzny klanu. B. Stosunek klanu do plemienia i do terytorium. Ujęcie rezultatów.
- III. Funkcye klanu 270
 Znaczenie studium funkcji dla poznania charakteru socyologicznego grupy. *A. Charakter prawny klanu. B. Funkcye ekonomiczne. C. Rodowy charakter klanu; egzogamia. D. Religijne funkcje.*
- IV. Analiza form społecznych klanu 292
 Niemożność określenia totemizmu ani poszczególnymi funkcjami społecznymi, ani ich sumą. Funkcye egzogeniczne. Stosunek wyobrażeń i uczuć społecznych do norm i funkcji społecznych danej instytucji. Funkcye społeczne zasadnicze i funkcje wtórne totemizmu. Wyobrażenia odpowiadające funkcjom 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 integracją klanów w jedność plemienną. Brak samoistości klanu. Integracyjny charakter funkcji klanowych. Ujęcie rezultatów; charakterystyka ogólnej cechy socyologicznej ustroju klanowego.



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 tłumaczy się różniczkowym charakterem wierzeń.
- II. Ogólne uwagi o metodzie użytej tu przy genetycznym tłumaczeniu 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



Literatura.

1. Amélineau E.: „Prolegomènes à l'étude de la religion égyptienne“. Paris 1909. Bibliothèque... 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 Verwandtschafts 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.

18. Durkheim Emile: „Contribution à l'étude des représentations collectives“. Année Sociologique v. XI. 1902.
19. Encyclopaedia Britannica. Ninth edition „Taboo“. Tom XXVI. Edinburgh 1875 i dalsze.
20. Frobenius Leo: „Die Masken und Geheimbünde 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 artykuly 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. Gräbner: 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 Anfänge 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 Anthropol. 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.

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.

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.

