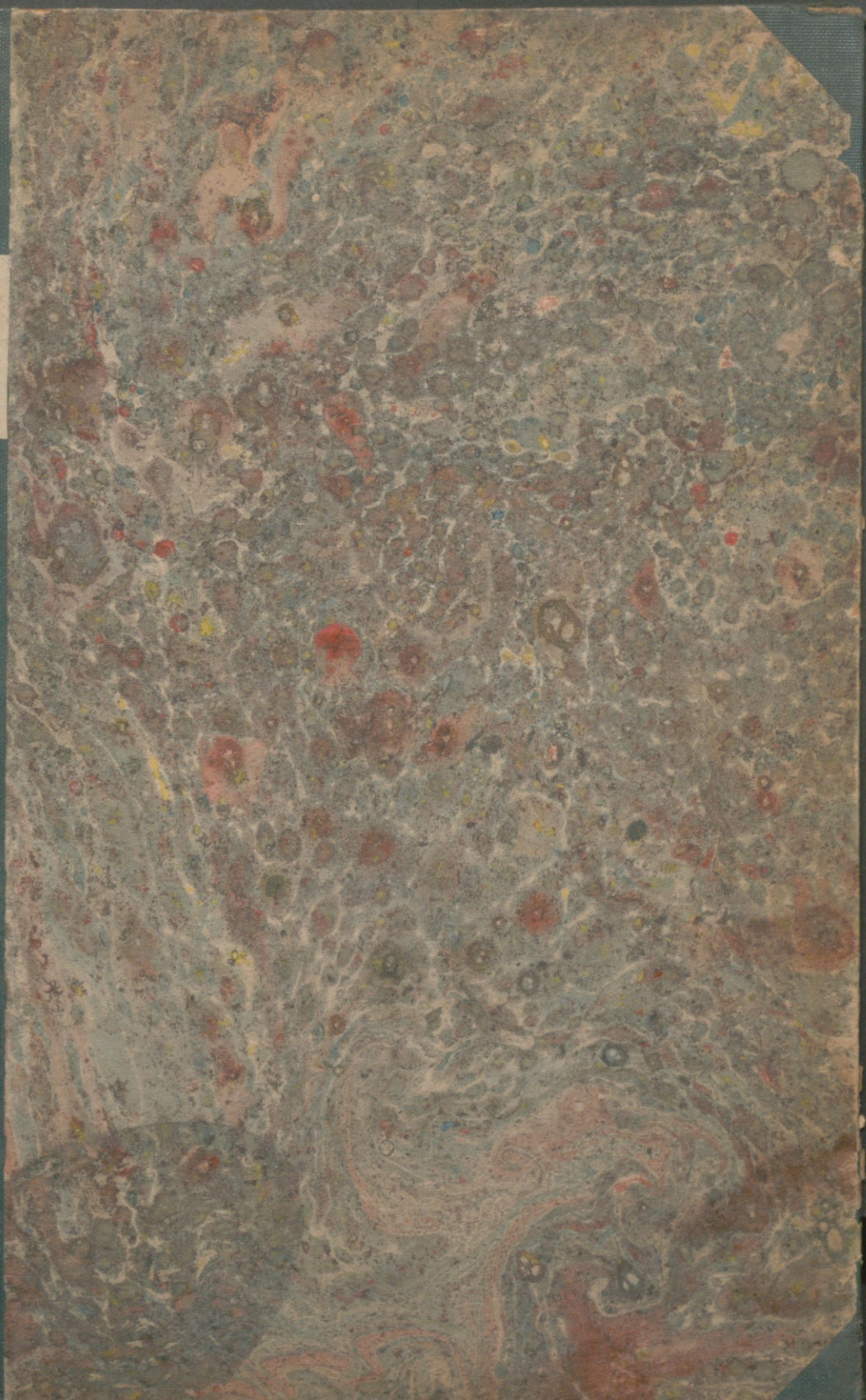




Grey Scale #13



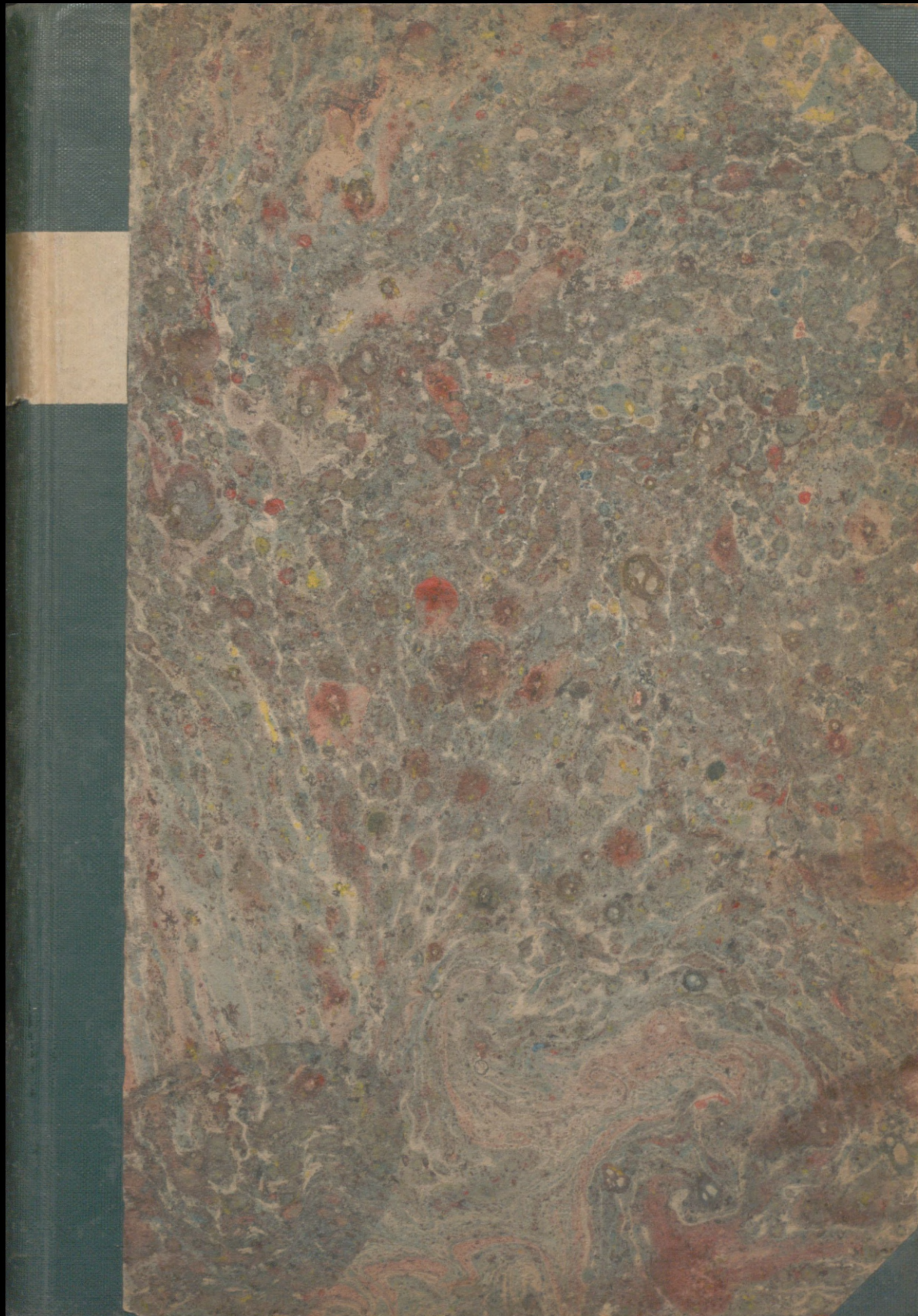
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

Colour Chart #13





GENEZA RELIGII

w świetle nauki i filozofii.



Ks. IDZI RADZISZEWSKI

DOKTÓR FILOZOFII, MAGISTER Św. TEOLOGII,
REGENS SEMINARIUM DUCHOWNEGO W WŁOCŁAWKU.

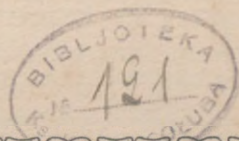


Geneza Religii

w świetle nauki i filozofii

*La question religieuse n'est rien
ou elle est la première de toutes celles
que l'homme doit se poser en ce monde.*

A. Le Roy. La Religion des Primitifs.



WŁOCŁAWEK.

Skład główny w Księgarniach Gebethnera i Wolffa w Warszawie.

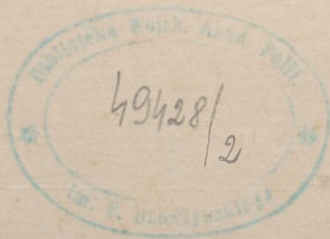
—
1911.

IMPRIMATUR.

Wladislaviae die 25 Februarii 1911 a.

[L. S.]

† Stanislaus Eppus.



„Religia jest czemś tak bardzo wrosniętem w naturę ludzką i tak niezmiernie praktycznem, iż należałoby stanąć poza ludzkością, by się zdobyć na obojętność względem zagadnień, przez nią podnoszonych“. Tak się odzywa de Broglie w przedmowie do jednego ze swych dzieł, w nowem wydaniu opublikowanego¹⁾. I nie można nie przyznać mu racji.

Co do czasów minionych historia stwierdza słuszność tego poglądu, bo choć nie trudno wyliczyć czy to zwolenników czy też zaciętych wrogów, przeciwnych religii i pieniących się na samo o niej wspomnienie, nie łatwo byłoby wskazać obojętnie ją traktujących. Nie inna też będzie odpowiedź, gdy zapytamy własnej naszej obserwacji i doświadczenia osobistego. I dziś, jak dawniej, jak zawsze zresztą, są tacy, którzy widzą w religii jeden z najszczytniejszych objawów ducha ludzkiego i najpewniejszą dlań ostoję wśród burz życia nietylko praktycznego, codziennego, ale, co ważniejsza, wśród zawieruchy w sferze życia umysłowego i moralnego; są jednak i tacy, którzy miotają się, choć w ostatecznym rezultacie bezsilnie, na wszystko, co przypomina Boga i tchnie religią. Wołają oni za bluźniercą z trybuny parlamentarnej: „Wszyscy my przez naszych dziadów, przez naszych ojców, przez nas samych wysililiśmy się w kierunku szerzenia niereligijności. Wyrwaliśmy sumienia ludzkie ze szponów wiary. Podnieśliśmy modlącego się na klęczkach po całodziennej pracy nędzarza i powiedzieliśmy mu, że za obłokami jest tylko wymysł i urojenie. Zgasiliśmy światła na niebie, i bodajby ich nigdy nie zapalono!“²⁾.

¹⁾ *De Broglie. Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, str. XV. 1908^a, Paris, Putois—Cretté.

²⁾ *Discours de M. Viviani, ministre du travail. Chambre des Députés, séance du 8 novembre 1906.*

O dobie, którą obecnie przeżywamy, jeden z uczonych, zajmujący się filozofią religii, twierdzi, iż „każdy, kto otworzy oczy swe, by widział, a posiada zarazem zdolność uchwycenia cech charakterystycznych swego czasu, zobaczy, iż świat obecny przenikniony jest głębokiem i wewnętrznym, choć niezawsze jeszcze jasnym, dążeniem do życia religijnego“¹⁾.

Choćby można zrobić pewne zastrzeżenia co do tonu zbyt może optymistycznego przytoczonej opinii, to jednak nie można się nie zgodzić na trafne skonstatowanie faktu zainteresowania się szerszych sfer kwestyami religijnymi.

Poczynając od międzynarodowych kongresów, tym zagadnieniom wyłącznie poświęconych, a których w ciągu lat ostatnich dziewięciu było trzy²⁾, i kończąc na ankiecie³⁾, widzimy cały szereg najrozmaitszych poczynań, świadczących dowodnie o żywotności i aktualności kwestyi religijnej w dzisiejszych społeczeństwach.

Jeden z inicjatorów takiej właśnie ankiety mówi, iż „jest rzeczą wątpliwości nie ulegającą, że badania religijne nadzwyczajnie się rozwinęły w ostatnich latach; może nigdy od czasów Reformacyi nie okazywano tak wielkiego zainteresowania się, nie włożono tyle pracy, ile dziś. Wszystkie prawie kraje publikują gruntowne dzieła, wydają pisma, fundują katedry uniwersyteckie, zakładają kursa, poświęcone badaniom idei religijnej we wszystkich jej przejawach“⁴⁾.

I w naszym społeczeństwie, którego oryentacja umysłowa jest w znacznej mierze odbiciem myślowych prądów Zachodu, spostrzedz się daje zwrot ku zagadnieniom religijnym i poważniejsze ich traktowanie. O naszych stosunkach powiedzieć możemy znane słowa Euckena, iż „minęły już czasy, gdy zaprzeczenie wszelkiej religii uważano za coś najzupełniej uzasadnionego, za coś wielkiego, gdy na żart najbardziej płaski patrzono,

¹⁾ *Dr. Otto Siebert*. Die Religionsphilosophie in Deutschland in ihren gegenwärtigen Hauptvertretern. Langensalza. 1906, str. III.

²⁾ W Paryżu 1900 r., Bazylei 1904, Oksfordzie od 15 do 18 września 1908 r. Przyszły ma się odbyć w Brukseli.

³⁾ Ob. np. świeże ankiety *Arnaldo Cervasato* w *Nuova Parola*, *G. Schmidta* w *Anthropos*, *Janné'a i Thiellier de Foncheville* w *la Croix*, *Julien de Narfon* w *Figaro*, *Fr. Charpin* w *Mercure de France*, nadto ankiety *Marcelle'a Rifaux* (*Des conditions du retour au Catholicisme*. Paris. Plon. 1908) *Sillona*, *Revue*, *Rivista di Roma* i in.

⁴⁾ *Frédéric Charpin*. La question religieuse. Enquete internationale dans le *Mercure de France*. Paris. 1908 str. 6.

jako na prawdziwy dowcip, jeśli tylko skierowany był przeciwko religii: chwila obecna wymaga innego postępowania“.

Wszyscy, którym dobro społeczeństwa i religii leży na sercu, winni wyzyskać to usposobienie. Należy pod tym względem uczynić zadość potrzebom umysłowym ludzi już dojrzałych i wykształconych, lecz nie można bynajmniej spuszczać z oka młodzieży kształcącej się i tak prędko dojrzewającej, iż śmiało większość jednostek jej powiedzieć może o sobie słowa Augusta Comte'a: „Ledwie doszedł do czternastego roku życia, przeszedłem wszystkie stopnie buntującego się ducha i poczułem konieczną potrzebę ogólnego odrodzenia“ ¹⁾.

Umiejmy w porze właściwej zająć placówkę, bo fatalną jest rzeczą, posiadając tylko... *l'esprit d'escalier*, ręce załamywać i suszyć mózgi po czasie: postępowanie takie, powiem ze Szczepanowskim, „przypomina mi słowa Bismarka, który, po skutecznie dokonaniem *coup* dyplomatycznym, szydził ze swych nieprzyjaciół: Oni się naradzają nad tem, co wczorajby byli powinni zrobić“ ²⁾.

Praca niniejsza ma być skromnym przyczynkiem do oświetlenia jednego z niezmiernie ciekawych zagadnień—genezy religii, tem ważniejszego, że najrozmaitsze teorie filozoficzne i przyrodnicze źle zastosowane wprowadziły pod tym względem do wielu umysłów chaos i poczyniły w nich olbrzymie spustoszenia.

Uwzględniając dzisiejszy kierunek umysłów, w dalszych swych wywodach szczególniejszą zwrócę uwagę na teorię ewolucyjną, gdyż, jak słusznie zauważa Cathrein, „pytanie o początku religii jest ulubionym tematem wszystkich filozofów, którzy głoszą zasady krańcowego ewolucjonizmu“ ³⁾. Niektórzy z nich mówią nawet, że „kwestya ta przewyższa doniosłością wszystkie inne, przez teorię ewolucyjną na pierwszy plan wysunięte“ ⁴⁾.

Zacznę od ustalenia dwu rzeczy ściśle z sobą związanych, mianowicie: pojęcia religii najobszerniej pojętej, której genezę za pomocą rozumu, abstrahując od Objawienia, badać chcemy, i faktu powszechnego jej istnienia.

¹⁾ *Auguste Comte*. Cours de Philosophie positive. t. VI Préface personnelle. str. VI. wyd. Paris, Schleicher, 1908.

²⁾ *St. Szczepanowski*. Myśli o odrodzeniu narodowem str. 321, Lwów 1907.

³⁾ *Vict. Cathrein*. Moralphilosophie. Freiburg Br. 1899⁸ II t. str. 25.

⁴⁾ *Hugo Spitzer*. Beiträge zur Descendenztheorie und zur Methodologie der Naturwissenschaft. 1886 str. 11.

I.

Przy zagadnieniu dotyczącem pojęcia religii pamiętać należy o zawierających dużo prawdy słowach głośnego Maxa Müllera. „Jeśli jest—mówi on—jakiś wyraz, któryby się z biegiem wieków zmieniał i w różnych krajach różne przybierał znaczenia, i któryby najrozmaitsze przybierał odcienie stosownie do tego, przez kogo użyty został,—to wyrazem tym jest religia“¹⁾. Ale czy wynika z tego logiczną koniecznością wniosek, który on z powiedzianego wyciąga? Mianowicie, zadając z nim pytanie, „czy danie określenia religii jest istotnie rzeczą niemożliwą“, mamyż z nim odpowiedzieć, że „jest istotnie taką“²⁾. Bynajmniej.

Zgadzamy się na to, że u różnych uczonych nie znajdujemy tego samego etymologicznego tłumaczenia wyrazu religia. Podczas bowiem gdy jedni wyprowadzają termin ten od *relegere*³⁾, inni dowodzą jego pochodzenia od *reelegere*⁴⁾, a jeszcze inni od *religare*⁵⁾, mimo to dopatrzeć się możemy w tych wszystkich wywodach jednej wspólnej myśli, która z nich przeziera, a którą na oku mając pisał już św. Tomasz z Akwinu: „Sive religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus, quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum“⁶⁾. Zatem, opierając się na powyższem, możemy określić religię w najo-

¹⁾ *Max Müller*. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. Strassburg. 1880. str. 9. ²⁾ Tamże str. 24.

³⁾ *Cycero*. „Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut eligentes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes“. De natura deorum. l. 2. c. 28. Do takiegoż tłumaczenia przechyla się między innymi *Max Müller*.

⁴⁾ *Św. Augustyn*. „Hunc (scil. Deum) eligentes vel potius reeligentes—amiseramus enim negligentes—hunc ergo reeligentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus“. De civit. Dei. 10. 32.

⁵⁾ *Św. Hieronim i Laktancyusz*. „Hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio ipsa nomen accepit“. Instit. divin. l. VII. IV. 28. Między innymi *Albert Réville* od tegoż źródłosłowu wyprowadza religię.

⁶⁾ S. Th. 2. 2. q. 81. a. 1. c.

gólniejszem tego słowa znaczeniu, jako pewien stosunek, między Bogiem i człowiekiem istniejący ¹⁾.

Zresztą, bynajmniej nie myślimy wyłącznie opierać się na określeniu w ten sposób danem, a to dla kilku racyi.

Pierwszą jest ta, że w nowszych czasach, a szczególnie w dobie obecnej przez religię rozumieją niektórzy myśliciele wszystko raczej, niż religię właściwą, a wielu z nich ma co najmniej bardzo niedokładne o niej wyobrażenie. Niektórzy mówią wprawdzie o religii, ale z niej wykluczają Boga, wprowadzając na Jego miejsce inny czynnik np. D. Fr. Strauss—Universum, Fichte — moralny porządek świata, Comte — ludzkość, Haeckel—mechaniczną zasadę przyczynowości i t. d. Niektórzy zostawiają wprawdzie „boga“, ale przez *b* małe pisanego, bo jest to albo „niepoznawalne“ u Littrégo i Spencera, albo „nieskończony nieosobowy absolut“ u Schleiermachera, albo „wola nieświadoma“ u Schellinga i t. d. Religię zaś samą jedni, jak Kant, wyrzucają poza sferę poznania rozumowego, czyniąc ją postulatem rozumu praktycznego, i utożsamiają z moralnością ²⁾, inni, jak Jacobi ³⁾ i Schleiermacher ⁴⁾, religię zasadzają na uczuciu. Dla Hegla jest ona drugim stopniem „jedni ducha subiektywnego z obiektywnym w absolutnym duchu“ ⁵⁾. Jodl rozumie przez nią wiarę w możliwość dobra na ziemi ⁶⁾, Ziegler — tęsknotę ku nieskończoności ⁷⁾, Wundt — wiarę w ideał moralny ⁸⁾. Porównajmy poglądy na religię choćby tylko niektórych niemieckich uczonych, jak W. Herrmanna, J. Kaftana O. Flügela, O. Pfeiderera, R. Euckena, G. Thiele'a, A. Dornera, H. Siebecka, Fr. Macha i w. in.; posłuchajmy, jak się wypowiadali niedawno, bo przed kilku miesiącami, specjaliści na kongresie oksfordzkim ⁹⁾, przyjrzyjmy się pstrokatej mozaice, na

¹⁾ Ob. *G. van Den Gheyn*. La religion, son origine et sa definition. Gand. 1891 str. 109 i nast.

²⁾ *Kant*. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Leipzig. 1875, np. str. 183, 353 i in.

³⁾ *Fr. Heinr. Jacobi*. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus; Von den göttlichen Dingen. Werke 1812—1824.

⁴⁾ *Schleiermacher*. Reden ueber die Religion, 1879.

⁵⁾ *Hegel*. Vorlesungen über die Philos. der Religion, 1832.

⁶⁾ *F. Jodl*. Geschichte der Ethik in d. neuern Philos. t. II. str. 88, 1889.

⁷⁾ *Theob. Ziegler*. Religion und die Religionen, str. 125, 1893.

⁸⁾ *W. Wundt*. Ethik. str. 492. 1903³.

⁹⁾ Kongres historii porównawczej religii w Oxford od 15 do 18 września 1908 r.

jaką w odpowiedzi na świeżą ankietę Mercure'a de France złożyły się opinie uczonych, poetów publicystów, artystów, mężów stanu i t. p. — a poznamy całą rozbieżność w poglądach na istotę religii.

Powtórę nierzadko spotkać się można z twierdzeniem, że „człowiek przejść musiał okres bezreligijności“¹⁾, że religia nie jest objawem powszechnym, spotykanym zawsze i wszędzie, że należy zaliczyć ją do szeregu objawów mniej lub więcej zбочeniowej natury, jak to np. czyni Feuerbach.

Wreszcie moglibyśmy być posądzeni o aprioryzm, w imię którego występując, nie liczymy się z faktycznym stanem rzeczy, lecz naginamy pojedyncze objawy życiowe i całą ich sumę do z góry powziętych teorii, a to—jak wysoce komicznie zauważa pewien pisarz—„w słusznej obawie, że prawdziwe światło nauki przeszkodzi nadal z równą korzyścią, jak dotychczas, uprawiać chlebobajne i zaszczytodajne praktyki czarodziejskie, udające się tylko w pomroce ciemnoty“²⁾.

Z tych powodów i dla uniknięcia wszelkich nieporozumień zastanowić się musimy nad tem, jak się przedstawia fakt istnienia religii, i jakie na drodze indukcyjnej możemy dać jej określenie.

Naturalnie, iż zabierając się do tego, uważamy wbrew twierdzeniu wielu utrzymujących, że „człowiek korzeniami sięga do świata zwierzęcego, z którego się wyłonił“³⁾, i „nie-człowiek musiał dopiero stawać się człowiekiem“⁴⁾, przyczem „ze zwierzęcia w coś całkiem dla świata nowego przerobiła człowieka głównie mowa“⁵⁾—uważamy za rzecz naukowo dowiedzioną to, co wypowiada głośny uczony Ranke w konkluzji swych badań nad człowiekiem, od przedhistorycznego poczynając, a na współczesnym kończąc, mianowicie, iż „w całej znanej ludzkości nie istnieją ani rasy, ani narody, ani szczepy, ani rodziny, ani pojedyncze indywidua, które mogłyby być uważane jako ogniwa

¹⁾ *Józef Waserzug*. Teorye powstania i przyszłość religii. Warszawa 1905, str. 31.

²⁾ *Ignacy Rudliński*. Dzieje jednego Boga. Warszawa, nakł. Bibl. nauk., 1905 str. 13.

³⁾ *Erazm Majewski*. Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii. Warszawa, Wende, 1908, str. 72.

⁴⁾ Tamże str. 214.

⁵⁾ Tamże str. 179.

pośrednie między człowiekiem i małpą¹⁾, że człowiek, który nie jest wytworem imaginacji, czy też specjalnie spreparowaną ad usum Delphini, a raczej—theoriae istotą, lecz człowiek zamieszkujący glob ziemski, i którego zna historia, nauka, był zawsze — „homo sapiens“.

Po tej uwadze przechodzimy do interesującej nas sprawy, bo właśnie „ze wszystkich zagadnień, dotyczących się powstania i rozwoju religii, najbardziej i najgoręcej była kwestyonowana powszechność zjawisk religijnych“²⁾. Nadto krytyczność i ścisłość naukowa tych, którzy stają w obronie tej powszechności, podawana jest w wątpliwość³⁾.

Są autorowie którzy istnienie ludów bez religii uważają za pewnik. By się o tem przekonać, wystarczy zajrzeć do dzieł Darwina, Lubbocka, Samuela Bakera, Daltona, Lichtensteina, Wallace'a, Livingstone'a, Vinsona, Hovelacque'a i in. Każdy z nich powtórzy gotów słowa, przez Broca wypowiedziane: „Jest to dla mnie rzeczą nie ulegającą wątpliwości, że wśród niższych

¹⁾ Dr. Joannes Ranke. Der Mensch. II B. Die heutigen und die vorgeschichtlichen Menschenrassen. Lipsk, 1887. str. 359. Powiemy nawiasem, że dzieło to słynnego uczonego zyskało wielkie pochwały, nawet Virchowa, na XVII zjeździe antropologów niemieckich w 1887 r.

²⁾ Józef Wascercug, l. c. str. 3.

³⁾ Spotykamy się z tem nawet w naszej literaturze. Cytowany J. Wascercug mówi o „tendencyjnych usiłowaniach teologów w wypowiedaniu sądów w tej sprawie“, l. c. str. 5., o „pozornem zwycięstwie po stronie tych teologów, którzy dowodzili powszechności zjawisk religijnych“, l. c. str. 7. Przy wzmiance niniejszej pozwalam sobie podnieść pewien szczegół. W przytoczonej pracy p. Wascercuga, jak zresztą u wszystkich, między zacytowanymi przed chwilą stronami, piątą i siódmą, jest szóstą, a na niej coś bardzo oryginalnego, co już nie u wszystkich spotykać można. Chcę podkreślić „dobrą wiarę“ autora, oddając przez to dobrem za złe w imieniu teologów, pomawianych przez autora na 5 i 7 str. o złą wiarę i wolę. Na owej stronie 6 pisze: „św. Hilary dowodził, że narody wyznające buddyzm w swych najwyższych medytacjach nie umiały się wznieść do pojęcia „boga“, i w odsyłaczu informuje: „Cytowany przez Quatrefages'a loc. cit. (jest tu mowa o L'espèce humaine) str. 351». Quatrefages cytuje Barthelemy Saint-Hilaire'a, zmarłego przed trzynastu laty profesora Collège de France, który istotnie zajmował się byddyzmem, gdyż pozostawił specjalne o nim prace (Bouddhisme 1855 r., Bouddha et sa religion 1862 r. i in.) a tymczasem p. Wascercug pisze „w dobrej wierze“ o... św. Hilarym, a więc, ani chybi, albo o piktawskim, albo o arelateńskim, tylko że pierwszy żył w IV, drugi zaś w V wieku, i żaden nie zajmował się... buddyzmem. Z powiedzianego wniosek: albo sz. autor nie czytał Quatrefages'a, albo nie słyszał o Barthelemy Saint-Hilaire, albo—ponieważ tu tertium datur—i jedno i drugie.

ras istnieją narody nie posiadające kultu, dogmatów, idei metafizycznych, wierzeń zbiorowych, a zatem i religii“¹⁾, lub pisać się będzie na zdanie Renana, że dopiero „z chwilą, gdy osobnik ludzki począł się różnić od zwierzęcia, stawał się religijnym“²⁾.

Zdawaćby się mogło, że wobec takiego postawienia sprawy zbyt daleko idą dalsze dochodzenia. Istotnie wielu poprzestaje na tem i uważa twierdzenie o powszechności wierzeń religijnych za nieuzasadnione. Tymczasem rzecz przedstawia się zupełnie inaczej. Nie chcemy bynajmniej utrzymywać, że wymienieni uczeni działali ze złą wolą, negując tę powszechność religii; pragniemy tylko wskazać na czynniki, które, czy to pojedynczo wzięte czy też zsumowane, złożyły się na wyrobienie tego przekonania.

Każdy zgodzi się na to, że wielu z traktujących o wierzeniach religijnych nie zdaje sobie należycie sprawy z całej ich doniosłości. Stąd często spotkać się możemy z twierdzeniami najzupełniej bezzasadnymi, które dowodzą, że autorowie ich nie zadali sobie trudu sumiennego zbadania kwestyi i zbyt lekko ją traktowali.

Niekiedy też zabierający się do badań nie zwracają uwagi na wszystkie trudności, jakie są od prac takich nieodłączne, a trudności te są bardzo poważne, szczególnie jeśli się chce studyować wierzenia ludów dzikich. „Kwestye religijne, mówi Le Roy, należą do najdelikatniejszych i najtrudniejszych, a tymczasem właśnie tylko o nich i o polityce wszyscy uważają za możebne i stosowne dysputować bez przygotowania. Ileż stąd błędów, opacznych tłumaczeń, bezpodstawnych analogii, systemów nie mających żadnej zaślugi prócz jednej: burzenia innych teoryi podobnie jak same bezsensownych! I czyż można się dziwić temu? Bynajmniej. Bo weźmy np. religię katolicką. Zdaje się, że jej zbadanie jest bardzo łatwe: ma ona swych urzędowych przedstawicieli, dzieła, które podają jej naukę, omawiają karność, zawierają obrzędy i najdrobniejsze informacje, słowem — stoi ona otworem dla każdego, i to nie gdzieś w podbiegunowych okolicach nie dla wszystkich dostępnych, ale wszędzie, nie kiedyś tam w czasach przedhistorycznych, ale w obecnej chwili, a tymczasem czytamy niejedno dzieło

¹⁾ Broca. Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris, str. 53, r. 1866.

²⁾ Ernest Renan. Żywoć Jezusa. Tłum. Andrzej Niemojewski. str. 7. Warszawa, Centnerszwer. 1907².

głośnego nawet uczonego: napewno znajdziemy tam sporo twierdzeń dotyczących religii katolickiej, które są absurdami i fałszami. Jeżeli więc takie powikłania są na porządku dziennym odnośnie do wierzeń stosunkowo łatwych do poznania, na ileż błędów jest się narażonym, gdy chodzi o religie tak mało określone, dziwne, niespojone i ciemne ludów pierwotnych?¹⁾

Przy studyach w innych dziedzinach napotykamy niekiedy wielkie trudności. Stańmy naprzykład wobec chaotycznie rozrzuconego muzeum, w którym mieści się niezmierna mnogość przedmiotów. Każdy z nich ma swoją fizyonomię, tę zaś zawdzięcza całej sumie czynników najrozmaitszych; ma swoją historię, niekiedy bardzo ciemną i w zawiłych pozostającą stosunkach z dziejami innych już to jednorodnych już też różnorodnych przedmiotów: wszystko to należy poznać, by wyrozumieć badaną istotę. Rzecz to nie łatwa. Czyż nie widzimy piętrzących się przed nami trudności, jeśli zechcemy zbadać cały ten zbiór najrozmaitszych przedmiotów? A co będzie, jeśli takim muzeum będzie świat cały, napełniony mnóstwem ludzi, z których każdy z osobna już jest czemś niezmiernie złożonym, małym światem, mikrokosmos? Cóż dopiero, jeśli zapagniemy zrozumieć i wyrozumieć w człowieku jego wierzenia religijne, które są wypadkową najrozmaitszych czynników i wpływów?

Zdawszy sobie sprawę z tego, jak mozolne być muszą już same przez się takie dociekania, zwróćmy jeszcze uwagę na to, że niektóre okoliczności znacznie jeszcze je utrudniają, gdy chodzi o badanie ludzi na bardzo niskim stopniu kultury pozostających.

Każdy przyzna, że spotkanie się na czas krótszy człowieka inteligentnego, niekiedy gwiazdy pierwszej wielkości na horyzoncie naukowym, z nawpół dzikim człowiekiem, wystraszonym, podejrzliwym, skrytym, niekiedy przewrotnym, zawsze trudnym do zrozumienia wobec różnic językowych i wogóle olbrzymiej przepaści dzielącej sfery pojęciowe i światopoglądy dwu tych ludzi — przyzna, mówię, każdy, że spotkanie się takie, a raczej jego rezultaty w postaci wywiadów winny być przyjmowane z wielkimi zastrzeżeniami²⁾.

¹⁾ A. Le Roy. *La Religion des Primitifs*. str. 28. Paris. 1906.

²⁾ Por. M. Müller. *Ursprung und Entwicklung der Religion*. Rozdz.: *Schwierigkeiten des Studiums der Religionen wilder Völker*. str. 75 i nast. Strassburg, 1880. Carrau. *La philosophie religieuse en Angleterre*. str. 208. Paris 1888. A. de Quatrefages. *L'espèce humaine* str. 335 i 349. Paris. 1886^o.

Na poparcie powiedzianego przypomnijmy sobie choć jeden przykład przez badaczy przytaczany. Na miejscu zaginionego miasta Taksatte i w jego okolicy wznoszą się olbrzymie kamienne słupy, zabytki pradziejowej kultury. Spytasz krajowca, kto je tu ustawił, to wstrząśnie ramionami i powie, że nic nie wie o tem i objaśnić nie może. Gdy jednak nie poprzestaniesz na takiej informacyi i przyprzesz go do muru, odpowie ci, że kamienie te ustawiły duchy; a mówi szybko i ledwie dosłyszczanym szeptem, oglądając się dokoła siebie trwożliwie. Skoro po chwili przekona się, że duch jego wyznania nie słyszał, prosi badającego o dochowanie tajemnicy, gdyż obrażone bóstwo zemściłoby się niewątpliwie za jego wielomówstwo. Ale któż zareczy, że wymuszone na takim osobniku zeznanie jest prawdziwe?¹⁾ Wobec tego nie dziwimy się Livingstone'owi, wpisującemu do ostatniego swego dziennika w Unyamwesi następujące słowa; „Tu niczemu nie można wierzyć, co nie jest czarne na białem, a nawet i z tego jeszcze wiele odrzucić wypadnie. Najobszerniejsze zeznania są zazwyczaj prostym wymysłem. Jedną połowę tego, co się słyszy, można uważać napewno za fałszywą, drugą zaś jako wątpliwą i niewiarogodną“²⁾.

Niestety, nie wszyscy badacze zwracają uwagę na powyższe trudności, to też mamy u wielu dogmatyzowanie w sferze jeszcze niedostatecznie zbadanej. I. Toutain, najmniej podejrzany o stronniczość uczony, mówi o wielkich szkodach wyrządzonych nam przez takie postępowanie. „Nie dawniej jak ćwierć wieku temu — są jego słowa — odkryto totemizm; opinia kompetentnych uczonych jeszcze nie jest bynajmniej ustalona co do istoty tej formy religijnej; a jednak są już usiłowania do wyciągnięcia z niego ogólnej teoryi o początkach religii. Pośpiech taki w systematyzowaniu faktów niedokładnie poznanych i niedostatecznie pogłębionych wydaje się nam najzupełniej szkodliwym dla postępu nauki o religiach, gdyż zamiast posuwać, raczej go wstrzymuje“³⁾.

Jakże łatwo również wprowadzić do wyników swych badań pierwiastek subiektywny! Różne teorye naukowe czy pseudo-

¹⁾ Ob. *Widold Schreiber*. Twórcy bogów. Z tajemnic wierzeń ludów pierwotnych. str. 7, Lwów 1904.

²⁾ Cyt. u *Schreibera* j. w. str. 8.

³⁾ *I. Toutain*. Les Cultes paiens dans l'empire romain. t. I str. IV Paris. 1907.

naukowe, uprzedzenia, sympatye i antypatye przemycą się przy zachowaniu wszystkich pozorów najzupełniej bezstronnie i przedmiotowo prowadzonych dociekań. Już Lubbock¹⁾ zwrócił uwagę, że rozbieżność zdań w tej kwestyi jest często powodowana z góry powziętem określeniem religii.

Naprzykład Schreiber, że tylko o jednym z pośród wielu wspomnę, tak rozumuje: „Wyodrębnienie się u ludów pierwotnych danej grupy wierzeń i odpowiednich praktyk nie uprawnia jeszcze do miana religii. Od tej ostatniej bowiem wymaga się ustawicznej łączności z jej wyznawcami, ustawicznego wpływu na istotę ich czynów, a to stać się może wówczas, gdy religia, przystosowując się nieustannie do ich potrzeb i mając na względzie pierwiastek etyczny, stanie się mistrzynią myśli i czynów“. Czyż zadziwi nas wyciągnięty z tego wniosek, że „z takim pojęciem religii nie mają wierzenia ludów nic a nic wspólnego“? Albo ta druga konkluzja, „że jasną jest rzeczą, iż pytanie, rzucając i rozstrzygane nawet przez wybitnych uczonych, czy są ludy bez religii, jest bezprzedmiotowe i bezpodstawny jest wszelki spór w tej mierze“²⁾. Jeżeli są to wnioski do pewnego stopnia logiczne, to założenie, jak każdy dostrzeża, jest przesadą nie do darowania. Tak bowiem rozumując, musielibyśmy odrzeć z religii nie tylko „pierwotnego człowieka“, ale każdego wogóle, choćby stał na najwyższym szczyble cywilizacyjnym, o ile życie jego z wyznawaniem zasadami byłoby w rozterce.

Subiektywizm badań jest niekiedy wprost zadziwiający: „badacz nieświadomie i bezwiednie siebie podstawia niejako na miejsce człowieka pierwotnego, przez się obserwowanego; przypisuje mu idee, uczucia, pozostające w ścisłym stosunku z najświeższymi systemami filozoficznymi. W ten właśnie sposób Hottentot staje się naraz wtajemniczonym w zawile arkana kandyzmu i modernizmu. Jakaż to illuzya i jaka naiwność“³⁾.

Wobec powiedzianego za zupełnie naturalną rzecz uważamy to, iż wbrew opinii jednych uczonych, uznających ten lub ów lud za ateuszowski, inni, nie utożsamiający pojęcia religii z tym lub owym systemem lub z systemem teologicznym mniej lub więcej rozwiniętym, uznają te ludy za religijne.

Pamiętajmy i o zarzucie, jaki czyni badaczom taka powaga naukowa jak Andrew Lang. „Antropologia — mówi on — utkwii-

¹⁾ John Lubbock. The origin of civilization. 1890⁵

²⁾ Witold Schreiber l. c. str. 2—4.

³⁾ Mgr. Le Roy l. c. str. 31.



wszy wzrok swój w totemy, mumie święte, duchy czczone i starannie przechowywane fetysze, zaniedbała zupełnie dochodzenia i wypatrywania u dzikich ludów wyższych i czystszych idei religijnych. Pomijano je wprost, dodając niekiedy przytyk lub aluzję do wpływów chrześcijańskich¹⁾. Czyż wynik tak stronniczo prowadzonych badań może być dobry? Czy może nie uledz, powiedzmy lepiej, czy nie musi uledz zmianie przy sumienniejszem, prawdziwie naukowem traktowaniu rzeczy?

Często wreszcie według słusznej uwagi de Quatrefages'a — „gdy pisarze mają do wyboru między świadectwem, stwierdzającym i przeczącem istnieniu wierzeń religijnych u pewnego ludu, zdaje im się, że to ostatnie winno być przyjęte. Najczęściej nie robią nawet wzmianki o świadectwach przeciwnych, choćby one były najdokładniejsze i najpoważniejsze. Mogę dowieść zasadności tego zarzutu, biorąc jeden po drugim wszystkie przykłady, przez różnych autorów podawane, ludów rzekomo nie znających Boga“.²⁾

Zważywszy wszystko powiedziane, przyjdziemy do przekonania, że zaliczenie do mytów opowieści o ludach, nie posiadających żadnych pojęć religijnych, musiało być tylko kwestią czasu.

I istotnie głośny assyryolog Tiele dowodzi, że „twierdzenie o istnieniu jakichkolwiek ludów lub szczepów, pozbawionych religii, wynikiem jest albo niedokładnej obserwacji albo pomieszania pojęć, a podróżnicy, którzy tak utrzymywali, zostali potem zbici przez oczywiste fakta“³⁾.

Nie innego też jest zdania cały zastęp uczonych, których świadectwa dają wszelką gwarancję bezstronności.

Zdaniem Frydr. Ratzel'a „etnografia nie zna żadnego ludu bez religii, zna jedynie różnie rozwinięte u różnych ludów idee religijne, które u jednych są jakby w zarodzie lub raczej w postaci poczwarki złożone, małe i niepozorne, podczas gdy u innych rozwinęły się i przybrały w bogate formy mytów i podań“⁴⁾. Tylor, najmniej chyba podejrzany w tej sprawie świadek, mówi z naciskiem, że „wobec olbrzymiej ilości świadectw przyjąć musimy za pewnik, że wiarę w istoty duchowe posia-

¹⁾ *Andrew Lang. The making of Religion* str. 256 London. 1900².

²⁾ *A. de Quatrefages. L'espèce humaine*, str. 353. Paris 1886³.

³⁾ *Corn. Petrus Tiele. Kompendium der Religionsgeschichte*, str. 7. 1887³.

⁴⁾ *Friedr. Ratzel. Völkerkunde*, I. 31 str. 1885—1888.

dają wszystkie niższe rasy, które dotychczas dokładnie poznać zdołano“¹⁾.

Uczony, do którego jeszcze nie raz wrócimy, Max Müller, pisze, że „jeśli religia nie jest tak dawna jak świat, to przynajmniej tak daleko sięga, jak ludzkość, którą znamy. Skoro tylko przychodzimy do poznania w człowieku myśli i uczuć, już widzimy go, jako posiadającego religię, albo raczej, jeśli kto woli, widzimy go już ovladniętego przez religię“²⁾. A indziej tenże pisarz mówi, iż „teraz możemy z całą pewnością twierdzić, że, mimo wszelkie poszukiwania przyrodników, nie znaleziono nigdzie większej społeczności ludzkiej, któraby nie miała czegoś, co dla niej stanowi religię“³⁾.

A. de Quatrefages wypowiedział kategorycznie w swem pięknym dziele „Introduction à l'étude des races humaines“ co następuje: „Szukałem z całą pilnością ateizmu, lecz nigdzie go nie znalazłem, chyba tylko w stanie przypadkowym—à l'état erratique—wśród niektórych sekt filozoficznych u ludów o dawniejszej cywilizacji. Jeślibyśmy chcieli uważać na zgodne z prawdą opowieści niektórych podróżników, to przyszlibyśmy co najwyżej do przekonania, że istnieje taki ateizm u bardzo ograniczonej liczby ludzkich gromad odosobnionych i niedokładnie poznanych, u których konieczność prowadzenia nad wyraz mizernego życia zagłuszyła wszelkie wyższe aspiracje. Ale byłyby to nadzwyczaj rzadkie wyjątki, nie nadwątłające zasady ogólnej. Ktokolwiek przeto zada sobie trud przestudyowania tej kwestyi z punktu widzenia ściśle naukowego, wkrótce skonstatuje, że cała ludzkość posiada religię i żadna większa rasa ludzka, żaden lud lub znaczniejszy jego odłam, mający jakieś znaczenie i doniosłość, nie są ateistyczne“⁴⁾.

Chcąc sięgnąć głębiej, do istoty rzeczy, Albert Réville oświadcza, że „religia tkwi w duszy ludzkiej, z jej naturą jest związana; to najwłaściwiej powiedzieć można o religii, która jest czemś, co w całym dziejowym pochodzie na całym obsza-

¹⁾ *Tylor*. Primitive Culture I. 384 str. 1903⁴.

²⁾ *Max Müller*. Ursprung und Entwicklung der Religion. str. 4. Strassburg. 1880.

³⁾ Tamże str. 88.

⁴⁾ *A. de Quatrefages*. Introduction à l'étude des races humaines 254 str. Paris. 1900. Ob. tegoż autora: Les Pygmées des anciens et la science moderne. 183—210 str. 1887; L'espèce humaine. 350 str. Paris 1886⁸.

rze zaludnionego ziemskiego globu ukazuje się, jako nieodłączne od natury ludzkiej¹⁾).

Nawet Salomon Reinach staje bardzo energicznie w obronie powszechności religii. „Człowiek, mówi on, wszędzie i we wszystkich epokach znany jest jako istota religijna; religijność, jak mówią pozytywiści, jest najistotniejszą z jego własności i nikt dziś już nie poważy się twierdzić z Gabryelem de Mortillet i z Hovelacque'iem, że człowiek z czwartej epoki geologicznej nie posiadał religii“²⁾).

Ale ani sposób przytaczać podobnych poglądów całego szeregu uczonych, wygłaszają je bowiem: Th. Waitz³⁾, G. Roskoff⁴⁾, Edm. Hardy⁵⁾, C. von Orelli⁶⁾, Chantepie de la Saussaye⁷⁾, A. Borchert⁸⁾, W. Schneider⁹⁾, de Broglie¹⁰⁾, S. H. Kellog¹¹⁾, L. H. Jordan¹²⁾, Andrew Lang¹³⁾, M. Söderblom¹⁴⁾, A. Bros¹⁵⁾ i t. d. i t. d.

Dodajmy świadectwa całych legionów misjonarzy. Wielu z nich, idąc między dzikie ludy, może powiedzieć o sobie tak, jak misjonarz biskup Le Roy, gdy się udawał do Afryki: „Wziąłem tam z sobą wszystkie wówczas w obiegu będące przekonania o czarnych ludach, jako czczących tylko fetysze, ludach bez

1) *A. Reville*. *Prolégomènes à l'histoire des Religions*. 44 str. 1887⁴. Ob. tegoż autora. *Les religions des peuples non civilisés*. 1883; *Les religions du Mexique* 1885.

2) *Salomon Reinach*. *Cultes, Mythes et Religions*. *Introd.* Paris. 1905.

3) *Th. Waitz*. *Anthropologie der Naturvölker*, 1860—1871.

4) *G. Roskoff*. *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*. Leipzig 1880 r.

5) *Edm. Hardy*. *Buddhismus nach älteren Paliwerken*. 1890; *Vedisch—Brahm. Periode der Relig. des alten Indiens*. 1893.

6) *C. von Orelli*. *Allgemeine Religionsgeschichte*. Bonn. 1899.

7) *Chantepie de la Saussaye*. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg und Leipzig. 1897.

8) *A. Borchert*. *Der Animismus oder der Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen—Ahnen—und Geisterkult*. Ein kritischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft. Freiburg i Br. 1900.

9) *W. Schneider*. *Die Naturvölker. Missverständnisse, Missdeutungen, Misshandlungen*. Paderborn. 1885; *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*. Münster. 1891.

10) *De Broglie*. *Problèmes et conclusions de l'histoire des Religions*. Paris. 1908⁴; *Religion et critique (oeuvre éditée par C. Piat)*; *Monothéisme, Hétéothéisme, Polythéisme*. Paris 1905³.

11) *S. H. Kellog*. *The Genesis and Growth of Religion*. London und New York. 1892.

12) *L. H. Jordan*. *Comparative Religion: its Genesis and Growth*. Edinburgh. 1905.

13) *Andrew Lang*. *The Making of Religion*. London. 1900²; *Magic and Religion*. London. 1901; *Myth, Ritual and Religion*. London. 1901.

14) *M. Söderblom*. *Die Religionen der Erde*. Tübingen. 1906.

15) *A. Bros*. *La religion des peuples non civilisés*. Paris. Lethielleux. 1907².

religii, bez moralności, bez życia familijnego, kłaniających się bezmyślnie takim bożyszczom, jak zwierzęta, drzewa, kamienie...¹⁾ a tymczasem po dłuższym pobycie wśród tych dzieci natury, zmieniają oni swoje zdanie, jak tenże biskup, który po dwudziestoletnim pobycie między najdzikszymi ludami, stwierdza istnienie u nich religii i staje w obronie powszechności tego objawu²⁾. A misjonarze ci bynajmniej nie należą do kategorii wspomnianych przez zacytowanego Mgr. Le Roy ludzi, „którzy w badaniach swych opierają się na urywkowych i niedokładnych relacjach innych obserwatorów, sami zaś nigdy wśród ludów takich nie mieszkali, z nimi o religii w własnym ich języku nie rozprawiali, nie starali się wżyć i wyrozumieć ich środowiska społecznego, umysłowego, moralnego i religijnego, kontentując się poznaniem tego świata, zwanego dzikim, tylko przez ilustracye fotograficzne lub przez wystawy muzealne“³⁾. Nie! Ci nadzwyczaj liczni świadkowie są to świadkowie naoczni, traktujący ze znajomością rzeczy i *con amore* przedmiot ten przez długie lata, niekiedy nawet przez życie całe⁴⁾. I czyż można wymagać więcej i lepszych informacji?

Wobec tego powiedzieć możemy słowa Peschel'a, że „jeśli zadamy pytanie, czy gdziekolwiek na ziemi całej natrafiono kiedykolwiek na jaki lud bez pojęć religijnych, to odpowiedź nasza będzie stanowczo przecząca“⁵⁾. Powtórzmy tedy z Lehmannem, że „dawniejsze mniemania, iż religia nie gra u ludów pierwotnych żadnej roli, a nawet jej niema niekiedy, są dziś całkowicie odrzucone“⁶⁾, są zupełnie nienaukowe, i z antropologiem takiej miary jak G. Schmidt, zakonkludujemy, że „jeśli opinia o istnieniu ludów bez religii miała kiedyś pewne wzięcie, to dziś żaden uczony, mający jakąkolwiek renomę, nie śmiałyby jej głosić“⁷⁾.

¹⁾ Mgr. A. Le Roy. *La Religion des Primitifs*. str. 1. Paris, Beauchesne 1909. — ²⁾ Tamże, str. 434 i nast. i in.

³⁾ A. Le Roy l. c. str. 30.

⁴⁾ Z mnóstwa misjonarzy — badaczy, zajmujących się dzikimi ludami, wystarczy przypomnieć Lafiteau, Lejeune, Charlevoix, Petitot, Berengier, Duby, Courdioux, Galland, Picarda, Trilles i naturalnie całą rzeszę, zasilających swemi pracami różne *Misyje Katolickie* a szczególnie wychodzący od kilku lat, w kilku językach doskonale redagowany dwumiesięcznik entologiczno-lingwistyczny *Anthropos*.

⁵⁾ Osk. Peschel. *Völkerkunde*. 273 str. 1897ⁱ.

⁶⁾ Eduard Lehmann. *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker*. W pracy zbiorowej: *Die Kultur der Gegenwart*. T. I. Abt. III. 1. Die orientalischen Religionen von Lehmann, Erman, Bezold, Oldenberg i in. 10 str. Berlin u. Leipzig. Teubner. 1906.

⁷⁾ G. Schmidt. *L'origine de l'idée de Dieu*. *Anthropos*. 354 str. 1908.

Skonstatowawszy fakt powszechnego istnienia religii, zapytać możemy, jakie na drodze obserwacji można dać określenie tego objawu, który religią zwiemy. Odpowiemy na to, że definicya powyżej dana ¹⁾, nie wymaga żadnego sprostowania czy uzupełnienia, jedynie dobrze musi być zrozumiana. Powiedzieliśmy tam, że możemy określić religię w najogólniejszem tego słowa znaczeniu, jako pewien stosunek, między Bogiem i człowiekiem istniejący. Zbyteczna dodawać, powiemy nawiasem, że ustalenie tego stosunku wymaga przedewszystkiem ze strony człowieka poznania istnienia Boga. Należyte zrozumienie tego określenia polega na daniu odpowiedniego znaczenia terminowi „Bóg“. Doskonale wyjaśnia to słowa de Quatrefages'a: „Wszelka religia, mówi on, opiera się na wierze w pewne bóstwa, wszakże pojęcia, jakie sobie wytworzono o tych istotach, które czczono albo których się lękano, u różnych ludów nie mogą być oczywiście jednakowe. Dla dzikiego, jak i dla mahometanina, żyda lub chrześcijanina, Istota, do której się on zwraca, jest władczą jego losów; modli się on do niej tak, jak i oni to czynią, w nadziei otrzymania jakiegoś dobrodziejstwa lub uniknięcia nieszczęścia; faktycznie ta istota (lub istoty) jest dlań Bogiem, i my musimy ją za takiego uważać“ ²⁾.

Tak zrozumiane dane powyżej określenie pokrywa się dokładnie definicyami, jakie mamy u uczonych, uwzględniających faktyczny stan wierzeń ludów, czy to dawniejszych, czy obecnych.

Wspomnijmy choć o kilku z nich.

Według takiej powagi naukowej, jaką jest G. Schmidt ³⁾, „religia polega na uznaniu jednego lub wielu bytów osobowych, znajdujących się w warunkach poza ziemskich i niezależnych od czasu, jako też na poczuciu zależności od nich“ ⁴⁾.

¹⁾ Ob. str. 49.

²⁾ A. de Quatrefages. L'Espèce humaine str. 256. Paris. 1886^e.

³⁾ Redaktor wspomnianego pisma etnologiczno-lingwist. *Anthropos*.

⁴⁾ G. Schmidt. L'Origine de l'idée de Dieu. Etude historico-critique et positive. *Anthropos*, str. 128 zes. I. 1908 r. Po słowach przytoczonych dodaje autor ważne objaśnienie: „Nous disons *êtres personnels* et non *êtres spirituels*, comme on le fait souvent, parce que par là nous embrassons encore des formes et des périodes, dans lesquelles l'idée de la spiritualité n'était pas encore développée... La simple reconnaissance de l'existence d'un être surnaturel et le sentiment de la dépendance vis-à-vis de lui ne constitueraient qu'une religion théorique, de laquelle l'homme, considéré abstractivement, pourrait se contenter. Mais précisément dans ces premiers temps de l'évolution humaine dont nous parlons, ou penser, sentir et agir sont tout un, une telle religion purement théorique semble impossible *a priori*, la reconnaissance intellectuelle et affective se traduira ici aussitôt par des actions extérieures. Ce n'est qu'alors que nous aurons une religion entière et véritable, parce qu'elle est vivante“.

Dla Le Roy „religia jest zespołem wierzeń, zobowiązań i praktyk, przez które człowiek uznaje istnienie świata pozaziemskiego, wywiązuje się ze swych względem niego obowiązków i wyprasza sobie jego pomoc“¹⁾.

Pesch zaś, który położył zastęgę niemą, robiąc przegląd mnóstwa dokumentów i świadectw, dotyczących wierzeń wszystkich znanych ludów pogańskich starożytności i obecnej doby, kończy tę część swej pracy mówiąc: „Wędrówka nasza zbliżyła się do końca. Zapytywaliśmy ludy wszystkich miejsc, a dla każdego, kto umie i chce słuchać, brzmiało wszędzie i zawsze jasno i dobitnie jedno wyznanie wiary całego rodzaju ludzkiego: zaprawdę, Bóg istnieje!“²⁾. A po takim stwierdzeniu powszechności religii, w innym swem dziele, będącym dalszym ciągiem wspomnianej pracy i w części wnioskiem z niej, orzeka, iż „religia, rozpatrywana, jako życiowy przejaw całej ludzkości, polega na uznaniu istnienia nadziemskiej osobowej Istoty, do której należy kierowanie naszymi losami, i na przeświadczeniu, że do Istoty tej każdy człowiek pozostaje już w pewnym koniecznym stosunku i może być jeszcze ponadto w innym od własnej woli zależnym“³⁾.

Zapytajmy teraz z Maxem Müllerem: „Jak wytłumaczyć fakt istnienia religii w rodzaju ludzkim, jaki jest jej początek“? I powiedzmy z nim dalej, że „jest to pytanie, które nie w naszych dopiero czasach poraz pierwszy postawione zostało, a jednak, ilekroć na nowo zostaje ono wypowiedziane, brzmi dziwnie i przenikliwie nawet dla ucha, które już oddawna zostało stepione wśród zgrzytu zapasów duchowych...“⁴⁾.

¹⁾ *Mgr. A. Le Roy. La religion des Primitifs.* str. 49 Paris 1909.

²⁾ *Christ. Pesch. Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums.* str. 80 i 132. Freiburg. 1885. Ob. *tegoż autora. Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit.* 2 t. tamże. 1888.

³⁾ *Christ. Pesch. Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft.* str. 22. Freiburg. 1890. I ten autor, jak powyżej Schmidt, robi w innym miejscu swej pracy uwagę: „Jeżeli pierwszym ludziom przyznajemy idee religijne prawdziwe, a przedewszystkiem czyste pojęcie Boga, nie znaczy to, byśmy historii umysłowego życia człowieka kazali rozpocząć od zupełnie już rozwiniętego systemu filozoficznego.“ Tamże str. 111. Zatem od kwestyi *istnienia* Boga należy odróżnić inne—*istoty* i *arybutów* Jego Ob. pod tym względem doskonałe i na psychologii człowieka „pierwotnego“ oparte uwagi w dziele *S. H. Kelloga The Genesis and Growth of Religion* str. 184 i nast. London and New York. 1892.

⁴⁾ *Max Müller. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion.* str. 8. Strassburg 1880.

II.

„Wszędzie, mówi M. Müller, czy to na najniższych szczeblach rozwoju językowego, czy też na wyżynach najnowszych badań filozoficznych, widzimy, że religia jest potęgą, która nie może być ignorowana, która tak, jak zmysł i umysł, wyjaśnienia się domaga. Taka potęga nie mogła się ukryć przed wzrokiem przenikliwych myślicieli greckich. Bardzo już wczesnie zostali oni wprawieni w zdumienie przez ten objaw, który religią zowiemy. Religia i jej geneza były w Grecji przedmiotem poważnej a głębokiej refleksji już w zaraniu historii filozofii... Owszem wszędy, gdzie zamieszkują ludzie, znajdujemy religię, a gdzie jest ta ostatnia, wkrótce zjawia się pytanie, skąd się ona wzięła“¹⁾. A że pod tym względem tak jak i pod innymi „ludzkość nie spoczywa w pracy, a w świecie jest ciągle *jutro*, które rodzi się z całego *wczoraj*“,²⁾ nie prędko doszlibyśmy do końca, gdybyśmy chcieli dać całokształt poglądów na omawianą kwestyę w historycznym ich przebiegu.

Ze względów praktycznych ograniczymy się do czasów ostatnich, dawniejszym tylko krótką wzmiankę poświęcając.

Do wieku XVIII zagadnienie o początku religii prawie jednomyślnie rozstrzygano w myśl teorii pierwotnego mono-teizmu i degeneracji. Zdaniem prawie wszystkich należało szukać genezy religii w pierwotnem Objawieniu. Religia, początkowo czysta i bez obcych przymieszek, poczęła się u wielu z biegiem czasu paczyć. Wreszcie jedynymi spadkobiercami nieskażonych wierzeń zostali izraelici, naród przez Boga wybrany do przechowania pierwotnego Objawienia i przygoto-

¹⁾ *Max Müller*. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. str. 5—8. Strassburg, 1880.

²⁾ *Erazm Majewski*. Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii. str. VI. Warszawa, 1908.

wania gleby pod posiew Ewangelii. Dzisiejsze ludy dzikie, barbarzyńskie i bałwochwalcze przedstawiają nam degenerację, zwyrodnienie tego, co było kiedyś czyste. Do tych to ludów mają się stosować słowa Apostoła narodów: „Znikczemnieli w myślach swoich, i zaćmione jest bezrozumne serce ich. I odmienili chwałę nieskazitelnego Boga w podobieństwo obrazu człowieka śmiertelnego i ptaków, i czworonogich, i płazu... Którzy prawdę Bożą odmienili w kłamstwo: i chwalili i służyli stworzeniu raczej niż Stworzycielowi“¹⁾.

Wszakże teorya ta, nad którą się później obszerniej zastanowimy, od wieku XVIII przestała zadowalać umysły wielu. Przyczynił się w znacznej mierze do tego racjonalizm onego stulecia i romantyzm. Poczęły tedy powstawać najrozmaitsze systemy, dążące do wytłumaczenia genezy religii, jedne mniej, drugie więcej zrywające z dotychczasowymi pojęciami.

Piszą na ten temat w XVIII w. między innymi: Voltaire, Rousseau, Hume, Ch. de Brosses, Court de Gébelin, Lessing, Dupuis, Herder, Kant i in., a w XIX w., od Schellinga i Creutzera poczynając, a kończąc na pisarzach doby obecnej, można bardzo długi szereg wskazać uczonych, zajmujących się tem zagadnieniem. Wskutek takiego zainteresowania się tym przedmiotem i wypowiedzenia mnóstwa rozlicznych opinii powstał, rzec można, istny labirynt, w którym poczęli ginąć ci i owi.

Nawet niektórzy teologowie i egzegeci protestanccy wprowadzili do swoich teoryi wiele zabójczych pierwiastków, stamtąd zaczerpniętych. Wystarczy przypomnieć takich jak: B. Stade, Fr. Schwally, O. Pfeleiderer, H. Preiss, Ch. Piepenbring, R. Smend, W. Nowack, K. Marti, J. Benzinger, J. Wellhausen, L. André, A. Bertholet, F. Roux i w. in. A iluż to z nich za przykładem Pfeleiderera chywa niekrytycznie każdą w tej dziedzinie nowość tak, że dzieła ich—to niejako zwierciadła, odbijające coraz nowe części onego labiryntu.²⁾

Nieopatrzni! Gdyby się bliżej przyjrzeni swej robocie, spostrzegliby, że zarzucają sobie pętlicę na szyję, że własne wierzenia podminowują i rozsadzają.

¹⁾ Rzym. I. 21, 23, 25.

²⁾ Por. O. Pfeleiderer. Die Geschichte der Religion II. str. 47. Leipzig. 1869. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage str. 278 i 317 Berlin. 1878. Religion und Religionen. str. 54. München 1906.

Co gorsza, zamęt dzisiejszy jest już tak wielki, że nawet katolicycy teologowie nie zawsze umieją się zorientować i wpadają w krańcowości: albo przejmują się każdą nowszą hipotezą, mogącą zburzyć te wierzenia, w obronie których chcą walczyć¹⁾, albo, przejęci wielkim i karygodnym lękiem wobec nowszych wyników badań naukowych, improwizują dogmaty, których nigdy Kościół katolicki nie głosił, bo one niekiedy nawet myśl jego każą i paczą, które jednak są o tyle „dogodne“, czy też „praktyczne“, że można zajmować się najbardziej oderwanymi od życia i potrzeb chwili zagadnieniami, lub uprawiać dolce far niente, choć—Hannibal ante portas.

Tę zbitą gęstwinę teorii i systemów trzeba koniecznie przebić, by na ciemne chody wpuścić jasny promień prawdy, chodzi tu bowiem o rzecz podstawową, o wykazanie „niezniszczalnych korzeni religii, o ugruntowanie jej prawdziwości, o uzasadnienie jej prawa do wszystkich czasów“²⁾.

Zbyteczna wszakże rozbierać wszystkie teorie. Takie systemy o pochodzeniu religii jak Feuerbacha, Lange'go, Straussa, Buckle'a, Happel'a i in. są dziś zupełnie przestarzałe.

Niemi zajmować się nie będziemy. Ale i te, które nie mogą być pominięte, nie łatwo ująć w pewne ramy i należycie uszeregować. Wprawdzie niektórzy z piszących ułatwiają sobie zadanie, twierdząc, że „dotychczas istnieją jedynie dwie teorie, tj. animizmu i naturyzmu (lub naturalizmu), przy pomocy których usiłowano wytłumaczyć racjonalnie zaczątki myśli religijnej“³⁾, ale takie przedstawienie rzeczy uważamy za niedokładne, a nawet błędne, o czym z dalszych naszych wywodów każdy łatwo się przekona.

Ponieważ idzie nam raczej o wierne przedstawienie odnośnych teorii, niż o sztuczne do pewnego stopnia ich ugrupowanie, poprzestaniemy na dosyć luźnej, że tak powiem, ich klasyfikacji, by przez nadmierne sprowadzanie do szablonu nie nadwyreżyć istoty rzeczy.

Teorie, które omawiać będziemy, do sześciu sprowadzamy działów.

¹⁾ Jako przykład tego cytujemy choć jednego z wielu autorów najświeższej doby *A. Bros'a*: *La Religion des peuples non civilisés*. Paris, Le-thielleux, 1907².

²⁾ *Dr. Otto Siebert*. *Die Religionsphilosophie in Deutschland in ihren gegenwärtigen Hauptvertretern*. str. 6. Langensalza, 1906.

³⁾ *E. Durkheim*. *Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse*. *Revue Philosophique*. str. 2. styczeń 1909 r.

W pierwszym omówione będą: teoria naturalistyczna (według niektórych naturystyczna), zwana także mytologiczno-naturalistyczną, i spokrewniony z nią panbabilonizm, będący jej reorganizacją.

W drugim uwzględniony będzie animizm, łącznie z manizmem, totemizmem i fetysyzmem.

W trzecim i czwartym—poznamy systemy, którym można dać wspólną nazwę preanimistycznych, skądinąd zresztą zasadniczo się różniące: Lang'a i pierwotnej Magii.

W piątym—zrobimy przegląd niektórych teorii mniejszej doniosłości, ale zbyt ważnych, by je milczeniem pominąć.

Wreszcie w szóstym—zatrzymamy się nad teorią pierwotnego monoteizmu i degeneracji.

III.

W XIX w. pierwsza, chronologicznie rzecz biorąc, bardzo poważna teoria pochodzenia religii zawdzięcza swe istnienie filologii. Wszak wiadomo, że w ubiegłym stuleciu filologia indoeuropejska zrobiła olbrzymie postępy. Odczytanie hieroglifów i pisma klinowego; badanie głębsze dawniej już wprawdzie znanych, ale tylko powierzchownie, albo świeżo odkrytych języków; zwrócenie uwagi na znajdujący się w przekazanych przez starożytne ludy pismach pierwiastek religijny: wierzenia, zasady moralności, kult i wogóle praktyki, religijną cechą noszące; porównanie nazw bogów i bóstw, a nawet, wślad za danym przez braci Grimmów przykładem, skonfrontowanie mitologii różnych ludów i wyprowadzenie stąd wniosków nadzwyczajnej niekiedy doniosłości — wszystko to nie mogło nie wywrzeć wpływu na zagadnienie o genezie religii.

Rzucające się wprost w oczy podobieństwa między elementami składowymi religii u najrozmaitszych ludów znie-woliło niejako uczonych filologów do postawienia hipotezy jednego, wspólnego pochodzenia wszystkich religii. Szczególniej odnalezienie świętych ksiąg Veda ożywiło nadzieję wykrycia tego, wszystkim religiom wspólnego źródła.

Prawie jednocześnie w Anglii i Niemczech doszli filolodowie do identycznych rezultatów. Max Müller w Anglii w 1856 r. wyłożył zasady teorii „naturalistycznej“, zwanej inaczej mitologiczną¹⁾. To samo uczynili w kilka lat później w Niemczech Adalb. Kühn²⁾ i W. Schwartz³⁾.

¹⁾ *Max Müller.* Oxford Essays. Comparative Mythology. London, 1856.

²⁾ *Adalb. Kühn.* Herabkunft des Feuers und Göttertrankes. Berlin, 1859.

³⁾ *W. Schwarz.* Der Ursprung der Mythologie. Berlin, 1860.

Teoria ta znalazła licznych zwolenników.

Jej obrońcami byli: Baudry, E. Bournouf ¹⁾, M. Bréal ²⁾, Ch. Ploin ³⁾, E. H. Meyer ⁴⁾, P. D. Chantepie de la Saussaye ⁵⁾, nadto, w części przynajmniej, A. Réville ⁶⁾, M. Frobenius ⁷⁾, H. Usener ⁸⁾, E. G. Steude ⁹⁾, W. Foy, A. van Gennepe ¹⁰⁾, i w. in. Naturalnie, są w poglądach tych uczonych i wielkie różnice, ostatni bowiem nawet tworzą niejako przejście do innych szkół; zgadzają się wszakże na główne tej teorii zasady, które szczególnie jasno wypowiedziane są w dziełach Maxa Müllera ¹¹⁾. Wyłożone przezeń poglądy można sprowadzić do tego co następuje.

Religia zawdzięcza swój początek doświadczeniu tak, jak wogóle wszystkie nasze pojęcia. Cokolwiek jest w naszym umyśle, musiało przejść przez zmysły, co już scholastycy wypowiedzieli w formule: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. To samo najzupełniej powiedzieć można i trzeba o wierzeniach religijnych. I one zawdzięczają swe istnienie spostrzeżeniu zmysłowemu, na niem też funduje się ich cała powaga.

¹⁾ *E. Bournouf*. La science des religions. Paris. 1870.

²⁾ *M. Bréal*. Hercule et Cacus. Etude mythologique comparée. Paris. 1863. Mélanges de mythologie et de linguistique. Paris. 1878.

³⁾ *Ch. Ploin*. La nature de Dieux. Etudes de mythologie gréco-latine. Paris. 1888.

⁴⁾ *E. H. Meyer*. Indogermanische Mythen. 1883—1887.

⁵⁾ *P. D. Chantepie de la Saussaye*. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, Leipzig. 1897.

⁶⁾ *A. Réville*. Les religions des peuples non civilisés. Paris. 1883.

⁷⁾ *M. Frobenius*. Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar, 1898. Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin, 1898. Im Zeitalter des Sonnengottes. Berlin, 1904.

⁸⁾ *H. Usener*. Götternamen. Bonn. 1896.

⁹⁾ *E. G. Steude*. Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung. Leipzig. 1881.

¹⁰⁾ *A. van Gennepe*. Mythes et légendes d'Australie. Paris, 1905.

¹¹⁾ Ważniejsze z prac jego, dotyczących omawianego przedmiotu, oprócz wspomnianej Comparative Mythology, są: Lectures on the science of languages. London 1861, ostatnie wyd. 1891¹⁰. Introduction to the science of Religion. London 1873. Hibbert lectures on the origine and growth of Religion. London 1878. The science of Thought London, 1887. India what can it teach? London, 1883. Natural Religion. London, 1889. Physical Religion. London, 1891, Anthropological Religion. London, 1892. Theosophy or psychological Religion 1893. Contributions to the sciences of mythology. London 1897.

Jakiego rodzaju były te spostrzeżenia, pouczają nas przede wszystkim przechowywane do niedawna w zazdrosnej tajemnicy księgi Veda.

Mianowicie nazwy, dawane bogom, są imionami pospolitemi, wspólnymi, używanymi jednocześnie do oznaczenia innych rzeczy. Nazwy te są wyrażeniem i wypowiedzeniem pewnych przedmiotów lub ich działania, w przyrodzie spotykanych. Naprzykład używana przez Hindusów nazwa Boga—*Dyaus* lub *Dyausz-pitar*, którą widzimy w greckim jako *Zeús*, łacińskim—*Jupiter* (*Diupitar*), wyprowadza się etymologicznie ze źródłosłowu *diu*—świecić, coś co świeci, lub niebo świecące. To samo powiedzieć można o bóstwach: Agni, który to wyraz znaczy ogień, Varuna—niebo itd.

Stąd wynika, że dla ludów, nadających te nazwy swym bóstwom, przedmioty w naturze dostrzegane i energia, siły, jakie w nich zauważono, stanowiły bodziec do stworzenia pojęć religijnych.

I nie dziwnego, człowiek, stając wobec wspaniałej, niekiedy grozą przejmującej natury, nie mógł nie odczuwać silnych wzruszeń. Sam już zwykły jej majestat do głębi go poruszał, a cóż dopiero powiedzieć o błyskawicach, grzmotach, nawałnicach, gruchotanych siłą pioruna leśnych kolosach, rozszalałych i spienionych rzekach i potokach, objawach wulkanicznych itd.? Musiało wobec nich obudzić się w człowieku pewne poczucie czegoś olbrzymio silnego, wielkiego, nieskończonego, tembardziej, że człowiek posiada pewnego rodzaju władzę, *sensum numinis*, która zniewala go niejako do czynienia wysiłków, by dociec niepojęte, ująć nieuchwytnie, zrozumieć nieskończone.

Lecz takie niejasne poczucie nieskończoności i mniej lub więcej oderwane pojęcie sił przyrody nie stanowi jeszcze właściwej religii. Powstanie ona wtedy dopiero, gdy te siły poczną być wyobrażane jako istoty żyjące, myślące, osobowe, jako bogi.

Przemiany tej dokonywa mowa, język. Człowiek, chcąc sobie zdać dokładniej sprawę z tego, co się w nim działo na widok najrozmaitszych czynników w przyrodzie, usiłował sformułować swój stan i swe uczucia przy pomocy idei, pojęcia. Ale pojęcie jest niemożliwe bez wyrazu, bez słowa, nietylko bowiem służy słowo do wypowiedzenia tego, co się myśli, ale należy niejako do wewnętrznej natury pojęcia, istoty jego,

służy do jego wytworzenia. Musi przeto mowa wpłynąć i na wytworzenie się pojęć religijnych, musi wycisnąć na nich swój charakter i właściwe piętno.

Otóż językiem owych czasów był prarodziec dawniejszych i nowszych języków indo-europejskich, w których jeszcze znajdujemy ten pra-język jako ich podłoże. Źródłostowy te umożliwiają nam wyrobienie sobie wyobrażenia o charakterze onego języka, którym mówiono przed rozejściem się ludów. Dwie szczególniejsze cechy przyznać należy temu językowi. Pierwszą jest ta, że jego wyrazy stosują się nie do pojedynczo wziętych indywiduów, lecz do pewnych całych szeregów, są więc typowemi, dającami się stosować do bardzo szerokich zakresów pojęciowych. Drugą zaś — że te typy, do których się stosują, nie są typy rzeczy, przedmiotów, lecz typy czynności, działania np. chodzenia, jedzenia, świecenia itp. Człowiek przeto, by rzeczy pomyśleć, stosował do nich ogólnikowe wyrazy typowe, mimo że nie zawsze dla wyrażenia tych właśnie pojęć zostały utworzone. Nazwał je, upodabiając niejako działanie czynników przyrody ze swoim, wyrazami, wypowiadającami ich czynności, a więc np. piorun jako *coś* wzniecającego pożar, wiatr jako *coś* świszczącego, słońce jako *coś* grzejącego itp. To *coś*, któremu przypisał działanie przez pewną analogię z sobą, musiało z biegiem czasu przybrać charakter czynnika osobowego, zbliżonego do człowieka.

W tem stadyum, nim wskutek dalszego rozwoju powstał politeizm, religia jest henoteistyczna. Henoteizm uznaje jednego ale nie jedyne Boga, a więc raczej jedno nieokreślone bliżej bóstwo, i tem się różni od politeizmu i monoteizmu, z których pierwszy wyraźnie hołduje wielu bogom, drugi uznaje jednego i jedyne Boga. Z chwilą dopiero gdy człowiek, będąc już w posiadaniu tego mętnego pojęcia bóstwa, pocznie stosować je do poszczególnych tworów natury, tego *czegoś* działającego w nich, kroczy on ku politeizmowi. Niektóre przedmioty wyróżnia jako zasługujące na szczególniejszą cześć. Kult jego za przedmiot mieć będzie skały i góry, rzeki i wodospady, lasy, rośliny, zwierzęta, ciała niebieskie itp. Stąd powstaje litolatria, hydrolatria, dendrolatria, astrolatria itd.

W tym procesie odgrywa wielką rolę imaginacja. Słońce, rozpraszające ciemności, przedstawia ona jako wojownika walczącego zwycięzko z nieprzyjacielem; dziwne kształty chmur, błyskawice i pioruny — to hufce dwóch wojsk, wiodących z sobą

bój zacięty; każdy objaw meteorologiczny zostaje uosobiony i przybrany w kształty i usposobienia człowiecze. W tych przenośniach późniejsze pokolenia poczynają upatrywać rzeczywiste istoty, wywierające wpływ na świat zewnętrzny i na ludzi. Umysł, stając wobec takiego mnóstwa bożyszcz, stwarza przy pomocy imaginacji fantastyczne wyjaśnienia i tłumaczenie powstania i wzajemnego ich do siebie stosunku. W ten sposób otrzymujemy politeizm i mytologię. Z biegiem czasu myśl ludzka, reflektując na pojęcie Boga, przychodzi do przekonania, że pojęcie to może przysługiwać tylko jednej jedynej, a nigdy wielu istotom, rodzi się monoteizm lub panteizm.

Taką w ogólnych zarysach jest teoria „naturalistyczna“, choć, jak wyżej powiedziano, nie wszyscy jej zwolennicy zgadzają się na niektóre twierdzenia, szczególnie dotyczące roli, jaką miał odgrywać język przy tworzeniu się pojęć religijnych.

Co myśleć o tej teorii?

Powiemy z góry, że można się zgodzić na niektóre twierdzenia, ale całość jest wprost nie do przyjęcia. Punkt wyjścia wierzeń religijnych jest w pierwszej chwili realny: doświadczenie, ale zaraz następuje zejście na manowce mimo pozornego zastosowania słusznej ale źle zrozumianej zasady *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Bo widzieliśmy, że ten umysł, wskutek paczącego i deformującego działania języka, wytworzył pojęcia, nie wspólnego nie mające z doświadczeniem i rzeczywistością, pojęcia skoszlawione i fałszywe. Sam Max Müller wyznaje, że bogowie, którzy zostali w ten sposób wykombinowani, są to *nomina* a nie *numina*, imiona a nie bóstwa, nie są to istoty bez nazw, lecz nazwy bez istot rzeczywistych. I czyż możliwa to rzecz, żeby takie nawszkroś błędne zrozumienie rzeczy i taki potworny embryon był punktem wyjścia dla ewolucji religijnej, by mógł zapewnić jej warunki rozwoju i zgotować trwałość wprost zdumiewającą?

Twierdzenie Müllera o istnieniu w człowieku jakiegos zmysłu, czy poczucia bóstwa, *sensus numinis*, nie zasługuje nawet na zbijanie: *quod gratis asseritur—gratis negatur*. Zauważyć tylko należy, że nietylko przypuszczenie istnienia takiego „zmysłu“ jest u Müllera niefortunne, ale i użytek, jaki czyni z tej—*ad usum theoriae* wymyślonej—władzy. Jeśli bowiem ma ona dawać człowiekowi poczucie i poznanie choćby bardzo mgliste „nieskończonego“, to winien po tem wstępnem stadyum henoteizmu nastąpić bezpośrednio monoteizm lub panteizm,

a nigdy politeizm, jak tego chce uczoney angielski, bo wszak umysł nawet mało rozwinięty widzi dokładnie, że byt nieskończony być może tylko jeden.

Nie wiele szczęśliwszym jest Müller w niektórych swych pomysłach filologicznych, mimo że na tem polu cieszy się wielkim autorytetem.

Chcąc wykazać, jaką rolę odegrał język w tworzeniu się pojęć religijnych, wygłasza twierdzenie, które uważa jako podwalinę dalszych swych wywodów, a które mówi, że myśl, pojęcie, jest niemożliwe bez wyrazu, że ten ostatni służy do wytworzenia myśli. Na to pisaliby się chętnie tradycjonalisci jak de Bonald, La Mennais, Bautain, Bonetty, Ubaghs i t. d. Przykłaśnie takiemu zrozumieniu rzeczy Ribot i jego szkoła, powtórzą je ci wszyscy, którzy utrzymują, że „można człowieka scharakteryzować najkrócej w orzeczeniu, że jest to zwierzę mówiące, społeczne i mądre, przedewszystkiem jednak mówiące; dzięki mowie dopiero stało się ono społecznem i mądrym—stało się człowiekiem“¹⁾. Ale twierdzenie to jest bezpodstawne, bo, jak nas uczy psychologia i teoria poznania, wielka jest zależność naszych operacji myślowych od działania zmysłów i od obrazów zmysłowych, fantazmatów, ale „nie jest prawdą, jak słusznie zauważa Mercier, aby rozwój zdolności umysłowych poddany był koniecznie językowi lub nauczaniu; nieprawdą jest, aby nie istniały myśli niezależne od sztucznych znaków mowy“²⁾. Wraz z wyważeniem tego rzekomego pewnika rysuje się i gmach na niej zbudowany.

Również zbyt daleko idą wnioski, wyciągnięte z nazw bogom dawanych, które odnajdujemy prawie identyczne, choć pod zmienioną formą, w mnóstwie znanych nam języków. Zdaniem wielu indyologów nieprawdą jest, żeby wszystkie imiona dały się wyprowadzić z źródłosłów, oznaczających objawy świata zewnętrznego. Można by to powiedzieć tylko o niektórych i to świeższej doby nazwach, nigdy zaś o najdawniejszych. A któreż imiona, Bogu dawane przez Hindów, uważać mamy za najdawniejsze? Bezwątpienia te, które spotykamy u innych Aryów, gdyż musiały być używane, nim się rozłączyli, zatem w czasach najodleglejszych, jakie znane są historii. „Rozpatrzywszy się w językach, jakimi mówili i mówią Aryowie, widzimy, że wyrazy:

¹⁾ *Erazm Majewski*. Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii. str. 159, Warszawa, 1908.

²⁾ *D. Mercier*. Kryteryologia, str. 166 Warszawa 1901.

Dewa, Asura, Bhaga, służące do oznaczania Najwyższej Istoty, są wspólne wszystkim ludom indo-europejskim. Wyraz sanskrycki *Dewa* wspólny jest wszystkim Aryom, tak Wschodnim jak i Zachodnim¹⁾; wyrazu *Asura* używali Aryowie Wschodni²⁾; wreszcie wyrazu *Bhaga*³⁾ używali Aryowie Wschodni, z Zachodnich zaś Słowianie⁴⁾.

Żadna jednak z tych nazw nie stwierdza hipotezy Müllera. Uczeni filozofowie za pomocą analizy językowej starali się wyrozumieć znaczenie tych i innych jeszcze nazw Bogu dawanych. Jeden z nich, Pictet, tak zupełnie słusznie rozumuje. Jeżeli imiona te odnoszą się głównie do przyrody i jej zjawisk, wówczas należy wnioskować, że ich pierwotne pojęcia były naturalistycznymi, jeżeli zaś te nazwy rozumieć można tylko o Istocie Najwyższej, różnej od świata, wówczas przyjąć należy, że to pojęcie musiało być przewodniem i poprzedziło wielobożność naturalistyczną. Następnie bierze pod ścisły rozbiór nazwy *Dewa, Asura, Bhaga, Sawitar, Nara*. Bada ich pierwotne znaczenie w sanskrycie i innych językach aryjskich i do takiego dochodzi wniosku: „Różne nazwy Boga, któreśmy dopiero co rozbierali, a niektóre z nich pochodzą z najdawniejszych czasów, nie przedstawiają żadnego znamienia, któreby je wiązało ze zjawiskami przyrodzonymi. Nazwy te wyrażają w różny sposób przymioty Istoty niewidzialnej i Jej stosunek z człowiekiem i ze światem. Wyrazy: niebiański, godny wszelkiej czci, żyjący, mędrzec, kierownik, twórcyiel, zastosowane do Bóstwa, mogą jedynie oznaczać istotę odrębną od wszelkich przedmiotów przyrody“.⁵⁾

¹⁾ Sanskr. *Dewa* odpowiada zedckiemu *Daewa*, perskiemu *Dew*, ormiańskiemu *Tew*, greckiemu *Θεός*, łacińskiemu *Deus*, staroż. irlandzk. *Dia*, cymbryjskiemu *Dew*, gockiemu *Tius*, litewskiemu *Diewas*, łotewskiemu *Dews*, i t. d.

²⁾ Wyraz sanskr. *Asura* używany jest w językach erańskich. W *Rigweda* *Asura* był Najwyższym Duchem, panującym w niebie, a jakkolwiek w późniejszym czasie przybrał u Hindów znaczenie złego ducha, tak samo jak u Eranów *Daewa*, pierwotnie jednak *Dewa* i *Asura* odnosiły się do Najwyższej Istoty.

³⁾ Wyraz sanskr. *Bhaga* odpowiada zendckiemu *Bagha*, staroperskiemu *Baga*, frygijskiemu *Bagajos*, słowiańskim *Bóg* i *Boh*.

⁴⁾ Ks. Władysław Zaborski *T. J. Religie Aryów Wschodnich*. str. 220—221. Kraków, 1894.

⁵⁾ *Pictet*. *Les origines Indo-européennes*. t. III str. 426 i 482; według ks. *Wład. Zaborskiego T. J. Religie Aryów Wschodnich* str. 225.

Hypoteza przeto Müllera jest nie do przyjęcia.

I jeszcze jedna uwaga specjalnie henoteizmu dotycząca. Mianowicie choćbyśmy nawet chcieli widzieć w dawniejszych religiach Indyi i Egiptu pewnego rodzaju henoteizm, to nie przemawiałoby to za teorią Müllera, uważającą tę formę religijną za pierwotną, religie bowiem te, choć do zamierzchłej przeszłości należą, są już religiami mającemi swą długą historię, mogą więc być również dobrze świeższą fazą w ewolucyi, a nawet degeneracyi religii dawniejszej. A to drugie o tyle jest prawdopodobniejsze, że henoteizm przedstawia nadzwyczaj dziwną koncepcję, każącą przypuszczać, że umysł ludzki uległ na jakiś czas niewytłumaczanejchorobliwej nielogiczności.

Po wszystkim co powiedziane, nie wdając się tu w dalsze szczegóły, które przy omawianiu teorii Langa będą poruszone, konkludujemy, że wyłożona teoria, uważająca religię naturalistyczną za punkt wyjścia w rozwoju religii wogóle, musi być odrzucona. Religia naturalistyczna pojęta tak, jak to wyżej widzieliśmy, będzie zawsze fałszem, bo jest niezgodnem z rzeczywistością i sprzecznem z rozumem pojęciem i apoteozą sił natury; choćby więc powstała, zginąć musi, gdyż od zarania swego istnienia miałaby w sobie czynnik nieuniknionego rozkładu i niechybnej śmierci.

Spokrewnionym z teorią mytologiczno-naturalistyczną jest panbabilonizm.

Można go nawet nazwać jej rekonstrukcją.

Panbabilonizm jest szkołą czy teorią bardzo nową. Jego podwaliny położył H. Winckler ¹⁾, a rozwijają go w dalszym ciągu A. Jeremias ²⁾, E. Stucken ³⁾, B. Baentsch ⁴⁾, w części E. Siecke ⁵⁾, Hommel ⁶⁾, Ehrenreich ⁷⁾ i in.

¹⁾ *H. Winckler*. Geschichte Israels. Leipzig 1900. Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen. Leipzig 1902². Himmels — und Weltenbild der Babylonier. Leipzig 1903². Die altbabylonische Weltanschauung (Preussische Jahrbücher, Mai 1901). Religionsgeschichte und geschichtlicher Orient. Leipzig. 1906.

²⁾ *A. Jeremias*. Das alte Testament im Lichte des alten Orients. Berlin 1906². Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Berlin 1904. Zum Kampfe um Bibel und Babel. Berlin 1904⁴. Die Panbabylonisten. Leipzig. 1907. Das Alter der babylonischen Astronomie. Leipzig. 1908.

³⁾ *E. Stucken*. Astralmythen. Leipzig. 1901 — 1907.

⁴⁾ *B. Baentsch*. Altorientalischer und israelitischer Monoteismus. Tübingen, 1906.

⁵⁾ *E. Siecke*. Drachenkämpfe, Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde. Leipzig. 1907.

⁶⁾ *Hommel*. Beilage der Münchener Neuesten Nachrichten. 1908 nr. 49.

⁷⁾ *Ehrenreich*. Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Völker. Berlin. 1905.

Przewodnie myśli panbabilonizmu są następujące.

Mytologia zajmuje się wyłącznie prawie ciałami niebieskimi, szczególniej słońcem i księżycem, niekiedy też Wenus, i ich stosunkiem do dwunastu znaków zodyaka i konstelacyi w ich skład wchodzących. Dzieje firmamentu niebieskiego i stosunki tam panujące są normą dla stosunków ziemskich tak, że astronomia i astrologia zlewają się. Całość tworzy system filozofii religijnej, która jest zarazem religią, ponieważ ciała niebieskie i ich ruchy są zarazem szczególniejszemi objawieniami potęgi bóstwa. Wtajemniczeni lepiej kapłani wiedzieli, że bóstwo to jest czemś różnem od samych gwiazd, lecz ludowi przedstawione było to wszystko w formie okraszanej mytami, umożliwiającą przy obchodach uroczystych na ziemi naśladowanie tego, co się na niebiosach działo. W tem wszystkim liczby, wyrażające miarę czasu, potrzebną do obiegu ciał niebieskich, odgrywały wielką rolę: były to liczby święte. Stanowiły one wytyczne przy obliczaniach kalendarzowych, obchodach uroczystych i całej wogóle chronologii.

Kolebką tego astralnego mytologizmu był Babilon. Już na trzydzieści wieków przed Chrystusem jest on tam doskonale rozwinięty. Z Babilonu rozpowszechnił się po całym starożytnym Wschodzie; szczególniej Egipcyanie i Żydzi, a później Hellada i Roma, a następnie chrześcijaństwo w wiekach średnich, — wszyscy pozostawali pod jego wpływem ¹⁾. Wobec takiego postawienia kwestyi nie będziemy się dziwili, gdy usłyszymy A. Jeremiasa wołającego: „Panbabilonizm kładzie swą silną pięć na Stary Testament, na cały świat“! ²⁾

Jeśli zapytamy, jaka jest wartość tej teoryi, odpowiedzieć musimy, że bardzo mała.

Choć w ostatnich czasach niejednemu uśmiecha się ona i zyskuje sobie zwolenników, ma też licznych przeciwników, którzy wykazują, że podstawy, na jakich się ona wspiera, są bardzo kruche. Jedni twierdzą, że teorya ta jest w rozterce z faktami, i wskazują na mnóstwo ludów, których mytologie nie mają żadnego podobieństwa z babilońską i nic wspólnego z nią mieć nie mogą. Inni dowodzą, że tłumaczenia astro-mytyczne drwią wprost z wszystkiego, co mówi nam psychologia człowieka wogóle, a ludów barbarzyńskich w szczegól-

¹⁾ Ob. G. Schmidt. L'origine de l'idée de Dieu. *Anthropos* str. 156. zesz. 1. 1908.

²⁾ A. Jeremias. Zum Kampfe um Bibel und Babel, str. 26. Berlin. 1904.

ności, i przykładami z życia, wierzeń i obrzędów tych ostatnich dowodzą, że raczej wprost przeciwnie się często działo: nie porządek i stosunki nieba czyniono normą dla ziemi, ale ziemskie namiętności i przesady, zwyczaje i obyczaje, zawdzięczające swe istnienie najrozmaitszym czynnikom podmiotowym i przedmiotowym czysto lokalnym, przenoszono w sfery ciał niebieskich i im je narzucano.

Tacy assyriologowie jak P. Jensen i C. Bezold występują w krytyce panbabilonizmu z całym aparatem naukowym, lecz kompletną klęskę mu zadaje największa z assyriologów powaga astronomiczna—Franciszek Xav. Kugler T. J. Zabrał się on nie do szczegółów systemu, ale zaatakował podstawę, przyłożył ostrze krytyki nie do pędów, lecz do korzenia aż nazbyt wybujałego drzewa.

Konieczną suppozycją wszystkich twierdzeń omawianego systemu jest bardzo wysoki stan babilońskich badań astronomicznych w czasach najodleglejszych, to też obrońcy tej nauki starają się dowieść, że astronomia babilońska, poczęta kiedyś tam w zamierzchłych jeszcze czasach, już na 3000 lat przed erą chrześcijańską doszła do zdumiewających rezultatów, że już podówczas znano zjawisko precesji słońca, czyli poprzedzania punktów równonocnych, jednym ze skutków którego jest to, że punkt równonocny wiosenny nie zawsze przypada w tej samej konstelacji: np. obecnie jest w konstelacji Ryb, podczas gdy 3000 lat temu przypadał w gwiazdobiorze Barana. Gdy się czyta o „wysokim stopniu matematycznych i astronomicznych wiadomości u Babilończyków w trzecim tysiąclecie przed Chrystusem“¹⁾, niczem zdają się być zasługi takich mężów jak Hipparch, Purbach, Regiomontan, Kopernik, Tycho Brahe, Kepler i in.

Otóż Kugler przed dwoma laty wystąpił najenergiczniej przeciwko wszystkim tym uroszczeniom w znakomitem swem dziele „Sternkunde und Sterndienst in Babel“²⁾ i w konferencji „Kulturhistorische Bedeutung der babylonischen Astronomie“³⁾. Świeżo znów zabrał głos w pracy, noszącej bardzo wymowny tytuł „Auf den Trümmern des Panbabilonismus — Na gruzach

¹⁾ *Hommel*. Beilage der Münchener Neusten Nachrichten nr. 49. str. 459. 1908.

²⁾ Pierwszy tom wyszedł w 1907 r. u Aschendorff'a w Monasterze Tom drugi wkrótce się ukáže. Zawierać on ma niezmiernie cenne przyczynki do oceny panbabilonizmu.

³⁾ W „Dritte Vereinsschrift der Görres — Gesellschaft. Köln, 1907.

Panbabilonizmu“¹⁾. Znakomity uczoney wykazuje w sposób niezbity, że cały gmach systemu przez się krytykowanego przyrównać można do fatamorgany: przy zbliżeniu się doń z chęcią krytycznej oceny rozsypuje się, rozwiewa i znika²⁾. Wykazuje, jak fantastyczna jest cała ta astralno-mitologiczna struktura, i mówi o jednym z jej filarów, Jeremias'ie, z ironią: „Tak, geniusz nie operuje przy pomocy dowodów, jego intuicya przenosi się na orlich skrzydłach ponad przepaściami, które zwykli śmiertelnicy tylko po długoletnich trudach, kładkę przerzuciwszy, przejść mogą. My możemy się tylko zdumiewać“³⁾. Każdy przyzna, że Kugler krytykuje jak prawdziwy gentleman. Jest wszakże jednocześnie kategoryczny i nieubłagany, gdy przemawia w imię nauki.

Rezultat swych badań nad zasadniczem twierdzeniem panbabilonizmu, rzekomo u ludów Mezopotamii daleko posuniętymi badaniami astronomicznymi, tak streszcza: „Nie wcześniej jak w połowie ósmego wieku przed Chr. spotykamy tam ślady prawdziwie astronomicznych badań, pierwotna przeto astrologia z drugiego i trzeciego tysiąclecia opiera się cała tylko na prymitywnej obserwacji przyrody... Badając tablice astronomiczne, z całą pewnością powiedzieć można, że Babilończycy, co najmniej do połowy II wieku przed Chr., nie znali precesyi słońca. Niechże sobie wobec tego panbabiloniści miewają w dalszym ciągu piękne sny o wysoko rozwiniętej nauce astronomii w starożytnym Babilonie: nie będziemy ich już niepokoiłi“⁴⁾. Wobec tego słusznie mówi, że przy bliższej ocenie, z całej tej budowy nie pozostaje „prawie ani jeden kamień“⁵⁾.

Choć omawiana tu teoria tak niedawno światło dzienne ujrzała, możemy już dziś powtórzyć z Kuglerem słowa, któremi swe dzieło, tak złowróżbnie dla niej zatytułowane, zamyka: „Panbabiloniści winni sobie zdać sprawę z tego, że stoimy już na gruzach ich tak osławionego systemu,... że to, co oni w pożalowania godnem zaślepieniu za główny rezultat prac swego życia poczytują, zaginie bez śladu, albo raczej utrzyma się tylko w historii błędów ludzkości“⁶⁾.

¹⁾ *Franz Xav. Kugler*, S. J. Auf den Trümmern des Panbabilonismus. *Anthropos* marzec — kwiecień 1909 r. str. 477 — 499.

²⁾ Auf den Trümmern des Panbabilonismus. str. 493.

³⁾ Tamże, str. 490. ⁴⁾ Tamże, str. 492 i 493. ⁵⁾ Tamże, str. 485.

⁶⁾ Tamże, str. 499.

IV.

Odbyty w Oksfordzie we wrześniu 1908 r. kongres Historii Religii nie pozostawia najmniejszej wątpliwości co do poglądu uczonych na metody, używane przy badaniach objawów religijnych u różnych ludów. Sam fakt, że do zajęcia fotelu prezydyjnego na kongresie zaproszono Edwarda Burnetta Tylora, każe przypuszczać, że nie metoda przez filologów stosowana, lecz metoda antropologiczna zyskała sobie sympaty w sferach fachowców. To przypuszczenie potwierdza cały przebieg kongresu. By się w tem przekonaniu utwierdzić, wystarczy przyjrzeć się pracom na nim wygłoszonym.¹⁾

Istotnie, metoda antropologiczna zyskała sobie sympatyę wszystkich. Tłumaczy ona różne formy wierzeń i kultów przez psychologię człowieka indywidualnego i zbiorowego, studjum zaś porównawcze najrozmaitszych religii odgrywa w niej rolę podrzędną choć nieodzowną, podaje bowiem zwyczaje i religijne praktyki, u ludów spotykane, i domaga się wskazania racyi psychologicznych, któreby je tłumaczyły.

Metoda ta mogłaby obecnie obchodzić półwiekową rocznicę rozpoczęcia swego zwycięskiego pochodu. Wcześniejszej wprawdzie jest ona daty, ale z chwilą, gdy teoria ewolucyi w roku 1859 otrzymała dyplom obywatelstwa od takiej powagi jak Lyell, a rozgłos przez dzieło Darwina o pochodzeniu gatunków, i gdy wskutek tego etnologia poczuła się na solidnej podstawie, metoda antropologiczna w badaniach religijnych poczęła z dniem każdym zyskiwać na powadze i dziś poszczycić się może niemałymi rezultatami.

¹⁾ Transactions of the third international Congress for the History of Religions. 2 tomy, XL i 327 i 457 str. Oksford. Clarendon. 1908.

Jeśli zapytamy, która z teorii, na tym gruncie antropologiczno-ewolucyjnym wychodowanych, największym cieszy się wzięciem, to otrzymamy odpowiedź, że stanowczo jest nią teoria, którą pierwszy naszkicował i w znacznej mierze rozwinął wspomniany już wyżej Tylor. Ta teoria to animizm.¹⁾

W myśl swego założyciela przedstawia się ona jak następuje. Początek religii ludzkość zawdzięcza animistycznemu na świat pogładowi, t. j. mniemaniu, jakie miał pierwotny człowiek, że niebo, gwiazdy, ziemia, wody, lasy, wichry i t.d., słowem wszystkie byty i fenomeny, w przyrodzie spostrzegane, są istotami żyjącymi, mającymi w sobie ducha w nich działającego. Duchy te z biegiem czasu stały się przedmiotem czci religijnej. Lecz jakże się to stało? W sposób bardzo prosty — odpowiada nam Tylor.

Ludzie pierwotni zostali uderzeni pewnymi zjawiskami, które starali się wytłumaczyć. Człowiek, który przed kilku minutami chodził i rozmawiał, w którym normalnie czynne były wszystkie zmysły, zapada w sen głęboki, traci świadomość, przestaje pracować. Innym znów razem, gdy ktoś jest odurzony lub ulega letargowi, działanie serca i oddychanie są wstrzymane, ciało blade i nieczułe. Lecz tak w pierwszym jak i drugim wypadku człowiek się budzi lub wraca do przytomności po dłuższym lub krótszym przeciągu czasu. Są jednak wypadki, w których powrót do przytomności nie następuje, bo człowiek umarł. Wtedy dziki mówi do trupa, stara się go obudzić, karmi go nawet i dopiero gdy cuchnąć pocznie przekonanywa się, że na nic się zdadzą jego zabiegi i powie sobie, tłumacząc te objawy: uleciało na zawsze z człowieka coś, co w nim jest podczas czuwania, a na czas jakiś opuszcza go podczas snu i podobnych stanów. Sen zatem wraz z różnymi chorobliwymi objawami i śmierć podsunęły mu pierwszą myśl o istnieniu w człowieku pierwiastka różnego od ciała, a który, opuszczając to ostatnie na czas jakiś, lub na zawsze, powodował sen czy śmierć.

Utrwały go w tem przekonaniu widziadła, które miał we śnie lub w czasie choroby. Jeśli bowiem — tak rozumuje prostaczy filozof — jestem w czasie snu tu, gdzie się spać położył i gdzie mnie wszyscy widzą, a jednocześnie obcuję z innymi

¹⁾ Nie należy utożsamiać tej teorii etnologicznej z podobną fizjologiczno-medyczną, której autorem jest G. E. Stahl, rywalką teorii jatrofizycznej i jatrochemicznej.

ludźmi daleko stąd będącymi, to widoczna, iż mam w sobie oprócz ciała jeszcze coś innego, co się od ciała odłącza. Tak powoli powstaje pojęcie jakiegoś sobowtóra, duszy. A że miewa człowiek pierwotny częste przywidzenia i halucynacje, przeto mówi, że te duchy widuje nawet podczas czuwania i przy świetle dziennem. Dostrzegł je też indziej, mianowicie obserwował ich odbicie w wodzie stojącej, dostrzegł je jako postępujące za nim cienie, które to znikają z oczu, to się zjawiały, raz tu, raz ówdzie.

Duchy te, opuszczając z chwilą śmierci człowieka ciało, nie umierają wraz z niem, bo chociaż człowiek jest pogrzebany, postać jego ukazuje się jeszcze żyjąca w snach i widzeniach. Stąd Zulu twierdzi, że w chwili śmierci cień człowieka opuszcza jego ciało i łączy się z duchami przodków, a jeden z nich opowiada, jak duch jego ojca stanął przed nim we śnie, i dusze obu, żyjącego i umarłego, poszły razem odwiedzić jakiś oddalony kraal (osadę) swego ludu; wdowa zaś głosi ze zgrozą, że jej mąż przyszedł we śnie i groził zabiciem za zaniedbanie jego dzieci. Nikaraguanie, badani przez hiszpanów co do przekonań religijnych, mówili, że gdy mężczyzna lub kobieta umierają, z ust ich wychodzi coś podobnego do osoby i nie umiera. Według niektórych ras niższych człowiek ma dwie dusze, z których jedna schodzi gdzieś w podziemia, druga pozostaje blisko tego miejsca, gdzie człowiek umiera, tak np. sądzą grenlandczycy i fidżyjczycy. A te pierwotne pojęcia ducha i jego przeżycia po śmierci ciała tak bardzo były naturalne i w umysł ludzki wszczepione, że przetrwały prawie niezmienione w świecie klasycznym. Wystarczy przypomnieć sobie, jak to w *Iliadzie* zmarły Patrokles przychodzi do śpiącego Achillesa, który napróżno usiłuje pochwycić go w swe objęcia, gdyż duch jak dym znika pod ziemią; lub jak wieszcz Hermetimos zwykł był wychodzić ze swego ciała, aż nakoniec dusza jego, powróciwszy raz z wycieczki w świat duchów, nie zastała go, gdyż żona spaliła je na stosie pogrzebowym, i Hermetimos stał się duchem bezcielesnym...

Tak więc te duchy, odłączywszy się przy śmierci człowieka od ciała, pozostają wolne w przestrzeni. Ilość ich wskutek śmierci wielu ludzi wzrasta. Poczynają one otaczać zewsząd człowieka i mieszają się do jego spraw codziennych. W Ameryce północnej Mandanka całymi dniami rozprawia ze swym zmarłym mężem lub dzieckiem, a chińczyk o każdym wy-

padku rodzinnym — jak np. małżeństwo — obowiązany jest donosić duchom swych przodków. Z nimi nietylko rozmawiają, ale ich żywią; rodzina ofiaruje im część pokarmu z własnego jadła i wyprawia raz do roku ucztę dla zmarłych. Takie obchody i ofiary dla umarłych nietylko są rozpowszechnione w świecie dzikim i barbarzyńskim, lecz przechowały się też w cywilizacji wyższej, a ślady ich dotąd pozostały nawet w Europie. Wieśniak np. rosyjski, wyobrażający sobie, że duchy jego praojców wślizgują się za święte ikony, składa tam na półeczce okruszyny ciasta, a dawne święto umarłych dotąd zachowuje swój pierwotny charakter w uroczystości Zaduszek i t. d.

Człowiek więc pierwotny był najmocniej przekonany o tem, że cienie jego przodków nawiedzają ludzi i z nimi obcuja, a że posiadają one te same co ludzie żyjący pragnienia, namiętności i usposobienia, przeto względem różnych różnie się zachowują, zależnie od sympatii lub antypatii, jaką do nich mają, lub z jaką przez nich są traktowani. Tym duchom przypisywane zostają, jako przyczynom sprawczym, zdrowie i choroba, zwycięstwa i porażki, powodzenia i nieszczęścia człowieka. Stąd powstaje konieczność zjednywania ich sobie przez modły, zaklęcia, ofiary i t. d. W Gwinei murzyni, którzy regularnie składają ofiary duchom w postaci pokarmów i napojów, zwracają się do nich o pomoc w przygodach życia; w czasie zaś niebezpieczeństwa lub klęski można widzieć tłumy mężczyzn i kobiet na szczytach gór lub brzegach lasów, przywołujących najżałośniejszymi i wzruszającymi głosami duchy przodków. Indyanin północno-amerykański, który się modli do duchów swych praojców, ażeby mu zesały piękną pogodę lub szczęście w polowaniu, wpadłszy przypadkiem w ogień, wierzy, że zaniedbał uczynić jakiej ofiary duchom, i one za karę go tam wrzuciły.

To też u człowieka pierwotnego widzimy w ceremoniach pogrzebowych zaczątki czci, oddawanej larom, tj. cieniem przodków, i kultu religijnego wogóle. Lecz to jeszcze nie wszystko. Człowiek pierwotny jest pod wielu względami naiwnem dzieckiem. To ostatnie nie odróżnia należycie przedmiotów żywych od nieżyjących, owszem wszystko upodabnia z własną naturą, naturą ludzką. To samo czyni człowiek pierwotny. Przyszędłszy do przekonania, że składa się on z ciała i duszy, począł wprowadzać tenże dualizm do wszystkich przedmiotów

widzialnej natury. I znów powstaje nowy szereg duchów, tem różniący się od poprzednich, że tamte, jako duchy ludzi, wcho-
dzą w bezpośredni kontakt tylko z ludźmi i losem ich kierują,
podczas gdy te ożywiają całą przyrodę i są w niej pierwiast-
kiem działającym. One to wyrzucają ogień z wulkanów, wyr-
wają lasy podczas burzy, zakręcają czółnem na wirach, za-
mieszkują drzewa i wzrost ich powodują. Wszak i teraz
jeszcze zauważono, że amerykańskie północy, przepływając na
łodziach niebezpieczne miejsca rzeki, wrzucają szczyptę ty-
tuniu z prośbą do ducha rzeki, ażeby im pozwolił je przebyć,
podobnie jak to dawniej czynił wódz grecki lub rzymski, który
zanim puścił się na niebezpieczne fale, ofiarował byka Posej-
donowi lub Neptunowi. Drwal afrykański, zrobiwszy pierwsze
nacięcie w drzewie, dla ostrożności wylewa trochę oleju pal-
mowego na ziemię, żeby zagniewany duch drzewa, wychodząc
zatrzymał się i polizał, podczas gdy on odbiegnie dla ocalenia
swego życia.

Człowiek pierwotny, ten prostaczy myśliciel, czując swą
zależność od świata duchów, stara się utrzymać z nim najlepsze
stosunki przez modły, ofiary itd., stąd powstaje kult natury,
szczególniej mórz i rzek, drzew, gajów, zwierząt itp. Ten kult
natury jest uzupełnieniem kultu przodków, a oba razem wzięte
są punktem wyjścia do dalszej formy religijnej, mianowicie
politeizmu, w ściślejszym słowa znaczeniu. Mianowicie ponad
gromadą duchów ludzkich i duchów natury są w religiach
wszystkich ludów duchy wyższe, bogowie. Godność tę osią-
gają duchy wielkich wodzów lub innych sławnych osób. Mon-
gołowie więc czczą jako dobre bóstwa wielkiego Dżingishana
i jego rodzinę; chińczycy utrzymują, że ich bóstwa Pang
i Kwangtae byli: pierwszy—sławnym sztukmistrzem przed laty
w prowincyi Santung, drugi—znakomitym żołnierzem, żyjącym
za dynastyi Han. Między duchami natury dziki także wyróżnia
wielkich bogów, rządzących światem. Takimi są: Pindzu-Pennu,
w którym khondowie z Orissy widzą boga deszczu; Shango,
którego mają jurobowie za boga grzmotu; dalej idą bogowie
słońca, ziemi, wód, ognia, nawalnicy itd.

Idea boskości przodków może nawet wznieść się tak da-
leko, że dosięga bóstwa najwyższego. Plemiona brazylijskie
mówią, że prarodziec Tamai, pierwszy człowiek, mieszkał wśród
nich i nauczył ich uprawiać ziemię, poczem wstąpił do nieba,
gdzie przyjmie ich dusze po śmierci. Zulowie, cofając się wstecz

od ducha do ducha przodków, opowiadają o Unkulunkulu, Staro-
Starcu, jako Stworzycielu świata itd. Nie należy jednak wy-
ciągać z tego zbyt pospiesznych wniosków, jakoby spotykany
u niektórych ludów fakt uznawania Najwyższej Istoty przema-
wiał za teorią degeneracji, każącą uznawać niższe formy reli-
gijne za spaczenie pierwotnego monoteizmu. Teoria bowiem
ewolucyjna tłumaczy te formy niższe bez uciekania się do przy-
puszczenia wcześniejszej wyższej cywilizacji i czystszych pojęć
religijnych. Pojęcia o bóstwie najwyższem spotykane u nie-
których ludów mają swe wytłumaczenie we wskazanym wyżej
naturalnym rozwoju pojęć religijnych. W tych razach idea
Bytu Najwyższego jest nieodzowną i logiczną konsekwencją
animizmu, a zarazem nieodzownem i koniecznem uzupełnieniem
religii politeistycznej.

Tak przedstawia się teoria animizmu, streszczona w znacz-
nej mierze własnymi słowami jej twórcy Tylora. ¹⁾

Zwolenników znalazł animizm mnóstwo. Jedni z nich przy-
mują go całkowicie, inni z pewnemi zmianami i zastrzeżeniami.
Do pierwszej kategorii można zaliczyć takich pisarzy jak
Ch. Letourneau ²⁾, A. H. Keane ³⁾, Fr. Boas ⁴⁾, H. Schurtz ⁵⁾, Osk.
Peschel ⁶⁾, Fr. Ratzel ⁷⁾, H. Preiss ⁸⁾, W. Bousset ⁹⁾ i w. in. Do

¹⁾ Tylor. *Primitive Culture*. London. 1891³. *Early history of mankind and civilisation*, 1878³. *Anthropology*, London, 1881. Najbardziej podstawnie niektórzy pisarze katoliccy uważają Tiele'a za twórcę animizmu. Tak czynią np. *de Broglie*, *Problèmes et conclusions de l'Histoire des Religions*, str. 64, Paris, 1908⁴; *Paul Schanz*, *Apologie des Christentums*, t. I, str. 112, Freiburg 1895². Tego też zdaje się być zdania *Chr. Pesch. S. J. Gott und Götter*, str. 107, Freiburg, 1890. Gdyby ktoś koniecznie chciał widzieć w kim innym inicjatora animizmu a nie w Tylorze, to raczej możnaby go przypisać Comte'owi i idącemu za nim Lubbock'owi lub Bastianowi. (Ob. ostatniego: *Beiträge zur vergleichenden Psychologie*. Berlin, 1865). Dziwnem się też wydaje, powiemy nawiasem, że nawet *Lagrange* w swem gruntownem dziele. „*Etudes sur les Religions sémitiques*“ (Paris, 1905²) nie wskazuje na Tylora jako na inicjatora animizmu.

²⁾ *Ch. Letourneau*. *L'évolution religieuse*. Paris 1898.

³⁾ *A. H. Keane*. *Ethnology*. Cambridge 1896.

⁴⁾ *Fr. Boas*. *The Mind of primitive Man*, *Smithsonian Report*, str. 457, 1901.

⁵⁾ *H. Schurtz*. *Katechismus der Völkerkunde*. Leipzig 1893, *Völkerkunde*. Leipzig, Wien. 1903.

⁶⁾ *Osk. Peschel*. *Völkerkunde*. 1897⁷. *Abhandl. zur Erd-u. Völkerkunde*. Wyd. Löwenberg 1877—1879.

⁷⁾ *Fr. Ratzel*. *Völkerkunde*. Leipzig—Wien. 1894³.

⁸⁾ *H. Preiss*. *Religionsphilosophie*. Leipzig 1888.

⁹⁾ *W. Bousset*. *Das Wesen der Religion, dargestellt in ihrer Geschichte*. Halle. 1903.

drugiej należą przede wszystkim Spencer i Tiele, z których pierwszy i jego zwolennicy zaraz, a drugi później obszerniej będą omówieni, a następnie A. Réville ¹⁾, Sam. Reinach ²⁾, F. B. Jevons ³⁾, G. A. Wilkens ⁴⁾, J. Deniker ⁵⁾, A. Bros ⁶⁾, P. Ehrenreich ⁷⁾, K. Vollers ⁸⁾. Możliwy tu wielu jeszcze cytować pisarzy, a gdybyśmy dodali tych, na których animizm wywarł wielki wpływ, jak np. na J. W. Powell'a, P. Gloatz'a, W. Wundt'a i im podobnych, jako też filologów i mytologów grawitujących do animizmu, moglibyśmy powiedzieć, że nomen eorum — legio.

Jednym z koryteuszów animizmu, jak to wyżej wspomniano, jest Herbert Spencer. Należy się temu myślicielowi dłuższa wzmianka, gdyż wprowadził on do tej teorii pewne czynniki, które nadały jej trochę odmienną fizyonomię ⁹⁾. Animizm w przeróbce Spencera to manizm. ¹⁰⁾

W systemie Tylora, jak widzieliśmy, są obok duchów ludzkich duchy natury. To samo twierdzi, są Spencer. O ile zgadzają się oni co do tłumaczenia, jak powstała wiara w dusze i duchy ludzkie, o tyle różnią się w podaniu racyi, które miały wpłynąć na powstanie wiary w duchy, ożywiające ciała przyrody. Tylor przypisuje to bardzo niskiemu poziomowi umysłowemu człowieka pierwotnego. Ma on jak naiwne dziecko nie rozróżniać przedmiotów żyjących od nieożywionych, a, upodabniając wszystkie przedmioty natury widzialnej z sobą, uważa je za mające duchy.

Spencer nie może się zgodzić na takie rozumienie rzeczy. „Mamyż twierdzić, mówi on, że człowiek pierwotny mniej ma inteligencji od niższych ssaków, ptaków, płazów, a nawet owa-

¹⁾ *Alb. Réville*. Essais de critique religieuse, 1869². Histoire des religions, 1883 — 1888.

²⁾ *Sam. Reinach*. Cultes, mythes et religions. Paris, 1905 — 1906.

³⁾ *F. B. Jevons*. Introduction of the history of religion. London, 1904³.

⁴⁾ *G. A. Wilkens*. Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel. Leiden, 1885.

⁵⁾ *J. Deniker*. The races of Man. London, 1900.

⁶⁾ *A. Bros*. La Religion des peuples non civilisés. Paris, 1907².

⁷⁾ *P. Ehrenreich*. Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker. Berlin, 1905.

⁸⁾ *Karol Vollers*. Religie świata w ich związku dziejowym. Przekład z niemieckiego z upoważn. autora. Kraków, 1909.

⁹⁾ Ob. szczególnie jego dzieła: First principles 1884⁵. Principles of psychology. London, 1881³. Principles of sociology 1876—1879. Ceremonial institutions 1879. Ecclesiastical institutions 1885. The data of Ethics 1879. Descriptive sociology 1873 i nast. Study of sociology 1897¹⁸.

¹⁰⁾ Od łacińskiego *manes* lub *dii manes*, dusze zmarłych.

dów? Jeśli nie chcemy tego powiedzieć, musimy się zgodzić na to, że człowiek pierwotny odróżnia żyjące istoty od niezżyjących, i jeżeli przyznajemy mu inteligencję wyższą od zwierzęcej, to musimy wywnioskować, iż zdaje sobie sprawę lepiej nawet niż zwierzęta z różnicy między naturą ożywioną i martwą¹⁾.

Indziej przyczyn tego szukać należy. Jest ich kilka. Najważniejszą były amfibologie, nieuniknione szczególnie przy tak niskim poziomie umysłowym człowieka i prymitywnym stanie języka, jakie widzimy u ludzi przedhistorycznych. Przyczynił się do powiększenia tych dwuznaczników językowych i pomieszania pojęć zwyczaj, z jakim się u ludów na bardzo niskim poziomie kulturalnym spotykamy, nadawania ludziom nazw różnych przedmiotów, w przyrodzie widzialnej dostrzeganych, a więc zwierząt, roślin, ciał niebieskich, zjawisk atmosferycznych itp. Mamy więc ludzi nazwanych orłem, tygrysem, lwem, wschodzącym słońcem, księżycem, grzmotem, błyskawicą itp. Osobniki, nazwy te noszące, zmarły, i poczęto im oddawać cześć. Z biegiem czasu jednak zapomniano, że odbierające kult pod temi nazwami bóstwa, to są dawniej żyjący ludzie, praojcowie, i, „tłumacząc literalnie nazwy metaforyczne“, poczęto czcić przedmioty natury, nazwy te noszące, a więc zwierzęta, rośliny itd. Również, gdy po dłuższym pobycie na górach szczerp jakiś przeniósł swe obozowisko na odległe doliny, był zwany przychodniem z gór „coming from the mountain“, co znów wkrótce dało powód do wywodzenia swego rodu od góry jako przodka. W podobny sposób miała się rzecz z nazwą ludzi morza „men of the sea“, dzieci morza „children of the sea“ itd. i tu, jak i w poprzedzającym wypadku, morze uważać poczęto za prarodzica danego szczepu. Jeszcze jeden krok, i będziemy mieli nowe bóstwa przyrody: góry i morza. W ten sposób człowiek pierwotny wprowadza do swego panteonu mnóstwo przedmiotów natury.

Teorya Spencera znalazła zwolenników szczególnie w Grant Allen'ie²⁾, Juliusu Lippercie³⁾ i w całym szeregu egzegetów protestanckich, jak Stade, Schwally, Wellhausen i w. in.

Niektórzy z uczonych starają się połączyć czysto animistyczne poglądy Tylora z poglądami Spencera w jedną całość

¹⁾ *H. Spencer*. The principles of sociology, t. I, str. 142. Por. tamże str. 344. London, 1876.

²⁾ *Grant Allen*. The Evolution of the Idea of God. London, 1897.

³⁾ *Jul. Lippert*. Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. Berlin, 1881.

i głoszą się być zwolennikami teorii animistyczno-manistycznej. Jednym z głośniejszych uczonych, należących do tej kategorii, jest Goblet d'Alviella ¹⁾.

Należy się specjalna wzmianka jednemu ze zwolenników animizmu, z których nie omieszkało w swoim czasie zaznaczyć naszego społeczeństwa, Karolowi Darwinowi. By dać pojęcie o sposobie, w jaki Darwin traktuje tak poważną kwestyę, jaką jest początek religii, przytoczymy kilka ważniejszych jego twierdzeń w dosłownem tłumaczeniu ²⁾.

Zdaniem Darwina „człowiek, z chwilą gdy tak ważne władze jak imaginacyi, dziwienia się i ciekawości częściowo się rozwinęły wspólnie z pewną zdolnością rozumowania, starał się też zrozumieć to, co działo się dokoła niego i począł zastanawiać się nad własną egzystencyą... Musiał on dać wytłumaczenie objawów życiowych, w sobie dostrzeganych, a następnie uogólnił je. Pierwszą zaś i najprostszą hipotezą, która się nasunęła człowiekowi, była zdaje się ta, że działanie, jakie widzimy w przyrodzie, należy przypisać znajdującym się w zwierzętach, roślinach i innych przedmiotach, jako też w siłach przyrody — duchom, podobnym do tych, jakich świadom był człowiek w sobie ³⁾.

Zaczątki tego animistycznego pojmowania świata mają nawet istnieć już u zwierząt, a dowodzi tego Darwin tak klasycznym przykładem, że trudno się oprzeć pokusie zacytowania w całości. „Tendencya dzikich ludów—mówi uczony angielski—do przypuszczenia, że przedmioty i siły natury są ożywione przez duchy lub istoty jakieś żyjące, może mieć ilustracyę w małym fakcie przezemnie spostrzeżonym. Podczas upalnego a spokojnego dnia mój pies, rosły a bardzo czujny, leżał na kwietniku. Nieopodal znajdował się rozłożony parasol, poruszany od czasu do czasu przez lekki wietrzyk. Pies nie zwracałby niezawodnie nań uwagi, gdyby ktokolwiek znajdował się w pobliżu parasola, lecz ponieważ nie było nikogo, przy każdym lekkim jego szeleście warczał gniewliwie i szczekał. Musiał on więc, myślę, samorzutnie i bezwiednie rozumować, że ruch,

¹⁾ *Goblet d'Alviella. L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire.* Paris. 1892.

²⁾ Zaznaczamy mimochodem, że tłumacze nasi w przekładzie prac angielskiego uczonego dopuścili się wprost karygodnych wybrków, fałszując niekiedy oryginał i każąc mu wyrażać nie myśl autora, lecz to, co odpowiadało własnemu ich poglądom.

³⁾ *Charles Darwin. The descent of Man and selection in relation to sex.* t. I. str. 143. London 1888².

nie mający żadnej widocznej przyczyny, wskazuje na obecność jakiejś obcej ożywionej siły, a tymczasem nikt obcy nie ma prawa być na tem terytoryum“¹⁾.

Powtórzywszy następnie za Tylorem, że pojęcie ducha powstało wskutek sennych widziadeł, mówi, że „wiara w duchowe czynniki mogła bardzo łatwo stać się wiarą w istnienie jednego lub wielu bogów, dzicy bowiem przypisują duchom te same skłonności i namiętności, tę samą chęć zemsty i poczucie sprawiedliwości, które w sobie dostrzegają... Te wyższe władze duszy, które doprowadziły człowieka do wiary w niewidzialne czynniki duchowe, potem do fetysyzmu, politeizmu, a wreszcie do monoteizmu, niechybnie dały początek, będąc jeszcze na bardzo niskim stopniu rozwoju, różnym dziwnym zabobonom i zwyczajom“²⁾.

W następnym rozdziale damy ocenę animizmu, poczem przejdziemy do wyłożenia i poddania krytyce spokrewnionych z nim teorii totemizmu i fetysyzmu.

¹⁾ Tamże, str. 144.

²⁾ Tamże, str. 146.

V.

Co należy mniemać o teorii animizmu?

Nie poruszamy tu kwestyi czy i o ile ewolucya wogóle może być stosowana do rozwoju kulturalnego ludzkości i, choćbyśmy dali na to odpowiedź twierdzącą, czy mamy prawo rozciągać ją do tej kategorii objawów duchowych, które zowiemy religią. Kwestyę tę później obszerniej omówimy. Obecnie chodzi nam o to, czy i o ile animizm w redakcyi Tylora i ze zmianami Spencera uważać można za naukowo uzasadniony.

Pytanie to niezmiernej doniosłości. Niestety, nawet głośni katoliccy uczeni nie zawsze zdają sobie sprawę z tego, jak ważną jest rzeczą, żeby na to pytanie dać bezstronną, możliwie przedmiotową, na danych nauki opartą odpowiedź. Jedni bowiem tak lekceważą animizm, że pisząc nawet obszerniejsze dzieła apologetyczne i poruszając zajmującą nas kwestyę genezy religii, albo wcale albo zupełnie niedostatecznie uwzględniają animizm¹⁾. U drugich, zamiast przeprowadzenia analizy drobiazgowej, poddania teorii sumiennej krytyce, wyróżnienia składników racjonalnych od bezrozumnych, przyjęcia pierwszych a odrzucenia drugich, widzimy potępienie wszystkiego w czambuł, jako czegoś Wierze przeciwnego.

Naszem zdaniem należy animizm traktować bardzo poważnie, wykazując jego strony dodatnie i ujemne. Należy wszystko postawić i położyć na swoje, właściwe miejsce.

¹⁾ Na zarzut ten zasługują tacy skądinąd zasłużeni pisarze, jak *A. Stöckl* (Lehrbuch der Apologetik), *C. Gutberlet* (Lehrbuch der Apologetik), *W. Schneider* (Die Naturvölker, Missverständnisse, Missdeutungen, Misshandlungen; Die Religion der afrikanischen Naturvölker), *Chr. Pesch S. J.* (Gott und Götter), *P. Schanz* (Apologie des Christentums) i w. in. Ob. *Schmidt*. L'Origine de l'idée de Dieu. *Anthropos* zesz. 2. str. 340. 1908.

Wprawdzie stanowisko, jakie zajmuje sam Tylor, nie może wzbudzić wielkiego zaufania w uczonym katolickim, gdyż według etnologa angielskiego „wiara katolicka jest systemem, zasługującym na pogardę ze strony człowieka nauki, bo system ten usiłuje podeptać prawa nauki wolnej; kasta kapłańska, władzy żadna, chce całkowicie owładnąć teren umysłowy, a zakusy w tym kierunku dosięgły punktu kulminacyjnego w ostatnich czasach, gdy biskup-starzec poważa się pod wpływem nieomylnego natchnienia wydawać wyroki o rezultatach badań naukowych, których wartość i metody przekraczają zarówno zakres jego wiadomości jak i zdolności umysłowe“. ¹⁾ Te wprost nieprzystojne i nielicujące z powagą męża nauki słowa okazują, jak wielką może być ignorancja ludzi skądinąd uczonych, i do czego może doprowadzić stracenie równowagi pod względem religijnym. Nie są one jednak bynajmniej racją, upoważniającą nas do podobnegoż traktowania krytykowanych poglądów. Winniśmy swą bezstronnością zawstydzić wprost Tylora i innych *eiusdem farinae*.

Animizm sprawił *de facto* wielkie spustoszenie w sferze religijnej, gdyż stał się jedną z podwalin relatywizmu religijnego. Jeżeli bowiem zaczątki religii są tak niskiego pochodzenia, jeżeli jej podstawowe twierdzenia uległy tak znacznym wahaniom, nawet zasadniczym zmianom, jeżeli „każda faza religijna wyłoniła się z dawniejszej i jest właściwie pewnym systemem filozoficznym, którego wytyczne myśli krystalizują w dogmaty, będące wprawdzie wiernem odbiciem umysłowości danej chwili, ale ulegające z biegiem czasu, w miarę rozwoju umysłowego, zmianom wielorakim“ ²⁾, jeżeli rzecz tak się ma, to o istnieniu bezwzględnej prawdy religijnej można istotnie zwątpić najzupełniej.

Ale i to nawet nie upoważnia do niesprawiedliwego traktowania animizmu lub fałszywego przedstawiania rzeczy, bo prawda nie potrzebuje posługiwać się fałszem dla utrzymania się na stanowisku. Tylko nauka przyjąć tu może i powinna z pomocą, „jeżeli bowiem jakaś religia — jak słusznie zauważa Tylor — nie zdoła zachować swego poprzedniego miejsca w nauce, to musi z biegiem czasu utracić swe stanowisko w narodzie“. ³⁾

¹⁾ Tylor. Primitive Culture. t. II. str. 402. London 1891³.

²⁾ Tylor. l. c. str. 404.

³⁾ Tylor. Anthropology. Rozd. XIV. London, 1881.

Przyjrzyjmy się przeto animizmowi z całą bezstronnością. Zabierając się do tej pracy, możemy słusznie powtórzyć za Lang'em, iż „chęć poddania rewizji systemu, w którym wszystko wydaje się tak proste, logiczne i pozornie tak dobrze przez obserwację stwierdzone, uchodzić może za coś wysoce niewłaściwego. Lecz jakaż szkoda wyniknąć może z tego, że na argumenty, stwierdzające jakąś teorię, spojrzemy z innego punktu widzenia? W najgorszym razie niedostateczność krytyki wykaże tem większą zasadniczość twierdzeń zaatakowanych“¹⁾.

Tylor, dając wskazówki antropologowi, chcącemu zbadać religię różnych ludów, każe mu, w celu „najlepszego obeznania się z jej ogólnymi zasadami, zacząć od tych prostych pojęć o świecie duchów, jakie posiadają rasy niższe ludzkości“. A co przez to rozumie, mówi dalej: „powinien on zbadać, jak i dlaczego wierzą w duszę i jej istnienie po śmierci, — w duchy, czyniące źle i dobrze na świecie, oraz — wielkie bóstwa, które przenikają wszechświat, oddziałują i rządzą nim“²⁾.

Jeśli uczony angielski taką daje radę badaczowi, to mamy wszelkie prawo wymagać, by sam, wygłaszając teorię o początku i istocie tych wierzeń religijnych, czynił zadość w swych twierdzeniach powyższym wymogom. Innemi słowy, Tylor powinien nam dać odpowiedź na trzy pytania: 1-o w jaki sposób doszedł człowiek do posiadania pojęcia o duszy i skonstatował jej istnienie? 2-o. Czem wytłumaczyć przeistoczenie się dusz w duchy i jaka jest geneza czci im oddawanej i 3-o skąd się wzięła wiara w bóstwa, napełniające całą przyrodę, jak powstał kult tej ostatniej i wogóle bóstw wyższych.

Nie chcemy zresztą, jak wkrótce zobaczymy, bynajmniej powiedzieć przez to, że teoria ta, jeśli da odpowiedź dostateczną na postawione pytania, jest już tem samem uzasadniona.

Najpierw więc zobaczymy, ile warto tłumaczenie Tylora, dotyczące sposobu, w jaki człowiek pierwotny doszedł do posiadania pojęcia o duszy i skonstatował jej istnienie.

Wiemy już, że naprowadzić go miały na to takie objawy jak sen, letarg, śmierć itp. stany, już to normalne, już też patologiczne³⁾. W nich ma się uwidocznić istnienie i działanie sobowtóra, duszy, która w normalnym biegu życia działa w ciełe i przez ciało.

¹⁾ *Andrew Lang. The Making of Religion. 2 str. 2 ed. London. 1900.*

²⁾ *Tylor. Anthropology. Rozdz. XIV. London. 1881.*

³⁾ *Ob. wyżej str. 38.*

Ale tłumaczenie to jest najzupełniej niewystarczające. Pomijam już nawet wielką trudność, jaką musi mieć każdy w uprzytomnieniu sobie takiego myślowego procesu, w którymby nawet prosty umysł dzikiego człowieka zidentyfikował pojęcie duszy z pojęciem sobowtóra.

Zastanowimy się nad innemi.

Prawdą jest, że są niektóre sny, mogące nasunąć człowiekowi pierwotnemu przypuszczenie o istnieniu sobowtóra czy duszy, opuszczającej na jakiś czas śpiącego. Ale czyż nawet w umyśle prostaczka nie powstanie zaraz pytanie: kto czy co to jest ten sobowtór-dusza? Mając możliwość istnienia i działania oddzielnie od ciała, dla czego z niem się łączy, jak mieści się w ciele? A te pytania tem trudniejsze dlań będą, że przecież nie jest w stanie wykoncypować możliwości istnienia jakichś ciał astralnych, eterycznych itp.

I gdyby to jeszcze nic nie podrywało w nim postawionej hipotezy! Ale właśnie sny, które wczoraj podsunęły mu tak dziwaczne tłumaczenie migrującego sobowtóra, dziś obalają najzupełniej takie przypuszczenie. Wszak śniły mu się rzeczy, które już dawno minęły: dziś jest w sile wieku a może i starcem, a we śnie obcował z ludźmi, których śmierć zabrała, gdy jeszcze był chłopięciem. Czyż mu to nie nasunie myśli o bezprzedmiotowości sennych widziadeł? I nie mówmy, że może mu to poddać myśl o obcowaniu z takimiż duszami zmarłych dawniej ludzi, pozostającymi gdzieś w odległych siedzibach, bo takie tłumaczenie każe już przypuszczać przeświadczenie o istnieniu dusz, ich przeżyciu po śmierci ciała itd., a nam właśnie idzie o wytłumaczenie pierwszego pojęcia duszy. Popełnilibyśmy sofistmat zwany *petitio principii* i bylibyśmy *in circulo vitioso*.

Zresztą śni mu się drzewo wśród łąki, koło którego baraszkował, gdy był dziecięciem;— dobrze mu znany z lat młodocianych kamień, który mu się wydał całą górą;— wyspa nieopodal łądu, do której tak bardzo chciał się dostać w swych pacholejących latach... Widzi to wszystko we śnie i zda mu się, że jeszcze jest swawolnym podrostkiem, którego bawi i zielone drzewo, i złom olbrzymi, i urocza wyspa, a tymczasem dawne to już czasy. Sam on już zdążył się podstarzeć, z pięknego drzewa od wielu lat ani śladu, olbrzym kamienny popękał od wpływów atmosferycznych i bardzo już dawno stoczył się w przepaść bezdenną, na miejscu zaś, gdzie kiedyś leżał, on się właśnie położył i śni o przeszłości, a nęcąca kiedyś wysepka wskutek dzia-

łania sił wulkanicznych zginęła gdzieś w odmętach. Było to wszystko tak już dawno, a on to ma obecnie przed sobą jak na dłoni, lecz... budzi się, otwiera senne powieki i zdumiony widzi, że to wszystko złudzenie, chciałby może na chwilę przypuścić, że to, co widział przed chwilą, było rzeczywiste i tylko znikło, ale rodzina jego, sąsiedzi upewniają go, że podczas jego snu w otoczeniu nic się nie zmieniło, że on sam nie ruszał się z miejsca, na którym się położył, że choćby nawet chciał kogoś zobaczyć te przedmioty, które zdaje mu się, że widział, nie dokazałyby tego, gdyż dawno już nie istnieją.

Uprzytomnijmy sobie obecnie nastrój psychiczny człowieka, w takich warunkach śniącego. Czy teraz, choćby nawet uczynił był kiedy przypuszczenie o istnieniu sobowtóra-duszy, opuszczającej ciało w celach turystycznych, nie dojdzie do przekonania, że hipoteza ta jest wprost nonsensem?

Nie innyby też rezultat miały sny, w którychby śpiący obcował z kimkolwiek z sąsiadów lub znajomych. Wystarczyłoby spotkanie się z temi osobami, by ujawniona została uludna natura sennych widziadeł, bo wyznałyby one, że bynajmniej nie były nawiedzone przez interpelującego, że doskonale sobie zdają sprawę z tego, co się działo, gdyż nie spały, lecz czuwały.

Czy wobec takich i podobnych faktów, które ustawicznie zdarzać się będą i muszą, nie odrzuci on przypuszczenia, którego obserwacya i codzienne doświadczenie nietylko nie potwierdzają, ale któremu one przeciwnie na każdym kroku kłam zadają? Bo chyba tych wypadków, które Tylor przytacza, nie nazwiemy potwierdzeniem takich przypuszczeń przez doświadczenie. Mianowicie niepoważnie wprost wygląda twierdzenie, że przekonanie o istnieniu sobowtórów-dusz zostało utrwalone przez zjawianie się i znikanie własnego cienia człowieka. Nie lepsze też jest twierdzenie, że uczyniło to dostrzeżone w stojącej wodzie odbicie się własnej postaci, bo wszak widział na szybie wodnej nietylko swój obraz, ale i drzewa, i skały nadbrzeżne i kamienie. Czyżby im także dla tej przyczyny sobowtóry powyznaczał?

Powtarzamy więc, że w żadnej obserwacyi zewnętrznej nie znalazłyby potwierdzenia fałszywe przypuszczenia o sobowtórach-duszach. Przeciwnie, całe doświadczenie zakładałoby ustawiczny protest. A ten głos doświadczenia niezmiernie ważną odgrywa rolę. Pamiętajmy, że człowiek pierwotny właśnie na te argumenty z doświadczenia zmysłowego największy kładzie

nacisk, bo umysł jego nie jest zdegenerowany jakkolwiek teorią *a priori* o istocie świata i własnego „ja“. Zatem zdrowy jego rozsądek, wolny od wszelkich uprzedzeń, precz odrzuci tak bezsensowne przypuszczenie, jak powyższe.

Przyjrzyjmy się teraz innemu zarzutowi, który słusznie robi Durkheim wyłożonej teorii¹⁾.

Przypuśćmy na chwilę — *dato non concesso* — że senne marzenia mogłyby wytłumaczyć genezę pojęcia duszy. Ale powstaje niezmiernie ważna kwestya psychologicznej natury: co skłoniło pierwotnego człowieka do zajęcia się zagadnieniem snu i marzeń sennych, do postawienia, w celu jego rozstrzygnięcia, hipotezy sobowtóra-duszy? Prawdą jest, że istota marzeń sennych może być przedmiotem dochodzeń i rozstrząsań przyrodniczych i filozoficznych, ale zrobić przypuszczenie, że człowiek pierwotny, taki, jakim go chce mieć animizm, dał pierwszeństwo temu problematowi przed innymi, to znaczy zupełnie zapoznawać psychologię takiego osobnika. Czyż nie miał on gwałtowniejszych spraw do załatwienia? Walka o byt wśród najmniej sprzyjających okoliczności nie była wszak okolicznością, zachęcającą do zastanawiania się nad mało praktycznymi i nie związanymi z potrzebami codziennego życia sprawami. Nie czas odprawiać głębokie medytacje nad marzeniem sennem, gdy trzeba całą swą energię wyładować w kierunku wyszukania dla siebie i najbliższego otoczenia środków do życia, ochrony przed zimnem, obrony przed dzikim zwierzęciem, sposobów zabezpieczenia się przed wrogimi siłami przyrody...

Tem więcej będzie on przez to pochłonięty, że wszystko niejako spiknęło się przeciwko niemu, a on słaby, bezbronny, bezradny, niedoświadczony.

Gdzież mu wśród tych zapasów myśleć nawet i o poważniejszych sprawach, ale niekoniecznych *hic et nunc*, a tembardziej o tak stosunkowo błażej, jaką jest senna mara? *Primum vivere et postea philosophari* — jest zasadą ogólną, od której nikt nie odstąpi, a już najmniej ten, kto się znajduje w powyżej wskazanych warunkach. Trzeba było dość długiego czasu, by człowiek „dziki“ zasmakował w spekulacji i zajął się kwestyami teoretycznej natury, ale i wtedy, z pewnością prawie powiedzieć można, nie zajął się zagadnieniem sennych widziadeł. Co bowiem go zmuszało do tego? Raczej, opierając się na znajomości na-

¹⁾ *E. Durkheim. Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse. Revue Philosophique. str. 12, styczeń 1909 r.*

tury ludzkiej, powiemy, że jednostajność, z jaką się powtarzają sny, nie wywołuje zbytecznego zaciekawienia. To ostatnie, choćby istniało początkowo u człowieka dzikiego, kiedy jeszcze dla przyczyn wyżej wskazanych nie mogło być skuteczną podniecią działania, zmniejszyło się i prawie do zera zeszło w czasie późniejszym. Był to skutek przyzwyczajenia i zżycia się z tymi objawami. Z biegiem przeto czasu stały się zbyt słabymi bodźcami, by człowiek mógł reagować na nie w postaci głębszych dochodzeń.

Za takim rozumowaniem przemawia historia. Iluż to bowiem kwestyi nie poruszały wcale przez długie wieki całe pokolenia i nie zdawały sobie sprawy z tego, że pozostawiają nietkniętymi bardzo poważne tereny badań? Jakże długo ludzie mniemali, że słońce jest ognistą niewielką tarczą! Choć była rażąca sprzeczność między olbrzymiem działaniem słońca a przypisywanymi mu rozmiarami, to przecież nie dążono do wyrównania tej antynomii. Po wiekach dopiero przystąpiono do rozwiązania zagadnienia, które każdodziennie ze wschodem słońca powstawało.

Jakiem więc prawem możemy twierdzić, że człowiek pierwotny tak bardzo przejął się „snem“? Raczej przeciwnie rzecz się ma: wszak mnóstwo zagadnień i faktów „jawy“, o wiele ważniejszych od przywidzeń sennego rozmarzenia, długo pozostawało poza sferą badań i dociekań człowieka pierwotnego. A już wprost na żart zakrawa powiedzenie, że dochodzenia istoty marzeń sennych były dlań szczególnie ulubionym przedmiotem, że na nich oparł swe teorye na świat i siebie, ciała i duchy, życie teraźniejsze i przyszłe itd., słowem swą prymitywną filozofię i teologię.

Czyż więc wynika z tego, że człowiek, o jakim mowa, nie mógł mieć pojęcia sobowtóra-duszy i za pomocą niego sny, śmierć i różne chorobliwe objawy tłumaczyć? Nie twierdzimy tego bynajmniej. W tym i owym mózgu mogły powstać i istotnie powstawały tego rodzaju połączenia, ale takie sobowtóry są już kreacją późniejszą, gdy już na właściwej drodze człowiek doszedł do przeświadczenia o istnieniu duszy, choć o jej istocie mógł mieć bardzo niedokładne pojęcie. Mógł on dla większej ekspresyi, dla dokładniejszego zobrazowania swego pojęcia o duszy i wytłumaczenia jej działalności zastosować hipotezę sobowtóra do gotowego już, uprzednio istniejącego w umyśle pojęcia duszy. Ale właśnie takie fakta przemawiają

przeciwko teorii animistycznej, która w tłumaczeniu snów i im podobnych objawów widzi genezę pierwszego pojęcia duszy.

To też słusznie mówi Borchert w dziele animizmowi poświęconem: „Usiłowano dowieść, że człowiek dochodzi do wykrycia w sobie istnienia duszy przez badanie snu i różnych chorób, a tymczasem musi on ją znać uprzednio, jeśli przypisuje te objawy jej oddaleniu się i jeśli stara się ją przywołać krzykami. Widzimy, że pojęcia duszy, już znalezione i gotowe go, użyto potem do wytłumaczenia różnych stanów chorobliwych“¹⁾.

Zakonkludujemy słowy pewnego autora, że „niema najmniejszego powodu do przypuszczenia, że sny lub wizye jakiegokolwiek naprowadziły dzikiego na myśl o istnieniu duszy. Raczej przeciwne twierdzenie jest prawdziwe: człowiek znalazł racyę tłumaczącą mu sny, ponieważ miał duszę myślącą.“²⁾

Widzimy więc, jak słabą odpowiedź dał nam Tylor na pierwsze pytanie, które doń, na własne jego niejako żądanie, zostało zwrócone.

A tak nietrudno było dać odpowiedź prawdziwą. Nie leży w intencji naszej dłuższe nad tem zastanawianie się, jaka być ona winna. Krótko więc powiemy, że podstawę do skonstatowania faktu istnienia duszy każdy człowiek, a więc i pierwotny, ma w sobie. Jest nią poczucie, że mamy w naszym wnętrzu pierwiastek życia, uczucia, myślenia, działania. Wewnętrzne przeto i bezpośrednie doświadczenie jest dla człowieka punktem wyjścia dla bardzo prostego rozumowania, mającego stwierdzić, w swej konkluzyi, istnienie w nim duszy. Słusznie mówią animiści, że człowiek pierwotny ma skłonność dopatrywania się „dusz“ w różnych istotach, których ruch dostrzega, transponując niejako przez to swoją naturę na te i w te przedmioty. Ale w takim razie stwierdzają oni przez to samo, że człowiek pierwotny musiał uprzednio wyrozumować istnienie własnej duszy na tejże zasadzie, tj. że dostrzega w sobie życie, ruch, działanie.

¹⁾ A. Borchert. Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen—Ahnen—und Geisterkult. Ein kristischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft. str. 13. Freiburg Br. 1900.

²⁾ Dictionnaire Apologétique de la foi catholique. Art. Animisme. str. 141. Wyd. 4. Paris. 1909.

Po cóż więc szukać innych sposobów tłumaczenia, kiedy ten jest i najprostszy, i najnaturalniejszy i na obserwacji oparty, a jeśli chodzi o animizm, to, jak przed chwilą widzieliśmy, *implicite* przez niego supponowany?

Przy rozpatrywaniu odpowiedzi Tylora na trzecie pytanie powrócimy jeszcze do onego przypisywania dusz różnym przedmiotom. Ten pierwszy punkt kończymy przytoczeniem bardzo trafnych słów smutnej pamięci Schell'a, w których wykazuje on w jakim stosunku pozostaje tłumaczenie „animistyczne“ do prawdziwego: „Oczywistą jest rzeczą — mówi on — że przez duszę zawsze rozumiano coś różnego od tchu, od ciepła i owego ognia wewnętrznego, który wyczuwano w poruszeniach zmysłowych, coś różnego od sennego widziadła, cienia lub obrazu odzwierciedlonego. Nawet zespół wszystkich tych objawów nie jest w stanie wytworzyć idei duszy. Nie potrzeba też do powstania tego pojęcia tak wielkiego zachodu, gdyż bez tchu, ciepła, sennych widziadeł i odbitych obrazów każdy człowiek znał i zna to coś wewnętrznego i żyjącego, coś jednego, nieuchwytnego, trwałego, co w nim dostrzega, sądzi, bada, wątpi, czuje i chce, kocha i nienawidzi, postanawia i decyduje się, w czym koncentruje się wszystko i wzajemnie przenika, cokolwiek go dotyczy, z czego wyłania się cała jego działalność i chcenie. Duch, ciepło, cień, obrazy odzwierciedlone, senna marzenia i wytwory imaginacji posłużyły nie do tego, by dać pierwsze pojęcie o duszy, lecz były użyte w tym celu, by wprowadzić pod tym względem pewne porównanie między doświadczeniem wewnętrznym i zewnętrznym; uczyniono to dlatego, by oparłszy się na tej analogii, skonstruować sobie obraz i znaleźć szatę lingwistyczną“¹⁾.

Przejdźmy teraz do drugiego pytania i danej przez animizm odpowiedzi.

W jaki sposób wytłumaczyć przeistoczenie się „dusz“ w „duchy“ i jaka jest geneza czci im oddawanej?

Tylor, jak wiemy, utrzymuje, iż ta myśl „przeżycia“ duszy po śmierci człowieka powstała wskutek rzekomych zjawiań się tych dusz żyjącym na świecie ludziom, już to we śnie, już też w halucynacjach i przywidzeniach²⁾. Z biegiem czasu, gdy rozpo-

1) *H. Schell*. Apologie des Christentums. t. I. Religion und Offenbarung. str. 59. Paderborn. 1901. cyt. *Anthropos* l. c.

2) Zaznaczę mimochodem, że niektórzy nasi „uczni“, głoszący takie zasady w swoich „głębokich“ studyach, wysilają się na czynienie płytkich czy

wszechniło się mniemanie, iż duchy te biorą udział w sprawach ludzi żyjących, poczęto otaczać je pewną czcią, bać się ich i modlić się do nich, słowem na tej podstawie, bo tylko *le premier pas qui coûte*, poczęto wznosić całą budowę kultu religijnego tak, że w ceremoniach pogrzebowych widzimy jego zapowiedź i pierwociny.

Kruchy to, jak widzimy, fundament ma teoria przeistoczenia się dusz w duchy, a nie lepszy jest ten, na którym ma się wspierać cześć religijna, duchom okazywana.

Co bowiem mogło skłonić człowieka pierwotnego do nadania zasadniczo innej natury duszom? Wszak dusza-sobowtór jest w pojęciu tego prostaka podobna do swego prototypu czy oryginału. Z jego śmiercią powinna i ona umrzeć. I taka myśl o wiele prędzej przyjmie się w jego głowie, niż myśl o przeżyciu, a już co najmniej o wiele prędzej powstanie w nim przypuszczenie, że śmierć wpłynęła raczej na osłabienie energii sobowtóra, niż na jej wzmoczenie. A przemawia za tem ten fakt, że w pojęciu wielu dzikich ludów dusza dzieli los ciała: choruje, starzeje się, niedołącznieje. Jeśli przeto chcą uchronić jakąś duszę uprzywilejowaną od smutnego losu uwiadu starczego, skracają posiadającemu ją osobnikowi życie, by oswobodzona zawczasu z więzów wędrującego ciała mogła wejść w inne z całym zapasem energii ¹⁾.

Trudniej jeszcze zrozumieć powody, które mogłyby skłonić ludzi żyjących do uważania duchów tych za coś zasługującego na cześć specjalną. Między światem zwyczajnym a światem „religijnym“ jest w umyśle dzikiego przepaść nie do przebycia. Okoliczność, że mogą te duchy być szkodliwe lub pożyteczne, że przeto mogą wzbudzać uczucie bojaźni lub zaufania czy ży-

plaskich porównań i zastosowań. Niezrównany np. jest *Wit. Schreiber*, gdy pisze: „Leśny filozof dowie się ze snów o tem, że dusza ludzka nie umiera wraz z ciałem, ale żyje jeszcze jakiś dłuższy lub krótszy okres czasu. Wszak ileż to razy ukazuje się jako widziadło senne osoba, która już od tygodni, miesięcy lub nawet lat leży w grobie; zjawia się w różnych postaciach, rozmawia, cieszy się i gniewa, wogóle zachowuje się, jakgdyby żyła. My znamy, a przynajmniej posiadamy, naukowe wyjaśnienie tego zjawiska, a jednak jaki olbrzymi procent nawet inteligentnych ludzi daje się uwodzić zabobonom, nieustępującym wierzeniom najpierwotniejszych ludów. Śnił mi się dziś X smutny i milezący—opowiadasz komuś, a on na to: „Panie, daj pan na mszę, jaknajprędzej na mszę, za spokój jego duszy”! *Twórcy bogów. Z tajemnic wierzeń ludów pierwotnych.* str. 78, Lwów—Warszawa 1904.

¹⁾ *Frazer*. The Golden Bough. Ob. Durkheim l. c.

czliwości, nie wypełnia tej luki. „Prawdą jest, mówi słusznie Durkheim, że w uczuciu, jakie ma wierny dla przedmiotu czci religijnej, jest zawsze cząstka lęku, ale jest to lęk *sui generis*, będący raczej wynikiem szacunku, niż obawy, dominuje w nim szczególnego rodzaju emocja, wywołana przez majestat. Idea majestatu należy do istoty religii. Powiedzieć przeto można, że niczego się nie wyjaśnia w religii, o ile nie wykaże się, skąd idea ta pochodzi, czemu odpowiada, co może ją obudzić w umyśle ludzkim. A właśnie nie widzimy najmniejszej racyi, dla której zwykle dusze ludzkie, przez sam fakt rozłączenia się z ciałem, otrzymałyby ten charakter... Zresztą powołać się można na fakt łatwy do sprawdzenia, który wystarczy, by hipotezę animistyczną obrócić w ruinę“.¹⁾ Tym pewnikiem, zadającym kłam przypuszczeniom animistycznym, jest rzecz stwierdzona, że kult przodków odgrywa ważną rolę raczej w społeczeństwach już bardziej cywilizowanych, niż na najniższych szczeblach rozwoju; widzimy go w Chinach, Egipcie, miastach greckich i rzymskich, a natomiast bardzo często nie spotykamy go wcale u ludów australijskich, należących do najbardziej dzikich i pierwotnych. A tymczasem rzecz powinna się mieć wprost przeciwnie.

Te wywody Durkheima możemy poprzeć, powołując się na powagę takich etnologów, jak A. Lang,²⁾ Lorimer Fison, A. W. Howitt,³⁾ C. Strehlow,⁴⁾ E. H. Man,⁵⁾ Skeat, Blagden,⁶⁾ Le Roy,⁷⁾ G. Schmidt⁸⁾ i w. in.

Według tych autorów u bardzo wielu ludów Australii południowej i wschodnio-południowej, będących na bardzo niskim

¹⁾ E. Durkheim, l. c. str. 18.

²⁾ A. Lang. W dziełach, które później przy wykładzie jego systemu będą podane, szczególnie w „The Making of Religion”. 2 wyd. London. 1900.

³⁾ A. W. Howitt. The native tribes of South East — Australia. London 1904.

⁴⁾ C. Strehlow. Die Aranda—und Loritja—Stämme in Zentral—Australien. I Teil: Mythen, Sagen und Märchen des Arandastammes in Zentralaustralien. Frankf. am M. 1907. II Teil: Mythen, Sagen und Märchen des Loritja—Stammes. Die totemistischen Vorstellungen und die Tjuringa der Aranda und Loritja, bearbeitet von Moritz Freiherrn von Leonhardi. Frankf. a. M. 1909.

⁵⁾ E. H. Man. On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands. London. 1883.

⁶⁾ Skeat and Blagden. Races of the Malay Peninsula. 1906.

⁷⁾ Le Roy. La Religion des Primitifs. Paris 1909.

⁸⁾ G. Schmidt. L'origine de l'idée de Dieu. Les êtres suprêmes de l'Australie. *Anthropos*. 1909. Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen. *Zeitschrift für Ethnologie*. Zesz. 6, 1908 r. Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme. *Tamze*, zesz. 3. 1909 r.

stopniu rozwoju, zaliczanych jeszcze obecnie do okresu kamienia, nie znają bowiem nawet wyrobów z gliny, spotykamy stosunkowo czyste pojęcie Najwyższego Bóstwa, a natomiast ani śladu czci przodków. Ten kult przodków jest nawet prawie uniemożliwiony przez zakaz wymawiania imion zmarłych ludzi, jako też przez praktykowany u wielu plemion matryarchat, a przeszkadzający do utrzymania łączności, która powinna w hipotezie animistów istnieć między żyjącymi ludźmi i męskimi przodkami, z których wszak wyłącznie mieli się rekrutować „bogowie“. To samo dotyczy azyatyckich ludów, jak andamanowie, aetowie, semangowie, wielu najbardziej zacofanych ludów afrykańskich, indyan Ameryki północnej i południowej i t. d.

Co gorsze dla twierdzenia animistów, to fakt dzisiaj przez wielu etnologów stwierdzony, że istniejący obecnie u niektórych ludów australijskich i afrykańskich kult przodków nie tylko nie poprzedził czci bóstw, lecz przeciwnie jest n a p e w n o synkretyzmem i zlanie się o wiele wcześniejszych wierzeń w bóstwo wyższe z naleciałościami późniejszymi.

Wobec takich danych musimy przyjść do wniosku, że odpowiedź Tylora na postawione mu drugie pytanie jest najzupełniej niewystarczająca.

Trzecie wreszcie pytanie, skierowane do Tylora, jest następujące: skąd się wzięła wiara w bóstwa, napełniające całą przyrodę, jak powstał kult tej ostatniej i wogóle bóstw wyższych?

Uczony angielski odpowiada, jak wiemy, odwołaniem się do bardzo niskiego poziomu umysłowego pierwotnego człowieka. Ma ten ostatni być podobny do naiwnego dziecka, które nie odróżnia przedmiotów żyjących od nieożywionych, a, upodabniając wszystkie przedmioty natury z sobą, uważa je za mające duchy. Tak powstają duchy natury i w naturze, a z poczucia zależności od nich wyłania się ich kult i wogóle kult natury. Ta część, łącznie ze czcią przodkom oddawaną, o której już była mowa, miała być punktem wyjścia dla dalszej ewolucji religijnej. Drogą stopniowego rozwoju wyłaniają się potężniejsze bóstwa. Ma to być znane z historii religii stadium politeizmu, które, zawdzięczając pewnym sprzyjającym warunkom, mogło tu i owdzie wydać monoteizm.

Czy takie przedstawienie sprawy można uważać za uzasadnione? Powiemy na to, że nie wszystko w niem jest fałszywe, ale też nie wszystko bynajmniej jest wyrazem prawdy.

Przyjrzyjmy się pierwszej części odpowiedzi Tylora, t. j. założeniu, w którym on przyrównywa człowieka pierwotnego do naiwnego dziecka, nie odróżniającego dokładnie istot życiem obdarzonych od przedmiotów natury martwej.

Twierdzenie to znalazło wielu przeciwników. Niektórzy, np. Max Müller, znęcali się wprost nad niem. „Dzicy, mówi on, są dziećmi pod wielu względami, ale nie pod wszystkimi. Nigdy jeszcze nie widziano dzikiego, który, po dojściu do pewnego wieku, nie odróżniałby rzeczy ożywionych od nieżywych, np. węża od powroza. Twierdzić, że w stosunku do takich rzeczy pozostają oni nazawsze dziećmi, byłoby to oszukiwać samego siebie przez metafory“ ¹⁾.

Nie innego też jest zdania Spencer, jak to wyżej widzieliśmy. I on ostro krytykuje przypuszczenie Tylora. Jeśli bowiem — tak rozumuje Spencer — nawet niższe zwierzęta widzą różnicę między rzeczami żyjącymi i martwymi, to tembardziej dostrzedz ją musi człowiek, któremu przypisujemy wyższą od zwierząt inteligencję. Tylor mówi, że „w mniemaniu dzieci krzesła, laski i drewniane konie ożywione są przez pewien pierwiastek, podobnie jak ich mamki, inne dzieci, kotki i t. d. Pod tym względem stan umysłowy dziecka dobrze odtwarza usposobienie dzikiego“ ²⁾. Ale nie można tu opierać swego rozumowania na rzekomo istniejącej analogii między dzieckiem i dzikiem, gdyż te fałszywe wyobrażenia dziecka nie są wynikiem własnych jego spostrzeżeń i rozumowania, lecz są w nie wmówione przez otoczenie. Gdy bowiem dziecko nieostrożnie uderzy się o cokolwiek, niańki biją niekiedy ten przedmiot w celu rzekomego wymiaru sprawiedliwości, a właściwie dla uspokojenia płaczu dziecka. Nic dziwnego, że takie postępowanie musi spaczyć pojęcie dziecka o naturze różnych przedmiotów i w niektórych wypadkach zatrzeć różnicę między życiem a jego brakiem. „Dziecko samo przez się — konkluduje Spencer — w zwykłym trybie życia nie popełnia takich błędów w stosunku do otoczenia... Przypuszczenie zatem, że człowiek pierwotny ma skłonność do przypisywania życia rzeczom nieżyjącym, jest oczywiście przypuszczeniem nie do przyjęcia“ ³⁾.

¹⁾ *Max Müller*. Vorlesungen über den Ursprung und Entwicklung der Religion, str. 141. Strassburg, 1880.

²⁾ *Tylor*. Primitive Culture, str. 285—286. London, 1891³.

³⁾ *H. Spencer*. The Principles of Sociology, t. I, str. 143 i 145. London, 1876.

Patrzącym podobnie na założenie Tylora jest bardzo wielu. Powiemy otwarcie, że nie możemy się solidaryzować z występującymi tak kategorycznie przeciw Tylorowi. Przeciwnicy angielskiego antropologa zapominają o tem, że *qui nimis probat, nihil probat*. Szczególniej powinien o tem pamiętać Spencer, który między innymi sam opowiada o fakcie, iż buszmani chcieli pewnego razu nakarmić wagon kolei żelaznej, i że eskimosi uważali katarynkę i pozytywkę za dwie żyjące istoty, z których jedna wydała drugą ¹⁾.

Zgadza się na to, że nawet zwierzę, na ogół mówiąc, może odróżnić przedmioty żyjące od martwych, bo różnicę tę wskazują do pewnego stopnia zmysły, ale niema w tem żadnej sprzeczności, by człowiekowi przyznać z jednej strony wyższą od zwierząt inteligencję, a z drugiej — mówić, że ma w sobie tendencję do zacierania niekiedy różnicy między istotami żyjącymi i martwymi. Owszem, ta tendencja i wynikające z niej błędy są poniekąd właśnie skutkiem wyższości człowieka nad zwierzęciem. Brzmi to paradoksalnie, głębsze jednak wniknięcie w istotę sprawy wykaże, że jest to twierdzenie zupełnie uzasadnione. Człowiek przenosi niejako swą naturę na przedmioty poza nim istniejące, a czyni to po wniknięciu w swoje „ja”. Nie będzie to, naturalnie, jakaś głębsza introspekcyjna, lecz zastanowienie się nad sobą i skonstatowanie istnienia pierwiastku, który jest przyczyną działania i wszelkiego ruchu.

Otóż, ilekroć człowiek spostrzegł w przedmiotach ruch, upodabniał je do siebie o tyle, że miał je za istoty żyjące. I nie zawsze i nie całkowicie w tem błędził: wszak i najgłębsi myśliciele określali życie, i słusznie, przez ruch, ruch samodzielny w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu ²⁾. Przyczynę błędu,

¹⁾ Tamże. Rozdz. IX, § 65 i 66.

²⁾ *Aristoteles* przez życie rozumie spontaneistyczne odżywianie się, wzrost i ubytek czy zanik jakiejś rzeczy: ζῶν δὲ λέγομεν δι' αὐτῶν τροφήν τε καὶ ἀδῆρσιν, καὶ φθίειν (De anima, II, 1, 412a 14); procesy zaś życiowe są: νοῦς, ἀσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ ἀδῆρσις. Św. Tomasz w określeniu życia kładzie nacisk na ruch samodzielny, mówiąc: „Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent... Cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita” (S. Th. I q. XVIII a. 1 et 3. c.). Długi szereg mniej więcej podobnych definicji przytoczyłyby można nawet z najświetniejszej doby. Podam dla przykładu choćby jedną tylko, ale na innych niejako opartą z najnowszego wydania (1909) „Wörterbuch der philosophischen Begriffe” *Eisler'a*. „Leben heisst — czytamy tam — mit irgend einem Grade psychischer Reakti-

jeśli się zakradał, łatwo zrozumiemy. Św. Tomasz z Akwinu zauważa, iż „mówimy o zwierzęciu, że żyje, gdy poczynia się ono poruszać samo przez się, i dopóty za żywe je mamy, dopóki ruchu takiego dopatrzeć się w niem można; gdy zaś przestaje się poruszać samo przez się, a jest tylko poruszane przez coś innego, mówimy że nie ma życia, że jest martwe. Z tego się okazuje, że te istoty są właściwie żyjącymi, które się poruszają same przez się..., te zaś, które nie mają w swej naturze tego, by się poruszały lub działały same przez się, nie mogą być nazwane żyjącymi, chyba tylko przez jakieś podobieństwo”¹⁾. I właśnie ponieważ „nazwę życia nadajemy przedmiotom, opierając się na czemś, co się nazewnątrz ujawnia, to jest na ruchu samodzielnym”²⁾, niekiedy, a nawet może i często, wskutek powierzchownej obserwacji i nieodróżnienia ruchu samodzielnego od udzielonego z zewnątrz, lub wskutek nielogicznego uogólnienia, nazwano żyjącymi istotami w ścisłym znaczeniu słowa te, które były niemi tylko „przez jakieś podobieństwo”, czyli miały pozory życia, a w gruncie rzeczy były martwemi. Z biegiem czasu atoli błąd został poprawiony, zawdzięczając tej właśnie wyższości umysłowej człowieka nad zwierzęciem, która pierwotnie mogła przyczynić się do wprowadzenia go w błąd. Przy lepszej obserwacji, rozumniejszem i dokładniejszym porównaniu swego „ja” z otaczającymi przedmiotami, wyróżnił on przedmioty rzeczywiście od pozornie żyjących.

Zwierzęta zaś, ponieważ tylko opierały się na zmysłach, pozostaną zawsze przy tym samym, pierwotnym podziale przed-

vität oder Aktivität, Innerlichkeit, Erregbarkeit, triebhafter Reaktionsfähigkeit sich in seinem Dasein einheitlich-dynamisch und -teleologisch erhalten, aneignende Funktionen ausüben, Fremdes dem eigenen Verbände einverleiben, sich selbst individuell und generell vermehren, sich differenzieren und wieder integrieren, sich anpassen, sich zielstrebig entwickeln”. Powiemy mimochodem, że powyżej przytoczone określenie życia przez św. Tomasza, rozwinęte obszerniej w zacytowanych miejscach, jest może najlepszem określeniem życia. Tegoż zdania jest *Mercier*, który po bliższem jego zbadaniu i porównaniu z innemi konkluduje: „Admirable confirmation de la définition formulée par saint Thomas d'Aquin! Aussi, après avoir examiné celles que l'on essayé de lui substituer dans les temps plus récents, avons-nous dû reconnaître et maintenir qu'elle l'emporte sur toutes les autres et que seule, à parler rigoureusement, elle vérifie les conditions de justesse et de précision qui sont exigées d'une bonne définition”. (La définition philosophique de la vie. 2 édit. str. 74. Louvain. 1898).

¹⁾ S. Thomas. S. Th. I. q. XVIII. a. 1. c.

²⁾ S. Th. I. q. XVIII. a. 2. c.

miotów na żywe i matrwę, choć jest on bardzo często błędny. Gdy naprzykład tabun dzikich koni lub stado dzikich kaczek ujrzały po raz pierwszy pędzący pociąg kolei, uciekły. Z biegiem czasu jednak, oswoiwszy się, pozostają na swoich miejscach, a nawet, po dłuższym okresie takiego opatrzenia się, przestają zwracać uwagę na pociąg w biegu i spokojnie żerują. Czy wynika z tego, że zwierzę przekonało się o tem, iż pociąg jest przedmiotem martwym? Bynajmniej. Jeśli uważało go dawniej za żywą istotę, to za taką ma go i obecnie, przekonało się tylko, że jest dla niego nieszkodliwy, i dlatego nie ratuje się ucieczką. Przy pierwotnem jednak błędnem wyobrażeniu o życiu pozostaje. Jeśli zaś nawet w danym wypadku z pociągiem, w biegu będącym, zwierzę nie interesowało się kwestyą, czy jest to przedmiot żyjący lub martwy, a tylko sprawą, czy jest lub nie jest niebezpieczny, — a to zdaje się jest prawdopodobniejsze, — to już chyba w żadnym wypadku nie powstaje w czerepie zwierzęcia zagadnienie o życiu otaczających je przedmiotów, a tylko ta poprzednia kwestya, czy jest ten lub ów przedmiot pożyteczny lub szkodliwy, niebezpieczny lub obojętny. W tym jednak razie argumentowanie Spencera zupełnie upada.

Tak więc czy inaczej, Spencer nie może wykazać sprzeczności w twierdzeniu Tylora.

I my bynajmniej nie usiłujemy tego dowodzić. Owszem, twierdzimy przeciwko Müllerowi i Spencerowi, że omawiane założenie Tylora jest w harmonii i z naturą człowieka, i z faktami stwierdzonymi przez etnologię.

Stając jednak po stronie Tylora i broniąc go przeciwko niesłusznym zarzutom, nie możemy nie wskazać na egzagerację, której się on dopuszcza.

Ubocznie już wytknięta ona była w tem, cośmy powiedzieli. Mianowicie, zgadzając się na istniejącą w człowieku pierwotnym tendencję do „ożywiania” czy „animowania” martwych przedmiotów natury, musimy zaprotestować najkategoryczniej przeciwko uważaniu tej fazy umysłowego rozwoju człowieka za przejściową od stanu zwierzęcego, nierozumnego, do stanu tego, w którym się znajduje człowiek obecnie, różniącego się od tamtego jakościowo, zasadniczo.

Uważamy też, że niczem nieuzasadnione jest twierdzenie, iż w tem stadyum, które możnaby nazwać do pewnego stopnia „antropomorfistycznym”, czynnik rozumowy był zgoła albo prawie zupełnie wykluczony tak, że cała działalność umysłowa czło-

wieka redukowałyby się do nierozumnej personifikacji przedmiotów natury i dostrzeganych w niej fenomenów.

Co dotyczy drugiej części odpowiedzi Tylora na dane mu pytanie, to oświadczyć musimy, że jest ona nie do przyjęcia, o ile twierdzi, że był czas, w którym człowiek nie posiadał pojęć religijnych; że duchy natury — wespół z duchami przodków — były pierwszym ogniwem w rozwojowym łańcuchu wyższych pojęć religijnych; że z tak powstałego politeizmu wyłonił się monoteizm. Przy wykładzie teorii Langa i degeneracyjnej zobaczymy, że twierdzenia Tylora opierają się na błędnem przypuszczeniu, jakoby rozwój pojęć religijnych musiał bezwarunkowo iść w parze z rozwojem kultury wogóle, i że one musiały koniecznie wykluczać się czy też wyłaniać z bardzo lichych związków.

Zobaczymy później, że rzecz się ma wprost przeciwnie.

Wynika z tego, że i na trzecie pytanie odpowiedź Tylora jest niewystarczająca.

Nim przejdziemy do wyciągnięcia ostatecznych wniosków, przyjrzyjmy się jeszcze kilku błędom i przeoczeniom, których się dopuścił uczony ten w swym systemie.

Najpierw przeoczył, że pomięszał dwa pojęcia zupełnie różne, wskutek czego uzależnił je jedno od drugiego. A ta confusio podcina korzenie całemu jego systemowi jako całości.

Tylor utrzymuje, że pojęcie bóstwa mogło się rozwinąć tylko z pojęcia ducha, i dla tego stara się zbadać genezę i rozwój historyczny tego drugiego pojęcia. Jest to zagadnienie niewątpliwie bardzo ważne i ciekawe, ale nie jest to zagadnienie religijne, lecz metafizyczne. Dwie te kwestye pozostają z sobą w dosyć luźnej zależności. Tembardziej należało unikać utożsamienia ich wobec faktu, że dzisiejsze społeczeństwa, na bardzo niskiej stopie rozwoju pozostające, mają niekiedy wzniosłe pojęcie o Bogu, a nie zadają sobie bynajmniej pytania, czy jest on duchem czy nie. Nie negują one tej duchowości, ale też i nie stwierdzają: wprost tą kwestyą metafizyczną nie zajmują się. Co większa, nawet w społeczeństwie chrześcijańskiem znaczna ilość ludzi wierzących, ale mało oświeconych, mało się tą sprawą interesuje. Wielu nawet powtórzy zasłyszane określenie katechizmu o duchowości Boga, ale gdy zapytamy bliżej o znaczenie tych słów, zobaczymy, że ich nie rozumieją, że się uwikłają w sprzeczności. Nic to dziwnego, gdyż kwestya ta wymaga filozoficznego przy-

gotowania, które nie jest bynajmniej potrzebne do wiary w Boga czy w jakiekolwiek bóstwo.

Wobec powiedzianego uważać będziemy za słuszne wywody Langa, który mówi, że cała teoria animistyczna, o ile zmierza do wytłumaczenia wiary w bóstwa, jest zupełnie zbyteczna, gdyż „najwyższe pierwiastki w religii najniższych ras ludzkich nie dadzą się wytłumaczyć jako pochodne teorii o duchach. O ile tę kwestyę, mimo koniecznego braku historycznych dowodów, chcemy rozstrzygnąć, musimy powiedzieć, że dzicy najzupełniej mogli wierzyć w najwyższe bóstwa, jako w Ojców, Panów i t. p., nie określając bliżej ich natury, a mogli w nie wierzyć pierwaj, nim przy pomocy badań nad sennemi widziadłami i t. p. lepiej zdali sobie sprawę z istoty ducha i duszy”¹⁾.

Choćby więc Tylor dał był zupełnie zadowalające odpowiedzi na postawione mu wyżej trzy pytania, to jeszcze i w tym wypadku teoria jego byłaby conajmniej zbyteczna, jeśli idzie o osiągnięcie głównego celu, jaki sobie był zamierzył.

Drugi zarzut, a raczej szereg zarzutów, jakie uczynimy Tylorowi, to brak bezstronności w traktowaniu poruszonych kwestyi.

Zachowanie się jego słusznie zowie Schmidt „dziwnem”²⁾. I dowodzi dłaczego. Mianowicie Tylor w dziele swem „Primitive Culture” zastanawia się wprawdzie nad monoteizmem, spotykanym u ludów dzikich, ale czyni to na dwudziestu kilku stronach, podczas gdy innym formom religijnym setki stron poświęca. Mało tego. Z tej niewielkiej ilości przytoczonych faktów monoteizmu opuszcza w trzecim wydaniu swego dzieła (1891 r.) niektóre wspomniane w wydaniu pierwszym (1871), a o tych opuszczeniach i o racyach takiego postępowania żadnej wzmianki nie czyni. To samo ma miejsce na większą jeszcze skalę w jego studyum o granicach religii dzikich³⁾, ale ani słowa nie mówi o tem, że poprzednio innego był zdania, nie podaje też racyi, któreby go zniewalały do porzucenia dawniejszych poglądów.

¹⁾ *A. Lang*. The Making of Religion. 2 edit., str. 191, London. 1900. Rozdział XI jest nawet zatytułowany: „Supreme Gods not necessarily developed out of spirits”. Tamże. str. 185.

²⁾ *G. Schmidt*. L'origine de l'idée de Dieu. Anthropos. 365 str. 1908.

³⁾ The limits of savage religion, w „Journal of the Anthropological Institute of Great Britain und Ireland”, vol. XXI, 1892.

Takie postępowanie tem dziwniejsze wydać się musi, że przecież monoteizm, spotykany u dzikich, nie powinienby stać w sprzeczności z teorią Tylora, jest bowiem jej uzupełnieniem, jak to wyżej widzieliśmy. Mamy więc tu najniezawodniej do czynienia z celowym przemilczaniem faktów, które, choć na pierwszy rzut oka nie rujnują systemu, to jednak mogłyby się okazać po bliższem zbadaniu groźnemi dla teorii jako całości.

Może i dla tego pod piórem Tylora topniały aż prawie do zniknu te ślady monoteizmu, że dla sharmonizowania ich z teorią trzebaby, jego zdaniem, zbyt długo je omawiać. Ale jeśli tak, to właśnie należało prawdzie zajrzeć w oczy i takie fakta należało przedewszystkiem uwzględnić. Wszak leży to w interesie samego systemu, by uprzedzić wszelkie zarzuty i usunąć trudności: jeśli to nie zostanie uczynione przez własnego twórcę, będzie to wielki brak, którego uczniowie nie wypełnią, a który wrogowie napewno wyzyskają.

Kwestyę monoteizmu tem bardziej należało gruntownie omówić, że istotnie ze stwierdzonym przez bezstronnych badaczy u ludów barbarzyńskich pierwotnym monoteizmem animizm pogodzić się nie da; faktów zaś tych, jak to zobaczymy później, jest bardzo wiele. A już wprost niemożliwe jest utrzymanie się animizmu jako systemu czy teorii, gdy się zważy, że ten pierwotny monoteizm ma charakter etyczny ¹⁾.

Trzecia kategoria zarzutów jest natury psychologiczno-społecznej.

Tylor albo przeoczył, albo świadomie nie chciał widzieć sprzeczności, tkwiących w jego systemie.

Z jednej strony mamy w nim wyprowadzenie religii z nikłych zawiązków, oparcie go na złudzeniu, halucynacyi, autosugestyi, niewiadomości, błędzie, braku dokładności w obserwacyi a logiki i konsekwencyi w rozumowaniu. Z drugiej strony widzimy tę religię u wszystkich ludów, odgrywającą olbrzymią rolę tak w życiu jednostki jak społeczeństw całych, wywierającą wpływ na wszystkie twory ducha ludzkiego, na całą działalność człowieka, tak pojedynczo jak zbiorowo rozpatrywanego.

Czyż zestawienie takie nie jest bijącą w oczy sprzecznością? Zastanawiając się nad tą kwestyą, doskonale mówi Durkheim: „Podług opinii animistów religia jest pewnego rodzaju przeży-

¹⁾ O tem powiemy obszerniej przy wykładzie systemu Lang'a.

tym i usystematyzowanym snem, nie mającym żadnego odpowiednika w świecie realnym. Oto dla czego teoretycy animizmu, szukając genezy myśli religijnej, nie zadają sobie wiele fatygi. Gdy udało im się, w mniemaniu własnym, wytłumaczyć, w jaki sposób człowiek dojść mógł do wymaginowania sobie jakichś istot o dziwnych kształtach i mglisto-eterycznej naturze, podobnych do tych, które w snach widzimy, myślą, że problemat został rozwiązany. W rzeczywistości jednak nie został nawet tknięty. I istotnie. Niedopuszczalną jest rzeczą, by taki system idei, jakim jest religia, system, który tak ważną odgrywał rolę w historii, z którego narody czerpały po wszystkie czasy energię do życia im niezbędną, by system taki był ułudnym wytworem ludzkim, którego by sami ludzie nadużyć mieli. Wszyscy się na to dziś godzą, że prawo, moralność i nauka zrodziły się z religii, długi czas były z nią połączone i jej duchem przejęte. Jakże czcze fantazmagorye mogłyby wpłynąć tak silnie, i trwale oddziaływać na ducha ludzkiego? ¹⁾. I jakąż odpowiedź dać może Tylor na to pytanie?

„Gdy filozofowie XVIII wieku—powiemy dalej z Durkheimem—uważali religię za błąd czy oszustwo ze strony kapłanów, mogli głosić, że racją jej trwałości jest interes, jaki miała kasta kapłańska w podtrzymywaniu błędu wśród tłumu. Lecz jeśli narody same były wynalazcami tych błędnych mniemań i ich ofiarą, jak wytłumaczyć to, że taki nadzwyczajny obłęd trwał i trwa po przez całe dzieje ludzkości?” ²⁾. Jakiś czas można żyć illuzją, kierować się błędnem przekonaniem, szczególnie gdy się z nimi zapał skojarzy, ale jeśli to był tylko fałszywy ognek—wkrótce zgaśnie, jeśli to była gorączka—ustąpi niezadługo miejsca wyczerpaniu. Wszelki organizm, nie odżywiany należycie, ulegnie zanikowi. To samo trzeba powiedzieć o religii. „Ludzkość nigdy nie była bez religii... Jest ona potężnym czynnikiem życia indywidualnego i społecznego, ...i czyż byłoby rzeczą możliwą do pojęcia, że ludzkość przez tak długie wieki może żyć chimera i kłamstwem?” ³⁾. Co na to odpowie Tylor?

Ale postawimy mu jeszcze jeden zarzut: „Czy możnaby, godząc się na tłumaczenie animistów, używać bez dopuszczenia

¹⁾ *E. Durkheim. Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse, str. 27. Revue Philosophique. Styczeń 1909.*

²⁾ Tamże str. 28.

³⁾ *Lucien Reoure. En face du fait religieux, str. 224. Paris, 1908.*

się niestosowności terminu *nauka o religiach*? Nauka jest to coś, co rozpatrywane z jakiegokolwiek bądź strony stosuje się do danej rzeczywistości. Fizyka i chemia są naukami, gdyż fenomeny fizyko-chemiczne są rzeczywiste, i to rzeczywistością, która nie zależy od prawd przez nie dowodzonych. Istnieje nauka psychologii, ponieważ istnieje świadomość i umysł, które nie zawdzięczają psychologowi swego prawa do bytowania. Przeciwnie, religia nie mogłaby przeżyć teorii animistycznej, jeśliby ta teoria uznana została za prawdziwą przez wszystkich ludzi, ponieważ nie mogliby oni nie pozbyć się tych błędów, których źródło i istota zostałaby im tak wyjaśniona. Cóż to więc za nauka byłaby, której główna zdobycz polegałaby na unicestwieniu przedmiotu, o którym sama traktuje?"¹⁾ Co na to odrzec może Tylor?

A pamiętajmy, że to są niezmiernie ważne pytania, które umyślnie wypowiedzieliśmy słowy nie jakiegoś teologa, nie katolika nawet, lecz przeciwnie człowieka zgoła niewierzącego, głównego przedstawiciela t. zw. „socyologii naukowej”, Emila Durkheim'a.

Tylor nie może nam dać zadawalniającej odpowiedzi na powyższe pytania. Stał on na biegunie przeciwnym z nami. My, „zabierając się do studyów nad religiami pierwotnymi, mamy to przeświadczenie, że one opierają się na rzeczywistości i jej są wyrazem”²⁾, i to jest jedyne, zda się, rozumne stanowisko. Tymczasem antropolog angielski podobny jest do człowieka, któryby, patrząc na zwieszający się z góry łańcuch, twierdził, że ostatnie jego ogniwo zawisło w górze, nie mając punktu przyczepu: rzecz bowiem najbardziej realną, jaką jest religia, chce zagubić w baśniach, bredniach i braku rozumu. Wydaje się nam takie traktowanie przedmiotu stanowczo za mało poważne, bo przecie jest to „zagadnienie, które po wszystkie czasy nęciło filozofów i słusznie, gdyż niema innego, któreby dla nas miało więcej interesu“, że użyjemy umyślnie jeszcze raz słów Durkheim'a³⁾.

Po tem wszystkim co powiedziano, nie dziwny się, że animizm znalazł przeciwników.

¹⁾ *Durkheim*, l. c. str. 28.

²⁾ *E. Durkheim*. *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance. Revue de Métaphysique et de Morale*, str. 734, listopad, 1909.

³⁾ Tamże str. 737.

Należą do nich między innymi: D. G. Brinton ¹⁾, Chantepie de la Saussaye ²⁾, I. H. King ³⁾, M. Söderblom ⁴⁾, Kurt Breysig ⁵⁾, O. Gruppe ⁶⁾, M. Guyau ⁷⁾, A. Borchert ⁸⁾, L. H. Jordan ⁹⁾, Vinc. Zapletal ¹⁰⁾, H. Schell ¹¹⁾, W. Müller ¹²⁾, E. König ¹³⁾, Joh. Nikel ¹⁴⁾, M. Jos. Lagrange ¹⁵⁾, A. Le Roy ¹⁶⁾, A. Lang ¹⁷⁾ i w. in. ¹⁸⁾.

¹⁾ D. G. Brinton. Religions of primitive Man. New-York. 1897.

²⁾ Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg. 1897.

³⁾ I. H. King. The supernatural, its origine, nature and evolution. London. 1892.

⁴⁾ M. Söderblom. Die Religionen der Erde. Tübingen. 1906.

⁵⁾ Kurt Breysig. Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin. 1905.

⁶⁾ O. Gruppe. Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Leipzig. 1887.

⁷⁾ M. Guyau. L'irréligion de l'avenir, Paris, 1906.

⁸⁾ A. Borchert. Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen—Ahn—und Geisterkult. Ein kritischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft. Freiburg. 1900.

⁹⁾ L. H. Jordan. Comparative Religion: its Genesis and Growth. Edinburgh. 1905.

¹⁰⁾ Vinc. Zapletal. Der Totemismus und die Religion Israels. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testaments. Freiburg-Schweiz. 1901.

¹¹⁾ H. Schell. Apologie des Christentums, t. I: Religion und Offenbarung. Paderborn. 1901.

¹²⁾ W. Müller. Die Entwicklung der alttestamentarischen Gottesidee in vorexilischer Zeit. Gütersloh. 1903.

¹³⁾ E. König, Moderne Anschauungen über den Ursprung der Israelitischen Religion. Langensalza. 1906.

¹⁴⁾ Joh. Nikel. Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens. Münster. 1908.

¹⁵⁾ M. J. Lagrange. Etudes sur les religions sémitiques. Paris. 1905.

¹⁶⁾ A. Le Roy. La religion des Primitifs. Paris. 1909.

¹⁷⁾ Andrew Lang. The Making of Religion. London. 1900².

¹⁸⁾ Zaznaczyć wypada, iż wielką jest zasługą katolickich teologów, że choć niezawsze tak poważnie traktowali animizm, jak na to zasługuje, jednak nie dali się unieść teorii, roszcżącej sobie prawo do monopolu w nauce. A że niełatwą to było rzeczą, dowodem jest fakt, że nawet niektórzy katolicycy teologowie, najlepszymi skądinąd ożywieni chęciami, myśląc, że nie da się obronić placówki, sromotnie się poddali i wprzęgli się w rydwan wszechwładnego animizmu. Wymieńmy tu choć jeden ale klasyczny przykład. Mamy tu na myśli ks. Bros'a, profesora Seminaryum w Meaux. Do spółki z kolegą swym ks. Habertem rozpoczął on wydawać „Bibliothèque d'histoire des Religions”. Pierwszy tom tego wydawnictwa wyszedł z pod pióra ks. Bros'a i poświęcony jest religii ludów dzikich. (La Religion des peuples non civilisés, Paris. 1907²) Autor dedykuje swą pracę „aux missionnaires qui portent aux non civilisés la Bonne Nouvelle de Notre Seigneur”, ma również intencję przeciwdziałania zgubnym tendencyjom na polu historii religii. Zabrał się jednak do rzeczy w taki sposób, że można powtórzyć przysłowie „zachowaj mnie Boże od przyjaciół, gdyż z nieprzyjaciółmi sam sobie dam radę”. Istotnie autorowi teoria animizmu zaimponowała do tego stopnia, iż poczynił ustępstwa, których nietylko nie wymaga obecny stan nauki, ale owszem je

Przedstawivszy możliwie bezstronnie zasady animizmu i przyjrzaivszy się jego dowodom, możemy wyciągnąć ostateczny wniosek dotyczący stanowiska, jakie względem niego zajmujemy.

Czy odrzucamy go zupełnie i całkowicie?

Czy nie przyznajemy mu żadnej wartości?

I tak i nie.

Odrzucamy go jako całość, jako system, roszcządzając sobie pretensję do miana teorii naukowej, czy choćby tylko hipotezy naukowej, usiłującej wytłumaczyć początek wierzeń religijnych. Nie odpowiada bowiem tym warunkom, jakie stawia nauka nie mówię już teorii, ale choćby tylko hipotezie naukowej. Można tu użyć porównania, zastosowanego gdzieś przez Williama James'a do życia i powiedzieć, że animizm podobny jest do łańcucha, który jest tak silny, jak najsłabsze jego ogniwo. Tych słabych ogniw ma on, jak widzieliśmy, bardzo wiele, owszem łańcuch jego rozumowania jest tu i owdzie zupełnie przerwany. Wobec tego nie możemy w żaden sposób uważać go za harmonijną, konsekwentnie przeprowadzoną i uzasadnioną całość.

Nie wynika jednak bynajmniej z tego, byśmy odrzucali wszystkie pojedynczo wzięte jego twierdzenia. Niektóre z nich są najzupełniej słuszne, jak to mieliśmy możność wykazać w toku niniejszej pracy, biorąc je nawet w obronę przeciwko niesłusznym zarzutom.

Wyświadczył też animizm przysługę i nauce, zwracając uwagę na sposoby, za pomocą których człowiek mógł stopniowo wydoskonaląć posiadane skądinąd pojęcie duszy i ducha, i na to jak przez stosowanie tych pojęć do bóstwa, o którego istnieniu skądinąd wiedział, mógł dokładniej zdać sobie sprawę z natury i własności tego bóstwa. Przyczynił się również animizm do wyświetlenia wielu kwestyi z zakresu mytologii ¹⁾.

potępia, a które dla sprawy obrony ideałów religijnych są wprost zgubne. To dowód z jednej strony przemożnych wpływów animizmu na umysłowość dzisiejszą, a z drugiej — konieczności zajęcia się badaniami etnologiczno-religijnymi i uświadamiania szerszych warstw z wynikami tych studyów. Jeśli bowiem nawet w szeregach teologów zagadnienia te poczynają szerzyć spuśczenie, to cóż mówić o świeckiej inteligencji?

¹⁾ Słusznie mówi *Lagrange*: „Nous sommes bien éloigné de meconnaître le rôle de l'animisme, considéré comme un rudiment de réflexion philosophique, dans l'ensemble si complexe des phénomènes religieux. Nous demandons seulement qu'on le mette à sa place. Son rôle, prépondérant dans la mythologie, est secondaire dans la religion”. *Etudes sur les religions sémitiques*. str. 27, Paris. 1905².

I dobre strony animizmu, i zasługi przyznać należy. Tego domaga się sprawiedliwość.

Ponieważ jednak, jak historya świadczy, animizm ma o wiele większe ambicje i rości sobie pretensje bez porównania dalej sięgające, więc należy, mimo wszystko, mieć się na ostrożności. Tego domaga się roztropność... *timeo Danaos et dona ferentes*.

Omówiliśmy obszerniej animizm w redakcyi Tylora. Pozostaje zrobić wzmiankę o dwóch wspomnianych już dawniej uczonych angielskich, Spencerze i Darwinie, zwolennikach tejże teoryi ¹⁾.

Nad Darwinem, naturalnie, nie ma potrzeby dłużej się zastanawiać. Ponieważ idzie on w części za Tylorem, w części zaś za Spencerem, jego poglądy dzielą los teoryi tych dwóch uczonych. Ponieważ jednak w formułowaniu swych twierdzeń Tylor był niekiedy zbyt krańcowy, spotkał się z surowszą niekiedy niż oni krytyką ²⁾.

O Spencerze umyślnie wspominamy w pewnego rodzaju „domówieniu”, gdyśmy już skończyli z najpoważniejszym przedstawicielem właściwego animizmu, Tylorem, i wyciągnęliśmy wnioski ostateczne, dotyczące poglądu na tę teoryę. Uczyniliśmy to umyślnie, by wykazać, że nie należy przykładać tej samej miary naukowej do tych dwóch uczonych angielskich. Spencer bowiem stoi o wiele niżej od Tylora. Jego system — manizm, zgadzając się na zasadnicze twierdzenia animizmu, chce wprowadzić, jak już wiemy, poprawkę, polegającą na podkreśleniu wielkiej roli, jaką odegrać miała w tworzeniu się pojęć religijnych część oddawana zmarłym.

Pomysły Spencera mogą rzucić trochę światła na zabobony i myty różnych ludów, ale nie są w stanie wytłumaczyć związków religii. Odwołanie się w celu ich uzasadnienia do dziwnych, psychologicznie niemożliwych pomieszkań językowych, najniewłaściwszych tłumaczeń itp., jakich mieli się kiedyś dopuścić ludzie, musi razić i zrazić każdego, co też Lang wyznaje bez ogródki ³⁾.

¹⁾ Ob. *Ateneum Kaplańskie*. Czerwiec str. 38 i nast.

²⁾ *Albert Wigand* naprzykład, w swem głośnem dziele „Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers” mówi: „Die Art, wie Darwin das Gottesbewusstsein im Menschen erklärt, ist ein physikalisches Paradoxon”. t. I, str. 385. Braunschweig. 1874.

³⁾ *A. Lang*. The Making of Religion. str. 171: „We are puzzled by endless difficulties in his system”. London 1900².

Nie może też nie odstąpić od Spencera brak przedmiotowości w traktowaniu poruszonych kwestyi. „Pierwszy tom swego dzieła — tak mówi Gutberlet — poświęca Spencer danym socyologicznym. Jak zaś przedstawia się sprawa tych faktów, mogą pouczyć niektóre przykłady”. I tu cytuje niemiecki uczonego kilka przez Spencera na poparcie teoryi przytoczonych i potworzone wykomentowanych faktów. Poczem tak mówi: „Jeśli u Spencera spotykamy się z tak bezsensownem przedstawieniem rzeczy blizkich nam co do czasu i co do miejsca, to cóż mamy myśleć o sposobie omawiania przezeń pojęć u ludów dzikich w odległych czasach?”¹⁾

Istotnie, jeśli Tylorowi zarzucaliśmy brak bezstronności, to tembardziej należy to powiedzieć o Spencerze. Przemilcza on bowiem wprost niemiłe fakta: „Podczas gdy niezwykle i majestatyczne wyobrażenia Najwyższego Bytu — mówi Lang — spotykane u najbardziej dzikich ludów są tylko lekko naszkicowane u Tylora, w systemie Spencera zdają się być całkowicie pominięte. W jego Zasadach Socyologii i Instytucjach Kościelnych napróżno szukać dokładnych wiadomości“...²⁾

Jeżeli zważymy nadto, że w przeprowadzeniu całego systemu nie zawsze można się dopatrzeć logiki i konsekwencji, że owszem, jak mówi o nim Lods, „wiele ogniw tego łańcucha jest połączonych tylko pajęczą tkanką”³⁾, nie będziemy się dziwili, że „nie ma on dzisiaj już żadnej powagi w sferze zawodowych etnologów”⁴⁾.

¹⁾ *C. Gutberlet*. Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung. str. 500. Paderborn 1896.

²⁾ *A. Lang*. I tak dalej mówi: „The watcher of conduct, the friendly, creative being of low savage faith, whence was he evolved? The circumstance of his existence, as far as I can see; the chastity, the unselfishness, the pitifulness, the loyalty to plighted word, the prohibition of even extra — tribal homicide, enjoined in various places on his worshippers, are problems that appear somehow to have escaped Mr. Spencer's notice”. The Making of Religion. str. 171. London 1900².

³⁾ *Lods*. La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite. t. I str. 10. Paris. 1906.

⁴⁾ *S. Schmidt*. L'origine de l'idée de Dieu. str. 352. Anthropos, 1908. *M. J. Lagrange* słusznie też zauważa, że „le néo-évhémérisme de Spencer est demeuré presque isolé”. Etudes sur les religions sémitiques. str. 11, Paris 1905².

VI.

Z animizmem, o którym dotychczas mówiliśmy, pozostaje w pewnej łączności fetyszym.

Nad nim zastanowimy się w tym rozdziale.

Fetyszym etymologicznie pochodzi od portugalskiego wyrazu *fetico*, oznaczającego przedmiot ręką ludzką uczyniony, a specjalną, nadzwyczajną siłą obdarzony. Portugalski zaś wyraz spokrewniony jest z łacińskim *factitius* — kunsztownie zrobiony, sztuczny, nienaturalny. Pierwszym, który wprowadził tę nazwę do nauki, był de Brosses. Wobec tego jest dla nas prawdziwą zagadką, jak mógł Schreiber w swej pracy „Twórcy Bogów“ wypisać takie *curiosum*: „Fetyszym należy do tej kategorii naleciałych z średnich wieków t. zw. terminów, które odznaczają się tem, że tyle mówią, iż nic nie mówią właściwie“. Dotychczas wszystko jeszcze we względnym porządku. Naturalnie, że taki pogląd na „naleciałe z średnich wieków t. zw. terminy“ świadczy tylko o wielkiem, a zupełnie bezzasadnem uprzedzeniu autora do średniowiecza, o bezkrytycznem powtarzaniu już dawno przebrzmiałych w rzetelnej nauce bezkrytycznych zarzutów. Autor wszakże, wypowiadając to, nie staje sam z sobą w sprzeczności. Posłuchajmy jednak dalej. Po przytoczonych wyżej słowach dodaje on bezpośrednio, co następuje: „Autorami tego wyrazu (tj. fetysz), wprowadzonego do nauki od chwili pojawienia się dzieła de Brosse'a *Culte de dieux fetiches*, są Portugalczycy...¹⁾“.

¹⁾ Witold Schreiber. Twórcy Bogów. Z tajemnic wierzeń ludów pierwotnych. str. 22. Lwów 1904.

Zakrawa to trochę na żart albo świadczy o wielkiem... przeoczeniu autora, na którym oparł swój złośliwy a bezpodstawny zarzut. Wszak de Broses¹⁾, od czasów którego datuje się „wprowadzenie do nauki“ tego terminu, swe dzieło, którego cały tytuł brzmi „Du culte des dieux Fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie“, wydał w Dijon w 1760 roku, wyraźnie w drugiej połowie XVIII wieku, jakże więc czynić wieki średnie odpowiedzialnymi za ten wyraz?

Każdy przyzna, że surową opinię Schreibera, wypowiedzianą o „terminach naleciałych z średnich wieków“, możnaby o wiele słuszniej zastosować do jego własnych, w guście przytoczonej, koncepcyi...

Ale wróćmy do fetyszów.

Nazwę tę dawali portugalczykcy bożkom czczonym przez Negrów nad Senegalem. Zdaniem Réville'a „fetysz jest to jakikolwiek przedmiot, nie mający sam z siebie szczególniejszej wartości, ale przechowywany, szanowany i czczony przez dzikiego, gdyż jest on w jego pojęciu siedzibą ducha. I nie należy pytać, co może być fetyszem dla negra. Raczej należałoby spytać, co nim nie może być. Kamień, korzeń, jakiegokolwiek naczynie, pióro, pień drzewa, muszla, skrawek pstrej tkaniny, ząb zwierzęcia, skóra węża, pudełko, zardzewiały kawałek żelaza, słowem każdy przedmiot może być fetyszem dla tych starych dzieci. Nawet wyroby przemysłu europejskiego można znaleźć między fetyszami²⁾“.

Niektórzy etnologowie dzielą fetysze, ze względu na ich charakter, na trzy kategorie. Pierwszą stanowią statuetki i wszelkie wyobrażenia bóstw czy geniuszów, demonów i t. p., naogół nadzwyczaj nieudolne, uczynione z kamienia, drzewa, niekiedy metalu. W nich mają rezydować duchy i działać w pewnym określonym kierunku.

Drugi rodzaj fetyszów, które możnaby nazwać familijnymi, rodowymi, pochodzenie swe zawdzięcza czci, oddawanej zmarłym przodkom. Są to podobizny zmarłych, najczęściej istne karykatury, w których są zawarte, albo do których są przycepiene, kawałki czaszek, włosów, paznokci itp. resztki. Od

¹⁾ Karol de Broses lub Debrosses (a nie jak Schreiber chce de Brosse), urodzony w 1709 r., zmarły w 1777 r., znakomity lingwista i historyk francuski, prezes parlamentu burgundzkiego. Pisał o nim obszerniej Mamet: Le Président de Broses. Paris 1875.

²⁾ A. Réville. La Religion des peuples non civilisés. I. str. 81.

tych pozostałości po nieboszczykach fetysze otrzymują całą moc swoją.

Wreszcie trzeci rodzaj fetyszów—to różne rzeczy, używane do praktyk zabobonnych, czarów, do ściągania na wroga klątwy, chorób, śmierci i wszelkich nieszczęść¹⁾.

Można się zgodzić na taki podział fetyszów, ale trzeba mieć się na baczności przed pomięszaniem i postawieniem na tej samej stopie tego, co jest istotnie czczone, a więc sił, duchów czy bóstw, ze środkami, które są używane do wprowadzenia ich w ruch, w działanie.

Powtórnie nie należy podziału tak rozumieć, jakoby poszczególne ludy posiadały wyłącznie ten lub inny rodzaj fetyszów: wszystkie bowiem trzy kategorie są u każdego ludu fetyszystycznego.

Potrzenie pamiętać trzeba, że pierwszy rodzaj fetyszów odgrywa rolę o wiele ważniejszą niż pozostałe, i że ostatni, który jest zdegenerowaną formą tamtych, ma najmniejsze znaczenie.

Zresztą w badaniach nad fetyszami niemal co krok napotykałyśmy na kwestyje jeszcze niewyjaśnione.

Poglądy na fetyszizm ulegały zmianom w miarę postępu badań etnologicznych. Ale i dziś nie łatwą jest rzeczą dać określenie fetyszizmu. Słusznie w części zauważa pewien badacz, że „ten wyraz widzimy zastosowany do tak różnych wierzeń i praktyk, że mimo wszelkie definicje, podawane w encyklopediach, i mimo różne klasyfikacje religijne, powiemy, iż bliżej określić go nie możemy”²⁾. Nie będziemy się też silili

¹⁾ Nie należy fetyszów utożsamiać z amuletami (od łacińskiego *amuletum*, *amoliri* albo też arabskiego *hamala*—nosić) i talizmanami (od arabskiego *telsam*—figura, postać magiczna). Zwraca na to słusznie uwagę *Le Roy*, gdy pisze: „L'amulette ou grigri désigne surtout un petit objet que l'on porte sur soi et qui, par une vertu secrète, mystérieuse, immanente et inconsciente, est censé préserver des malheurs, des maladies, des accidents, des maléfices, ou procurer du bonheur en voyage, à la guerre, à la chasse, à la pêche, en ménage etc. Le talisman est plutôt un objet marqué de signes cabalistiques et destiné à exercer une action déterminée sur les choses ou les événements pour en changer la nature ou le cours. Il ne se porte pas toujours, comme l'amulette; on le place souvent au-dessus des portes, dans les maisons, dans les champs, à l'entrée des villages, sur les chemins etc“. *La Religion des Primitifs*. str. 272 Paris. 1909.

²⁾ *P. Brun*. Notes sur les croyances et les pratiques religieuses des Malinkés fétichistes. *Anthropos* 722 str. 1907. *Andrew Lang* rozumie przez fetyszizm „the belief in the souls tenanting inanimate objects“. *The Making of Religion*. London 1900².

na dokładną definicyę fetyszyzmu, bo właściwie wypadłoby dać ich kilka. Ponieważ z powyższego wiemy już, choć ogólnikowo, co to są fetysze, wiemy też zarazem, co należy rozumieć przez fetyszyzm, mianowicie praktyki o charakterze religijnym, w których posługują się dzicy owymi fetyszami¹⁾.

Czy fetyszyzm może być uważany za pierwsze ogniwo w rozwojowym łańcuchu religii?

August Comte utrzymywał, że fetyszyzm jest prymitywną formą religijną, z której miał powstać politeizm, rodzic monoteizmu. John Lubbock powtarza w części to samo, twierdząc, że po okresie ateizmu u człowieka pierwotnego spotykamy fetyszyzm, który wydał z siebie następne stadya: kult natury albo totemizm, szamanizm, bałwochwalstwo czyli antropomorfizm, a wreszcie monoteizm, w początkach zupełnie teoretyczny, a później dopiero etyczny²⁾.

Fr. Schultze również uważał fetyszyzm za punkt wyjścia rozwoju religijnego: z niego miał się wyłonić animizm i dwie dalsze, wskazane przez Comte'a, fazy: politeizm i monoteizm³⁾. Prawie tego samego zdania co Schultze, są G. A. Wilkens i Girard de Rialle. Zaś F. K. Ingram kopjuje Comte'a⁴⁾.

Obecnie są te twierdzenia uważane za stanowczo nienaukowe. Nawet L. Krzywicki mówi, że „takie poglądy na istotę fetyszyzmu, jako na religię ludów dzikich i wogóle pierwotnych, nie utrzymały się”⁵⁾.

A racye, dla których to twierdzimy, są następujące.

Najpierw ta, którą wspomina dopiero co wzmiankowany autor. Mianowicie, że uważanie fetyszyzmu za specjalne i samodzielne, choćby tylko do pewnego stopnia, stadium religijne, jest wynikiem fałszywego poglądu na znaczenie, jakie ma fetysz dla pierwotnego człowieka; jest skutkiem pomieszania czczonych

¹⁾ Za bardzo nieściśle uważamy powiedzenie, że „le fétichisme n'est qu'une des trois formes du polythéisme; ce sont: l'idolâtrie ou culte des dieux personnifiés dans des images, le fétichisme ou culte des objets habités par des dieux; le sabéisme ou adoration des dieux sans l'intermédiaire des emblèmes“. *Etienne Ignace. Le fétichisme des nègres du Brésil. Anthropos* 890 str. 1908.

²⁾ *John Lubbock. The origin of civilisation and the primitive condition of man.* 1890^s.

³⁾ *Fr. Schultze. Der Fetischismus, ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte.* Lipsk. 1871. *Psychologie der Naturvölker.* 1900.

⁴⁾ *F. K. Ingram. Outlines of the history of Religion.* London. 1900.

⁵⁾ *Ludwik Krzywicki. Fetyszyzm, art. Wielkiej Encykl. ilustrow. t. XXI.*

sił i bóstw ze środkami pozyskania ich pomocy i zaskarżenia względów. I istota, cześć odbierająca, i podobizna, którą ktoś posiada, a która winna, łącznie z pewnymi ceremoniami, wpływając na oną istotę, są stawiane na tym samym poziomie, jako te same miary i wartości fetysze. Należy koniecznie wprowadzić różnicę między siłami czczonymi a przedmiotami i wogóle środkami materialnymi, używanymi do oddziaływania na te siły w pewien określony sposób. Gdy zaś to uczynimy, a uczynić musimy, znika fetysz-bóg, a fetysz właściwy schodzi na drugi plan, jest to bowiem zwykły przedmiot, nie mający z siebie żadnego specjalnego znaczenia. Upada przeto i fetyszyzm jako specjalne i samodzielne stadyum religijne, stając się natomiast jednym ze składników, i to niekoniecznie pierwszorzędnych, jakiejś formy religijnej istotnie autonomicznej.

Słusznie przeto mówi Lehmann, że „fetyszyzm nie jest jakąś specjalną fazą religijną: najfałszywiej od czasów de Brosses'a, który podał opis religii murzynów, patrzano na przeróżne rzeczy, fetyszami zwane, jako na bogi, odbierające od murzyna cześć religijną, a stąd fetyszyzm określano jako kult religijny przedmiotów materialnych“¹⁾. Wszak każdy przyzna, że „materialne przedmioty zbyt podrzędne zajmują miejsce wśród ogółu bytów, by jakiejś ludzkiej istocie, choćby z Afryki zachodniej, przysniło się cześć im boską oddawać i do nich się modlić“²⁾.

Na poparcie twierdzenia, że cześć fetysz to nie znaczy uważać przedmiot jakiś materialny jako taki za bóstwo, możemy dać całe szeregi bogów, którym różne przedmioty, najczęściej przez specjalne ceremonie, zostają oddane i stają się fetyszami.

Weźmy na przykład murzynów Brazylii, fetyszystów. Mają oni całe legiony bóstw *Orisa*. Jedne z nich są uważane za bóstwa męskie, inne za żeńskie, a jeszcze inne za hermafrodyty. Każde bóstwo ma swego fetysza. Niektóre z nich cieszą się szczególniejszem wzięciem, mają specjalnych czcicieli, którzy winni używać pewnych określonych kolorów ubrania, w celu przypodobania się bóstwu, mają też ulubione potrawy, które bywają im składane w ofierze i t. d. Załączona tabliczka, która uwzględnia kilkanaście bóstw *Orisa* przedstawia nam to poglądowno.

¹⁾ *Edvard Lehmann*. Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker. Die Kultur der Gegenwart. Teil I. Abt. III. str. 13. Berlin, 1906.

²⁾ *Mary Kingsley*. West-African Studies. Str. 29. 1899. Ob. również *A. B. Ellis*. The Ewe speaking people. 1890. The Yoruba speaking people. 1894.

N A Z W Y poszególnych Orisa ¹⁾	P L E Ó bóstwa	F E T Y S Z	Kolor ulubiony bóstwa	P O T R A W Y ulubione bóstwa i w ofierze składane	Ważniejsze dzia- łanie przypisy- wane bóstwu
Obatala (inaczej Orixala).	Męska lub hermaf.	Muszele; „zielona glina” tj. feld- spat; kółka ołowiane; naszyj- niki z białych drobnych szkieł.	Biały.	W Bahiu nie przyjmuje po- karmów, u niektórych zaś szczepów afrykańskich spo- żywa <i>acasa</i> ²⁾ .	Ma uosabiać repro- dukcijną siłę na- tury.
Esu (inaczej Echu , Ogun-bara , Eleg-bara).	Męska	Wzgórci wzniesione przez ter- mity; głowa z gliny, mająca małże zamiast oczu.	Jako znienawi- dzony, nie po- siada koloru.	Przyjmuje wszystko oprócz lubi barany, kozy i drób.	Zły duch, usiłujący szkodzić ludziom.
Sango (inaczej Dzakuta).	Męska	Krzemienie; perły białe i czer- wone; bransolety z pereł czer- wonych i czarnych.	Czerwony lub biały z czerwo- nym.	<i>Amala</i> ³⁾ , <i>jabuty</i> ⁴⁾ , barany i koguty.	Wywołuje grzmoty i błyskawice.
Yansan	Żeńska	Gadaż drzewa.	—	—	Bogini wiatrów.
Osun lub Oszun	Żeńska	Rodzaj okrągłego wachlarza, ozdobionego łuską krokodyla; żółte perły.	Niebieski.	Spożywa wszystko, najbar- dziej jednak gustuje w fa- soli i cebuli.	Bogini jezior i rzek, powodująca ruch wody.
Osun-Manre (ina- czej Ajdowedo)	Hermafrod.	Tęcza; w Dahomeju żmija Dangba.	—	—	—
Ye-man-je lub Ye- man-ja-Ogun	Żeńska	Morze.	—	—	—
Ogun	Męska	Halabarda; miecz; żelazna bran- soleta.	Żółty.	Tłuczona kukurydza z oliwą palmową.	Bogini mórz, rodzaj syreny.
Saponam (inaczej Abalwaic , Wa- ri-Waru , Afo- man , Omonolu)	Męska	Miotła, u nasady ozdobiona musz- lami; naszyjniki i bransolety z małych kokosów.	—	Delektuje się baraniną.	Bóg wojny.
Osa-Ose (lub Oba)	Żeńska	Łuk ze strzałą; tarcza żelazna.	—	<i>Guguru</i> ⁵⁾ ; purée z fasoli obla- ne oliwą; mięso kozłąt.	Bóg ospy.
Iroko	Hermafrod.	Ptak iroko.	—	<i>Acasa</i> ⁶⁾ .	Bogini polowania.

¹⁾ Por. *Etienne Ignace*. Le fétichisme des Nègres du Brésil. str. 885 *Anthropos*. 1908. *Vina Rodrigues*. L'animisme fétichiste des Nègres de Bahia. Bahia 1900. ²⁾ Ekstrakt z kukurydzy. ³⁾ Jest to rodzaj *purée*, zrobionego z jadalnych korzeni rośliny ignam lub z grochu. ⁴⁾ Pewien gatunek żółtwa.

⁵⁾ Ob. odsyłacz 2.

⁶⁾ Specjalnie przyrządzona kukurydza.

Widzimy jasno, że fetysz odgrywa tu rolę podrzędną, że jest on na usługach bóstwa, że przeto fetyszyzm nie jest jakąś samoistną religią, i że stosowanie nazwy „fetyszyzmu” do całości tego rodzaju wierzeń może być tolerowane, ale z wielkimi zastrzeżeniami, nieuwzględnienie których prowadziłoby do wyciągnięcia najfałszywszych wniosków, jak to się dzieć zwykło, gdy operujemy nieściślymi terminami.

To, co się rzekło o murzynach Brazylii, stosuje się *mutatis mutandis* do fetyszystów wszystkich, a w pierwszym rzędzie do murzynów afrykańskich.

Jeśli fetyszyzm wogóle nie może być jakimś samoistnym stanem religijnym, to w szczególności nie może on być stanem prymitywnym. Z natury bowiem swej suponuje inne wierzenia, rzecz obojętna, czy one będą animizmem, manizmem, czy polidemonizmem, lub politeizmem, słowem, wierzeniami indziej przez nas omawianemi ¹⁾. To pewne, że jako taki pierwotną fazą religijną być nie może.

Również zauważyć należy, że fetyszyzm, już z wielkimi zastrzeżeniami przyjęty, a więc z uwzględnieniem bóstw, które się za fetyszami kryją, bynajmniej nie pokrywa całości wierzeń fetyszystów.

Już Waitz słusznie zwracał uwagę na to, że „religia murzynów zwykle uważana jest za surową, niewyrobną formę

¹⁾ Oczywiście jest rzeczą, że zupełnie bezzasadnie twierdzi *Schreiber*, iż animizm rozwinął się z fetyszyzmu, i że „fetyszysta, chociaż przyszedł nawet do poznania duszy i stworzył sobie duchy, to przecież, przypuszczając możliwość wcielenia się tych duchów w materję, tak jedno z drugim identyfikuje, że materję tę uważa za samego ducha i przypisuje jej, temu ostatniemu przysługujące własności”. Szczególniej *Schreiber* nie powinien tego ostatniego zdania wygłaszać, bo jakże pogodzi je z innym swem twierdzeniem, iż „schwytyany na gorącym uczynku fetysz (t. j. o ile nie zastosuje się do woli danego osobnika), ma się z pyszna! Dostanie sporo cięgów, wygłodzą go, zamkną w odludnej komorze, a na dobitek wszystkiego sprzedadzą jako nieprzydatny artykuł...” (*Twórcy bogów*. str. 22 i 23). Jakto, powiemy, tego fetysza tak traktuje, mimo, że „przypuszcza możliwość wcielania się duchów w materję i tak jedno z drugim identyfikuje, że materję tę uważa za samego ducha”? I czyż to, psychologicznie rzecz biorąc, byłoby możliwe? Nikt zapewne tego twierdzić nie będzie. Nie wynika jednak z tego, byśmy, przytaczając opinię *Schreibera* o maltretowaniu fetyszów, uważali ją za uzasadnioną. Chodziło nam o wykazanie braku pewnej spistości między twierdzeniami tego autora, faktem bowiem jest, że ta opinia jego, i w pracach wielu innych autorów pokutująca, jest bezkrytycznym powtórzeniem twierdzeń *Bosmana*, dokładnie zbitych we wspomnianych już dziełach *A. B. Ellis'a*.

politeizmu i nazywana specjalnem mianem fetyszyzmu... Tymczasem, przy głębszem wniknięciu w rzecz, dochodzi się do zadziwiającego rezultatu, mianowicie, że liczne szczepy murzyńskie, u których w żaden sposób nietylko dowieść, ale nawet, przypuścić nie można zewnętrznego wpływu społeczeństw o wyższej kulturze, są tak bardzo daleko posunięte pod względem swych pojęć religijnych, że choć nie możemy ich nazwać mono-teistami, to jednak przyznać musimy, że stoją na granicy monoteizmu¹⁾. Nowsze badania potwierdziły najzupełniej to zdanie.

Jeśli zwrócimy uwagę na wspomnianych wyżej murzynów brazylijskich, to zobaczymy, że obok i ponad „fetyszyzmem“, a więc całym legionem bóstw *Orisa*, istnieje bóstwo najwyższe *Olorung* lub *Olorun*, to znaczy „Pan“, „Władca“. I tego *Olorun* widzimy u różnych fetyszystów Ameryki, Afryki i Australii, tylko pod zmienioną nazwą. U jednych zowie się on *Mulungu*, u innych *Nyampi*, albo *Zambi*, jeszcze u innych—*Niengo* lub *Iltung*, tu *Huco* lub *Suco*, indziej *Mau* itd. itd. Czy nie jest to istotnie zadziwiające?

Każdy widzi, jak bardzo nie na rękę być musi ten niezaprzeczony fakt wszystkim, którzyby chcieli widzieć w fetyszyźmie pierwotną religię ludzkości. To też niektórzy, do obozu tego należący, starają się zupełnie o nim zapomnieć²⁾. Mają oni nadzieję, że przez ignorowanie tak znamiennego, a uderzającego przejawu religijnego potwierdzą swoją teorię o pierwotnym fetyszyźmie.

Inanis spes, sed testimonium non inane — powiemy na to. Istotnie zbyt niedogodny musi być omawiany fakt, jeśli na jego ignorowaniu tak bardzo zależy zwolennikom pierwotnego fetyszyzmu, i tak dużo sobie obiecują ze świadomego zupełnie jego przemilczania lub paczenia.

¹⁾ *Th. Waitz*. Anthropologie der Naturvölker, II. 167 str. 1860—1864.

²⁾ Weźmy jako przykład wspomnianego już *Schreibera*. Na pierwszych kartach swego dzieła stara się przekonać czytelnika o gruntowności i przedmiotowości swych badań, podkreśla, że „żadnego, nawet najdrobniejszego, jak możnaby sądzić przypadkowego, szczegółu, niewolno pominąć nierozważnie w poważnych poszukiwaniach naukowych”. (Twórcy Bogów, str. 34). W dalszym jednak ciągu obszernie rozwodzi się nad podrzędnymi bóstwami dzikich ludów i długie myty o nich opowiada, o najwyższem zaś bóstwie, przez oddawanie czci któremu „stają na granicy monoteizmu”, jak się Waitz wyraził, zda się nic nie wiedzieć, albo, co gorsza, stara się je zbagatelizować i ściągnąć do szarego tłumu bóstw niższych.

I nic dziwnego. Wszak pojęcie o bóstwie najwyższym, jakie mają te dzikie ludy, albo jest udzielone z zewnątrz, przez społeczeństwa wyżej kulturalnie stojące, albo jest pochodzenia tubylczego, rodzimego. Ale, jak już Waitz wspomniał, a co można poprzeć całym szeregiem niewątpliwych przykładów ¹⁾, istnieje to pojęcie wśród ludów, które na pewno nie przejęły go z zewnątrz. Zatem pojęcie to w takich razach nie jest bynajmniej zapożyczone. Ale wynika z tego jedno z dwojga: albo taka idea bóstwa jest rezultatem rozwoju, umysłowej ewolucji i postępu danej dzikiej społeczności, albo też nie. Jeśli nie, to, jak każdy widzi, odrazu upada teza o pierwotnym fetyszyzmie. Jeśli zaś tak, to w proch się rozsypują wszelkie założenia i rzekome pewniki nie tylko zwolenników tej tezy, ale wogóle ewolucjonistów religijnych, jeśli ich tak nazwać można. „Każdy światopogląd, mówią oni, jest wynikiem i obrazem umysłowości zarówno pojedynczego człowieka jak i zbiorowego ²⁾“. A ten światopogląd, zaznaczają to wyraźnie, a nawet szczególniejszej akcentują, obejmuje i całości idei religijnych. Dogmatem przeto ich jest najniesłuszniejsze twierdzenie ³⁾, że idee religijne muszą odpowiadać poziomowi kultury danego ludu.

Co większa, twierdzą oni nawet, że niższy rozwój umysłowy uniemożliwia nie już wytworzenie, ale nawet przyjęcie od innych gotowej już wyższej idei religijnej. „Każda idea, twierdzą oni, aby mogła być pojęta, wymaga pewnego stopnia umysłowego rozwoju, i tylko ten, kto wyniósł się nad ten stopień, potrafi wcielić się w nią; dla reszty niepowołanych wyda się ona zawsze niezrozumiałą, zawsze nieprzystępną. Chcieć więc i sądzić, że negr pojmie zasady któregoś z wyższych systemów religijnych, znaczy to samo, co łudzić się, że trzymiesięczne dziecko utrzyma się, stojąc na nogach, każdy bowiem stopień kulturny wymaga odpowiadającego sobie systemu religijnego, ponad który ani wynieść nie zdoła się, ani zstąpić nie może na niższy“ ⁴⁾.

Ale jakże wytłumaczyć te „na granicy prawie monoteizmu“ stojące u murzynów idee religijne, które wzięliśmy za przykład? Jak one mogły powstać w umysłowości murzynów, gdy

¹⁾ Spotkamy się z nimi później.

²⁾ *Ignacy Radliński*. Dzieje jednego Boga. 18 str. Warszawa 1905.

³⁾ Co w jednym z dalszych rozdziałów wykażemy.

⁴⁾ *Witold Schreiber*. Twórcy bogów. str. 36 Lwów. 1904.

ci bezsprzecznie należą do najbardziej zacofanych pod względem kulturalnym? Jak możnaby uważać ich za zdolnych do wytworzenia takich poglądów, jeśli w myśl tej teorii są oni wprost niezdolni nawet do ich przyjęcia skądinąd? W jaki sposób wytłumaczyć ten sprzeczny z teorią wygłoszoną objaw, że murzyni „zdołali się wynieść“ przez omawiane pojęcia religijne ponad stopień swej kultury, a zarazem „zstąpili na niższy“, czy przynajmniej dostosowali się do niższego przez fetyshyzm? Każdy nieuprzedzony widzi, że zwolennicy zbijanej przez nas teorii są ustawicznie między Scyllą i Charybdą, że owszem ustawicznie wikłają się w sprzecznościach.

Z tego, co się powiedziało, wyciągamy wniosek, że fetyshyzm nie może być pierwotnem stadyum religijnem.

VII.

Przechodzimy do zastanowienia się nad totemizmem. Etymologicznie *totemizm* ma pochodzić, jak utrzymuje, i zdaje się słusznie, ks. Thénevet, od wyrazu *ote*, oznaczającego w języku niektórych indyan Ameryki północnej rodzinę, familię. Forma jego dzierzawcza brzmi *otem*, stąd *nind otem* znaczy moja familia, *kit otem* — twoja familia itd. Właściwie więc winno się mówić *otem* i *otemizm* zamiast *totem* i *totemizm*, lecz ta ostatnia forma ma już dziś prawo obywatelstwa w nauce.

Totem oznacza pewną grupę przedmiotów materialnych, na które dzicy spoglądają z zaboboną czecią, myśląc, że między nimi a każdym indywiduum tej grupy istnieje tajemniczy węzeł ich jednoczący. Takie określenie daje Frazer. Salomon Reinach, bliżej to wyjaśniając, twierdzi, że totemem nazywa się zwierzę, roślina lub, rzadziej, ciało mineralne i niebieskie, w którym dany klan, ród lub plemię widzi swego przodka lub opiekuna. Inni jeszcze inne podają definicye, zależnie naturalnie od tego, jaki mają pogląd na system czy teorię, zwaną totemizmem.

Totemizm zwykle bywa określany jako pewna, spotykana u dzikich ludów forma religijna, w której pokolenia wyprowadzają się od jakiegoś zwierzęcia lub rośliny; temu zwierzęciu lub roślinie oddają oni cześć, jego mianem się zowią i wszystkie indywidua tego rodzaju czy gatunku zwierzęcego uważają za swych krewnych ¹⁾.

¹⁾ Vinc. Zapletal O. P. Der Totemismus und die Religion Israels. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testamentes. str. 1. Freiburg (Schweiz) 1901.

Od fetyszyzmu różni się totemizm tem, że w nim przedmiotem kultu nie jest jedno indywiduum, jak to ma miejsce w fetyszyzmie, ale cały gatunek zwierząt, roślin lub martwych przedmiotów, przyczem najczęściej są nimi pierwsze, tj. zwierzęta, rzadziej — drugie, trzecie — tylko wyjątkowo.

Na pierwszy rzut oka zdawaćby się mogło, że totemizm nie może odgrywać zbyt ważnej roli w sprawach ludzkich wogóle, a religijnych w szczególności.

Tymczasem wielu inaczej sądzi.

Ma on być początkowem ogniwem w rozwojowym łańcuchu religijnym. Tak twierdzą, stosując swe wywody do religii wszystkich semitów, a więc i do żydowskiej: Robertson Smith ¹⁾, Jacobs ²⁾, Sayce ³⁾, J. F. Lennan ⁴⁾, T. K. Cheyne ⁵⁾, Gray ⁶⁾, J. Benzinger ⁷⁾, G. Kerber ⁸⁾, G. A. Wilken ⁹⁾, G. Wildeboer ¹⁰⁾, von Walthofen ¹¹⁾. Uczeń Smith'a Jevons, a za nim inni, uogólnili teorię tę do wszystkich ludów i wszelakiej religii ¹²⁾.

I u nas byli i są autorowie, którzy twierdzą, że „zasadnicza idea totemizmu, magiczne utożsamienie człowieka z opiekunem zwierzęciem lub rośliną, zawiera w sobie w zarodku z jednej strony — zaczątki więcej skomplikowanych systemów religijnych, z drugiej — zaczątki pierwszych wynalazków, jak oswajanie zwierząt, podział pracy, leczenie, ubieranie się, czesanie, rysunek, rzeźbę itd. ¹³⁾“. Jeśli nawet pominiemy stronę społeczną totemizmu, która nas tu mniej interesuje, a zwrócimy uwagę tylko na doniosłość, jaką posiada pod względem religijnym, to i tak wyrasta on na olbrzyma. Jest on począt-

¹⁾ *Robertson Smith*. Kinship and marriage in early Arabia. Cambridge. 1885. Lectures on the origin of the Semites. London 1894².

²⁾ *J. Jacobs*. Studies in Biblical Archaeology. London. 1894.

³⁾ *A. H. Sayce*. The ancient Empires of the East. London. 1883.

⁴⁾ *J. F. Mac Lennan*. Studies in Ancient History. London 1886.

⁵⁾ *T. K. Cheyne*. The prophecies of Isaiah. London. 1889.

⁶⁾ *G. B. Gray*. Studies in Hebrew proper Names. London. 1896.

⁷⁾ *J. Benzinger*. Hebräische Archäologie. Freiburg i Br. 1894.

⁸⁾ *G. Kerber*. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testaments. Freiburg i Br. 1897.

⁹⁾ *G. A. Wilken*. Das Patriarchat bei den alten Arabern. Leipzig. 1884.

¹⁰⁾ *G. Wildeboer*. Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Freiburg i Br. 1899. Cyt. z *Zapletala* l. c. str. 18.

¹¹⁾ *H. W. von Walthofen*. Die Gottesidee in religiöser und spekulativer Richtung. Wien. 1903.

¹²⁾ *F. B. Jevons*. Introduction to the history of Religion. London. 1904³.

¹³⁾ *Jerzy Kurnatowski*. Totemizm. *Kultura* str. 79. t. I. 1909 r.

kiem rozwoju religijnego, „droga od totemizmu do monoteizmu prowadzi przez politeizm, a chrześcijaństwo, naogół monoteistyczne, zawiera liczne ślady poprzednich faz. Role, jakie odgrywają w chrześcijaństwie baran, jako symbol Chrystusa, gołąb, jako symbol Ducha Św., niekiedy osieł, ryba oraz inne zwierzęta, są pozostałościami totemicznymi¹⁾.“

Czy istotnie można przypisywać totemizmowi tak wielkie znaczenie?

Bynajmniej.

Zapletal, profesor uniwersytetu w Fryburgu szwajcarskim, wystąpił przeciwko tym uroszczeniom totemizmu. Mówi on wprawdzie wprost i bezpośrednio o rzekomym totemizmie u Żydów, ale porusza i kwestyę jego znaczenia wogóle²⁾.

I cóż się okazuje?

Oto, najpierw, rzecz nie przedstawia się tak prosta, jakby się komu zdawać mogło. Sami uczeni nie zgadzają się na wyjaśnienie totemizmu, na wskazanie jego genezy i określenie wpływów tak pod względem religijnym, jak i społecznym.

Mac Lennan utrzymuje, że totemizm jest pewną odmianą kultu przodków. Że niekiedy ostatni ustąpił miejsca pierwszemu, a przynajmniej zmalał wobec niego, należy zapewne tem wytłumaczyć, że totemy uważano tu i owdzie za potężniejsze niż duchy przodków, to też w większej ich miano czci i częściej się do nich o pomoc zwracano³⁾.

Podobnie patrzy na totemizm wielu uczonych, którzy za przykładem Mac Lennana zajmują się przeważnie społeczną jego stroną jak np.: E. B. Tylor, Lewis Morgan, Girard de Riaille, L. Fison, A. W. Howitt, Grant Allen i in.

Zdaniem Müllera totemizm jest to jeden z wielu objawów rozmowy znakowej i ideografii. Dziki np., zamiast używanych przez nas liczb, kreślił na swym domu kruka, niedźwiedzia itp., stąd z biegiem czasu miał się wyłonić szczególniejszy związek z tymi zwierzętami⁴⁾.

Lubbock i Spencer twierdzą to, co już dawniej utrzymywał Grey⁵⁾. Dziki ma widzieć w totemie swego przodka. Powo-

¹⁾ *Tamże*, str. 105.

²⁾ Dzieło wyżej przytoczone.

³⁾ *J. F. Mac Lennan*. *Studies in Ancient History*. London. 1886. *The Worship of Animals and Plants*. *The Fortnightly Review* 1869 i 1870.

⁴⁾ *Max Müller*. *Anthropological Religion*. London 1889—1892.

⁵⁾ *G. Grey*. *Journals of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia*. London. 1841.

łują się oni na zwyczaj dzikich dawania dzieciom, wojownikom i in. nazw zwierzęcych i roślinnych. Stąd, mówi Lubbock, rodzina, nosząca nazwę pewnego zwierzęcia, musiała się coraz bardziej niem interesować i szanować je, aż w końcu, pomieszawszy dwa pojęcia czci, totemu i przodków, poczęła wyprowadzać się od owego totemicznego zwierzęcia ¹⁾. Spencer twierdzi, że w wypadku, gdy ktoś noszący nazwę zwierzęcia zasłynął swymi czynami, potomstwo starało się o zatrzymanie sobie tego miana. Po upływie zaś dłuższego czasu zapomniano o pochodzeniu tej nazwy, wskutek pewnego „niedomagania językowego“: poczęto przenosić rozumieć dosłownie i, co za tem idzie, uważać niektóre zwierzęta za swych antenatów ²⁾.

L. Marillier utrzymuje, że ludzie mogli dojść do totemizmu albo wskutek przypuszczenia, że w zwierzęciu lub roślinie znajduje się dusza zmarłego kiedyś przodka, albo też dlatego, że dzieci za przykładem rodziców zawierały specjalne przymierze z jakimś gatunkiem zwierząt i roślin tak, że to przymierze stało się wreszcie dziedziczne. Stąd poczuwanie się całych klanów ludzkich do pokrewieństwa ze zwierzętami ³⁾.

W. R. Smith wyznaje bez ogródki, że początki totemizmu są zasłonięte przed naszym wzrokiem tak gęstą mgłą dziejową, że nic pewnego o nim nie wiemy. Z niejakiem tylko prawdopodobieństwem możemy przypuścić, że początek totemizmowi dała—z jednej strony niedokładna znajomość natury zwierząt i istoty różnych zjawisk przyrody, a z drugiej—chęć szukania pomocy w pierwszych przeciwko wrogiemu działaniu drugich. Później nastąpiło dziwne, przyczyn którego nie znamy, podstawienie przyjaznych totemów na miejsce wrogich ongi sił natury. Ponieważ dzicy uważali się za spokrewnionych z pewnym gatunkiem zwierząt, każda przeto zmiana w wyobrażeniu o sobie samych musiała się też zaznaczyć i w wyobrażeniach o zwierzętach totemicznych. Gdy przeto zaczęli oni widzieć praojców swego rodu w bogach, musieli także ich mieć za prarodzców swych zwierząt—totemów. Posuwając się na tej drodze dalej, doszli wreszcie do tego, że bogom swym nadali kształty zwierzęcia totemicznego i pod tą postacią cześć im oddawali ⁴⁾.

¹⁾ *J. Lubbock.* The origin of civilization. London. 1890^s.

²⁾ *H. Spencer.* The Principles of Sociology. London. 1876.

³⁾ *L. Marillier.* La place du totémisme dans l'évolution religieuse. Revue de l'histoire des religions. Paris. 1897.

⁴⁾ *W. Robertson Smith.* Lectures on the origin of the Semites. London. 1894^s.

Uczeń Smitha Jevons przyjmuje zasadnicze twierdzenia swego mistrza, ale rozwija je i dodaje nowe tłumaczenia i za stosowania. Gdyśmy mówili o animizmie, powiedzieliśmy, że jednym z jego zwolenników jest Jevons. Otoż zasadę animistyczną stosuje on do wyjaśnienia totemizmu. Dziki człowiek, dopatrując się istnienia ducha, podobnego ludzkiemu, w różnych przedmiotach, stara się zapewnić sobie ich pomoc, a że to najłatwiej osiągnąć można przez zadzierzgnięcie z nimi węzłów pokrewieństwa, począł przeto traktować je jako swych jednoplemieńców. Gdy zwierzęta—totemy urosły do godności bóstwa, totemizm stał się religią. Totemizm ma nam, według Jevonsa, wyjaśnić kult zwierząt, zwierzęce formy dawane bogom, podział zwierząt na czyste i nieczyste, jako też oswojanie niektórych ich gatunków. Co więcej, wytłumaczyć ma on krwawe ofiary, ołtarze na których były one składane, święte uczty, cały kult publiczny itd.¹⁾

Wręcz odmienną hipotezę co do początku totemizmu wygłasza Frazer. Twierdzi on, że pierwiastkowo zwierzę—totem było głównem pożywieniem klanu. Ów klan obowiązany był dbać, by przez używanie różnych „magicznych“ sposobów przyczynić się do pomnożenia totemicznych zwierząt. W celu lepszego wywiązania się z tego obowiązku opiekowania się zwierzęciem, zaczęli członkowie klanu utożsamiać się niejako ze zwierzętami, co tem łatwiejsze ma być do wykonania, im więcej mięsa tego zwierzęcia spożywają. Niema w tem wszyskiem żadnych pobudek religijnych, jest to tylko swego rodzaju podział wszystkich przedmiotów z otoczenia dzikiego na pewne klasy i oddanie ich w specjalną opiekę pojedynczym klanom²⁾.

Wreszcie, pomijając inne teorye totemizmu, wspomnimy o zupełnie świeżej, którą daje Le Roy, opierając się na obserwacyach, czynionych w ciągu kilkudziesięciu lat, spędzonych wśród dzikich ludów afrykańskich. Według niego totemizm jest instytucją, do istoty której należy umowa i zgoda między rodziną, klanem lub pokoleniem z jednej, a niewidzialnym duchem z drugiej strony. Wynikiem tej zgody ma być pewnego rodzaju pokrewieństwo mistyczne, celem—wzajemne oddawanie sobie usług, formą widzialną stwierdzającą jej zawarcie i istnienie — formy zwierzęcia lub, wyjątkowo, rośliny i minerału.

¹⁾ *F. B. Jevons. Introduction to the history of Religion. London. 1904.*

²⁾ *J. G. Frazer. The origin of Totemism. The Fortnightly Review 1899.*
Cytaty ob. *Zapletal* l. c.

Przyczem o wybraniu tego czy innego zwierzęcia decyduje często, choć nie zawsze, pragnienie otrzymania określonych, a pożądaných usług, posiadania przymiotów, zalet itp. ¹⁾

Warto też przypomnieć sobie, co mówią nasi niektórzy autorowie, zajmujący się totemizmem. Według Krzywickiego ród w okresie pierwotnym poczytuje siebie za spokrewnionego z gatunkiem zwierząt, którego imię nosi. Jeśli zapytamy dzikiego, np. z indyjskiego plemienia Ameryki północnej Rakowców (u Czoktów), dlaczego siebie uważa za krewniaka pewnego gatunku zwierząt, da nam odpowiedź, iż dalecy jego przodkowie byli rakami: razu jednego wyszły one na powierzchnię wody w chwili, w której partya Czoktów przechodziła w pobliżu; ludzie wyciągnęli je z wody, nauczyli chodzić na dwu nogach i mówić, oderwali pozostałe kończyny i przyjęli do plemienia jako nowy ród. Stąd między danem plemieniem lub rodem a totemem istnieje zasada solidarności rodowej. Członek takiego plemienia nigdy nie zabija zwierzęcia z pośród tej grupy, do której jego totem należy. Wzamian i zwierzęta totemiczne według pojęć człowieka pierwotnego nie krzywdzą swego dwunożnego krewniaka, a nawet starają się mu wyświadczać dobrodziejstwa. Zdaniem ludów Senegambii zwierzęta—totemy, choć są skądinąd zwierzętami szkodliwemi, nie czynią krzywd swoim krewniakom ludziom np. skorpion będzie biegał po ciele Skorpionowca, a jednak go nie ugryzie. A jeżeli zwierzę—totem wyrządzi szkodę krewniakowi, to takim postępkim ostrzega kuzynów—ludzi przed towarzyszem, któremu nie powinni ufać: jeśli w Afryce południowej krokodyl rzuci się na Krokodylowca, lub pryśnie nań wodą, uderzając ogonem o powierzchnię rzeki, to taki członek bywa wyrzucany z rodu ²⁾.

Krzywicki wskazuje na kilka przyczyn, które miały wywołać totemizm. Jedną z nich był zwyczaj przebierania się człowieka pierwotnego za zwierzyne dla łatwiejszego jej upolowania. Na korzyść tego przypuszczenia ma przemawiać ta okoliczność, iż podania wyprowadzają często ród z okolicy, w której istnieje nadmiar zwierząt noszących jego imię, np. ród Antylopy u Indyan Nowego Meksyku wyszedł z miejsca, gdzie pasło się mnóstwo antylop. Taka obfitość zwierząt danego gatunku sprzyjała także używaniu ich skór dla przykrycia ciała, a ten zwyczaj

¹⁾ A. Le Roy. *La Religion des Primitifs*. str. 132. Paris 1909.

²⁾ L. Krzywicki. *Rozwój kultury: Świat i człowiek*, str. 477. Warszawa. 1903.

mógł być innem źródłem totemizmu. W niektórych również wypadkach mógł się rozwinąć totemizm z kultu zwierząt—opiekunów, przybranych przez pojedyncze osoby ¹⁾).

Schreiber, powoławszy się na podobne przykłady, twierdzi kategorycznie, iż „totem ze swojemi urządzeniami jest tak bardzo częstym zjawiskiem, że można go uważać niemal za jeden z wspólnych stopni, po których dźwigała się kultura ludzkości. Czy zwrócimy się ku Azji, czy Afryce lub Ameryce, czy wreszcie ku Australii i sąsiednim wyspom, znajdziemy go wszędzie, bądźto jeszcze w jakiej takiej pełni sił żywotnych, bądź wreszcie jako przeżytek, który przecież nie zdoła ukryć się przed okiem badacza” ²⁾). A Kurnatowski, o którym wspomnieliśmy na początku tego rozdziału, twierdzi, że „totemizm musiał być bardzo długo żywotną i bardzo potężną ideą: wszędzie pozostawiał on ślady po sobie, nie mówiąc już o tem, że do dziś dnia żyje u ludów pierwotnych... Nie zapominajmy również, aby nie zatracić perspektywy dziejowej, że totemizm od monoteizmu jest przedzielony bardzo długą epoką politeizmu; politeizm ten dzieli się na dwa pod-okresy: fetyszyzm, który następuje bezpośrednio po totemizmie, i politeizm w ściślejszem znaczeniu tego wyrazu” ³⁾).

Jakiż wniosek wyprowadzić możemy z tych opinii? Co sądzić mamy o totemizmie?

Każdy bezstronnie oceniający sprawę, widząc przytoczone wyżej zdania, mające określić genezę, istotę i znaczenie totemizmu, musi, wobec ich wielkiej rozbieżności, przyjść do przekonania, że kwestya to trudna i dziś bardzo jeszcze ciemna. Za taką też została uznana przez specjalistów na ostatnim międzynarodowym kongresie historii religii w Oksfordzie ⁴⁾. I nie dziwnego. Fakty, na które powołują się ci, którzy usiłują badać genezę totemizmu, należą najczęściej do zamierchłej przeszłości, lub, jeśli są z doby obecnej, to dopuszczają wielką dowolność w tłumaczeniu. I w jednym i drugim wypadku ostateczne wyniki badań muszą być bardzo wątpliwe.

Jest to jasne w stosunku do pierwszej kategorii faktów. Najczęściej są one niezupełnie ściśle ustalone pod względem historycznym, i są naciągane do powziętych *a priori* teorii.

¹⁾ Tamże, str. 432.

²⁾ *Witold Schreiber*. Twórcy bogów. str. 233. Lwów — Warszawa. 1904.

³⁾ *Jerzy Kurnatowski*. Totemizm, str. 79 i 88. *Kultura*. 1909.

⁴⁾ We wrześniu 1908 r. Ob. Transactions of the third international Congress for the History of Religions. T. II, str. 122 i nast. Oxford. 1908.

Jak łatwo można stwarzać niczem nie uzasadnione komentarze i tłumaczenia, niech posłużą jako przykład słowa Krzywickiego, najzupełniej poważnie wypowiedziane. „U Rusinów galicyjskich — mówi on — odnajdujemy w liczbie podań jedno, które, gdyby powstało w okresie barbarzyństwa, mogłoby posłużyć za punkt wyjścia dla wierzeń, a nawet praktyk totemistycznych. Rusini opowiadają, że ongi szlachta polska nosiła tylko jedno imię. Zaczęła radzić, jak przybrać jeszcze drugie. Pewna mądra stara kobieta kazała napiec bułek i zwołała psy. Pies każdego szlachcica zjadł bułkę i poszedł spać. Czyj pies położył się pod dębem, ten otrzymał nazwę Dębickiego; czyj pod grabem — Grabowieckiego”... ¹⁾ i t. d.

Rzecz prosta, że przy pomocy takich komentarzy, dawanych rzekomym faktom i klechdom, można wszystkiego dowieść. I powyższe opowiadanie zdaniem zacytowanego autora „mogłoby posłużyć za punkt wyjścia dla wierzeń, a nawet praktyk totemistycznych”, do czego wystarczyłby jeden warunek t. j. „gdyby powstało w okresie barbarzyństwa”. Nam się zdaje, że twierdzenie to jest zupełnie fałszywe, gdyż taka opowieść może mieć to samo źródło niezależnie od tego, czy powstała w czasach barbarzyństwa czy kultury, a podsuwanie jej znaczenia totemistycznego dla tej jedynie racji, iż pochodzi z czasów „barbarzyństwa”, najlepszym jest argumentem na potwierdzenie dowolności w rozumieniu dawno minionych lub dawnej przeszłości przypisywanych faktów. Najczęściej decydują tu z góry powzięte mniemania.

Ale nie myślm, by lepiej się rzecz miała z faktami, które są nam współczesne, lub przynajmniej z całą ścisłością historyczną odtworzone. Niech tylko uczeni zecheą potraktować je tak, jak im *ad usum theoriae* wygodnie, otrzymamy rzecz spaczoną, gdyż spojrzą oni na te objawy... *sub specie aeternitatis*: rzecz dzisiejszą przeniosą swym komentarzem w odległe wieki i dostroją do swych założeń. A jaki tego rezultat? Jeśli leży to w interesie hipotez totemistycznych, każe się,—jak w przytoczonej rusińskiej bajce,—psom, które po zjedzeniu bułki kładą się pod drzewa, wyznaczać dla ludzi imiona, a później z tego arsenału nazw Dębickich, Grabowieckich itp. czerpie się dowody na poparcie totemizmu. Chciałoby się powiedzieć, że wzmianka o owej klechdzie i możliwym jej wyzyskaniu jest ilustracją faktycznie przyjętej metody.

¹⁾ L. Krzywicki, l. c. str. 483.

Wszak w totemizmie jednym z silniejszych dowodów jest ten, który opiera się na tak zw. nazwach totemicznych. Wszędzie je obecnie wyszukują, we wszystkich społeczeństwach i językach, ale uczeni ostatniej doby szczególniejszą zwrócili uwagę na Izraelitów, by wykazać, jak wielki wpływ wywarły totemy na ich wierzenia religijne. Przyjrzyjmy się im i jeśli twierdzenia takie, dotyczące Izraelitów, nie będą miały siły dowodowej, to tembardziej wypadnie to powiedzieć o podobnych usiłowaniach w stosunku do innych ludów.

Zapletal, tylokrotnie przez nas wyżej cytowany, występuje kategorycznie przeciwko rzekomym argumentom, wyciąganym na korzyść totemizmu z nazw zwierzęcych, spotykanych u ludu Izraelskiego. A rozumowania jego są najzupełniej przekonujące¹⁾.

Wśród imion i nazw, nadawanych czy używanych przez Izraelitów, spotykamy takie, które są wspólne, albo przynajmniej mają źródłostwo wspólne, ze zwierzętami. Naprzykład **אַיָּה** *Ajja*²⁾, ptak drapieżny; **אַיָּלוֹן** *Ajjalon*³⁾, por. **אַיָּל** jeleni; **רְאוּבֵן** *Ruben*⁴⁾, lew; **בֶּכֶר** *Beker*⁵⁾, por. **בֶּכֶרִי** młody wielbłąd; **דְּבוֹרָה** *Debora*⁶⁾, pszczoła; **חַגַּב** *Hagab*⁷⁾, szarańcza; **חַוָּוָה** *Hawwa*⁸⁾, wąż; **חַמּוֹר** *Hamor*⁹⁾, osioł; **יוֹנָה** *Jona*¹⁰⁾, gołąb; **כָּלֶב** *Kaleb*¹¹⁾, por. **כָּלָב** pies; **רַחֵל** *Rachel*¹²⁾, owca i t. d.

¹⁾ Vinc. Zapletal, l. c. str. 20—48 i też praca w polskiem opracowaniu ks. Antoniego Szlagowskiego p. t. „Totemizm a religia Izraelska na podstawie rozprawy Fr. Winc. Zapletala „Der Totemismus und die Religion Israels.“ Odb. z *Kwart. Teol.* Warszawa 1908.

²⁾ Imię ojca Resfy, konkubiny Saulowej. 2 Reg. 3: 7.

³⁾ Nazwa miasta Amorejczyków. Jud. 1: 35, i miasta w pokoleniu Zabulon. Judic. 12: 11.

⁴⁾ Najstarszy syn Jakóba. Gen. 29: 32.

⁵⁾ Jedna z rodzin pokolenia Efraima. Num. 26: 35. Taksamo nazywał się syn Benjamina. Gen. 46: 21.

⁶⁾ Tak się zwały: mamka Rebeki. Gen. 35: 8, i Prorokini. Judic. 5: 15.

⁷⁾ Miano jednej z rodzin (Nathinejczyków), które wróciły z niewoli babilońskiej. I. Ezdr. 2: 45.

⁸⁾ Inaczej Hewa, Ewa. Imię pierwszej kobiety. Gen. 3: 20.

⁹⁾ Nazwa mężczyzny z pokolenia Hewego, syna Chanaana, wnuka Chama. Gen. 33: 19.

¹⁰⁾ Jonasz prorok. 4 Reg. 14: 25.

¹¹⁾ Jeden z mężów wysłanych przez Mojżesza w celu obejrzenia ziemi obiecanej. Num. 13: 31.

¹²⁾ Żona Jakóba patriarchy. Gen. 29: 6.

Jeśli zwrócimy uwagę na to, że w całej mnogiej ilości imion, używanych przez Izraelitów, spotykamy tylko 1% wspólnych ludziom ze zwierzętami, i zaledwie około 60 źródłosłówów, wziętych od nazw zwierzęcych, to raczej dziwić się będziemy tak niewielkiej liczbie nazw tego rodzaju. Jest ona o wiele niższa niż np. w językach niemieckim, angielskim i wszystkich słowiańskich. A czyż kto zechce dawać tym ostatnim charakter totemistyczny? Niema przeto racji tłumaczenia imion hebrajskich tak, jak żądają obrońcy totemizmu.

Wszak niektóre imiona, dziś wspólnie ludziom i zwierzętom, mogły kiedyś powstać dla pierwszych i drugich niezależnie od siebie, stąd pewna ich liczba to imiona własne praocjów danego pokolenia. Niekiedy późniejsze imiona zwierzęce pierwotnie były nazwami ludzi i miejscowości. Bywało i odwrotnie: miejscowość otrzymywała miano od zwierzęcia, jeśli np. obfitowała w jaki jego gatunek. Od tak nazwanej miejscowości mógł otrzymać miano człowiek, jak to się dzieje choćby u nas w tysiącach wypadków, gdzie mieszkaniac wioski nazwisko od niej wywodzi. Ale co to ma wspólnego z totemizmem? Jeślibyśmy chcieli imionom czy innym jakimkolwiek bądź zwyczajom, czy to obyczajom, instytucyom i t. p., spotykany u Izraelitów, nadawać charakter i znaczenie totemistyczne, musielibyśmy uprzednio dowieść faktu istnienia u nich totemizmu. I dopiero wtedy odpowiednio oświetlać pojedyncze objawy. Naturalnie, że tejsamej taktyki należy się trzymać względem innych, owszem względem wszystkich ludów. I niech nam nikt nie zrobi zarzutu, że wykluczamy metodę indukcyjną badań, bo właśnie twierdzimy, że trzeba tą drogą dowodzić istnienia totemizmu. Protestujemy tylko przeciwko jej paczeniu, czyniącemu z niej raczej dziwną „dedukcyę“, która polega na zabarwianiu faktów powziętą z góry teorią.

Umiejmy się wsłuchać w mowę faktów, a nie wtlączajmy w nie *a priori* miłych nam przekonań. Możemy stawiać hipotezy, ale nie erygujemy ich zaraz do godności prawa, pod które *volens nolens* podporządkować się musi fakt zaobserwowany.

Jeśli owocem sumiennych dochodzeń będzie skonstatowanie w jakiejś społeczności totemizmu, to znów nie dajmy się unieść doktrynerstwu. Nie kierujemy się względami, nie mającymi nic wspólnego z nauką. Chcę przez to powiedzieć: nie usiłujmy uczynić z totemizmu *coûte que coûte* pierwszego stadyum w rozwoju religijnym ludzkości. Tego bowiem nie domaga się

logiczny komentarz faktów. Wszak na te same objawy patrzyli i jeszcze patrzą uczeni, z których kilku na początku wspominaliśmy, a jednak o pochodzeniu i istocie totemizmu najrozmaitsze wypowiadają opinie. Zdaniem jednych totemizm nie ma nic wspólnego z religią, inni uważają go za stadium religijne; dla jednych jest on stanem pierwotnym ludzkości, inni dowodzą, że nim być nie może itd. Przy obecnym stanie nauki najlepiej postępują ci, którzy z wielką ostrożnością wypowiadają swoje opinie, nie podając ich bynajmniej za coś bezwzględnie pewnego.

Nam najbardziej przemawia do przekonania twierdzenie długoletniego badacza ludów afrykańskich Le Roy.¹⁾

Człowiek pierwotny, czy też dziki w obecnym okresie—tak rozumuje Le Roy—czuje wielką swą słabość wobec wrogich sił przyrody. Szuka więc instynktownie spotęgowania swej energii. Wokół siebie widzi u zwierząt siłę, rączość, zwinność i inne przymioty bardzo pożądane w codziennem życiu. Powstaje w nim pragnienie jeśli już nie posiadania, to przynajmniej wyzyskania tych zalet dla siebie. Chce się więc zbliżyć do zwierząt, zadzierzgnąć z nimi węzeł najściślejszej przyjaźni. Zapomocą pewnych praktyk, wiadomych „wtajemniczonym“, a szczególnie zapomocą wymiany krwi, można zwabić ku sobie zwierzę na czele stada stojące, zjednać sobie jego względy i wyzyskać jego siłę. Tak „spokrewnione“ zwierzę staje się *ndugu*, jak mówią we wschodniej Afryce, *ntene* według wyrażenia używanego w Gwinei, *otem* czyli *totem* w języku Czerwonoskórych. Nie myślny wszakże, by ów dziki zamierzał wykorzystać *tylko* zwierzę jako takie. Bynajmniej. Usiłuje on w ten sposób *przewszystkiem* wyzyskać większą energię i władzę kogoś innego, mianowicie ducha, który, jego zdaniem, pozostaje w mniej lub więcej ścisłych stosunkach ze zwierzęciem. Duch ten niewidzialny to cienie zmarłych przodków klanu czy rodu. Niekiedy są to opiekuńcze jakies duchy niewiadomego pochodzenia. Czasami są one zarazem duszą zwierzęcia. Zawarcie przeto umowy ze zwierzęciem, owo „pokrewieństwo“ i cześć totemistyczna, są znakiem zmysłowym i środkiem do wejścia w stosunek z niewidzialnym światem duchów.

Na tak przyjętej „zasadzie totemistycznej“ mógł powstać totemizm w najrozmaitszych okolicznościach. Jeśli np.

¹⁾ A. Le Roy. *La Religion des Primitifs*. str. 109—134; 258; 456. Paris. 1909.

umierający wódz pokolenia lub wróżbita oznajmią otoczeniu, że nawiedzać je będą po śmierci, a w tych pogrobowych wycieczkach pomagać i pośredniczyć im będzie to lub owo zwierzę, zrozumiemy łatwo, że całe pokolenie mieć będzie cześć dla przedstawicieli wskazanego gatunku zwierząt. Albo też zwierzę jakieś pocznie dla tych czy innych powodów nawiedzać częściej jaką wioskę lub klan. Wtajemniczony we wszystkie arkana czarodziej wyjaśnia to specjalną sympatyą duchów, którym trzeba się odzwajemnić. To znów powstający klan czy jakieś stowarzyszenie, chcąc mieć zapewnioną pomoc duchów, wybierają sobie zwierzę opiekuńcze i w ten sposób zjawia się nowy totem itp.

Takie rozumienie totemizmu tłumaczy nam te wszystkie objawy, dla których niejednen badacz szukał dziwnych wyjaśnień. Uwzględnia ono umysłowość pierwotnego czy dzikiego człowieka, nie czyni żadnych przypuszczeń nietylko hazardowych ale nawet nieuzasadnionych, nie staje również w sprzeczności z żadnym skądinąd znanym pewnikiem, owszem harmonizuje tak, jak żadna inna hipoteza, z wynikami dotychczasowych badań na polu etnografii i historii religii.

Tak pojęty totemizm nie może być uważany za samodzielne jakieś stadyum, tem mniej za pierwszy etap, w religijnym rozwoju ludzkości: supponuje on istnienie jakiejś uprzedniej formy religijnej, którą spaczył, ale nie stworzył.

VIII.

Stosownie do danego na początku tej pracy podziału należy obecnie omówić teorie preanimistyczne¹⁾. Można je zredukować do dwóch działów: pierwszy—stanowią systemy pierwotnej magii, drugi zaś — monoteistyczna teoria Lang'a.

Dla większej przejrzystości uwzględnimy w niniejszym rozdziale teorie magiczne, w następnym mowa będzie o niektórych mniej ważnych próbach tłumaczenia zajmującej nas sprawy, a dopiero potem, w rozdziale bezpośrednio poprzedzającym system pierwotnego monoteizmu i degeneracji, zabierze głos Andrew Lang.

Jednym z pierwszych, którzy przy badaniu kwestyi o początkach religii rzucili myśl teorii „magicznej“, był J. G. Frazer.²⁾ Właściwym wszakże jej twórcą jest J. H. King, to też dziwnem wydać się musi, że niekiedy autorowie, piszący o teorii magii, poświęcają dużo miejsca pierwszemu z tych uczonych, a o drugim albo mało albo wręcz nie mówią.³⁾

Z analogicznym przykładem spotkaliśmy się już wyżej, omawiając animizm. I tam Tiele został wysunięty na pierwszy plan z krzywdą dla Tytora.

J. H. King w dziele swem „o początku, istocie i ewolucyi pierwiastka nadprzyrodzonego“⁴⁾ uzasadnia swe podstawowe twierdzenia, że pierwszym stadyum w ewolucyi religijnej była magia.

¹⁾ Ob. wyżej str. 25.

²⁾ *J. G. Frazer*. Golden Bough. London. 1890.

³⁾ Tak np. czyni *A. Bros*, który w swem dziele „La Religion des peuples non civilisés“ (Paris 1907²), poświęciwszy magii cały rozdział (str. 67—97), o King'u nawet wzmianki nie czyni.

⁴⁾ *J. H. King*. The Supernatural, its origin, nature and evolution. London, New York 1892.

Są w naturze, mówi King, dwa rodzaje sił: jedno—zwierzęce i ludzkie, które możemy nazwać siłami czy energiami umysłowymi, drugie — fizyczne, chemiczne, ruchy ciał, następowanie po sobie pór roku itp., którym nadać można miano sił nieosobowych. Człowiek, zastanawiając się nad temi siłami, dochodzi do pewnych wniosków. Jedne z nich są naturalne, drugie zaś—nadmaturalne, albo raczej ponadnaturalne. Jedynie te ostatnie mają znaczenie w kwestyi religii. O ile są one wyciągane z sił „umysłowych“, doprowadzają do utworzenia teoryi o duchu i do animizmu. Wysnute zaś z obserwowania sił nieosobowych—doprowadzą do teoryi o szczęściu i nieszczęściu i, co najważniejsza, do magii. Ponieważ, chronologicznie rzecz biorąc, spekulacja oparta na siłach nieosobowych jest wcześniejsza od tej, która za podkład ma siły „umysłowe“, zatem i magia poprzedza animizm, owszem jest pierwszym stadyum religijnem.

Proces ten, dzięki któremu człowiek dochodzi do tej fazy religijnej, odbywa się w następujący sposób.

Pierwszy myśliciel staje wobec sił działających czy to w naturze zewnętrznej czy też w nim samym. Dopóki funkcjonują one normalnie, nie wywołują w nim szczególniejszych refleksyi, z chwilą jednak, gdy normalny bieg zostaje zakłócony, umysłowi prostaczego obserwatora przedstawia się jakieś nadzwyczajne i niezwykle zjawisko. Stara się więc on znaleźć wytłumaczenie przez wyszukanie odpowiedniego przedmiotu, sprawcy onego zjawiska. Jeżeli znajdzie ten przedmiot, stara się umieścić go w pewnej kategorii znanych już dawniej rzeczy. Gdy się to nie udaje, przedmiot taki nabiera w oczach pierwotnego człowieka cech istoty rzadkiej, nadzwyczajnej. Szczególniej jeśli jest to coś ważniejszego, co się nie da zbagatelizować, powstają w umyśle różne przypuszczenia i niekiedy najdziwniejsze assocyacje. W wypadku, gdy przedmiot omawiany ma jakieś przymioty dodatnie, przyjemne, skojarzy się z nim pojęcie zadowolenia, pragnienia i szczęścia, w przeciwnym zaś razie jego idea wywoła uczucie odrazy, obawy i nieszczęścia. Te ogólne uczucia szczęścia i nieszczęścia są pierwszymi zarodkami religii: one stanowią jej podwalinę.

Dziki człowiek pod wpływem owego uczucia szczęścia pragnie posiadać przedmiot, z którym się kojarzy w nim to pojęcie, dąży do wyzyskania jego dodatnich przymiotów. Jeśli zaś nie jest to przedmiot lecz jakaś czynność związana z poję-

ciem szczęścia i powodzenia, postara się on o powtórzenie, o odtworzenie tej czynności, tego działania.

Wprost przeciwnie należy powiedzieć o przedmiotach i czynnościach, mających wróżyć nieszczęście. Jeśli niekiedy stara się je naśladować, to tylko w celu pewnego opanowania ich i obrócenia niszczyielskiego wpływu przeciwko wrogom.

W ten sposób, niejako niepostrzeżenie, przeszedł człowiek w drugą fazę idei ponadnaturalnych. Jest to okres właściwej religii—magii, w którym każdy osobnik uważa się za zdolnego do wywołania najrozmaitszych skutków jedynie przez użycie różnych sztuk, formuł i zaklęć magicznych. Ucieka się on do nich, by wyzyskać i dobre i złe przymioty owych nadzwyczajnych istot, obracając dobre na własny pożytek, złemi przesładując swych wrogów. W celu zaś zabezpieczenia się przed zgubnymi wpływami i działaniem innych opancerza się, nosząc amulety.

Trzecim stopniem w rozwoju idei ponadnaturalnych jest religia „człowieka medycyny“ czyli magii. W tym okresie przypisywana jest niektórym ludziom większa niż innym tajemnicza i prawie nieograniczona siła nad przyrodą. Przykłady takiej nadzwyczajnej siły magicznej widzimy w *wakan* u Indian Północnej Ameryki, w *mana* u Melanezyjczyków, w *boylya* u niektórych ludów Australii itd.

Ekspluatujący tę siłę czarodzieje, przez posługiwanie się rozmaitemi sztukami, przez tłumaczenia, jakie dawali snom i różnym mniej lub więcej anormalnym stanom, przyczynili się do powstania i rozwoju pojęcia o duszy i duchu. Zważyć bowiem należy, że w całym dotychczasowym rozwoju obce było człowiekowi pojęcie duszy i ducha: jest ono wynikiem późniejszej ewolucyi, wyciągnięcia wniosków z sił „umysłowych“. Pierwiastkowo więc, jak widzieliśmy, miał człowiek przed sobą tylko siły nieosobowe i nad niemi się zastanawiał, a operując wnioskami z nich wyciągniętymi stworzył pierwszy okres religijny—magii. Później dopiero, przy pomocy rzeczowego pojęcia duszy i ducha wchodzi w dalszą fazę religijną, znany nam już animizm.

Tak się przedstawia w głównych zarysach teoria King'a, na którą w zasadniczych punktach zgadza się R. R. Marett¹⁾ i inni.

¹⁾ R. R. Marett. Preanimistic Religion. *Folk-Lore*, str. 162 i nast. 1900. The Threshold of Religion. London. Methuen and C-o. 1909.

Niektórzy wszakże uczeni inaczej przedstawiają ów preanimistyczny okres magii.

E. Sidney Hartland ¹⁾ utrzymuje, że człowiek pierwotny, wprawiony w zdumienie przez otaczający go świat, począł dochodzić przyczyny zjawisk zewnętrznych. Dostrzegł ją w dziwnych jakichś siłach, siedliskiem których miały być dostrzegalne zmysłami fenomeny. Tłumacząc istotę i działanie tych sił przez analogię z własną swoją osobą, ze swoim postępowaniem, począł im przypisywać osobowość.

Naturalną jest rzeczą, że człowiek powziął myśl wejścia w pewne stosunki z wykoncypowanymi w ten sposób osobami już to, by z ich działania korzystać, już też, by się przed niem zabezpieczyć. I nie zbrakło mu sposobów ku temu. Najpotężniejszym z nich była tkwiąca we własnej jego jaźni energia czy władza, zwana przez Irokezów Ameryki Północnej *orenda*, przez Siu — *wakan*, przez Algonkinów — *manitowi* itp. Ta siła i co dokierunku i co do zakresu działania jest nieokreślona, tajemnicza. Ona to służy ludziom do zjednania i uproszenia bytów wyższych, a pokonania niższych i słabszych. W tym celu używa człowiek różnych czynności i formuł słownych. Tak czynności jak i słowa mogą mieć charakter magiczny albo religijny: pierwszy, — gdy są zwrócone do bytów, którym można narzucić swą wolę, drugi, — gdy mają za przedmiot istoty wyższe, choć linia graniczna nie zawsze jest tu wyraźna. Z tego widać — konkluduje Hartland — że magia i religia wyrastają z tego samego korzenia, że są one dwiema stronami tego samego medalu, którym jest owa tajemnicza, wszystko przenikająca siła *orenda*, czy jakkolwiek inaczej ją nazwiemy.

H. Hubert i M. Mauss ²⁾ twierdzą również, że religia i magia pochodzą ze wspólnego źródła, choć cokolwiek inaczej je sobie przedstawiają niż Hartland. Nie jest też nim bynajmniej animizm, gdyż pojęcia duszy i ducha są późniejszego pochodzenia. Tem źródłem ma być pojęcie siły nieosobowej. Sfera działania jest wyższą, górną. W niej nie są czynne prawa zwykłej przyczynowości, lecz panują i rządzą nieograniczenie prawa przyczynowości magicznej. Ponieważ przyczynowość magiczna jest, ściśle mówiąc, zanegowaniem przyczynowości właściwej,

¹⁾ E. Sidney Hartland. Transactions of the third international Congress for the History of Religions, t. I. str. 21 i nast. Oxford. 1908.

²⁾ H. Hubert et M. Mauss. Esquisse d'une théorie générale de la magie w „L'Année Sociologique”. 1902—1903. Paris. 1904.

jest jej parodią, jest oczekiwaniem nadzwyczajnych skutków jako rezultatu nikłej, niekiedy nawet śmiesznej czynności, zdawaćby się mogło, że zdrowy rozsądek zaprotestuje przeciwko temu i uświadomi sobie całą naiwność takiego postępowania. I takby istotnie było—odpowiadają Hubert i Mauss—ale przyczynowość magiczna, uważana za absurd przez rozum indywidualny człowieka, zawdzięcza swe powstanie i ugruntowanie rozumowi człowieka zbiorowego czyli społeczeństwa. To ostatnie narzuca przekonania pojedynczym swym członkom z niepokonalną siłą. Cała bowiem dana społeczność, odczuwając pewną potrzebę, np. sprowadzenia deszczu czy pogody, odwrócenia choroby lub śmierci itp., ma cel wyraźnie przed sobą zarysowany i cel ten poszczególnym osobnikom nasuwa. Do osiągnięcia owego celu mnóstwo środków prowadzić może. O wyborze między nimi zadecyduje stan psychiczny, szczególnie wzruszeniowy zbiorowej jednostki, uczucia oczekiwania, nadziei, strachu, zawodu itd., które mogą osiągnąć bardzo wysokiego napięcia, sprowadzając nawet iluzje i hallucynacje. Te stany są w części indywidualne, ale w znacznej mierze mają cechę zbiorową, społeczną, i one to suggestywnie jako wpływają na wszystkich członków danej zbiorowości: zamiast kierowania się normalną, naturalną zasadą przyczynowości, poddają się oni pod panowanie przyczynowości magicznej.

Religia rodzi się na tle analogicznem jako coś różnego od magii, ale omawiani autorowie nie wyjaśniają dokładnie, jak to się stało, twierdzą tylko, i w tem są zupełnie konsekwentni, że religia jest objawem istotowo, zasadniczo społecznym.

Z pośród autorów, których możnaby zaliczyć do tego działu, jako zwolenników i obrońców czy to krańcowych czy też bardziej umiarkowanych teorii magicznych, wymienimy: K. Th. Preuss'a¹⁾, A. Vierkandt'a²⁾, Ed. Lehmann'a³⁾, F. B. Jevons'a⁴⁾, Victora Henry⁵⁾ itd.

Pomijając podrzędniejszych, przyjrzyjmy się obecnie bliżej twierdzeniom ważniejszych autorów i poddamy je bezstronnej krytyce.

¹⁾ K. Th. Preuss. Der Ursprung der Religion und Kunst. *Globus*. 419 str. 1905.

²⁾ A. Vierkandt. Die Anfänge der Religion und Zauberei. *Globus*. 1907.

³⁾ Ed. Lehmann. Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker. Die orientalischen Religionen. Berlin. 1906.

⁴⁾ F. B. Jevons. Introduction of the History of Religion. London. 1904³.

⁵⁾ Victor Henry. La Magie dans l'Inde antique. Paris. 1909².

Zacznijmy od King'a.

Uczony ten położył niemałą zasługę, zwracając uwagę na czynnik, który istotnie ma olbrzymie znaczenie w kwestyi początku religii, na zasadę przyczynowości, ale, niestety, nie umiał go wyzyskać całkowicie.

Przyznaje on, że człowiek, obserwując działające wokół siebie siły, wyciąga pewne wnioski: jedne naturalne, drugie ponadnaturalne. Niestety, pierwszym nie przypisuje King żadnego znaczenia, wprost je lekceważy. I to jest jedną z najsłabszych stron jego teorii.

Słusznie też podkreśla on wrodzoną umysłowi ludzkiemu potrzebę i dążność przyczynowego wytłumaczenia zjawisk niezwykłych. Ale dlaczegoż ogranicza tę potrzebę tylko do takich fenomenów?

Dlaczego mniema, że rodzi się ona w człowieku dopiero i tylko wobec takich wypadków?

Prawda, że mogą one działać silniej, nawet wstrząsająco, stąd mogą uporczywiej domagać się wyjaśnienia, wskazania przyczyny, ale błędem jest utrzymywać, że umysł domaga się wytłumaczenia tylko takich zjawisk.

W danym wypadku bynajmniej nie jest najważniejszą tą okolicznością, że owo zjawisko jest rzadkie, wstrząsające i t. p. Działa to bezpośrednio raczej na nerwy, na zmysły tak zewnętrzne jak wewnętrzne, a tylko pośrednio na umysł. Ten ostatni reaguje przedewszystkiem na innego rodzaju „niezwykłość“ i anormalność, często z tamtą w luźnym tylko związku pozostająca. Umysł interesuje się każdym objawem, którego nie zna przyczyny, bez względu na to, czy jest on zwykły czy nie, choć w drugim wypadku zainteresowanie się może być większe.

Jeśli będziemy dobrze czytali w swej świadomości, jeżeli należycie zanalizujemy jej bardzo złożoną zawartość, to przyjdziemy do przekonania, że czemś leżącym w naturze naszego umysłu, czemś od niego absolutnie nieodłącznym jest domaganie się i wynikająca stąd dążność do przyczynowego zrozumienia i wytłumaczenia *wszystkich* zjawisk tak anormalnych i nadzwyczajnych jak i zwykłych, normalnych.

Zresztą ten zwykły i normalny bieg dlatego tylko stał się takim, że człowiek stopniowo dawał przyczynowe wyjaśnienie pojedynczym zjawiskom tak, że z tych ogniów powstał wielki ich łańcuch. Ludzie poczęli uważać cały ten szereg za normalny

i zwykły dlatego tylko, że z łatwością i prawie niepostrzeżenie przyszedli do wytłumaczenia go przyczynowo.

Podrzedną jest rzeczą, czy to tłumaczenie jest słuszne, czy też nie. Gdyż dopóki umysł ludzki jest przekonany, że zna przyczyny zjawiska, dopóty uważa to ostatnie za normalne i zwykłe. Gdy ludzkość hołdowała geocentrycznemu systemowi Ptolemeusza, wschód i zachód słońca, zmiany w pozycji gwiazd stałych, planet naszego systemu słonecznego, księżycy itp. tłumaczyła na swój sposób, i stąd same zjawiska uważała za zwykłe i normalne, choć wiemy, że tłumaczenie było błędne. A zgoła fałszywa zasada, że *natura horret vacuum*, czyż nie znajdowała tysiącznych zastosowań i czy nie dawała rzekomego wytłumaczenia mnóstwa zjawisk, uważanych dlatego za normalne? Lecz zauważono z biegiem czasu fakty, które wyłamywały się z pod tych rzekomych praw, a więc fakty „anormalne”, ale nie w znaczeniu King’a. Wzbudziły one zdziwienie i poczęły domagać się wytłumaczenia. A dlaczego? Bynajmniej nie dlatego, że umysł ludzki był zupełnie obojętny na zjawiska „normalne”, lecz właśnie dlatego, że pierwsze nie chciały wejść w ramy ustalonych teorii i opinii o tych drugich. Taka „anormalność” suponuje koniecznie dawniejsze operacje umysłowe, które stwierdziły i niejako ustaliły normalny i zwykły bieg rzeczy.

To samo *mutatis mutandis* należy powiedzieć o człowieku pierwotnym. I dla niego fakty „normalne” nie były czemś nie wymagającym nigdy wyjaśnienia przyczynowego, ani „anormalne” nie stanowiły jakiegś uprzywilejowanej czy też uposledzonej kategorii, napraszającej się o takie wytłumaczenie. Pod tym względem nie było żadnej między nimi różnicy.

Dla poparcia tego twierdzenia możemy się powołać na analogię człowieka pierwotnego z dzieckiem, którą tak wielu antropologów, a za nimi i King lubi podkreślać.

Czyż bowiem dziecko nie zapytuje o wszystko, cokolwiek jest dla niego mniej lub więcej niezrozumiałe? Są to niekiedy najzwyklejsze przedmioty i zjawiska, mimo to dziecko aż do znudzenia zasypuje pytaniami: co to jest, skąd, po co, dlaczego, jak itd? Widoczna, że tu działa na dziecko nie ta okoliczność, że przedmiot jest niezwykły, lecz przede wszystkim to, że go nie rozumie, że nie zna jego pochodzenia, działania, przeznaczenia itd. Mamy tu do czynienia z objawem swoistego działania umysłu ludzkiego, z objawem, wykazującym nam naturę umysłu, w której leży konieczność docho-

dzenia przyczyny wszystkiego, cokolwiek jest nam dotychczas nieznane.

Nie inna też była natura umysłu człowieka pierwotnego. Usiłował on wytłumaczyć wszystkie zjawiska, których nie rozumiał, a które dopiero z biegiem czasu stały się dlań „zwykłymi”. Zatem pierwszemi, chronologicznie rzecz biorąc, mogły być zjawiska nadzwyczajne, lecz mogły też być powszednie, ale i te i tamte musiały być najpierw niezrozumiałe, a więc i te i tamte domagały się przyczynowego wyjaśnienia.

I umysł ludzki od zarania istnienia swego biedzi się, by dać odpowiedź na tysiące tłoczących się pytań...

To nam tłumaczy fakt, że u najbardziej zacofanych ludów spotykamy się z tłumaczeniem, nieraz wprawdzie bardzo dziwnym, tak zwykłych objawów, jak wschód i zachód słońca, zmiana pór roku, deszcz, śnieg itp. Z takimi faktami nie da się w żaden sposób pogodzić omawiane twierdzenie King'a.

Dla wszystkich tych racyi odrzucamy je więc i przechodzimy do drugiego zasadniczego postulatu w jego teorii.

Człowiek pierwotny—tak brzmi ten postulat—musiał mieć i miał do czynienia tylko z siłami „nieosobowemi“, zniewolony więc był do konstruowania swego światopoglądu, wyłącznie i jedynie na nich się opierając.

Takie fałszywe założenie tem się tłumaczy, iż King w ten mniej więcej sposób rozumuje: człowiek pierwotny nie ma pojęcia o duszy i duchu, a że bez niego niemożliwa jest idea osobowości, zatem człowiek pierwotny idei tej nie posiadał. Z tego zaś wniosek, że mógł i musiał mieć o wszystkich czynnikach, siłach, energiach itp. pojęcie jako o czemś nieosobowem i na tem budować swoje poglądy. Dodałem, że King „mniej więcej” tak przeprowadza myśl swoją, bo jest bardzo zawyły i nie zawsze konsekwentny.

Na pierwszy rzut oka rozumowanie powyższe wydać się może prawidłowem. Ale po bliższem przyjrzeniu się pryska złudzenie.

Przytoczony syllogizm dobrze jest zbudowany i, mówiąc po szkolnemu, z punktu widzenia formalnego nic mu zarzucić nie można. Temu też zawdzięcza pozory słuszności. Pozostawia wszakże do życzenia pod innym względem, materyalnym. Zupełnie słusznie głosi pierwsza jego przesłanka, że człowiek znajdujący się na bardzo niskiej stopie kultury nie posiada pojęcia o duszy i duchu, przynajmniej pojęcia zupełnie jasnego,

bo do tego potrzebny jest większy zasób myślowy. Ale czy z tego wynika, że człowiek pierwotny nie posiadał idei osobowości, nawet mglistej? Bynajmniej. W rozumowaniu King'a widzimy pomieszanie pojęć analogiczne do tego, jakiego dopuścił się Tylor, a o którym mówiliśmy wyżej, wykazując bezpodstawność animizmu.¹⁾

Autor „Cywilizacji pierwotnej” uzależnił pojęcie bóstwa od idei ducha, King czyni zależnem od tej idei pojęcie osobowości. Wykazaliśmy dawniej, że tamten nie ma racyi, nie trudno dowieść, że i King nie ma słuszności. Wszak pojęcie ducha należy do liczby tych, które wymagają stosunkowo wysokiego rozwoju umysłowego, a tymczasem pojęcie osobowości, naturalnie bardzo pierwotne i zaczątkowe, może człowiek posiadać o wiele wcześniej.

Przyznaliśmy słuszność animistom,²⁾ twierzącym, że człowiek pierwotny ma skłonność do dopatrywania się „dusz” w różnych istotach, których ruch dostrzega, transponując niejako przez to swoją naturę na te i w te przedmioty.

Ilekróć przeto tłumaczy on, opierając się na zasadzie przyczynowości, tę lub ową formę ruchu w otaczającym go świecie, i dokonywa przytem taką transpozycję swej istoty w czynniki zewnętrzne, tylekróć je „u o s a b i a”.

I to właśnie podpatrzenie i zrozumienie natury umysłu ludzkiego daje nam odpowiedź na pytanie, kiedy mogła powstać w człowieku idea osobowości, albo raczej przyczyn, czynników działających „na sposób”, że tak powiem, osoby. Zrodziła się ona w pierwszej zaraz chwili, w której umysł człowieka, przynaglany przez własną swą naturę, usiłował dać tłumaczenie działających wokół istot. To pojęcie osoby jest, rzecz naturalna, bardzo dalekie od głębokiego, zupełnego i wyczerpującego zrozumienia wszystkich tych składników, których zespół wytwarza osobę, niemniej jednak najzupełniej wystarcza do zrujnowania głównego filaru w hipotezie King'a—„nieosobowości sił” w umyśle pierwotnego człowieka.

Nie wchodzimy tu w niektóre szczegóły teorii tego uczonego. Do naszego celu wystarcza wniosek, który wyciągamy z uwag krytycznych o niej wypowiedzianych, mianowicie, że wobec fałszywych założeń jest ona nie do przyjęcia.

¹⁾ Ob. wyżej str. 63.

²⁾ Ob. wyżej str. 54.

Przejdźmy do innego przedstawiciela teorii magicznej, Hartland'a.

Zasługuje on na uznanie za to, że nie uważa religii za coś pochodnego od magii, choć obie zowie dwiema stronami tego samego medalu i twierdzi, że z biegiem czasu religia została przez magię zupełnie stłumiona.

Również podnieść należy w nim i to, że prawie zupełnie dobrze wskazał na pochodzenie pojęcia osobowości i jego rolę w kwestyi początku religii, choć dopuszcza się przesady, twierdząc, że wszystkie absolutnie czynności, dostrzegane w otoczeniu, były personifikowane przez człowieka pierwotnego.

Ale nie można się zgodzić na wywody Hartland'a, których podkład stanowi tajemnicza siła *orenda*. Nowsze badania wykazały, że siła ta nawet nie wszystkim duchom jest przypisywana, co zaś do ludzi, to ma ona być udziałem tylko niektórych, wyjątkowych osobników, i nie posiadają one jej same z siebie, lecz otrzymują, niejako ją zapożyczają od duchów lub dusz przodków. Nadto ci ludzie wyjątkowi, otrzymując wyższą siłę, przenoszącą ich niejako w sferę nadnaturalną, bynajmniej nie tracą właściwych sobie sił w zakresie przyrodzonym ¹⁾.

Z tego wynika, że owa *orenda* nie jest i nie może być tak nieograniczona, jak to przedstawia Hartland: jest czemś zapożyczonem od istot osobowych, przysługuje tylko niektórym ludziom, a i w tych jeszcze nie jest czemś monopolizującym całą działalność, lecz pozostawia pewną sferę działania siłom naturalnym. Stąd wniosek, że *orenda*, sprowadzona do właściwych granic, nie może być uważana za tak potężny czynnik, jakim chce ją mieć Hartland, i że w żaden sposób nie może służyć do wytłumaczenia nam początku wierzeń religijnych.

Dodamy, że tem dziwniejsze wydać się musi uciekanie się do niej, jeśli zważymy, że Hartland był bardzo blisko właściwej drogi. Ponieważ uwzględnił leżącą w naturze ludzkiej potrzebę przyczynowego wyjaśnienia zjawisk; ponieważ podpatrzył również dążność do uosabiania sił działających, należało, zamiast gubić się po splątanych niciach sił magicznych, jeszcze jeden krok uczynić, wyciągnąć właściwy wniosek, by stanąć u mety.

O teorii Hubert'a i Mauss'a, po tem, co było powiedziane pod adresem Kinga i Hartlanda, wystarczy krótka wzmianka, uwzględniająca właściwą i swoistą jej cechę — przesadnie socjalny charakter.

¹⁾ Ob. H. Condrington. The Melanesians. str. 118—119. Oxford 1891. Cyt. *Anthropos*. 239 str. 1910.

Nie ulega wątpliwości, że środowisko społeczne wywiera olbrzymi i wielostronny wpływ na poszczególne jednostki, że więc i religia danego społeczeństwa, czy też nawet poszczególne objawy, religijny charakter noszące, oddziałują na składowe części społeczności, na jednostki. Twierdzić wszelako, że religia jest istotowo czemś społecznem w tem znaczeniu, że społeczeństwo jako takie a nie indywidualum stwarza religię, że jednostka indywidualna jest pod tym względem w zupełnej i niepokonalnej zależności od wpływu jednostki zbiorowej—społeczeństwa, że więc społeczeństwo daje nam wytłumaczenie genezy religii, — tak utrzymywać, to znaczy najfałszywiej przeprowadzać analizę procesów umysłowych, zupełnie zapoznawać psychologię człowieka indywidualnego i zbiorowego, fakty komentować tendencyjnie, mając na oku uprzednio powziętą teorię.

Reasumując to, co było powiedziane o zwolennikach teorii magicznej, mówimy, że choć należy im przyznać niemałą zasługę za wystąpienie przeciwko niepodzielnie, zdawałoby się, panującemu animizmowi pierwotnemu, za ich poszczególne przyczynki do wyjaśnienia istoty magii, to jednak w żaden sposób nie możemy się zgodzić na ich teorye jako na całość, mającą rzucić światło na zamierzchłe pierwociny religii.

Hypoteza o pierwotnej magii, mimo, że należy do najnowszych, spotkała się już z niejedną gruntowną odprawą.¹⁾ Miejmy nadzieję, że z biegiem czasu poddana będzie jeszcze głębszej i wszechstronniejszej krytyce.

¹⁾ Por. *M. Söderblom*. Die Religionen der Erde, Tübingen. 1906. *G. Schmidt*. L'origine de l'idée de Dieu. *Anthropos*. 506 str. i nast., 1075 i nast. 1909; 231 str. i nast. 1910. Trudno wyjść z podziwu, gdy się czyta u Bros'a następujące twierdzenia — „Quant à savoir si la magie a précédé la religion ou la religion la magie, il serait bien difficile de le déterminer”. La Religion des peuples non civilisés, str. 70, Paris. 1907². Albo: „C'est parce qu'elle a comme fondement l'animisme que la magie est si entièrement mêlée à la religion... (ib. str. 91) C'est par l'animisme dont elles découlent comme d'un commun principe que la religion et la magie sont mêlées l'une à l'autre“ (ib. str. 96).

IX.

W celu dania zupełniejszego obrazu wymienimy tu jeszcze niektóre opinie, dotyczące badanego przedmiotu.

Nie będą to nowe teorye, lecz raczej różna kombinacya, niekiedy tylko modyfikacya już wyżej rozpatrzonych. I dlatego też między autorami spotkamy niektórych już wyżej mimochodem wspomnianych.

Przy wykładzie teoryi animistycznej zauważyliśmy, że, między innymi, J. W. Powell i P. Gloatz należą do uczonych grawitujących ku tej teoryi. Tu powiemy nadto, że pierwszy z nich rozróżnia w ewolucyi religii pięć stadyów. W pierwszym człowiek wyobraża sobie wszystko jako obdarzone życiem, czuciem, pożądaniami i osobowością. Jest to faza hekasteizmu. Zooteizm stanowi drugie stadyum, w którym zarta jest wszelka różnica między człowiekiem i zwierzęciem. Ubóstwienie sił przyrody charakteryzuje trzeci okres — fizyteizm. Czwartą fazą ma być psychoteizm, w którym następuje uosobienie i apoteoza władz i przymiotów umysłowych moralnych i społecznych. Wreszcie ostatnią formą, powstającą z poprzednich, jest albo monoteizm albo panteizm, stosownie do tego, czy przewagę mają wspomniane władze i przymioty moralne, i wynikiem tego będzie monoteizm, — czy też siły fizyczne, — co pociągnie za sobą wyklucie się panteizmu ¹⁾.

¹⁾ J. W. Powell. *Mythologic Philosophy*. Salem. 1880.

Drugi ze wspomnianych autorów, Gloatz ¹⁾, chce pogodzić pierwotny monoteizm z animizmem, lecz czyni to w taki sposób, że kompromituje pierwszy z nich.

D. G. Brinton utrzymuje, że punktem wyjścia dla wszelkich wierzeń religijnych jest przeświadczenie o istnieniu ducha świadomego, obdarzonego niezmierną siłą. Ta siła czy energia jest niejako duszą świata, pierwiastkiem wszystko ożywiający. Człowiek pierwotny, dochodząc do jej poznania drogą przeczucia raczej niż rozumowania, poczyna apoteozować różne jej przejawy: to daje początek politeizmowi, który też jest pierwszym skryształizowaniem uczucia religijnego. ²⁾

I podług E. Caird'a politeizm jest pierwszym stadyum religijnem, ale nie wykazana jest ściśle jego geneza. Caird wspomina tylko, że Bóg uważany był pierwotnie za głowę rodu, a że każdy ród miał swego Boga, stąd naturalnym wynikiem jest przypuszczenie o istnieniu wielu bogów ³⁾.

Znany koryfeusz szkoły socyologicznej, Emil Durkheim, często powraca w swych pracach do zagadnień religijnych.

Samą religię określa on jako „mniej lub więcej zorganizowaną i usystematyzowaną zbiorowość faktów religijnych“, a te ostatnie według niego „polegają na wierzeniach obowiązkowych, związanych z określonymi praktykami, odnoszącymi się do przedmiotów tych wierzeń“ ⁴⁾.

To określenie ma wyświadczać nauce o religiach wielką przysługę, dając jej „określoną orientację“ i czyniąc z niej „naukę prawdziwie socyologiczną“.

Przyjmając inne definicje, mijamy się z prawdą, a zarazem nie potrafimy wskazać właściwego źródła zjawisk religijnych. Doświadczyły tego na sobie klasyczne teorie o pochodzeniu religii: naturyzm i animizm. Na samym zaraz wstępie swych badań szukają one wytłumaczenia tej niezaprzeczalnej różnicy, a nawet opozycji, jaka istnieje między przedmiotami o charakterze świeckim i religijnym. Przyczyny i racje tego

¹⁾ P. Gloatz. *Speculative Theologie*. Gotha. 1883.

²⁾ D. G. Brinton. *Religions of primitive peoples*. New-York. 1897.

³⁾ E. Caird. *The evolution of Religion*. Glasgow. 1893.

⁴⁾ Emil Durkheim. De la définition des phénomènes religieux. *Année sociologique*. t. II. 1899. W polskim tłumaczeniu Stan. Brzozowskiego: Próba określenia zjawisk religijnych, str. 39. Warszawa 1903. Z innych prac Durkheima, w których znajdują się przyczynki do omawianej kwestyi, wspomniemy: Les règles de la méthode sociologique. *Revue philosophique*. t. XXXVII i XXXVIII. 1894.—Sociologie et sciences sociales. *Tamże*. t. LV. 1903.—De la méthode objective en sociologie. *Revue de synthèse historique*. t. II. 1901.—Sur le totémisme. *Année sociologique*. t. V. 1902.

tkwią zdaniem obydwóch teorii w naturze czy to człowieka, czy też otaczającego świata. „Lecz — mówi dalej Durkheim — ani człowiek ani przyroda nie mają sami z siebie charakteru i cech świętości, religijności, muszą je przeto mieć skądinąd. A więc poza ludzkim indywiduum i poza naturą fizyczną musi być jakaś inna rzeczywistość, w stosunku do której ten pewien rodzaj delirium, jakim jest każda religia, nabiera znaczenia i okazuje się czemś uzasadnionem“¹⁾.

I cóż to za rzeczywistość, mająca nam wytłumaczyć genezę religii?

Łatwa na to odpowiedź.

Powiedziane było wyżej, że zarówno wierzenia jak i praktyki religijne mają charakterystyczną cechę obowiązkowości. Wszystko zaś, co jest obowiązkowe, ma niewątpliwie pochodzenie społeczne. Nie trudno tego dowieść. Wszak obowiązek zawiera w sobie pojęcie nakazu, a więc i powagi nakazującej. Aby zaś jednostka miała obowiązek stosowania się w swem postępowaniu do pewnych prawideł, trzeba, by prawidła te były podyktowane przez wyższą od niej powagę moralną, mającą władzę nad nią. A jakaż to jest owa osoba myśląca, ta wyższa powaga moralna dla człowieka? Z doświadczenia wiemy o istnieniu jednej tylko jedynej, a jest nią społeczeństwo. Przewyższa ono nieskończenie każdą siłę indywidualną, gdyż jest syntezą sił indywidualnych. Ono to przepisuje wiernym dogmaty, w jakie mogą wierzyć, i obrzędy, jakie mają wykonywać. Religia zatem ma swoje źródło w stanach duszy zbiorowej i wraz z nimi ulega zmianom. Nie należy jej szukać w samej ogólnej naturze ludzkiej, lecz w naturze społeczeństw, a jej postęp i zmiany zawarunkowane są przekształceniami ustroju społecznego. Siły, przed którymi korzy się jednostka wierząca, są to siły społeczne, te zaś są wytworem bezpośrednim uczuć zbiorowych. Uczucia te, jako bardzo żywe, dążą do przybrania pewnej formy konkretnej, do wyrażenia się i wypowiedzenia. *Totem* jest właśnie tym wyrazem i symbolem, a właściwem bóstwem w tak pojętej religii jest jej twórca — społeczeństwo.

H. Siebeck²⁾ i H. Usener³⁾ starają się w różny sposób skombinować teorię naturystyczną z animizmem. F. J. Geuld

¹⁾ *Emil Durkheim*. Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse. *Revue Philosophique*. str. 162. fevrier 1909.

²⁾ *H. Siebeck*. Lehrbuch der Religionsphilosophie, Leipzig. 1893.

³⁾ *H. Usener*. Götternamen. Bonn. 1896.

usiłuje uczynić to samo, dodając nadto do tej mieszaniny poglądy magii i fetysyzmu ¹⁾.

Parokrotnie już przez nas wspomniany C. P. Tiele, uważany przez wielu zupełnie niesłusznie za inicjatora animizmu, jest tego ostatniego tylko częściowym zwolennikiem. Wyobraźnia człowieka pierwotnego miała wytworzyć sobie mnóstwo najrozmaitszych demonów, którymi napełniała cały świat widzialny. Tym duchom-demonom oddawano cześć, tak że pierwszy okres religijny możnaby nazwać polidemonizmem. Dopiero z biegiem czasu powstało mniemanie, że duchy owe obierają sobie siedlisko w różnych przedmiotach żyjących, i wskutek tego te przedmioty poczęto otaczać czcią religijną. W ten sposób pierwotna forma religijna [przekształciła się w animizm ²⁾.

Kurt Breysig chce dowieść, że pojęcie Boga rozwinęło się z dawniejszej idei „dobroczyńcy“. Tym ostatnim miał być początkowo jakiś przedmiot nieożywiony, któremu człowiek zawdzięczał czy to rzeczywiste czy też rzekome dobrodziejstwo; później godność owa przeszła na niektóre rośliny i zwierzęta, od nich — do ludzi, których nadto opowiadania mytyczne poczęły coraz bardziej wywyższać, aż wreszcie podniosły na boskie wyżyny. ³⁾

Moglibyśmy przytoczyć zdania jeszcze bardzo wielu uczonych, że wspomnimy tylko Rudolfa Steiner'a, Wilhelma Hermann'a, Otto Flügel'a, Pawła Natorp'a, Theobalda Ziegler'a, Rudolfa Eucken'a, Gustawa Class'a, Juliusza Baumann'a, Fr. Mach'a, Aug. Dorner'a. Ograniczymy się wszakże do podania opinii dwóch głowniejszych, już wyżej wspomnianych przez nas mimochodem uczonych: Wundt'a i Reinach'a.

Lipski psycholog Wilhelm Wundt napisał w ostatnich latach dzieło poświęcone psychologii narodów. Druga jego część, składająca się z trzech wielkich tomów i zatytułowana „Myt i Religia“, rozpatruje m. in. zajmującą nas kwestyę ⁴⁾. Z tego, co tu na początku mówi autor, należałoby wywnioskować, że ostatecznym źródłem religii jest imaginacja, ale wywody jego

¹⁾ *F. J. Gould*. Concise History of Religion. London 1893—1897.

²⁾ *C. P. Tiele*. De godsdienst in de oudheid. Amsterdam 1892—1896. Inleiding tot de godsdienstwetenschap. Amsterdam 1902².

³⁾ *Kurt Breysig*. Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin. 1905.

⁴⁾ *Wilhelm Wundt*. Völkerpsychologie. II. Mythos und Religion. 1. Leipzig. 1908², 2. ib. 1906, 3. ib. 1909.

w dalszych tomach, omawiających „wyobrażenia duszy“, „myty natury“ i „początek religii“, cokolwiek inaczej rzecz tę przedstawiają.

Konieczną jest przedewszystkiem rzeczą odróżnić myty od religii. Pierwsze, czy zajmują się one duszą, czy różnymi przedmiotami natury, stanowią właściwy podkład i przygotowanie do religii. Zauważyć należy, że przez duszę rozumiano już to coś z ciałem i jego organami ściśle złączonego, i to była „dusza cielesna“; już też coś duchowego, mogącego się oddzielić od ciała i istnieć autonomicznie, i to była „psyche“. Przeświadczenie o istnieniu owej „duszy cielesnej“ posłużyło za bodziec do konserwowania trupów, składania ofiar pogrzebowych itp.

Przekonanie o istnieniu „psyche“ miało się wyłonić dwójką drogą, stąd niejako dwa są jej rodzaje: „dusza-dech“, która ma wychodzić z umierającego człowieka z ostatniem jego tchnieniem, i „dusza-cień“, pewien rodzaj sobowtóra ludzkiego, o którym pouczają senne widziadła, wizye itp. objawy. Z połączenia rzekomych własności duszy-tchu i duszy-cienia powstały wyobrażenia i pojęcia o najrozmaitszych duchach, demonach i straszidłach.

W „umysłowości“ pierwotnego człowieka powstaje na tem tle animizm, animalizm i monizm, wreszcie demonizm. By wyróżnić w tych stadyach pierwiastek religijny od czysto świeckiego, należy zwrócić szczególniejszą uwagę na kult, gdyż stanowi on niezawodne kryterium przy kreśleniu linii granicznej: gdzie jest i dokąd sięga kult, tam też i o tyle jest element religijny.

Używając takiego sprawdzianu, dojdziemy do przekonania, że w powyższem stadyum jest pewien stan zaczątkowy religii. Z tego wprawdzie z jednej strony nie wynika, by człowiek ówczesny był już w posiadaniu idei Boga czy bóstw, gdyż religia niekoniecznie ją supponuje, z drugiej atoli nie wypływa, by dla religii, w ścisłem słowa znaczeniu, obojętne było to pojęcie¹⁾. Owszem ma ono pierwszorzędne znaczenie. A powstanie swe zawdzięcza, oprócz dopiero co opisanego podłoża, nadto w znacznej mierze podaniom o bohaterach, które są najczęściej zarazem baśniami o bogach.

Ci ostatni otrzymują niejako osobowość od pierwszych. Niejasne i mgliste opowieści o bóstwach krystalizują się, otrzymując wyraźniejsze kontury w zetknięciu się z podaniami bo-

¹⁾ L. c. II. 2. str. 462.

haterskiemi. Bohater jest wyidealizowanym człowiekiem, Bóg zaś, jako istota osobowa, jest wyidealizowanym bohaterem ¹⁾.

Do tego spotęgowania i podniesienia bohaterów na wyżyny bóstwa przyczyniły się pojęcia i podania o demonach, jako istotach nadludzką siłę posiadających. Własność tę zapożyczono od demonów i transponowano na bohaterów ²⁾. Dodano wreszcie do tak tworzącego się pojęcia przymiot ponadświatowego, nieskończonego, a bezmiernie szczęśliwego bytowania i otrzymano ideę Boga.

Idea przeto Boga czy bóstwa jest „syntezą psychiczną“, na stworzenie której złożyło się i działanie „psyche“ i różne wyobrażenia mytologiczne tak o bohaterach jak i demonach. Z biegiem czasu kształci się ona i wysubtelnia. Nastaje wreszcie stadyum, w którym „Bóg pojmowany jest jako woła świata, a ewolucya świata jako rozwój boskiej woli i boskiego czynu“ ³⁾.

Odpowiednio do otrzymanej idei bóstwa rozwija się kult religijny, podnoszą i uszlachetniają się aspiracje, a sama religia staje się idealniejsza, tak że można ją wreszcie określić jako „poczucie przynależności człowieka i otaczającego go świata do świata nadzmysłowego, w którym człowiek spodziewa się urzeczywistnienia ideałów, będących najwyższym celem dążeń ludzkich“ ⁴⁾.

Poprzestajemy na tych uwagach, bo dalsze teozoficzne wywody Wundt'a odprowadziłyby zbyt daleko od zajmującej nas sprawy.

W ostatnich latach we Fancyi, a nawet w świecie całym, nie mało wrzawy narobił głośny dziś Salomon Reinach.

I czemuże się wsławił?

Wydał on obszerne, bo aż trzytomowe dzieło, traktujące „o kultach, mytach i religiach“ ⁵⁾. Zwraca się w niem „do wszystkich szukających prawdy“ z pełnym patosu orędziem czy manifestem: „Filozofia — woła on — antropologia, etnografia umożliwiły nam obecnie uchylenie zasłony, nie pozwalającej dotychczas większości ludzi widzieć pochodzenia i znaczenia ich wierzeń. Jeśli to dziś uczynić możemy, uczynić to musimy:

¹⁾ L. c. II. 3. — str. 391, 427.

²⁾ L. c. str. 627 i nast., 653.

³⁾ *Tenże*. System der Philosophie. str. 434. Leipzig. 1897².

⁴⁾ *Tenże*. Völkerpsychologie. I. c.

⁵⁾ *Salomon Reinach*. Cultes, mythes et religions. 3 vol. Paris. 1904—1908.

jest to naszym obowiązkiem. Głęboko przejęty tą prawdą zwracam się do wszystkich: żydów i chrześcijan, ciemnych ateuszów i uczonych wierzących, a zwracam się, by im zwiastować dobrą nowinę, iż z religii została zdarta zakrywająca ją zasłona...“¹⁾

I począł mistrz wyklądać zdumionej publice historię wiezeń, ich genezę, istotę i ewolucję. Lecz rzecz była w tem dziele niezbyt popularnie przedstawiona. Reinach poczuł potrzebę zejścia z piedestału naukowego. Ukazała się wkrótce praca, której dziś głównie Reinach zawdzięcza swą renomę. Tą pracą jest „Orfeusz“²⁾. Taki tajemniczy tytuł nadał mu autor nie bez głębszej myśli: „Książka—mówi on—zamierzająca zobrazować istotę i historię religii, nie może mieć lepszego patrona nad Orfeusza, tego syna Apollina i jednej z Muz, tego, który był jednocześnie i poetą, i muzykiem, i teologiem, i mytalogiem, i wiarogodnym bogów tłumaczem“³⁾.

Książka ma być, jak głosi podtytuł, „powszechną historią religii“. Jest ona wprost rozchwytywana. Przetłumaczono ją na wiele języków. Pokazuje się, że co najmniej temat musi być aktualny. I jest nim rzeczywiście: wszak uchylenie rąbka tajemniczej zasłony, kryjącej przed okiem widza istotę i prawdziwe tłumaczenie tak powszechnego co do czasu i miejsca, a tak ściśle z milionami dusz ludzkich zrośniętego przejawu, jakim jest religia, — musi wszystkich interesować.

Z tem większą ostrożnością zabierać się musi uczony do badań nad tym przedmiotem. Rozumie to Reinach, a przynajmniej zapewnia, że rozumie. „Doskonale zdaję sobie sprawę—są jego słowa—z odpowiedzialności, jaką zaciągam, zabierając się do przedstawienia po raz pierwszy całości i ogółu religii, jako objawów naturalnych i tylko takich. Czynię to w przeświadczeniu, że nastały inne czasy, i że na tem polu, jak i na wszystkich innych, rozum świecki musi się upomnieć o swoje prawa“⁴⁾.

Ton tej zapowiedzi nie wróży nic dobrego, a już wszelką wątpliwość usuwa oświadczenie autora, że za mistrza obiera sobie Voltaire'a. To też z góry musimy, niestety, powiedzieć, że „Orfeusz“ jest raczej wszytkiem niż poważnem dziełem.

¹⁾ L. c. II. Introd. XVIII.

²⁾ *Salomon Reinach*. Orpheus. Histoire générale des religions. Paris. 1909¹¹. r.

³⁾ L. c. Préface, str. VIII.

⁴⁾ L. c. str. X.

Najlepiej zastosowaną doń nazwą byłaby — mówmy otwarcie — „pamflet przeciwko Kościołowi katolickiemu“. I tak go też zowie Lagrange ¹⁾. L. de la Vallée-Poussin mówi nawet, że to „nędzny pamflet“ ²⁾, a Batiffol mianuje go wprost „napadem“ ³⁾.

Nie tu wszakże miejsce na zbiecie najbezpodstawniejszych inkryminacji pod adresem Kościoła wypowiedzianych. Nas narazie interesuje ta część dzieła, która omawia początek religii.

Zaczyna autor od tego, iż usiłuje dać określenie religii, przyczem podkreśla niemałą trudność w wykonaniu tego. „Możnaby — mówi — cały tom napisać, gdyby się chciało wyliczyć i przedyskutować definicje religii dawane przez nowszych uczonych“ ⁴⁾. Tem się wszakże nie zraża. Odrzuca wygłaszane zwykle określenia jako niedokładne i stara się dać swoje. Metoda, jakiej się przy tem trzyma, jest zbyt charakterystyczna, by ją można pominąć. Konieczną jest rzeczą — mówi — by definicya *minima*, przyjęta dla „religii“, przysługiwała wszystkim znaczeniom, w jakich wyraz „religia“ bywa używany. „Otóż Rzymianie mówili już o religii przysięgi, *religio iuris iurandi*; my zaś używamy wyrażeń *religia ojezyny, rodziny, honoru*“ ⁵⁾. Tak użyty termin „religia“ nie zawiera w sobie ani idei nieskończoności, ani wyższych aspiracji, o których mówi Feuerbach, ani nawet uczucia zależności w stosunku do woli innych, jak chce Guyau. Natomiast zawiera ograniczenie woli indywidualnej albo raczej działania ludzkiego o tyle, o ile zależy ono od woli. „Tak jak mamy różne religie, mamy też różne ograniczenia, stąd proponuję określić religię jako zespół skrupułów, które kępują swobodę działania naszych władz“ ⁶⁾.

Z takim określeniem religii można wszystkiego dowieść, ale każdy zarazem przyzna, iż wielką słusność ma pewien krytyk Reinacha, gdy mówi, że „trzymając się takiej metody, można napisać historję religii, w której jednej tylko rzeczy brakować będzie, mianowicie — religii“ ⁷⁾.

Rozwodniwszy w ten sposób pojęcie religii i zastosowawszy do niego definicyę, Reinach tak dalej snuje wątek swej myśli.

¹⁾ R. P. Lagrange. Quelques remarques sur l'Orpheus. Paris. 1910.

²⁾ Louis de la Vallée — Poussin. Correspondance. A propos d'Orpheus. *Revue pratique d'Apologetique*. N. 101. 1 déc. 1909 str. 361.

³⁾ Pierre Batiffol. Orpheus et l'Évangile. str. XII. Paris. 1910. Por. także. Bricout. L'Histoire des religions et la foi chrétienne. Paris. 1910.

⁴⁾ Orpheus, str. 2.

⁵⁾ L. c. str. 3.

⁶⁾ L. c. str. 4.

⁷⁾ Gabriel Monod. Ob. *Revue Historique*. 302 str. 1909.

Dane określenie ma olbrzymią doniosłość w swych dalszych konsekwencyach, gdyż z podstawowego pojęcia religii wyklucza Boga, byty duchowe, nieskończoność, słowem wszystko to, co zwykło się uważać za właściwy przedmiot uczucia religijnego. I istotnie. Określenie mówi, że przez religię należy rozumieć zespół skrupułów, krępujących swobodę działania naszych władz.

Te skrupuły są specjalnej natury, są to t. zw. *tabu*¹⁾. Wyraz ten u wielu tubylców Polinezyi służy do oznaczenia przedmiotu, wycofanego niejako z obiegu, ze zwykłego trybu w życiu ludzkim. Np. drzewo, którego niewolno dotknąć ani ścinać, jest drzewem *tabu*, i wtedy powstaje „skrupuł“ czyli *tabu* drzewa, zabraniający dotykać się i ścinać drzewo. Ten skrupuł nie ma nigdy uzasadnienia rozumowego, jakim np. byłaby obawa przed skaleczeniem się lub przygnieceniem przy ścinaniu drzewa: cechą charakterystyczną *tabu* jest brak motywowania jak również to, że przewidziana na wypadek przekroczenia zakazu sankcja nie opiera się na prawie świeckiem, lecz jest nią grożąca kara, nieszczęście, jak śmierć lub ślepotą, spadające na winnych. Przykłady takiego *tabu* — tak poucza dalej Reinach — mamy w opowiadaniu biblijnem o drzewie wiadomości dobrego i złego, o arce przymierza i ukaraniu śmiercią Ozy za dotknięcie się jej i t. p.

Tabu stwarza różnicę między rzeczą świętą a świecką, przedmiotami i czynnościami zabronionymi i dozwolonymi, i jest źródłem, z którego wypływają prawa religijne i pobożność: Dekalog jest przeróbką dawnego kodeksu *tabu*²⁾.

Lecz, jak wspomnieliśmy dawniej, Reinach jest także zwolennikiem animizmu. I animizm odgrywa niezmiernie ważną rolę w tworzeniu pojęć religijnych. Jego to wpływom należy przypisać powstanie idei duszy, duchów, demonów, bóstw, nie wyłączając Jehowy Izraelitów.

Oprócz wspomnianych czynników, *tabu* i animizmu, brały nadto udział w tworzeniu pojęć religijnych magia i totemizm³⁾. Były one niejako nieodłączne od animizmu, gdyż ludzie, czując się otoczonymi zewsząd przez najrozmaitsze duchy, demony

¹⁾ To też Reinach w „Cultes, mythes et religions” zowie religię „ensemble des freins spirituels qui restreignent l'activité et la brutalité de l'homme, c'est-à-dire un système de tabous”. t. I. str. 27.

²⁾ Orpheus str. 10.

³⁾ L. c. str. 20.

i siły tajemnicze, musieli pomyśleć o sposobach wejścia z nimi w porozumienie dla własnej obrony lub też wogóle wyzyskania do swych celów. Sposoby te znaleźli w magii, którą nazwać można „strategią animizmu“, a która choć sama była fałszywą nauką, to jednak dała początek prawdziwej wiedzy, wszystkim naukom¹⁾. Widzieli je również w totemach, które mają jeszcze inne źródło swego istnienia, t. j. „hypertrofię instynktu społecznego“. Totemizmowi również, choć jest w gruncie rzeczy bezzasadny, świat nowożytny zawdzięcza wiele czynników tej kultury i cywilizacji, z jakiej się dziś chełpi²⁾.

Religie—ciągnie Reinach—są życiem społeczeństwa w jego zawiązkach, istnieją i w późniejszym jego rozwoju. Ci, którzy przepowiadają ich zanik, nie zdają sobie widocznie sprawy z istoty religii i natury człowieka. Religie mają przed sobą przyszłość zapewnioną, gdyż mieć będą zawsze grunt, na którym wzrastać i prosperować będą, bowiem mimo wysiłków nauki w świecie zawsze będzie i pozostanie coś tajemniczego; ludzie zawsze będą wnosili w życie iluzje praojcowskiego animizmu, wzmagające się kolejno już to przez boleść szukającą ukojenia, już to przez poczucie własnej słabości, już też przez uczucie podziwu i lęku wobec czy to wspaniałej czy też groźnej przyrody. Ale religie się laicyzują tak jak nauki, które się z nich wyłoniły. Niepokonalny prąd laicyzacji całkowicie porywa i unosi myśl ludzką...

I to jest właśnie zapowiedziana... „bonne nouvelle des religions dévoilées“.

Tę dobrą nowinę każe Reinach głosić wszystkim i pouczać zarazem „jak wspaniałe perspektywy otwierają się duchowi ludzkiemu przez władztwo rozumu i wyzwolenie myśli“³⁾.

Nie będziemy się zatrzymywać nad przytoczonymi tu poglądami różnych autorów. Są one najczęściej powtórzeniem już wyżej wyłożonych i ocenionych teorii. Przejdziemy natomiast do streszczenia i oceny poglądów na genezę religii, jakie nam dają pragmatyzm religijny i teoria imanencji.

Comte przez swe zasady, szczególnie przez swe pojęcie „ludzkości“, jest duchowym ojcem socjologicznej teorii religii, zwolennikami której, choć w różnej mierze, są wspomniani już wyżej Durkheim, Mauss, Hubert i in. Twórca jednak pozyty-

¹⁾ L. c. str. 32.

²⁾ L. c. str. 33.

³⁾ L. c. str. 592.

wizmu wywarł również niemały wpływ na teorię pragmatyzmu religijnego. Bezpośrednio wszakże ta ostatnia zawdzięcza swe pochodzenie utylitaryzmowi angielskiemu i nauce Spencera o „niepoznawalnym“.

Najlepszym jej wyrazicielem jest William James ¹⁾. Do niego też zwrócimy się z pytaniem, jakie jest zdanie tej teorii o początku religii.

James rozumie przez religię objaw bardzo złożony. Są to—mówi on—„wrażenia, uczucia i czynności osobnika w sobie rozpatrywanego, o ile ów osobnik uważa się za pozostającego w pewnym stosunku do czegoś, co mu się przedstawia jako boskie“ ²⁾.

Powstanie religii tłumaczy pragmatyzm odpowiednio do swych założeń psychologicznych. Przypomnijmy więc sobie choć mimochodem ważniejsze z nich.

Istnieją w człowieku dwie dziedziny, dwa pola poznaniowo-uczuciowe: jedno wyraźnej i jasnej świadomości, drugie—podświadome. Ich zakres i sfera ulegają ciągłej fluktuacji. Pierwiastki dziedziny podświadomej mają dążność do łączenia się i stwarzania pewnych grup, które przy pewnych wyjątkowych warunkach zlewają się i stwarzają niejako drugorzędną osobowość nasze „ja“ podświadome. Owo „ja“, niżej progu świadomości będące, w pewnych razach, już to powoli i stopniowo, już też nagle, przekracza właściwą sobie granicę i wchodzi w sferę wyraźnej i jasnej świadomości. Całe życie psychiczne wyłania się z tej podświadomej, tajemniczej sfery. Obrazy, myśli, uczucia, chcenie i t. d., wszystko to formuje się w owej tajemniczej dziedzinie. Dane indywiduum nie zdaje sobie z tego sprawy dopóty, dopóki objawy te nie przekroczą linii demarkacyjnej, między świadomością i podświadomością istniejącej.

W ten sam sposób powstaje w człowieku i życie religijne: wyłania się ono z podświadomych, ciemnych i tajemniczych głębi duszy ludzkiej, a proces ten, jak stwierdza „doświadczenie religijne“, tak się mniej więcej przedstawia.

W człowieku istnieje nieprzeparte pragnienie szczęścia. Przy dokładniejszej analizie okazuje się to dążenie zespołem

¹⁾ *William James. The Varieties of religious experience. A Study in human nature. New-York 1902. The will to believe. 1904. Pragmatism, a new Name for some old Ways of Thinking. 1907; The Meaning of Truth, a sequel to Pragmatism. New-York. 1909.*

²⁾ *W. James. The Varieties of religious experience. str. 24.*

dwu innych, bardziej pierwotnych: dążenia do rozwoju życia, do coraz bardziej intensywnego bytowania i potrzeba harmonizowania istniejących w nas sił i popędów, jednoczenia, skupiania niejako swej jaźni.

Cała sfera naszych myśli, uczucia i działania przepojona jest temi tendencjami.

Gdy znajdują one swe zaspokojenie, powstaje błogie uczucie jakowejś unii i zjednoczenia z wszystkim co nas otacza, i rodzi się zadowolenie o zabarwieniu religijnem, które z biegiem czasu staje się religią dusz optymistycznie nastrojonych.

Gdy przeciwnie pozostają niezaspokojone, człowiek czuje w sobie rozdzwięk i bolesne rozdarcie, wzdycha przeto do jakowejś ulgi, do czegoś, co mogłoby go uwolnić od tej boleści, przywracając jedność i harmonię. Tu leży zawiązek religii dusz zgorzkniałych i pesymistycznie usposobionych.

Te pierwociny religii domagają się pewnego utrwalenia i konsolidacyi, człowiek przeto szuka dla tych dążeń i wyczuwanych w sobie pragnień jakiegoś punktu oparcia, bez którego rozwiąłyby się wkrótce. I znajduje go istotnie, personifikując to coś, do czego wzdycha jako do czynnika wprowadzającego jedność i harmonię w jego jestestwo. Tak powstaje pojęcie Boga, które zawarte jest w samej dążności religijnej, nie w tem wszakże znaczeniu, by w tej idei Boga była zasada i źródło owych dążności religijnych, lecz w tem rozumieniu, że one właśnie do tej idei prowadzą i że one następnie ją wykończają, przypisując Bogu najrozmaitsze przymioty, jak potęgi, wiedzy, dobroci i t. d.

Religia przeto, jak widzimy, ma być rezultatem „doświadczenia“, czemś, co się przeżywa i odczuwa, stąd jest ona czemś najzupełniej osobistem, indywidualnem, zmiennem, pozostającym w ścisłej łączności z pierwiastkiem woluntarystycznym i emocyjnym.

Z tego jednak nie wynika, by była czemś illuzorycznem. Przeciwnie, jest ona najrealniejszą rzeczywistością i jako taka pozostaje w zupełnej harmonii z nauką. „Wszak przyrodę — mówi James — będącą niezmiernym obszarem, można badać za pomocą najrozmaitszych metod... Nauka zajmuje się jednymi czynnikami, religia innymi... Nauka dała ludzkości telegraf, światło elektryczne, umiejętność stawiania dyagnozy i leczenia pewnych chorób. Religia zapewnia osobnikowi spokój wewnętrzny, równowagę moralną i szczęście; leczy ona także pewne cier-

pienia równie dobrze jak nauka, niekiedy nawet lepiej. Nauka i religia są dwoma równie autentycznymi kluczami, jakimi rozporządzamy do otwarcia skarbnicy wszechświata... Obie one mogą być sprawdzone zapomocą właściwych sobie kryteriów i obie one są współwieczne¹⁾.

Powiemy teraz krótko, co należy mniemać o powyższych twierdzeniach pragmatyzmu religijnego.

Słusznie utrzymuje on, że religia nie jest prostym, lecz bardzo złożonym objawem: jest bowiem takim ze swej natury, istotowo. Ale trudno się z nim zgodzić, gdy twierdzi, że religię można określić jako stosunek indywiduum do „czegoś boskiego“. Takie określenie znosi Boga osobowego, a wprowadza oderwane pojęcie „boskości“. Jest to niczem nieuzasadnione apriorystyczne twierdzenie, wynikające z metafizycznych założeń, a raczej pozytywistycznych uprzedzeń systematu. Tymczasem pragmatyzm, jeśliby chciał być bezstronny i logiczny, powinien się trzymać gruntu doświadczeniowego. Badania psychologiczne dowodnie wykazują, że obserwowane w człowieku objawy religijne domagają się dla swego wytłumaczenia odwołania się do Boga osobowego. Bez Boga osobowego stawilibyśmy co chwila wobec nierozwiązanych zagadek i mielibyśmy przed oczyma skutki bez przyczyny. Zresztą i James przyznaje to ubocznie, twierdząc indziej, że „szczytem życia religijnego jest namiętne zainteresowanie się swem przeznaczeniem osobistym, a bogowie, czczeni przez człowieka czy to dzikiego czy cywilizowanego, mają tę wspólną cechę, że troszczą się o zanoszone do nich prośby tak, że osobowość jest tłem dla myśli religijnej“. To też sam James mówi później, jak widzieliśmy, o powstaniu pojęcia Boga osobowego, ale to nie ratuje teorii, gdyż zjawia się ono zapóźno, jako ostatni prawie etap w rozwoju uczucia religijnego, a tymczasem ono musi być w samym jego zarodzie, winno być jego przyczyną a nie skutkiem.

I natura rzeczy i własne „doświadczenie“ każdego, a raczej analizowanie myślowo-religijnych procesów, i dokładne obserwowanie objawów religijnych u całej ludzkości zniewalają nas do powiedzenia, że religia jest pewnym stosunkiem, istniejącym między człowiekiem i Bogiem, i to Bogiem osobowym.

Wskazując genezę religii, pragmatyzm opiera się na przypuszczalnem istnieniu sfery podświadomej, jako też na przo-

¹⁾ Tamże str. 123—124.

downiczej roli uczucia wobec poznania, a nadto okazuje ścisłą zależność od agnostycyzmu i ewolucjonizmu.

Pomijam to duchowe powinowactwo, które już samo przez się bardzo niekorzystnie świadczy o teorii omawianej. Zwracam tylko uwagę na odwołanie się jej do istnienia w nas sfery podświadomej i na „doświadczenie religijne“.

Godząc się na istnienie w nas dziedziny podświadomej, nie widzimy możliwości szukania w niej embryonu religijnego. Wszystkie rozumowania James'a na ten temat są bardzo słabe. Sam on twierdzi, że o procesach podświadomych psycholog wie ni mniej ni więcej tylko tyle, ile wie teolog, to jest zgoła nic nie wie dlatego właśnie, że są niżej progu świadomości. Jakaż więc wartość mają odnośne wywody tak James'a i Myers'a, jak Flournoy'a, Fursac'a, Coë'a, Delacroix'a i in.? Można je nazwać usiłowaniem określenia x przez y . Wszak uczucie religijne jest podług tej teorii tylko ujawnieniem się pewnego stanu głębszego, nieznanego osobnikowi; jest tylko wytłumaczeniem tego stanu, jakie osobnik sobie daje. Samo zaś źródło uczucia religijnego, jak również sposób, w jaki z tego źródła wpływa, są czemś zupełnie nieznanem.

Również wartość metody „doświadczenia religijnego“, jakiej się trzyma James, budzi bardzo poważne wątpliwości u uczonych. Bo to „doświadczenie“ nie odpowiada warunkom, wymaganym przez doświadczenie naukowe. Szczególniej większość stanów „mystycznych“, supponowanych przez to „doświadczenie“, nakazuje wielką ostrożność w przyjmowaniu jego rezultatów. Co gorsza, jak zauważa Boutroux, odpowiedź, jaką James daje na stawiane z tego powodu zarzuty, „opiera się właśnie na danych odrzucanej przez niego psychologii, zwanej psychologią stanów świadomości, z czego zda się wynikać, że odpowiedź jego jest właściwie tylko *petitio principii*“.¹⁾

A dalej James pojmuje doświadczenie religijne jako zupełnie wolne od czynników rozumnych, zewnętrznych i tradycyjnych religii. Śmiało powiemy z Hoeffding'em, że sam fakt doświadczenia religijnego zniknie w takich warunkach. Ale przypuśćmy, że to nie nastąpi, wtedy stajemy wobec innego zarzutu, na który niema żadnej odpowiedzi. James utrzymuje, że między zwykłymi faktami psychicznymi i religijnymi niema

¹⁾ *Emile Boutroux*. Science et Religion dans la Philosophie contemporaine. Bibliothèque de Philosophie scientifique. Str. 333. Paris. 1908.

zasadniczej różnicy i to ma dawać możność stosowania tego samego tłumaczenia do pierwszej i drugiej kategorii objawów. Lecz w takim razie wszystkie te objawy, wypływając z tego samego źródła, muszą być wszystkie tej samej natury. Jak więc wytłumaczyć ich zróżniczkowanie się na objawy natury religijnej i niereligijnej? W jaki sposób uzasadnić pojawianie się religii przed sztuką? Jak wytłumaczyć wielką rolę religii w okresie słabego jeszcze rozwoju umysłowego? Dlaczego objawy religijne są tak powszechne co do czasu i miejsca, podczas gdy o innych nie można tego powiedzieć? Słowem, skąd ta olbrzymia różnica w skutkach mimo tożsamości przyczyn?

Dodajmy do tych trudności już i tak niepokonalnych choćby jedną tylko pokrewną natury. Mianowicie czem umotywować tę ogromną doniosłość religii pod względem społecznym, jeśli według pragmatyzmu religijnego jest ona czemś istotowo i wyłącznie indywidualnym? „Wielka rola społeczna wykonywana przez religię — należy powiedzieć z Boutroux — przekracza siły religii czysto osobistej. Takie zadanie suponuje w danej grupie społecznej zbiorowe poszanowanie tradycji, wierzeń, idei, które pomagają jej do wywiązania się z przyjętej misji i zrealizowania swego ideału.“¹⁾

Wreszcie podkreślamy i to, że zbyt jednostronnie jest załatwiona sprawa wewnętrznej wartości i prawdziwości religii. Wprawdzie James, w myśl swego „radykalnego empiryzmu“ i utylitarno-pragmatystycznej zasady, nie wypowiada się na ten temat z punktu widzenia metafizycznego, a kontentuje się podkreśleniem praktycznego znaczenia religii, ale takie właśnie postępowanie jest, ściśle mówiąc, kopaniem grobu dla samej teorii.²⁾

Widzimy więc ostatecznie, że James wyświadczył nie małą przysługę, podkreślając konieczność trzymania się doświadczenia i niezbędność badania człowieka konkretnego: jest to bardzo pożądany głos zdrowego rozsądku przeciwko wszelkim zakusom psychologii idealistycznej. Wyznać jednak należy, że ani na określenie religii i jej natury, ani na wskazaną jej genezę w żaden sposób zgodzić się nie można, takie bowiem przedstawienie tych kwestyi należy uważać za „usiłowanie wytłumaczenia życia religijnego z jednoczesnym zniszczeniem religii.“³⁾

¹⁾ Tamże. Str. 339.

²⁾ Ob. *Pratt*. What is Pragmatism? New-York. 1909.

³⁾ *G. Michelet*. Dieu et l'agnosticisme contemporain. Str. 181. Paris. 1909.

W bliskim pokrewieństwie z pragmatysem religijnym jest teoria imanencji religijnej. Można by nawet powiedzieć, że druga jest dalszą formą ewolucji pierwszego. Ten twierdzi, że Bóg i religia wyłaniają się z podświadomej sfery w duszy ludzkiej, tamta robi krok dalej na drodze rzekomego zbliżenia się do Boga i wkłada niejako Boga w naturę ludzką: tworzy Boga wewnętrznego.

Należy wszakże pamiętać, że to dotyczy nauki czy systemu imanentyzmu, a nie metody imanentnej, przynajmniej niekoniecznie i nie wszystkich jej odmian. W zasadzie bowiem metoda imanentna żąda od wewnętrznej obserwacji punktu wyjścia do właściwego dowodzenia Boga, religii i t. d. Ten jednak imanentyzm jest tylko jednym z ogniw w łańcuchu dowodzenia. Osobnik zaczyna od siebie, od swej jaźni, ale na niej nie kończy. Obserwuje, bada, analizuje swoje „ja” i dostrzegane w sobie procesy psychiczne, lecz się na tem nie zatrzymuje: przeciwnie, jest to dopiero pierwszy etap na drodze argumentacji, która wyprowadza umysł poza jaźń badaną i zajmuje się następnie transcendentem.

Metodę imanentną stosowali różni z różnym powodzeniem i, co najważniejsza, w różnym rozumieniu i stopniu. Widzimy ją w ostatnich czasach u Blondel'a w postaci „doświadczenia moralnego”,¹⁾ u de Broglie w formie „doświadczenia psychologicznego”,²⁾ u Laberthonnière'a jako „doświadczenie chrześcijańskie”³⁾ i t. d.⁴⁾

Różne te zastosowania metody imanencji nie mają tej samej doniosłości. Niektóre ich twierdzenia można, a nawet należy zatrzymać i odpowiednio wyzyskać, inne trzeba odrzucić.⁵⁾ Prawdą wszakże zostanie, że metoda imanencji, jako taka, może być już to prawdziwa już też błędna.

Tymczasem inaczej rzecz się przedstawia z imanentyzmem jako systemem filozoficznym, względnie religijnym.

¹⁾ Blondel. *L'Action*, 1893. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*. 1896. *Lettre à l'Univers*. 1 marca 1907 r.

²⁾ De Broglie. *Les preuves psychologiques de l'existence de Dieu*. Paris. 1905.

³⁾ Laberthonnière. *Le problème religieux. Annales de Philosophie chrétienne*, 1897. *Essais de philosophie religieuse*. Paris.

⁴⁾ O tej odmianie omawianej metody, która jest wpływem doktryny imanentnej, wspominamy niżej.

⁵⁾ Le Bachellet. *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne*. Paris. 1897.

Duchowymi jego rodzicami są Kant i Schleiermacher. Widzimy go najpierw u niektórych teologów protestanckich, że wymienimy Ritschl'a,¹⁾ Sabatier'a,²⁾ Ménégóz'a,³⁾ Lobstein'a,⁴⁾ i in.

Ci teologowie oddzielają bezwzględnie religię od metafizyki, religia bowiem ma polegać na wewnętrznym usposobieniu i jest całkowicie niezależna od pierwiastka dogmatycznego, który jest chwilowym, symbolicznym i metaforycznym wyrazem, zewnętrznym ujawnieniem się wewnętrznego życia religijnego.

Religia powstaje w tym momencie, gdy człowiek, czując w sobie obecność Boga i słysząc niejako głos Jego, odpowiada Mu przez oddanie się w modlitwie i kulcie. Nie działa tu umysł lecz subiektywne uczucie religijne osobnika, jego serce oddające się Bogu wewnętrznemu. Wzmagając się i przybierając coraz czystsze formy, religia poczyna w świadomości ludzkiej promienować światłem, które się staje Objawieniem.

Na tem podłożu chcieli budować swe systemy niektórzy uczeni, pod głośną dziś nazwą modernistów znani, jak A. Loisy,⁵⁾ Ed. Leroy,⁶⁾ G. Tyrrell⁷⁾ i in.

Autorowie ci, podobnie jak wyżej wspomniani, oddzieliwszy religię od metafizyki wysokim murem, wpadli w agnostycyzm. W celu wyjścia z niego zwracają się do imanencji, ale to naturalnie nie zmienia ich sytuacji. Mogą się oni zarzekać agnostycyzmu, ale jeśli będą konsekwentni, agnostykami pozostać muszą i w filozofii i w teologii.

Podług ich nauki Boga nie możemy poznać rozumowo. Wyczuwamy Go tylko. „Bóg jest tajemnicą życia... tajemnicą u podstaw religii, która jest stosunkiem między człowiekiem i Bo-

¹⁾ *Alb. Ritschl*. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1870—1874.

²⁾ *A. Sabatier*. Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. Paris. 1898^s. Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit. Paris. 1903.

³⁾ *Ménégóz*. Publications diverses sur le fidéisme. Paris. 1900.

⁴⁾ *Lobstein*. Introduction à la Dogmatique protestante. Paris. 1896.

⁵⁾ *A. Loisy*. Etudes bibliques. 1901. L'Évangile et l'Église. 1902. Etudes évangéliques. 1902. Autour d'un petit livre. 1903. Simples réflexions sur le Décret du Saint Office Lamentabili et sur l'Encycl. Pascendi. 1908. Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents. 1908 i in.

⁶⁾ *Ed. Leroy*. Dogme et critique. Paris. 1907. Tegoż artykuły w Revue de Métaphysique et de Morale. 1900 i nast.

⁷⁾ *G. Tyrrell*. A much abused letter. Lex orandi. 1903. Through Scylla and Charybdis. 1907.

giem".¹⁾ Objawia On się nam w naszej świadomości przy pomocy pewnego rodzaju doświadczenia religijnego. Bóg daje tajemniczy impuls uczuciu czy też zmysłowi religijnemu i pod jego wpływem budzi się w człowieku odczucie konkretnej rzeczywistości Boga i stosunku do Niego. „Zawsze i koniecznie — twierdzi Tyrrell—to my sami do siebie samych mówimy i, niewątpliwie przy pomocy Boga immanentnego, wypracowujemy dla siebie samych prawdę“.²⁾ To więc, „co nazywamy Objawieniem, nie może być niczem innym, tylko uświadomieniem sobie przez człowieka stosunku, w jakim do Boga pozostaje“.³⁾ A ten właśnie stosunek, jak słyszeliśmy, to religia. Kształci się ona i udoskonala w miarę wzrostu owego uświadomienia, stąd widzimy w ludzkości olbrzymią skalę coraz doskonalszych religii.

Religia ma też pewien konkretny wyraz, pewne ujęcie. Jest ono z natury swej przejściowe i zmienne, to też faktycznie ciągłym przeobrażeniem ulega. Nie jest też ono czemś bezpośrednio i dokładnie wyrażającym istotę Boga i jego stosunek do człowieka: „ponieważ żadna z koncepcji dostępnych dla człowieka, mówi Loisy, nie może wprost i zupełnie oddać prawdy bożej, idee nasze w stosunku do absolutu są z konieczności wyobrażeniami analogicznymi, obrazami i symbolami“.⁴⁾

Tak się przedstawia teoria imanencji o ile dotyczy religii.

Nie będziemy wykazywali bezpodstawności tych jej przesłanek, które zapożyczyła od Kanta i Schleiermacher'a: nie tu bowiem miejsce na to.

Pominiemy też obecnie czynniki, jakie ma wspólne z pragmatyzmem religijnym, gdyż mowa była o nich wyżej.

Zatrzymamy się tylko nad ważniejszymi z pozostałych i szczególniejszymi charakterystycznymi.

Teoria imanencji twierdzi, że Bóg jest w sposób najbardziej wewnętrzny z każdą istotą, a więc i z człowiekiem złączony, zjednoczony, nic więc dziwnego, że chcąc Go poznać, musimy wejść, wnikać w siebie. Stąd metoda imanencji—mówią — jest najzupełniej uzasadniona, jest bowiem wynikiem „metafizyki“ imanencji. Również naturalną ma być rzeczą, że, wszedłszy w siebie, znajdujemy tam Boga, że Go poznajemy. Jeśli bowiem jest w nas i w nas działa, musimy mieć świadomość tego.

¹⁾ *A. Loisy*. Quelques lettres... str. 163.

²⁾ *G. Tyrrell*. Through Scylla and Charybdis. str. 281.

³⁾ *A. Loisy*. Autour d'un petit livre. str. 195.

⁴⁾ *Tenże*. Simples réflexions i t. d. str. 162.

W tem dowodzeniu pierwsza część jest zupełnie prawdziwa: Bóg jest w każdej istocie, jest i w nas, i w nas działa.

Prawdę tę wygłoszono nie dopiero w XIX czy też w zaraniu XX wieku. Wypowiedziano ją przed setkami lat. Nie sięgając dalej, przypomnijmy sobie choćby czasy osławionego średniowiecza. Gdy weźmiemy dzieła św. Tomasza z Akwinu, znajdziemy w nich tę prawdę wybornie ujętą. Bóg—mówi on— „jest we wszystkich bytach przez swą potęgę, o ile wszystko podlega Jego władzy. Jest w nich przez uprzytomnienie sobie, o ile wszystko jest odkryte i otwarte przed Jego oczyma. Jest wreszcie w nich przez swą istotę jako przyczyna ich bytowania“ ¹⁾.

Oczywista, że ostatni sposób bytowania Boga we wszystkich istotach jest najważniejszy. Zauważyć trzeba, że nie należy go tak rozumieć, jakoby Bóg był we wszystkich rzeczach jako dający tylko sam byt początkowy, jest w nich bowiem również jako podtrzymujący to bytowanie i umożliwiający wszelkie działanie. To też cytowany św. Tomasz dowodzi, że, ponieważ, „Bóg działa we wszystkich rzeczach nietylko wtedy, gdy rozpoczynają bytowanie, lecz tak długo jak długo są w bycie utrzymywane... konieczną jest rzeczą, by Bóg był w tej istocie tak długo, jak długo ma ona bytowanie, i to stosownie do odmiany bytowania jakie ona posiada“ ²⁾. To bowiem działanie Boże w istotach nie jest jakies uboczne tylko lub pośrednie. Przeciwnie. Wszak Bóg daje wszystkiemu bytowanie, „bytowanie zaś jest czemś najbardziej wewnętrznem, czemś co najgłębiej tkwi w rzeczy“ ³⁾. Nadto, ponieważ „należy to do doskonałości Boga, że bezpośrednio działa we wszystkich rzeczach, więc też nie jest oddalone od Boga w tem znaczeniu, jakoby w sobie Boga nie miało“ ⁴⁾.

Widzimy zatem, że zwolennicy imanencji religijnej, o ile głoszą obecność Boga i Jego działanie w człowieku, mają najzupełniejszą słusność. Ale stwierdzamy zarazem fakt, że o tej prawdzie wiedziano już przed wiekami i w sposób o wiele jaśniejszy, niż to oni czynią, głoszą.

Mylą się wszakże, gdy chcą z tego pewnika wywnioskować konieczność bezpośredniego uświadamiania sobie Boga przez człowieka.

¹⁾ S. Th. 1. q. 8. a. 3. c.

²⁾ Tamże. 1. q. 8. a. 1. c.

³⁾ Tamże. 1. c.

⁴⁾ Tamże. 1. q. 8. a. 1. ad 3.

Jest to najzwyczajniejsze pomieszanie dwóch porządków: ontologicznego z psychologicznym, lub, gdyby ktoś wolał, z logicznym i teoryo-poznawczym.

Jeśliby człowiek przez samą intuicję wewnętrzną, z konieczności i bezpośrednio Boga wyczuwał, to jak wytłumaczyć fakt, że w kwestyi istnienia Boga nie wszyscy na jedno się godzą? Że wielu neguje otwarcie Jego istnienie? Że między tymi, którzy się na nie zgadzają, panuje tak wielka różnorodność poglądów na naturę Boga i Jego stosunek do świata?

Co więcej, jeśli mamy prawo, a nawet, jak chcą zwolennicy imanencji, obowiązek uwzględnić wewnętrzne doświadczenie religijne, czyli, jeśli użyjemy proponowanej nam metody, to dojdziemy do wniosków wprost przeciwnych ich twierdzeniom. Jeśli bowiem będziemy zupełnie bezstronnie analizowali swe procesy psychiczne, szczególnie te, na których się opierają imanentyści, to napewno nie spotkamy się tam z uświadomieniem sobie istnienia w nas i działania bożego, nie wyczujemy w sobie Boga intuicyjnie. Potwierdza to zresztą zbiorowy rozum ludzki. Wszak takie mnóstwo ludzi, bo wszyscy z wyjątkiem jedynie imanentystów, nie ma świadomości działającego w nich Boga.

Czyż nie jest to wymowne świadectwo?

Czyż immanentyści odmówią znaczenia tak powszechnemu doświadczeniu religijnemu?

Ależ w takim razie jedno z dwojga. Albo to doświadczenie nie ma w ogóle żadnej wartości, i w takim razie ich teoria jest w sprzeczności sama z sobą. Albo też doświadczenie to ma wartość, i w takim razie teoria owa staje w sprzeczności z faktami, które jej kłam zadają.

Widzimy więc na każdym niemal kroku piętrzące się przed tą teorią i wysnutą z niej metodą niepokonalne trudności.

I inaczej być nie może.

Jedni z adherentów wygłaszają *a priori* teorię imanentystyczną i do niej stosować muszą metodę. Nic więc dziwnego, że ta ostatnia, bezstronnie użyta nie prowadzi do zamierzonego celu.

Inni zaś—mieszają najoczywiściej dwie różne rzeczy: poznanie Boga i stosunku doń na drodze już wyżej wspomnianej metody psychologicznej, opierającej się na zasadach przychylności i racji wystarczającej, z metodą i teorią immanentną,

o której mowa. Tamta jest najzupełniej uzasadniona, ta zaś staje w sprzeczności z samą sobą i z faktami.

Imanentyści, ratując się, przytaczają niektóre racje, rzekomo wyjaśniające taki stan.

A więc najpierw, że Bóg działa na zmysł czy uczucie religijne wszystkich indywiduów ludzkich, ale to działanie pozostaje u większości w sferze podświadomej. Lecz tu spotykają się z zarzutem, o jakim mówiliśmy przy pragmatyzmie religijnym, a dotyczącym odwołania się do x w celu wytłumaczenia y .

Tłumaczą się dalej tem, iż Bóg przemawia we wszystkich ludziach, ale, by głos Jego usłyszeć, nieodzowne jest skupienie i wniknięcie w siebie, a właśnie takich ludzi jest bardzo mało.

Każdy wszakże widzi jak bardzo niewystarczająca jest ta odpowiedź. Przecież, jeśli na tyle milionów ludzi, z których mnóstwo jest bardzo skupionych, zaledwie nielicznym jednostkom zdaje się, iż posiadają ów „zmysł religijny“, i że bezpośrednio Boga wyczuwają,—stokroć łatwiej przypuścić, że mylą się owe jednostki, że są ofiarami jakiej illuzji, niż twierdzić, że w błędzie jest ludzkość cała.

Tak—odpowiadają na to imanentyści—ale szeregi nasze nie są znów tak małe. Do nich przecie zaliczyć trzeba tyle dusz mystycznie usposobionych, tylu świętych, którzy i które najzupełniej potwierdzają naszą teorię. Lecz każdy należycie rzeczy świadomy widzi, że ta odpowiedź równa się kapitulacji, bo wszak owi święci mystycy bynajmniej nie twierdzili, że mają w sobie bezpośrednią, naturalną świadomość czy intuicję Boga w znaczeniu teorii imanencyi. Bo albo się tą kwestją bynajmniej nie zajmowali, a więc nie można powoływać się na ich świadectwo, albo, jeśli się nią interesowali, to ich twierdzenia nie przemawiają bynajmniej na korzyść imanencyi. Jedni bowiem wyraźnie mówią, że to obcowanie z Bogiem, jakim się cieszą, nie jest czemś przyrodzonym, lecz jest nadnaturalnym darem; inni tak się wyrażają, iż jasno, prawie na pierwszy rzut oka, widać, że mówią o wielkiej łatwości zwracania się do Boga wskutek nabytej przez życie bogomysłne wprawy, wskutek zaciągniętego dobrego nałogu. Co wszystko bynajmniej nie przemawia za teorią. Zresztą choćby nawet niektórzy z nich, lub pewne w ich pismach wyrażenia, zdawały się popierać imanentyzm, nie wynika z tego bynajmniej, byśmy mieli im bezkrytycznie wierzyć, bo, najpierw, pewna ilość owych mystyków może być w błędzie, a powtóre liczba ich jest stanowczo bardzo nikłą,

świadcstwo więc kilku nie może być brane w rachubę przeciwko wielkiej ich ilości, bo prawie wszystkim.

Wreszcie zauważyć należy, że imanentyści sami niejako zgóry przesadzają wartość swej teoryi, gdy umysłowi zamykają drogę do Boga, a usiłują natomiast otworzyć doń dostęp przez uczucie. Walka z rozumem kończy się zawsze jego tryumfem a porażką jego wrogów.

Taki też jest smutny los nauki imanencyi, występującej przeciwko prawom rozumu.

X.

Uczony, do omówienia którego przystępujemy, a z którym już nieraz spotykaliśmy się, Andrew Lang, należy dziś do powag w zakresie etnologii. Bez przesady powiedzieć można, że wprost podbija on sobie nieuprzedzonego czytelnika głębokością poglądów, szlachetnością zasad i urokiem formy, w jaką je przybiera.

Był on początkowo bezwzględny zwolennikiem Tylora i razem z nim bronił animizmu przeciwko teorii naturystycznej Maxa Müllera. Obdarzony wszakże wielkim zmysłem spostrzegawczym i orjentacyjnym, prowadząc dalej swe studia, doszedł do wniosków znacznie różniących się od twierdzeń Tylora. Nie odrzuca on wprawdzie animizmu, ale nie pozwala na to, by uważać go za pierwotną formę religijną, z której miał się rozwinąć monoteizm. W głębokich swych pracach dowiódł, że teoria Tylora nie wytrzymuje krytyki w świetle faktów, że przeto w inny sposób należy rozwiązać zagadnienie genezy religii.¹⁾

Uwagę jego zwróciły na siebie rezultaty tak dawniejszych jak i nowszych badań, które, absolutnie nie godząc się z tą teorią, domagają się innego tłumaczenia.

Przypatrzmy się im bliżej.

Do najnowszych czasów dziwnie pomacoszemu poczynano sobie z wyższymi pierwiastkami religijnymi, spotykanymi u ludów pierwotnych. Kontentowano się bardzo często powierzchowną obserwacją bez zadania sobie trudu wniknięcia w prostaczą duszę dzikiego. Jeśli nie było rzucających się w oczy przejawów wyższego życia religijnego, ogłaszano ten lub ów lud za ateuszowski. Tak postąpili np. Baldwin Spencer i Gillen z ludami środkowej Australii, a H. Lichtenstein z Buszmannami. Jeśli zaś na takie przejawy natrafiano, lekceważono je sobie, zowiąc to elementem importowanym przez ludy ościenne lub misjonarzy.

Lang nie mógł aprobować takich metod. Zastanawia się on nad ludami, stojącymi na najniższym szczeblu kultury, i kon-

¹⁾ Ważniejsze prace *Lang'a* z zakresu bliżej nas obchodzącego są następujące: *The Making of Religion*, London, 1900²; *Magic and Religion*, London 1901; *Myth, Ritual and Religion*, London 1901; *Social Origins*, London 1903; *Custom and Myth*, London 1904; *The secret of Totem*, London 1905 i in.

statuje, że mimo wielkiego zastoju, niekiedy nawet zwyrodnienia pod względem kulturalnym, posiadają one względnie wysokie pojęcia religijne. „Niechaj badacz — mówi on — będzie bardzo ostrożny, by nie przyjął ogólnie powtarzanej opinii, twierdzącej, że bogowie doskonałą się czy to moralnie czy jakkolwiek inaczej, a to stosownie do poziomu kultury i cywilizacji danego narodu. Nietylko to nie jest rzeczą konieczną, ale owszem, naogół mówiąc, wprost przeciwnie się dzieje. Jeszcze mniej możemy się zgodzić na to, co mówią Tylor i Huxley, że łączność religii z moralnością może mieć miejsce co najwyżej, albo nawet wyłącznie tylko, w religiach stojących ponad poziomem dzikich, bynajmniej zaś nie w pierwotnych i niskich wierzeniach religijnych“. ¹⁾

By dowieść zawartej w tem powiedzeniu tezy, nadto, by zbić znane nam uroszczenia animistów, Lang przeprowadza i podaje całe studjum „nad najwyższymi bogami najniższych ras ludzkich“. Jak zaś ostrożnym a zarazem sumiennym chce być w podawaniu argumentów na poparcie swych twierdzeń, dowodzą następujące jego słowa: „By nie popełnić błędów, które mogłyby wynikać z jakichkolwiek uprzednio powziętych teorii, przykłady stwarzających istot u dzikich czerpaliliśmy z bardzo rozległego pola obserwacji, z różnych okresów, wśród zacofanych i najmniej przez zewnętrzne wpływy skażonych ludów, z ich tajemniczych misteryów i pieśni bynajmniej, zaś nie z misyonarskich relacji“. ²⁾

Fakty cytowane przez Langa dotyczą ludów już to dawniej, już też obecnie zamieszkujących dane terytorya.

Zacznijmy wraz z nim od Ameryki Południowej.

Mieszkańcy tej krainy, którą Magellan nazwał „tierra de los fuegos”, Ziemią Ognistą, należący bezsprzecznie do najprimitywniejszych ludów, mówią o Bogu, jako o wielkim czarnym człowieku, chodzącym po górach i lasach, znającym doskonale każde słowo i każdy czyn ludzki. Nikt nie może się usunąć z pod jego władzy. On to wpływa na zmiany temperatury, normując je stosownie do postępów ludzkich. Niema tu śladu ani przynoszenia żywności Bogu, ani ofiar: samo tylko postępowanie człowieka ma znaczenie w Jego oczach. „Szczególniejsza rzecz — zauważa Lang — że ten sędzia moralny narodu prawdo-

¹⁾ The Making of Religion, str. 163, London 1900².

²⁾ Tamże, str. 247.

podobnie najbardziej pierwotnego jest obrońcą sprawiedliwości i że bada serca ludzkie. Jego zasady etyczne tak bardzo przerastają zwykłą miarę moralności dzikich, że uważa On za grzech zabicie nawet cudzoziemca i wroga, choćby jeńca wojennego”¹⁾. Zdarzyło się, że pewien tubylec zabił złodzieja, który mu ptaki wykradał. „I począł natychmiast padać deszcz i śnieg, — tak opowiadał brat zabójcy — i huczały gromy i powstały straszne wichry, bo zabicie człowieka jest bardzo złą rzeczą: wielki człowiek w lasach nie lubi tego i gniewem się za to zapala... nawet zabicie ptaka nim pocznie fruwać jest wielkiem złem, sprowadzającym wichry i ulewę”. Jeśli zważymy nadto, że wykroczenia przeciwko szóstemu przykazaniu są uważane za wielkie grzechy, zrozumiemy dlaczego Lang z naciskiem mówi: „Oto moralność w dzikiej religii”. Dowiódłszy, że to pojęcie moralnego bóstwa nie mogło być wynikiem pierwotnego animizmu ani czci zmarłych przodków, przechodzi on następnie do zamieszkujących również Amerykę Południową Chonos’ów.

Mają oni wielką wiarę w dobre bóstwo, które zowią *Yerri Yuppon*: wzywają je w każdej potrzebie i często się do niego modlą, a szczególnie przy przyjmowaniu pokarmu. „Jeżeli religia mieszkańców Ziemi Ognistej i Chonos’ów — mówi Lang — jest na takim poziomie, i jeśli jest ona najdawniejszą, to religia wielu innych dzikich bardziej cywilizowanych jest bezwarunkowo zwyrodniałą”²⁾.

Do takiej właśnie grupy należałoby zaliczyć np. mieszkańców tejże części świata Inków, ale i u nich można doskonale odróżnić, obok późniejszych naleciałości, wiarę w „ducha świata”, *Pachacamac*, czego Lang doskonale dowodzi³⁾.

W Ameryce Północnej mieszkańcy Virginii wierzą wpradzie w „złego boga”, zwanego *Oki* albo *Okeus*, lecz ponad niego stawiają Boga dobrego, *Ahone*, który stworzył ziemię, księżyc i gwiazdy a słońcu każe świecić. Nie żąda on niczego od ludzi, bo niczego nie potrzebuje: ani ofiar, ani bałwanów, ani świątyń. Obok Najwyższego Boga istnieją podrzędne bóstwa, stworzone przez niego jako narzędzia do stworzenia świata i kierowania nim, choć niekiedy te bóstwa zaciemniają pierwotny monoteizm⁴⁾.

Poni’owie z Loup Fork w Nebrasce wierzą w Boga, który ich stworzył i wszystkim rządzi. Zowie się *Ti-ra-wa* tj. Ojciec-

1) Tamże str. 174.

2) Tamże str. 175.

3) Tamże str. 239 — 247.

4) Tamże str. 231 — 232.

duch. Zwracają się doń w modłach bardzo często zasyłanych jako do *A-ti-us ta-ka-wa*, co znaczy „nasz ojciec po wszystkich miejscach“. Ten Bóg zsyła im dobrodziejstwa. On im dał poraż pierwszy zboże, by mogli zajmować się rolnictwem. Roztacza On swą opiekę nad całym światem, zabrania kradzieży i karze winnych, dobrych zaś nagradza szczęściem pozagrobowem. Są mu składane ofiary ze zboża, bawołów i jeleni; odbywa się to niekiedy z wielką okazałością przez specjalnych kapłanów, będących pośrednikami między ludem i *Ti-ra-wa*. Nie spotykamy natomiast śladów czci przodków lub kultu duchów.¹⁾

Teżsame wierzenia, choć w formie nieco zdegenerowanej, znajdujemy u Indyan „Czarnonogich“. Najwyższem ich bóstwem jest *Na-pi*, odwieczny i nieśmiertelny starzec. On to stworzył mężczyznę i niewiastę, ale nierozwaga ostatejnie wprowadziła śmierć na świat. On dał im ogień i dał umiejętność różnych sztuk. Rozkazał również modlić się. Niezachowanie praw przezeń podyktowanych sprowadza nieszczęścia.

Swoje wywody o wierzeniach religijnych u Poni i u Czarnonogich kończy Lang następującą uwagą: „Niepodobna utrzymywać, by kult duchów lub przodków odegrał ważną rolę w ewolucji nieśmiertelnego *Ti-ra-wa* lub takiegoż Stwórcy *Na-pi*, szczególnie gdy się zważy, że nie przypisywano im duchowej natury i że duchom wogóle te ludy czci nie oddawały.“²⁾

U Zunni, mieszkających w Nowym Meksyku, widzimy Stwórcę, Kierownika i Ojca wszystkiego i wszystkich. Zowie się on *Awonawilona*.³⁾

Dawniejsi tubylcy Massachusetts'u czcili Najwyższy Byt pod mianem *Kiehtan*.⁴⁾ Mieszkańcy zaś wyspy Vancouver pod nazwą *Aht*, Tlinkitowie jako *Jeht*, Huronowie i Irokezi zowią Go *Joskeha* i *Tawiskura*, Algonkwinowie mieniają *Michabo*⁵⁾ i t. d.

Po tych krótkich uwagach o niektórych ludach Ameryki zwróćmy się do Australii. Ze wszystkich ludów pierwotnych jej mieszkańcy zasługują na szczególniejszą uwagę, tem większą, że wielu uczonych powtarza z Huxley'em iż „należy utrzymywać, że w pierwotnej cywilizacji, jaką można znaleźć u Australijczyków, teologia polega wyłącznie na prostej wierze w istnienie

¹⁾ Tamże str. 233—236.

²⁾ Tamże str. 239.

³⁾ Tamże str. 247—248.

⁴⁾ *Tenże*. *Myth, Ritual and Religion*. t. I. str. XXXIII. London. 1901.

⁵⁾ Tamże, t. II str. 73—80.

i działanie, najczęściej zresztą szkodliwe, istot podobnych do ducha, które można ubłagać lub uczynić nieszkodliwymi; nie można natomiast powiedzieć, że istnieje jakiś kult właściwy. Za pewnik również trzeba przyjąć, że na takim poziomie cywilizacyjnym teologia jest całkowicie niezależna od moralności”.

Jakąż wartość naukową mają takie opinie?

Są to wszystko twierdzenia — mówi Lang — stojące w najzupełniejszej sprzeczności z faktami.¹⁾

By należycie ocenić ludy pierwotne, trzeba na nie umiejętnie patrzeć. Słusznie mówi Huxley, że Australijczycy wierzą w duchy złe, ale wszak ich nie czczą. Mają natomiast i wiarę w Najwyższe Bóstwo i kult dla niego, a cześć ta polega przede wszystkim na zachowywaniu pewnych praw i przykazań, wyłożonych w nauce moralności, a przez Boga usankcjonowanych. Poszczególni członkowie szczepu są wtajemniczani w te wierzenia i przepisy przy zachowaniu różnych ceremonii, niekiedy dosyć śmiesznych i dziwacznych. Wtajemniczeni muszą się stosować do podyktowanych im norm, choć prawdopodobnie ideał etyczny z sankcją teologiczną zatknięty jest wyżej niż sztandar moralny praktyki codziennej.

Te „wtajemniczania“ są niezmiernie ważnym objawem w dziedzinie religijnej dzikiego. I fakt istnienia ich i treść wiadomości udzielonych podczas tego obrzędu mają olbrzymią doniosłość w sprawie wyrozumienia duszy pierwotnego człowieka.

Nie mniejsze znaczenie ma, według słusznej uwagi Howitt'a, umiejętne odgraniczenie religii od mytologicznych opowieści, które tamtą zaciemniają i w świetle zgoła fałszywym przedstawiać mogą.

Jeżeli to mieć będziemy na względzie, to dojdziemy do nader ciekawych rezultatów, bardzo różniących się od twierdzeń Huxley'a.

Przekonamy się, najpierw, że w południowo-wschodniej Australii, najlepiej stosunkowo znanej, rzadko tylko jest spotykany właściwy animizm; przedmiotem jego jest najczęściej słońce, księżyc, niektóre gwiazdy, ale żadne z tych ciał niebieskich nie odbiera czci religijnej. Zobaczymy też, że niema tu kultu zmarłych przodków w ścisłym słowa znaczeniu; że totemizm jest tylko słabo reprezentowany. Za to napotykaemy tu wszędy bardzo jasną wiarę w Byt Najwyższy, uważany za

¹⁾ The Making of Religion. str. 177. London. 1900.²

Stwórcę wszystkiego, za Opiekuna, Prawodawcę i Sędziego ludzi w życiu ziemskim i pozagrobowym.

Tę charakterystykę z pewnemi zastrzeżeniami możnaby uogólnić, stosując ją i do reszty Australii. To też Lang mówi: „Australijczycy znajdują się na najniższym stopniu kultury i są najbardziej zbliżeni do świata pierwotnego. Nie znają użyteczności metalów, nie używają strzał, nie mają stałych siedzib i nie natrafiono nigdzie na ślady jakiegś dawniejszej, wyższej ich kultury. A jednak ich poglądy religijne tak są wzniosłe pod pewnymi względami, że czuje się skłonność do upatrywania w nich skutku wpływów europejskich lub pozostałości po minionej cywilizacji. Pierwsze wszakże przypuszczenie jest wykluczone, gdyż ich najwznioślejsze idee religijne pozostają w ścisłej łączności z ich tajemniczemi, odwiecznemi mysterjami, druga zaś hipoteza nie znajduje najmniejszego poparcia w faktach, bo nie znaleziono najsłabszych nawet śladów przekwitłej dawniejszej ich kultury“¹⁾.

Na poparcie tych twierdzeń Lang'a możnaby przytoczyć liczne podane przezeń przykłady.

Weźmy kilka z nich.

Gdy przed dwustu z górą laty (1688 r.) Dampier przybył do Australii właściwej czyli Nowej Holandyi, zastał tubylców na najniższym stopniu cywilizacyjnym. Czy taki sam był poziom religijny? Bynajmniej. Dampier zauważył, że wszystkim trochę starszym osobom brakowały po 2 zęby przednie w górnej szczęce. A właśnie pozbawianie tych zębów stanowi część obrzędu zwanego *Bora* czyli Wielkiej Tajemnicy, obrzędu, podczas którego pouczano dosięgających pewnego wieku młodzieńców prawd religijnych, dotyczących Stwórcy, Jego przykazań i odpowiedzialności za ich przełamanie.

Kurnaiowie wierzą w Najwyższą Istotę, którą zowią *Mungan-ngaur*, co znaczy „nasz Ojciec“. Ten Ojciec nauczył ludzi wszystkiego dobrego, a wiara weń i w dane przezeń prawo jest przedmiotem *Jeraeil* t. j. obrzędu „wtajemniczenia“. Przypatrzmy się temu obrzędowi — mówi Lang — i obaczmy, jak w jego świetle wygląda dogmat antropologiczny, utrzymujący, że teologia pierwotna nie posiada etyki. Młodzieńcowi, który ma zostać wtajemniczony, zawiązują oczy płachtą, następnie czynią ogromny łoskot przy pomocy narzędzi dźwięk wydających.

¹⁾ Tamże str. 175.

Poczem zrywają mu z oczu przepaskę i wskazując niebo wołają trzykrotnie: „Patrz tam, patrz“! Jest to solenne ukazanie miejsca pobytu Istoty Najwyższej, *Mungan-ngaur*. Następuje wtajemniczenie w stosunek istniejący między tym Ojcem a ludźmi i wskazanie praw przezeń podyktowanych a odtąd młodź obowiązujących. Ważniejsze z nich opiewają: młodzi obowiązani są słuchać starców; powinni dzielić się tem co posiadają ze swymi przyjaciółmi; żyć w zgodzie ze wszystkimi; nie mieć stosunków z pannami ani z kobietami zameźnemi; zachowywać przepisy ograniczające używanie pewnych pokarmów, o ile starsi nie zwolnią ich od tego.

U Yuiń'ów i wielu innych ludów podczas wtajemniczania, zwanego *Kuringal*, prowadzą młodziana przed wyrytą, specjalnie i wyłączenie na ten obchód, podobiznę Najwyższej Istoty, *Daramulun* i udzielają mu wiadomości, że ów Bóg mieszka wysoko na niebie, że zwraca uwagę na postępowanie ludzi, że jest on wszechmocny i wszędzie obecny. Dał On kiedyś ojcom przepisy dotyczące postępowania. Przechodzą one z pokolenia na pokolenie, a *Daramulun* czuwa z nieba nad ich zachowaniem i karze tych, którzy je przekraczają. Nadto mają zabronione pod karą śmierci udzielanie tych tajemnic kobietom i niewtajemniczonym jeszcze mężczyznom.

U innych ludów Australii zowie się Najwyższa Istota *Baiam*, tj. Wielki, *Bundzil*, lub *Pundžel*, co znaczy „Pan“, *Mami-ngorak* lub *Mami-ngata*, co znaczy „nasz Ojciec“, *Nurrendere*, *Pir-mehial* „nasz Ojciec“ itp., a choć pojęcie jej często jest zaciemnione przez mytologiczne naleciałości, to jednak odgrywa ona zawsze tę samą rolę co wyżej wspomniana *Mungan-ngaur*, a więc Stwórca, opiekuna, prawodawcy i stróża moralności.

A. W. Howitt, na którego się powołuje Lang, przytoczywszy powyższe obok innych przykłady, zupełnie słusznie konkluduje: „Śmiem utrzymywać, że nadal w żaden sposób nie można twierdzić, jakoby mieszkańcy Australii nie mieli wierzeń, któreby mogły być nazwane religijnymi w tem znaczeniu, że kierują one społeczną i indywidualną moralnością i pozostają pod sankcją nadprzyrodzoną“¹⁾.

To, co tu jest powiedziane, dotyczy przedewszystkiem południowo-wschodniej części Australii, lecz możnaby bez wiel-

¹⁾ Ob. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. str. 313 i nast. 1885. Ob. u *Howitt'a*: The native tribes of South East-Australia. str. 632 i nast. London 1904.

kiego trudu wykazać, że, choć może z pewnemi, bynajmniej zresztą nie istotnemi zmianami, możnaby to powtórzyć i o reszcie Australii. Pomijamy to jednak jako zbyt ciche, a zaznaczamy tylko z Lang'em, że taki stan rzeczy zadaje kłam wszystkim apriorystycznym wywodom Huxley'a, Spencer'a i in., dotyczącym „the simplest condition of theology“, najprostszyc, prymitywnych wierzeń religijnych. Te ostatnie bowiem nie są tak niskie, jak poziom cywilizacyjny. Przeciwnie, spotykamy u ludów australijskich, mimo ich stanu dzikości, stosunkowo czystą ideę Boga, Stwórcy, Prawodawcy i Opiekuna ludzi, wraz z czcią Mu oddawaną. Obok niej jest i pierwiastek niższy wytwór różnych czynników, stanowiący fantastyczny świat mitologiczny, ale wszak ta przedza imaginacyi nie jest owem stadyum: „the simplest condition of theology“, jest raczej jego spaczenie ¹⁾.

Słusznie, jak widzimy, jeden z głośnych dziś etnologów, zastanawiając się nad rezultatami osiągniętymi przy badaniu religii ludów australijskich, zauważa: „Wszystko, co dawniejsze i najnowsze wspaniałe poszukiwania wykazały, tak dalece nie zgadza się z dotychczasowymi poglądami, iż nie dziwimy się temu, że poczęto wątpić o autentyczności omawianych faktów i zapytywać się, czy wszystko to jest należycie uzasadnione... Lecz nie wierzymy, by można mieć jakakolwiek rozumną pod tym względem wątpliwość. Zbyt bowiem wielka jest jednomyślność, panująca w tej mierze między ludźmi najrozmaitszymi i najzupełniej na zaufanie zasługującymi, a powiedzieć to można nawet o szczegółach podrzędniejszych“ ²⁾.

Przejdźmy do innych ludów, nad którymi w dalszym ciągu Lang się zastanawia.

Sanowie w Afryce południowej, którzy dla swej dzikości przez Niderlandczyków „leśnymi ludźmi“—Bosjesmanami czyli Buszmanami zostali nazwani, nie są bynajmniej pozbawieni pojęcia o Najwyższej Istocie. A jest to tembardziej uderzające, że buszmani stoją tak nisko pod każdym innym względem, iż wielu zwolenników krańcowego ewolucjonizmu chciało widzieć w nich ogniwo, łączące świat zwierzęcy z człowiekiem. Haeckel twierdził bez ogródki, że nie ulega wątpliwości, iż mniejsza jest różnica między gorylem lub szympansem a buszmanem, niż między tym ostatnim a Kantem lub Goethem.

¹⁾ The Making of Religion str. 182—184. London, 1900².

²⁾ G. Schmidt. L'origine de l'idée de Dieu. *Anthropos*. 578 str. 190⁸

Jakże się przedstawia buszman pod względem religijnym?

Co mniemać o twierdzeniu Spencera, piszącego w „Descriptive Sociology“, że istotą religii buszmanów jest „modlitwa do pewnego gatunku owadów w celu zapewnienia sobie pomyślnego polowania?“

Zobaczymy, co naprawdę mówią fakty.

Gdy podróżnik angielski Orpen zwiedzał w 1873 r. krainę buszmanów, zauważył pewną ilość umieszczonych na skale, przeważnie w pieczarach, oryginalnych rysunków.¹⁾ Zapytał tedy o ich znaczenie. Buszman, który poraz pierwszy w życiu rozmowę prowadził z białymi, odpowiedział, wymieniając w tłumaczeniu swem nazwę *Kage*. Na pytanie, kto jest *Kage*, odrzekł: „*Kage* stworzył wszystkie rzeczy i my modlimy się do niego“. Zagadnięty, jak się modlą, buszman rzekł przytłumionym błagalnym tonem: „O *Kage*! O *Kage*! czyż nie jesteśmy twojami dziećmi? Czyż nie widzisz, że głód cierpimy? Daj nam pożywienie!... I wtedy—objasniał buszman—napęlnia on nam obie ręce“.

Niektóre szczepy buszmanów, np. Makolongowie, zowią Boga *Kue-Akengteng*, co znaczy „Sprawca wszystkich rzeczy“. Nie można Go widzieć, ale można Go poznać sercem. Od Niego pochodzi susza i deszcz, życie i śmierć, dostatek i brak dzikiej zwierzyny. Do Niego modlą się w czasie zapasów wojennych i w każdej ważniejszej sprawie.²⁾

Wypytywani o sprawy religijne, buszmani często powołują się na obrzęd „wtajemniczania“, którego wszakże nikomu nie udało się zbadać należycie. A najniezawodniej uchylenie tej tajemniczej zasłony przyniosłoby niejedną niespodziankę.

Ale jakże wobec tego wytłumaczyć przytoczoną opinię Spencera? Bardzo prosto. Mamy tu do czynienia z jednym z pośród wielu tendencyjnie przedstawianych i zmienianych

¹⁾ Niektóre ich podobizny podaje *Br. Otto* w art.: *Buschman-Male-reien aus Natal. Anthropos* 1047 str. 1908. Ob. również tegoż autora: *Grenzen des ehemaligen Buschmangebietes. Anthropos* 248 str. 1910. *Alice Werner. Buschman Art. Anthropos.* 500 str. 1909.

²⁾ *Lang. The Making of Religion.* str. 193. Por: prace, z których uzupełniamy *Lang'a: M. M. T, Arbousset et F. Daumas. Relation d'un voyage d'exploration au Nord-Est de la Colonie.* str. 501. Paris. 1842. *A. Merensky. Beiträge zur Kenntnis Südafrikas.* str. 75. Berlin. 1875. *Relacye J. M. Orpen'a* ob. w *Wilh. Schneider'a Die Religion der afrikanischen Nturvölker.* str. 50-51. Münster i. W. 1891.

przez tego uczonego faktów. O tak niesumieinnem traktowaniu przezeń rzeczy poważnych już wspominaliśmy. ¹⁾

W danym wypadku karygodna „nieściśłość“ Spencera na tem polega, że pomieszał nazwę Boga *Kage* z nazwą pewnego owadu, która w języku buszmanów brzmi *i-kaggen*. Ponieważ zaś tego owadu używają oni do zatruwania ostrza swych pocisków, więc nic dziwnego, że... Spencer nie mógł się oprzeć pokusie i wykocypował modlitwę do owadu przed polowaniem...

Mieszkańcy przylądka Dobrej Nadziei, zowiący się sami Koi-Koin, a przez Holendrów pogardliwie Hotentotami nazwani, należą bezsprzecznie do najniešťczęśliwszych ludów ²⁾.

Biedni Hotentoci, na których zagładę przysięęły się krwiożerczość i chciwość Europejczyków, tak byli przez wszystkich postponowani, że nawet na drzwiach kościoła pewnej misyi protestanckiej wywieszono napis, opiewający, iż „zabrania się wejścia psom i hotentotom“ ³⁾.

Nic dziwnego, że zaliczano ich do ludów ateistycznych.

Tak uczynił ongi Le Vaillant, a później za nim John Lubbock, za tym znów cała falanga niekrytycznych pisarzy.

Tymczasem sumienniejsze badania zadały kłam takiemu twierdzeniu. Owszem przekonano się, że obok najrozmaitszych najfałszywszych pojęć religijnych posiadają oni ideę Bóstwa Najwyższego, które nosi miano *Tuiqua* lub *Ticqoa*, brzmiące w dyalekcie Nama *Tsuiquab*, w Korona zaś — *Cü Koab*.

To bóstwo jest stwórcą wszystkiego co istnieje, a w tej liczbie pierwszego mężczyzny, który zwał się *Kamma* ⁴⁾ i pierwszej niewiasty—*Hauna Maos* ⁵⁾. Od Niego też otrzymali ludzie broń i zwierzęta. Hotentoci wierzą w pozagrobowe życie duszy. Posiadają też dosyć wysoką stosunkowo moralność. Kobiety ich nie wahają się użyć broni w obronie swej czci niewieściej. W niektórych szczepach panuje monogamia; w stadłach małżeńskich dochowywana jest wierność, a nawet owdowiali mężczyźni rzadko wstępują w nowe związki.

Pierwotne, względnie czyste pojęcia o bóstwie uległy z biegiem czasu skoszlawieniu i spaczeniu. Najdziwaczniejsze myty

¹⁾ Ob. wyżej str. 71.

²⁾ *Lang. Myth, Ritual and Religion.* t. II. str. 40-46. London. 1901.

³⁾ *Burkhardt-Grnndemann.* Die evangelische Mission unter den Völkern Södafrikas. str. 15. Bielefeld. 1877.

⁴⁾ Co znaczy strusie pióro, symbol wyższości, przełożenstwa.

⁵⁾ Znaczy to mosiądz, symbol piękności.

na tle rzekomej walki słońca z księżycem, jako też szeregi różnych legendowych postaci, uważanych za pośredników między naiwyzszem bóstwem i ludźmi, zasłoniło w znacznej mierze piękną ideę Boga. Można ją wszakże dojrzeć poprzez te wytwory imaginacji.

Negrowie afrykańscy, zamieszkujący obszary ciągnące się od krajów buszmanów i hotentotów aż do Senegalu, Sahary i południowych granic Abissynii i Nubii, a dzielący się na negrów właściwych czyli Sudanu i narody bantu, posiadają także religię o podkładzie monoteistycznym, choć niekiedy prawie zupełnie przymglonym.

Lang wspomina wprawdzie tylko obszerniej o Zulu ¹⁾, Yao ²⁾ i mieszkańcach Gwinei ³⁾, ale za to doskonale wykazuje, jak się to mogło stać, że dla niektórych plemion Bóg, „Pan w Niebie jest cieniem imienia—the Lord in Heaven is the shadow of a name“, i że pozatem są one pogrążone w zabobonnym animizmie. Nadto wobec takiego dziwnego objawu stawia pytanie: czy ta idea Boga jest czemś szczątkowem i pozostałością, czy też zarodkiem, embrionem czystej formy religijnej. A wsparty na materyale wziętym z obserwacji, jako też na psychologii ludzkiej, stanowczo oświadcza się za pierwszą możliwością.

Tak więc nawet niektóre wątpliwe fakty pierwotnego monoteizmu zyskują siłę dowodową.

Zatrzymajmy się wreszcie choć chwilę z Lang'iem nad szczepami, należącymi do najdawniejszych tubylców Azji.

Mamy tu na myśli lud, zamieszkujący gromadę górzystych wysp we wschodniej części zatoki Bengalskiej, Audamanami zwanych. „Mieszkańców wysp Andamańskich — mówi Lang — winniby specjalnie mieć na uwadze zwolennicy antropologicznej nauki religii. Wszak przez długi czas te ludy były ostoją dla emancypowanych badaczy, podawane bowiem były za nieznanających Boga. Spencer w swych *Instytucjach Kościelnych*, cytując przykłady wierzeń w duchy, na nie się powołuje. Lecz gdy Andamanowie zostali naukowo zbadani *in situ* przez uczonogo anglika Man'a, który znał ich język i mieszkał wśród nich przez jedenaście lat, okazało się, że są oni aż do podziwu bogaci we wzniósłe czynniki wierzeniowe. Mają oni bowiem nie

¹⁾ Lang. The Making of Religion. str. 207—210.

²⁾ Tamże, str. 212—218.

³⁾ Tamże, str. 220—229.

tylko głęboko filozoficzną religię (a profoundly philosophical religion), lecz także nadzwyczaj nierozumną mythologię“. ¹⁾

Przyjrzyjmy się niektórym rysom religijnym Andamanów.

Mimo zupełnie prymitywnego stanu kulturalnego nie czczą oni ani sił ani przedmiotów przyrody widzialnej, lecz uznają Byt wyższy, niewidzialny, wieczny, zwany przez nich *Puluga* Jego dziełem jest świat cały z będącymi na nim ludźmi. Jest On wszytkowiedzący, znający nawet skryte myśli człowieka. Cieszy się z cnoty, a w obrzydzeniu ma wszelki występki *yubda*, jak zabójstwo, cudzołóstwo, kradzież, oszustwo i t. p. *Puluga* jest miłosierny i pomaga pozostającym w potrzebie. Człowiek za swe czyny będzie nagradzany lub karany w życiu pozagrobowym. Kiedyś nastąpi wielkie trzęsienie ziemi, dusze zmarłych połączą się z ciałami i rozpocznie się okres szczęścia. ²⁾ Istnienie tak względnie wzniosłych pojęć Boga i moralności na tle ogólnego barbarzyństwa nie może nie być bardzo wymowne. Tembardziej, że, jak mówi Lang „pojęcie tego Bytu nie mogło się ani rozwinąć z duchów dawniej zmarłych przodków, bo te duchy żadnej czci u andamanów nie odbierają, ani nie może być jakąś reminiscencyą, czy pozostałością zewnętrznych wpływów misyonarskich, gdyż niema żadnych tego śladów... Zresztą obce wpływy zdają się tu bardziej niż gdzieindziej być wykluczone przez warunki tego ludu, jako wyspiarzy i przez zazdrość tubylców... Zabijali oni zawsze wszystkich przybyszów, i w swych tradycjach nawet nie posiadają żadnych podań o wylądowaniu na ich wyspę jakiegoś ludu egzotycznego“. ³⁾

Przykład andamanów dowodzi nam również, że „jest zupełnie błędne i niesłychanie zarozumiałe (quite incorrect and strangely presumptuous) spotykane u większości antropologów zaprzeczanie łączności religii z moralnością wśród ras najbardziej zacofanych“⁴⁾

Nic przeto dziwnego, że „relacye o religii andamanów nie dadzą się pogodzić z hipotezami autropologicznymi“. ⁵⁾ Ma

¹⁾ Lang. The Making of Religion. str. 194.

²⁾ Por. E. H. Man. On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands. London, 1883. Przeciwno poglądom Man'a wystąpił A. R. Brown w artykule: The Religion of the Andaman Islanders. *Folk-Lore*; IX. 1909. str. 257—271, ale dał mu doskonałą odprawę W. Szmidt w artykule londyńskiego pisma *Man*: Puluga, the supreme Being of the Andamanese i w dziele: Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. Stuttgart. 1910.

³⁾ Lang. l. c. str. 194—195.

⁴⁾ Tamże. str. 196.

⁵⁾ Tamże. str. 195.

więc Lang racye, gdy mówi z sarkastyczną pobłażliwością: „Nie łatwo potępić tego, kto, badając andamanów, zważy to wszystko i zwątpi o możliwości etnologicznej teorii religii“.¹⁾

Lecz zaprzestaśmy przytaczania zebranych i należyte oświetlonych przez Lang'a faktów. Przejdźmy natomiast do przedstawienia jego poglądów wysnutych z tego materiału, a dotyczących genezy religii.

Z ostrożnością i skromnością, cechującą prawdziwego uczonego, przedstawia Lang wyniki swych badań, wyklada swe poglądy, swą można powiedzieć teorię, jeśli temu terminowi nie będziemy nadawali zbyt ścisłego znaczenia. Sam on bowiem mówi, że „ostateczne, kategoryczne decyzje, dotyczące początku religii, zdają się być niegodne nauki— seem unworthy of science“²⁾.

Ale co innego jest wygłaszać dogmatyczne twierdzenia na temat genezy religii, a inna rzecz jest podawać swe poglądy, oparte na danych etnologii i analizie procesów myślowych.

To ostatnie czyni Lang.

Stanął on zdumiony wobec napotkanych „najwyższych bóstw u najniższych ludów“³⁾, wobec tej idei Boga, która, jak stwierdza etnologia, najczęściej tem jest czystsza, im jest prostsza, a tem prostsza, im bardziej prymitywny jest lud przez nas badany. Ta idea Boga jest w wielu wypadkach zamglona, przesłonięta zbitą niekiedy przedzą mytów, ale zawsze jest jeszcze poznawalna. Najwyższa Istota odgrywa olbrzymią rolę w wierzeniach dzikich, w ich religii, choć obok niej widzimy inne, mniejsze bóstwa, demony, duchy.... A religia ta, nawet u najdzikszych ludów, jest połączona z moralnością, gdyż Bóg uważany jest za Prawodawcę, a ważniejsze reguły postępowania zawsze posiadają Jego sankcye.

Czyż będziemy się temu dziwili, że Lang, zdając sobie doskonale sprawę z tego wszystkiego, występował przeciwko teorii animizmu, czyli „antropologicznej“, której powagę podrywa każdy z powyższych faktów, i że jego umysł krytyczny domaga się innego tłumaczenia?

Zaczyna on od tego, że każe odróżnić pierwiastek religijny od mytologicznego. Choć najczęściej spotykamy je połączone,

¹⁾ Tamże. str. 194.

²⁾ *Andrew Lang. The Making of Religion.* str. 301. London 1900.
W podobny sposób odzywa się on wielokrotnie i w innych dziełach. Ob. np. *Myth, Ritual and Religion.* t. I. str. XII. London 1901.

³⁾ *The Making of Religion.* str. 172.

mają jednak różne źródła i posiadają odmienny charakter. „Dwa te czynniki istnieją, a nawet współzawodniczą z sobą poprzez całą historię religii ludzkości“ ¹⁾.

To zaznaczywszy, tak wykląda pochodzenie pierwszego z nich — religii.

„W umyśle ludzkim na widok różnych przedmiotów, których człowiek sam nie uczynił ani nawet mógł uczynić, zrodziła się idea tworzenia ich (the idea of making things) i, co za tem idzie, pojęcie ich Twórcy (Maker of things). Tego nieznanego Twórcę pojmował człowiek jako wyższą, ponad naturę wzniesioną istotę ludzką... Z chwilą, gdy ta idea powstała, takiemu Twórcy mogła być przyznana powaga, a potem, wobec tyłu i tak użytecznych dzieł Jego, poczęto przypisywać Mu różne przymioty moralne, jak ojcostwo, dobroć, pieczę nad zachowaniem się jego dziełek według praw etyki, która się rozwijała w miarę ewolucyi społecznej“ ²⁾.

Widzimy, że podług opinii Langa wiara w Istotę Najwyższą wynika z samorzutnego niejako rozumowania, opartego na zasadzie przyczynowości.

Podwaliną religii jest właśnie owa „wiara w potężnego, moralnego, wiecznego i wszystko wiedzącego Ojca i Sędziego ludzi“ ³⁾. Oprócz niej wszakże odgrywa tu ważną rolę jeszcze drugi czynnik, mianowicie „wiara w coś istniejącego w człowieku, co może żyć poza grobem, a czego istnienie prawdopodobnie wywnioskowane zostało z obserwowania już to normalnych już też ponadnormalnych objawów w człowieku. Ta wiara nie jest bynajmniej niezbędnym warunkiem istnienia tamtej, wyżej wspomnianej — w Boga, jest wszakże konieczną do powstania religii, gdyż, najpierw, daje ostatecznie formułę, przez którą postępujący w swym rozwoju umysł mógł pojąć Potężny Byt, stanowiący przedmiot wcześniejszych wierzeń; powtóre, gdyż podnosi w człowieku pojęcie własnej jego natury. Przez tę wiarę staje się człowiek dzieckiem Boga, ówszem Jego spadkobiercą, przeznaczonym do życia w wieczności; a już nawet zbyteczna zatrzymywać się nad tem, jaki wpływ wywiera ona na moralność“ ⁴⁾.

¹⁾ Myth, Ritual and Religion. t. I. str. 5.

²⁾ The Making of Religion. str. X.

³⁾ Tamże, str. 301.

⁴⁾ Tamże, str. 302.

Religia przeto ma niejako zupełnie naturalnym sposobem wpływać z rozumnej natury człowieka, patrzącego na siebie i otoczenie, wnioskującego z dzieł bożych o istnieniu Sprawcy i odczytującego w własnej duszy wyryty prawicą Bożą zakon etyki naturalnej. Ta religia czyni zadość potrzebom jego rozumu, woli i uczucia ¹⁾.

Ale, jak już słyszeliśmy, Lang powiedział, że obok tego pierwiastka religijnego, i to stosunkowo podniosłego nawet u najdzikszych ludów, spotykamy prawie wszędzie element drugi—mytologiczny.

Jakie jest jego pochodzenie?

Posłuchajmy Lang'a. „Możemy twierdzić,—mówi on—że o ile pojęcia religijne są wynikiem poważnego zastanowienia się i poddania rozumowi, o tyle mytologia ma swe źródło w niestałej i rozwydrzonej wyobraźni“ ²⁾. Szczególniej animistyczny pogląd na świat przyczynił się do powstania mytów i najdziwaczniejszych baśni. Wprawdzie nie był on, chronologicznie rzecz biorąc, pierwszy, pierwotny w dziejach umysłu ludzkiego, ale mimo to stanowi on stadyum, przez które wszystkie społeczeństwa przeszły; a choć nawet w tej fazie umysł ludzki nie był igraszką li tylko nierozumnego, imaginacyjnego pierwiastka, to jednak przyznać należy, że na tle animistycznym powstało mnóstwo legend i baśni, do których tu i owdzie przyłączyły się nadto myty innego pochodzenia. Wystarczy tu wspomnieć klechdy, którym początek dały rzekome zjawienia się duchów przodków, opowieści, wyrosłe wskutek uciekania się do użycia siły magicznej itp. „Animizm z każdego punktu widzenia pełen jest zarodków religijnego zwyrodnienia, zarodków, które nie istniały i nie mogły istnieć w najdawniejszej, najbardziej pierwotnej formie teistycznego poglądu, w tej mianowicie, w której nie zadawano sobie bynajmniej pytania o metafizycznej naturze Najwyższego Bytu“ ³⁾.

Wpływowi to animizmu, „tym dogodnościom, jakie przedstawiał dla zepsutej natury ludzkiej“, należy przypisać, że pierwotna czysta forma religijna została skażona, niekiedy prawie zupełnie zduszona. I rzeczywiście. Istota Najwyższa, będąca zarazem Prawodawcą moralnym, jest wielkim hamulcem dla

¹⁾ Ob.: *Myth, Ritual and Religion; Magic and Religion, passim.*

²⁾ *Myth, Ritual and Religion.* t. I str. 5.

³⁾ *The Making of Religion.* str. 264.

ludzkich namiętności. Nie można Jej skłonić na swą stronę darami ani zmusić, by szkodziła zniechęconemu sąsiadowi. „Zupełnie inaczej rzecz przedstawia się z duchami, które pragną pożywienia i krwi, które nie mogą być obojętne na magiczne zaklęcia: społeczność tych duchów to społeczność zepsuta, ale pożyteczna dla człowieka. Jeśli uwzględnimy zepsutą naturę ludzką, z góry musimy być pewni, że człowiek zwróci się do tych duchów praktycznych i uczynnych, do tych duchów-bogów, do tych fetyszów, które mógł schować do swej kieszeni lub torby lekarskiej. Było to rzeczą nie ulegającą wątpliwości, że dla nich pocznie lekceważyć sobie Boga, że następnie postawi Go na czele sprzedanej czeredy bogów i zacznie Mu narówni z nimi składać ofiary. I tak się stało. Jeslibyśmy nie musieli nazwać tego degeneracją, zwyrodnieniem, to jakieżbyśmy miano temu dali? Teorya ta może być stara, ale fakty i w tym wypadku za nią przemawiają“ ¹⁾.

Lecz idźmy dalej. Z biegiem czasu, przy postępie kulturalnym, zgubne wpływy animizmu bynajmniej nie ustały. „Kultura pod względem materyalnym ustawicznie szła naprzód, powstały sztuki i rzemiosła, i poczęły się wyłaniać różne zespoły, a każdy chciał mieć swego boga... W tym okresie kultury widoki państwowe i interes bogatego a wpływowego kleru domagały się utrzymania dawnego, animistycznego, względnie niemoralnego systemu“ ²⁾... Nic przeto dziwnego, że „jeśli religia w swej formie czystej poczyna się między ludami dzikimi, to degeneracja jest nieunikniona: rozwój warunków społecznych musiał ją sprowadzić“ ³⁾.

Takimi wreszcie wywodami kończy Lang rozdział o „starej teorii degeneracji—the old degeneration theory“: „Aż nabyt widoczną jest rzeczą, że najważniejsze czynniki w religiach świata uległy degeneracji. I istotny przeto stan rzeczy, i zdrowa logika nie zdają się bynajmniej występować przeciwko starej teorii degeneracji. Do takich wniosków, o ile mogą one być przedmiotem opinii naukowych, doszliśmy nie inną drogą lecz jedynie przez studia antropologiczne“ ⁴⁾.

Tak się przedstawia teorya Lang'a o pierwotnej monoteistycznej religii i późniejszej jej degeneracji ⁵⁾. I religia i jej

¹⁾ Tamże, str. 257.

²⁾ Tamże, str. 258.

³⁾ Tamże, str. 259 i 299.

⁴⁾ Tamże, str. 267.

⁵⁾ Pomijam tu niektóre niefortunne dygresje Lang'a w dziedzinę teologii, bo nie dotyczą bezpośrednio jego teorii.

zwyrodnienie abstrahuja tu zupełnie od bezpośredniej ingerencji i działania przyczyn nadprzyrodzonych. W tych granicach i tak rozumiane mogą i powinny być przyjęte przez każdy umysł szukający prawdy.

Ale jak się przedstawi rzecz, jeśli nie będziemy abstrahowali od pierwotnego Objawienia i uwzględnimy pierwiastek nadprzyrodzony w religii? Jeśli mianowicie powiemy, że taka pierwotna, czysta religia, na Objawieniu oparta, uległa spaceniu i zwyrodnieniu? Wtedy będziemy mieli do czynienia z teorią nadprzyrodzonego początku religii i jej spaczenia, którą zwykliśmy zwać teorią degeneracyi w specjalnem tego słowa znaczeniu.

O niej teraz mówić zamierzamy.

XI.

Powie może kto, iż ta teoria, jako biorąca za punkt wyjścia Objawienie nadprzyrodzone, nie powinna wchodzić w ramy pracy, badającej „genezę religii w świetle nauki i filozofii“. I słuszne jest to mniemanie o tyle, że nie może być ona wprost i bezpośrednio przedmiotem takiego badania, istnieją jednak racje, dla których nie może być tu pominięta.

Wszak stanowi ona przedmiot naszych badań pośrednio i ubocznie, bo przecież same do pewnego stopnia narzucają się pytania: czy taka teoria nie zawiera w sobie jakich sprzeczności? Czy nie staje w sprzeczności z rozumem? Bo jeśli byśmy otrzymali na te pytania odpowiedź nieprzychylną, tem samem *a priori* musielibyśmy odrzucić tę teorię jako błędną, gdyż twierdzenia zawierające sprzeczności w sobie, sprzeczne z rozumem, nie mogą być prawdziwe. Żadna teoria, żadne twierdzenie, powołujące się na największą nawet powagę, nawet Objawienia, a więc Boga, nie jest wyjęte z pod tego prawa. Każde musi czynić zadość tym wymogom, w przeciwnym razie byłoby tylko pozornie prawdziwe i rzekomo objawione.

Nie dosyć tego.

Choćby odpowiedzi na powyższe pytania były przychylnie, to możemy i musimy jeszcze pytać, czy podawana teoria nie pozostaje w sprzeczności z jakimikolwiek nie ulegającymi wątpliwości pewnikami nauki, gdyż i w tym razie musielibyśmy z nią postąpić tak, jak wyżej powiedziano, a to w myśl zasady, że prawda prawdziwie nie może się sprzeciwiać. Gdy teoria wyjdzie zwycięsko z tych prób, każdy będzie miał możność wyrobienia sobie o niej sądu.

Zresztą teoria nadprzyrodzonego początku religii jest jedną z klasycznych i cieszy się olbrzymią powagą, stało się też rze-

czą prawie powszednią wydawanie o niej sądu w imieniu nauki i filozofii. Godzi się więc i nam to samo uczynić. A tak postępując, mówić będziemy o „genezie religii w świetle nauki i filozofii“ w tem znaczeniu, iż, opierając się na nauce i filozofii, wydawać będziemy opinię o tej teorii, nie przesądzając z góry, czy powołuje się ona na czynniki wyłącznie przyrodzone, czy też i na inne.

Teoria, którą się obecnie zajmujemy, twierdzi, że, zważywszy naturę ludzką, religia mogłaby mieć początek czysto przyrodzony. Faktycznie jednak geneza religii jest nadprzyrodzona: jej źródłem jest pierwotne Objawienie, dane przez Boga człowiekowi bez najmniejszego zresztą pogwałcenia praw jego rozumu. Tak powstała religia uległa z biegiem czasu zepsuciu, degeneracyi.

Przyjrzyjmy się bliżej tym twierdzeniom i zobaczymy, czy i co o nich rozum powiedzieć może. Ponieważ głosi je Kościół i jego teologia, posłuchajmy jak ta rzecz przedstawia się w ich rozumieniu.

Teologia twierdzi, że Bóg, powołując do bytu człowieka, mógł był wytknąć mu cel tylko naturalny i wyposażyc tylko w dary przyrodzone, tj. te, których jego ludzka natura, a więc natura zwierzęcia rozumnego wymagała ¹⁾. W tym stanie natury czystej—„status naturae purae“—zadaniem człowieka byłoby żyć według prawideł etyki naturalnej i dążyć do osiągnięcia przyrodzonego swego celu, a celem tym byłoby szczęście, jakie człowiekowi daje poznanie Boga za pomocą rozumu z dzieł Jego. Byłyby zatem wykluczone wszystkie przymioty i właściwości nie przyrodzone ²⁾. Człowiek w takim stanie byłby, co do osobistego wyposażenia, bardzo podobny do obecnie istniejącego, t. j. do znajdującego się „in statu naturae reparatae“.

¹⁾ Dary przyrodzone przeciwstawiamy tu nadprzyrodzonym, czy to w ścisłym słownemu znaczeniu (*dona supernaturalia*) czy też w rozumieniu obszerniejszym (*dona praeternaturalia*). Zaznaczamy, że wyposażenie człowieka w „*dona praeternaturalia*“ nie wymaga bynajmniej wskazania człowiekowi celu nadprzyrodzonego. W takim rozumieniu jest to stan pośredni między stanem natury czystej i nadprzyrodzonym, zwany zwykle stanem natury całkowitej, *status naturae integrae*. Określając go, teologowie zwykle mówią, iż jest „*indebitus naturae humanae sed illam perficiens in ordine suo*“. *Palmieri*. *De Deo creante et elevante*. *Thes.* XXXIII. Zdaje się, że bardzo trafna jest propozycja *Labache'a*, żądającego zmiany nazwy „stan natury całkowitej“ na „stan natury uprzywilejowanej, *l'état de nature privilégiée*“. *Leçons de Théologie Dogmatique*. str. 14. Paris. 1908.

²⁾ Por. Św. Tomasz. 2. *Dist.* 31. q. 1. a. 2. ad 3: „*Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalitatis et*

Kościół tak bardzo obstaje za możliwością takiego stanu „natury czystej“, iż twierdzenie przeciwne potępił¹⁾.

Zapytajmy o religię. Jaki w takim razie byłby jej początek? Zupełnie naturalny—brzmi odpowiedź. Człowiek poznałby Boga z dzieł Jego, żyłby według praw przezeń sankcjonowanych w etyce naturalnej i odpowiednią cześć Mu okazywał.

Widzimy tu zadziwiające podobieństwo między tak pojętą genezą religii i wyżej omówioną, wyłącznie na danych antropologii i etnologii opartą, teorią Andrew Lang'a.

A jaki byłby—pytajmy dalej—los tak powstałej religii? Czy możliwe byłoby jej spaczenie? Owszem, choć zapewne nie w tej mierze, jak to ma miejsce obecnie u ludów dzikich²⁾.

I znów staje nam przed oczyma wygłoszona na podstawie badań antropologicznych i etnologicznych teoria degeneracji Lang'a.

Ale choć ten stan natury czystej, a stąd naturalnego początku religii, jest w zupełności możliwy, faktycznie jednak człowiek otrzymał nadprzyrodzone przeznaczenie i, co za tem idzie, pierwotne Objawienie, będące podwaliną religii nadprzyrodzonej.

Mogło się to stać w dwojaki sposób. Albo człowiek czas jakiś był w opisanym wyżej stanie „natury czystej“ i dopiero później otrzymał nadprzyrodzone Objawienie, albo też otrzymał je od pierwszej zaraz chwili bytowania swego na ziemi.

I w pierwszym jednak i drugim wypadku stać się musiało zadość wymogom rozumu, bo Bóg nie niszczy przyrody, światło nadprzyrodzone boże nie gasi światła przyrodzonego, Objawienie bynajmniej nie zadaje gwałtu rozumowi.

I rzeczywiście stało się zadość.

passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur“.

¹⁾ Zdanie Michała Baius'a: „Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur“ potępione zostało przez Piusa V w Bulli „Ex omnibus afflictionibus“ w 1567 r., przez Grzegorza XIII w Bulli „Provisio-nis nostrae“ w 1579 r. i Urbana VIII w Bulli „In Eminentis“ w 1641 r. Teologowie słusznie zwracają uwagę, że wyrażenie „qualis nunc nascitur“—„in sensu Baii nihil aliud significat quam: sine gratia et donis praeternaturalibus“. *G. van Noort. Tractatus de Deo Creatore. str. 148. Amstelodami 1903.*

²⁾ *G. van Noort* zapytuje: „An eam (cognitionem religionis in hypo-thesi naturae purae) revera conservassent (posteris)“? I tak odpowiada: „Id profecto nescimus. Theologi tamen censent custodiam veritatis religiosae in hypothesi naturae purae fuisse faciliorem, quam fuit in statu naturae lapsae..“. *Tractatus de vera Religione. str. 36. Amstelodami. 1907².*

Co do pierwszego wypadku rzecz jest widoczna, bo już sama hipoteza to suponuje: rozum poznał o własnych siłach Boga i Jego powagę; poznał obowiązek oddawania czci Bogu jak również podwaliny etyki naturalnej. I dopiero wtenczas, po tym okresie religii naturalnej, po takim mniej lub więcej długim przygotowaniu przyrodzonym, nastąpiło Objawienie, które ma być przyjęte przez człowieka.

I pod jakimi to warunkami może być uskutecznione takie przyjęcie Objawienia? Oprócz wspomnianego już przed chwilą t. j., że musimy poznać istnienie i powagę Boga objawiającego¹⁾ i, co za tem idzie, obowiązek poddania się Jego woli, wymagane są jeszcze dwa inne. Jeden dotyczy pewności Objawienia, drugi zaś jego treści.

Po pierwsze więc, fakt Objawienia musi być niewątpliwy, zatem dokonany w takich okolicznościach, iż razem wzięte będą stanowiły dowód, fakt ów stwierdzający, i to dowód nie jakikolwiek, lecz najzupełniej pewny, wykluczający wszelką uzasadnioną wątpliwość²⁾.

Na tę konieczność pewności o Objawieniu Kościół tak wielki kładzie nacisk, że wyraźnie i kategorycznie potępił zdanie, utrzymujące, iż wystarcza tu prawdopodobieństwo³⁾. Często też nawołuje, „by rozum ludzki, w celu uniknięcia błędu i fałszu w tak ważnej sprawie, pilnie badał fakt Objawienia boskiego, by miał pewność, że Bóg dał Objawienie, i by Mu, według pełnego mądrości zalecenia Apostoła, okazywał rozumne posłuszeństwo”⁴⁾.

Drugi warunek, jak powiedzieliśmy, dotyczy treści Objawienia. Mianowicie nie może ono zawierać nic, coby się sprzeciwiało rozumowi, bo, jak mówi Sobór Watykański, „ten sam

¹⁾ Nie poruszamy tu roztrząsanej od końca XVI w. do obecnej chwili kwestyi, dotyczącej analizy aktu wiary, mianowicie w jaki sposób powaga Boga, dającego Objawienie, jest nie tylko najbliższym lecz i ostatecznym motywem wiary.

²⁾ Por. niezmiernie ciekawą pracę dotyczącą tej kwestyi *P. Lagae* *O. P. La certitude rationnelle du fait de la révélation. Revue Thomiste.* 4. 5. 6. 1910.

³⁾ Np. *Propos. 21 damnata ab Innocentio XI*: „Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus.“ *Denzinger. Enchiridion Symbolorum.* n. 1171. 1908¹⁰. Odrzucone też jest następujące zdanie: „Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.“ *Decr. S. Off. „Lamentabili“* n. 25. 3 Iulii 1907.

⁴⁾ *Pius IX, litt. Enc. 9 nov. 1846. Rzym. 12:1;*

Bóg, który odsłania tajemnice, udzielił duszy ludzkiej światła rozumowi, Bóg zaś nie może przeczyć sam sobie, ani też prawdą z prawdą w sprzeczności stawiać¹⁾).

Widzimy, że nie sposób stawiać bardziej racjonalnych, rozumnych warunków przyjęcia Objawienia. Jeśli zatem staje im się zadość, to akt wiary w prawdę objawioną jest aktem najzupełniej zgodnym z rozumem.

Do takich wniosków dochodzimy, zastanawiając się nad pierwszym możliwym wypadkiem co do czasu, w którym mogło nastąpić Objawienie.

I w drugim atoli przypuszczeniu prawa rozumu nie są bynajmniej pogwałcone, bo naturalne poznanie Boga i Jego powagi koniecznie musi być wcześniejsze, przynajmniej co do swej natury (*prioritate naturae*), od poznania nadprzyrodzonego z Objawienia, gdyż „użycie rozumu poprzedza wiarę i człowieka do niej przy pomocy Objawienia i łaski doprowadza“²⁾). Poza-tem wypadek ten jest zupełnie podobny do poprzedniego, podobną przeto musimy wyciągnąć konkluzję, że nie fakt przyjęcia

¹⁾ Conc. Vatic. Sessio III. Constit. de fide. Cap. IV.

²⁾ Decr. S. Congr. Indicis 11 lutnia 1855. Ob. też Theses a Bautain subscriptas 8 Sept. 1840. *Denzinger*. Enchiridion Symbolorum n. 1626. 1908¹⁰. Korzystamy tu z okazji, by zaznaczyć, że niektórzy nasi autorowie zupełnie błędnie rozumieją stanowisko, jakie Kościół zajmuje względem kwestyi rozumowego poznania Boga. „Sobór Watykanu — mówi jeden z nich — potępił zasadniczo fideizm, jako uczucie, przeciwstawiając mu rozum, poprzedzający wiarę; również Sobór Watykański odmawia rozumowi doszukiwania się prawa (!) istnienia Boga, każąc mu opierać się na procektwach i cudach, pojętych nie jako symbol, lecz jako fakty historyczne”. *Dr. Ignacy Szmidt*. Współczesna kwestya religijna i modernizm. str. 23. Warszawa. 1910. Pomijam już to, że pierwsze zdanie tego twierdzenia pozostaje w sprzeczności z drugim, bo jeśli Sobór stanął w obronie „rozumu poprzedzającego wiarę”, to nie mógł mu „odmówić doszukiwania się prawa istnienia Boga”. Zwracam raczej uwagę na sprzeczność istniejącą między drugą częścią powyższego twierdzenia a faktycznym stanem rzeczy. Głosić bowiem, że „Sobór Watykański odmawia rozumowi doszukiwania się prawa istnienia Boga”, znaczy ignorować nie tylko przebieg rzeczzonego Soboru, ale wogóle zasadę teologii katolickiej o poznawalności Boga za pomocą samego rozumu przyrodzonego, zasadę tak dawną, jak sama teologia katolicka. Wszak Sobór Watykański mówi najwyraźniej: „Kościół utrzymuje i naucza, że Bóg, który jest początkiem i końcem (celem) wszystkich rzeczy, przez przyrodzone światło rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych z pewnością poznany być może (*certo cognosci posse*), bo rzeczy jego niewidzialne (słowa św. Pawła Rzym. 1:20) od stworzenia świata, przez te rzeczy, które są uczynione, zrozumiane, bywają poznane“. Sess. III. Const. de Fide cap. II. Wyraźnie też potępia Sobór zdanie tych, którzyby utrzymywali że

Objawienia w tych warunkach jest czemś niegodnem rozumu, lecz raczej byłby tem fakt lekceważenia go sobie lub odrzucenia.

Za którą więc z tych dwóch możliwości, dotyczących czasu pierwotnego Objawienia, należy się oświadczyć?

Ponieważ rozum nie ma żadnej z nich nic do zarzucenia, z punktu przeto widzenia stawianych przez niego, a więc przez zdrową filozofię wymagań można przyjąć tak pierwszą jak drugą.

Zupełnie to samo należy powiedzieć o nich pod względem teologicznym, to też obie miały swych zwolenników. Za pierwszą oświadczały się między innymi Hugo a S. Victore, Piotr Lombard i jego komentatorowie takiej miary jak św. Bonawentura, Jan Duns Scot i w. in. ¹⁾ Św. Tomasz z Akwinu w swym komentarzu: „In quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi“ zowie to zdanie „powszechniejszem“ ²⁾, sam jednak

Bóg bez pomocy Objawienia nie może być z pewnością poznany (*certo cognosci*) przez człowieka (Ib. Canon 1). Sobór więc Watykański nie tylko uczy, że Bóg *może być* poznany przez rozum ludzki, ale nadto że *może być* poznany *z pewnością*. Co tembardziej zasługuje na podkreślenie, że podczas samego Soboru przy opracowaniu tej uchwały zgłoszono poprawki, żądające usunięcia słowa *certo*, z *pewnością*. (Ob. Acta et Decreta SS. Conc. recentiorum. Coll. Lacensis. t. VII Acta et Decreta Conc. Vaticani str. 224—229). Jeśliby cytowany przez nas autor w postawionym przez się zarzucie, iż „Sobór Watykański odmawia rozumowi doszukiwania się prawa istnienia Boga“, przez wyraz „prawo“ nie rozumiał zdolności rozumu, o jakiej dotychczas mówiliśmy, lecz swobodę i możliwość, którą Kościół rzekomo ma krępować, to zada mu kłam ten sam Sobór, który nie tylko nie czyni nic podobnego, ale owszem najdowodniej stwierdza potrzebę wykorzystania rozumu i pożytki z tego płynące, silnie podkreśla, iż „wiara i rozum okazują sobie wzajemną pomoc...“ że rozum dowodzi podstaw wiary — *opem sibi mutuum ferunt, recta ratio fidei fundamenta demonstrat*.... (Sess. III. Constit. de Fide, cap. IV). I Sobór nie mógł w żaden sposób inaczej postąpić, bo przecież Kościół od pierwszej chwili swego istnienia nakłada wszystkim obowiązkiem korzystania z władzy rozumu w kwestyi poznania Boga. Stąd Kościół, idąc śladem Św. Pawła, grozi zaniedbującym się pod tym względem, iż „nie mogą być wymówieni — *sunt inexcusabiles*“. (Rzym. 1: 20). Stąd też w każdym traktacie Teodycei, a jest ich takie mnóstwo, uczeni katolicy dowodzą rozumowo istnienia Boga. Tak więc czy inaczej zrozumiemy ów termin „prawo“, zmuszeni jesteśmy powiedzieć, że zdanie przytoczonego autora nie ma nic wspólnego z faktycznym stanem rzeczy.

¹⁾ Powoływali się oni na konieczność uprzedniego naturalnego przygotowania się do przyjęcia Objawienia nadprzyrodzonego. „*Gratia — mówi św. Bonaventura — non fuit homini concreata, sed dilata fuit quousque homo per actum et usum rationis quodam modo se disponeret ad illam suscipiendam.... Patet igitur quod multiplex ordo hoc exigebat, ut homo prius fieret in naturalibus, quam donis gratuitis ornaretur.*“ 2. D. XXIX. q. 2. a. 2.

²⁾ Sententia communior. 2. Dist. XXIX. q. 1. a. 2.

oświadcza się za przeciwnem ¹⁾. I to ostatnie przeważało z biegiem czasu ²⁾. Nie jest jednak bynajmniej nawet obecnie czemś dogmatycznie pewnem ³⁾.

Czy byśmy się trzymali pierwszej czy drugiej opinii, jedna rzecz jest pewna, na którą właśnie szczególniejszą zwracamy uwagę, mianowicie, że w żadnej niema wewnętrznych sprzeczności, że w obydwóch rozum ma zagwarantowane swe prawa, owszem, że w Objawieniu otrzymuje on nowe źródła światła i energii.

Rozum, że użyjemy porównania, podobny jest do strumyczka, który wąską wstążką sączy swe wody ku morzu, ale na drodze spotyka najrozmaitsze przeszkody: musi się często zatrzymywać do walki z niemi, musi wyszukiwać wolnego dla siebie przejścia, to też tylko z wysiłkiem i w najbardziej fantastycznych liniach zbliżyć się może ku swemu celowi. Ale oto jego wody dostają się do wielkiej rzeki. Momentalnie ustają wszelkie wahania się, walki i cofania: wody strumyczka płyną prosto i spokojnie do morza... Tak pewnie i spokojnie umysł ludzki, poparty Objawieniem nadprzyrodzonym, zmierza ku wiecznym celom swych przeznaczeń.

Pozostaje nam jeszcze jedno do zrobienia: porównać ważniejsze dane omawianej teorii i nauki, by zobaczyć, czy się one nie wykluczają nawzajem.

Nauka abstrahuje od faktu Objawienia. I ma do tego wszelkie prawo. Jakże się w jej przekonaniu przedstawiał człowiek „pierwotny”? Czy bez pojęcia Boga? Czy bez religii i moralności? Bynajmniej. Widzieliśmy tak badanego czło-

¹⁾ „Quidam dicunt, quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata, antequam peccasset; plurimae autem Sanctorum auctoritates attestantur, hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eecl. 7.: Deus fecit hominem rectum...” I. q. 95 a. 1. c.

²⁾ O sporach prowadzonych na ten temat ob. *Joseph Pohle*. Lehrbuch der Dogmatik. t. 1. str. 461. Paderborn 1907³.

³⁾ Znamienne jest pod tym względem zachowanie się Soboru Trydencckiego. Projekt jednego z kanonów, dotyczących grzechu pierworodnego, był sformułowany w ten sposób, iż mówił: „...primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua *creatus* fuerat, amisisse...” Schemat ten zmieniono i ogłoszono nie *creatus* lecz *constitutus*, a to w tym celu, by umożliwić dalsze dyskusje w tej sprawie. Sess. V. can. 1. *Pallavicini* Historia Concilii Tridentini. VII. 9. n. 1. *Theiner*. Acta genuina SS. Conc. Tridentini. t. 1. str. 131-135.

wieka u Lang'a. Ma on stosunkowo czystą, choć niedokładną ideę Boga, jako Sprawcy wszystkiego; posiada religię przyrodzoną i względnie wysoką moralność.

Rozbierana przez nas teoria godzi się najchętniej na takie rozumienie rzeczy, czyni jednak swoje uzupełnienie. Twierdzi mianowicie, że, czy to zaraz w pierwszej chwili istnienia człowieka, czy też po pewnym przeciągu czasu, do tego przyrodzonego pierwiastka religijnego został dodany przez Boga pierwiastek nadprzyrodzony. Oczywiście, żadna nauka, a w danym wypadku antropologia i etnologia, o ile nie przekroczy właściwych sobie granic i prawdziwie naukowych metod, nie może nic orzekać ani *za*, ani *przeciw* takiemu uzupełnieniu. I dla tego to na początku niniejszego rozdziału powiedzieliśmy, że teoria pierwotnego Objawienia i degeneracyi wprost i bezpośrednio nie należy do studyum o religii w świetle nauki i filozofii. Co najwyżej, wspomniane nauki mogłyby zapytać, czy wszystkie zbadane fakty, już to pojedynczo, już też razem wzięte, dadzą się wytłumaczyć zapomocą wskazywanych przez nie czynników przyrodzonych; czy nie zdają się wskazywać na interwencję jakiegoś pierwiastka, którego działanie da się tu i owdzie wyczuć, ale którego istota jest nieuchwytna dla metod, jakimi one rozporządzają.

W kwestyi więc powstania religii nie może być żadnej rozterki między teorią pierwotnego Objawienia i nauką.

Jeśli zapytamy o dalsze losy religii, to tu nie tylko nie dostrzegamy rozdzwiewku, lecz owszem widzimy zadziwiającą zgodę między teorią degeneracyi i wynikami nauki. I tu i tam mówią nam o staczaniu się ludzkości od szczytów ku przepaści, od pierwotnych czystych pojęć religijnych do spaczonych i wykoszlawionych, słowem o degeneracyi. Wprawdzie różnią się owe degeneracje tem, że w jednej paczy się religia przyrodzona, w drugiej — nadprzyrodzona, ale ten moment i taki wzgląd nie jest i nie może być bezpośrednim przedmiotem badań etnologii; najczęściej niezbyt uzewnętrznia się on i nie ukazuje w tej dziedzinie zjawisk, którą bada etnologia, a jeśli i występuje, to przynajmniej nie w tym stopniu, by namacalnie wpływał na pozytywne rezultaty jej badań. Wszakże obok tej różnicy obie te degeneracje zbyt wiele mają stron wspólnych albo prawie wspólnych, by nie musiały prawie jednakowo zaznaczyć się w dziejach ludzkości.

Zwróćmy uwagę choćby na dwie tylko.

Najpierw wiele prawd stanowi wspólny do pewnego stopnia przedmiot religii tak przyrodzonej jak i nadprzyrodzonej, ich więc paczenie się prawie jednakowo przedstawi się w obydwóch.

Powtóre, i to rzecz niezmiernej doniosłości, człowiek, którego bada antropolog i etnolog, jest bardzo podobny do tego, jakim go pojmuje teologia. By to zrozumieć, przypomnijmy sobie, cośmy powiedzieli o stosunku, w jakim pozostaje człowiek w stanie natury czystej do znajdującego się w tym stanie, który rozpoczął się, jak uczy teologia, przed wiekami, w samem prawie zaraniu ludzkiego istnienia, a który trwa obecnie — „status naturae reparatae“. Podobieństwo to, jak widzieliśmy, jest wielkie¹⁾. A właśnie etnologia mówi o pierwszym, teologia o drugim.

Jeśli tak jest, to istnieć powinno wielkie podobieństwo w całym ich działaniu i postępowaniu, zatem i religijna ich degeneracya prawie jednakowo winna się przedstawiać. I tak jest istotnie, jak już wyżej było powiedziane. Zatem ta degeneracya, którą konstatują antropologia i etnologia, potwierdza tę drugą, o której mówi teologia.

Ale zarzuci może kto, że teoria degeneracyi, jaką głosi teologia, sprzeciwia się stwierdzonemu przez historję cywilizacyi pewnikowi, mówiącemu, że ludzkość nie szła z góry ku dołowi, lecz odwrotnie, że więc rozwijała się, kształciła, postępowała, a nie cofała się, jak chce degeneracya.

Zarzut taki bardzo często daje się słyszeć i, co dziwniejsze, przez wielu uważany jest za działo wielkiego kalibru przeciwko omawianej teorii wytoczone.

Na to odpowiadamy najpierw, że jeśliby cośkolwiek mówił ten zarzut, to świadczyłby tak dobrze przeciw etnologii, jak i przeciwko teologii, i to już podaje w podejrzenie jego wartość: qui nimis probat, nihil probat.

Powtóre, oparty jest on na mimowolnem czy też umyślnem nieporozumieniu lub niezrozumieniu. Czyż bo teoria degeneracyi mówi o cofaniu się ludzkości pod względem cywilizacyi i kultury? Czyż usiłuje zadać kłam twierdzeniom o przechodzeniu człowieka przez okres kamienny, bronzowy, miedziany i żelazny, wywracając ten porządek? Ależ bynajmniej. Teoria degeneracyi mówi tylko o cofaniu się i dziczeniu pod względem religijnym, i co do tego, jak widzimy, zgadza się najzupełniej z teorią etnologiczną, naukowo uzasadnioną przez Lang'a.

¹⁾ Ob. wyżej str. 145—146.

Jeśli teoria pierwotnego Objawienia mówi o szczęśliwości i względnie wielkiej wiedzy pierwszych ludzi, to rozumie przez to tylko i wyłącznie pierwszych rodziców rodzaju ludzkiego, ale już ich potomstwo w zupełnie innym przedstawia świetle. Tamci posiadali specjalne przywileje, które po zbuntowaniu się człowieka przeciwko woli Bożej nie stały się udziałem dzieci, tak, że w historii tylko nikłe ślady pozostawić mogły w formie podań o lepszym, złotym okresie... Bezpośrednia progenitura prarodzców ma już los opłakany i tak ją właśnie przedstawia teoria degeneracji, opierając się między innymi na Genzie. O świadectwie tej ostatniej bardzo trafnie mówi de Harlez: „Cywilizacja pierwotna, cywilizacja, o której nam mówi księga Genezy, przedstawia się w streszczeniu jak następuje: człowiek, odziany w początkach liśćmi drzew a potem skórą zwierzęcą, znalazł się na pustej ziemi, pokrytej jedynie ostem i dzikimi roślinami; jest on tam bez żadnego schronienia, bez jakichkolwiek narzędzi z wyjątkiem ułamanej gałęzi lub zwykłego kamienia. Jego obyczaje są tak nieokrzesane i grube, że nie cofa się przed mordem, bratobójstwem, że dochodzi do poligamii. Jego słownik jest w początkach bardzo ubogi i dopiero powoli się rozwija... Przypuśćmy, że w tem stadyum pewna ilość indywiduów czy też rodzin oddzieliła się od wspólnego środowiska: napewno utworzą oni grupy ludów zamieszkujących jaskinie, o jakich nam mówi paleontologia“¹⁾.

Wszystkie powyższe wywody pozwalają nam na wprowadzenie wniosku, że teoria o nadprzyrodzonym początku religii i jej degeneracji nietylko nie zawiera w sobie nic sprzecznego z rozumem i nauką, ale owszem pozostaje w najzupełniejszej z nimi harmonii, że przeto nikt z poważnie myślących nie ma prawa lekceważyć jej sobie, owszem ma obowiązek poważnie ją zbadać nim sąd swój o niej wypowie.

¹⁾ *De Harlez. La civilisation de l'humanité primitive et la Genèse.* str. 10. Słusznie ostrzegają teologowie, by nie rozumieć błędnie niektórych wyrażań Pisma św., dotyczących tych zamierzonych dziejów ludzkości. Np. w Genzie 4: 17 powiedziano jest, iż „Kain zbudował miasto i nazwał imię jego od imienia syna swego Henoch.” Oczywiście, że nie można tu mieć na myśli „miasta” w zwykłym słowa znaczeniu. „Cain et le groupe de personnes qui l'accompagnaient—trafnie zauważa *J. Souben*—purent bien établir une sorte de camp retranché à l'abri d'un mur de terre; mais il n'est pas possible de soutenir sérieusement que le mot *hir* designe ici une ville proprement dite”. *Nouvelle Théologie Dogmatique.* t. III. La création selon la foi et la science. str. 149. Paris. 1906³.

XII.

Zastanawialiśmy się dotychczas nad różnemi teoryami, usiłującemi wytłumaczyć genezę religii.

Z wyjątkiem ostatniej, wszystkie one wskazują na przyrodzony jej początek. Ale jest wielka między niemi różnica co do sposobów tłumaczenia.

Wszystkie, z wyjątkiem teorii Lang'a, nie podają racyi dostatecznej, któraby tłumaczyła religię, gdyż nie wskazują współmiernej skutkowi przyczyny. Owszem ten czynnik, który winien tu być decydujący, mianowicie rozum, jest w nich przedstawiony jako sam siebie w błąd wprowadzający, lub jest zepchnięty z należnego mu piedestału do poniżającej roli słuźalca, płaszcącego się przed pozbawionemi dyrektywy władzami poznania zmysłowego, przed rozkiełznanemi namiętnościami itp.

Taką rolę wyznaczono rozumowi w naturystycznej czyli mytologiczno-naturalistycznej teorii i panbabilonizmie; to samo uczyniono w animizmie, monizmie, fetyszyzmie, totemizmie, w teorii magii preanimistycznej, w teoryach: socyologicznej, pragmatyzmu religijnego, imanencyi i innych przez nas rozpatrzonych.

Teorye więc powyższe, choć tłumaczą ten czy inny szczegół, dotyczący pierwiastków mniej lub więcej luźno spojonych z religią, muszą być odrzucone jako całość, bo nie docierają do przyczyn sprawczych religii, nie tłumaczą jej powstania, a nadto zbyt często rozum obrażają.

Natomiast twierdzenia Lang'a czynią zadość wymaganiom rozumu i doskonale harmonizują z wynikami nauki, nie mogą przeto nie zaważyć w badaniach, prowadzonych nad początkiem religii niezależnie od Objawienia czyli abstrahując od niego.

Po przyjrzeniu się najrozmaitszym próbom rozwiązania omawianego zagadnienia, po wykazaniu ich stron dodatnich i ujemnych, słuszną jest rzeczą, byśmy wypowiedzieli swoje zdanie.

A na czym mamy je oprzeć? Skąd czerpać dowody?

Głównie z dwóch źródeł: etnologii i psychologii, a raczej, ściśle mówiąc, z danych etnologii, badanych z punktu widzenia psychologicznego, i z psychologii, opierającej się już to na faktach zaczerpniętych z etnologii, już to na analizie procesów myślowych indywiduum ludzkiego.

Oczywistą jest rzeczą, że tak postępując, unikniemy nietylko zarzutu aprioryzmu, lecz, co ważniejsza, — błędu.

Zacznijmy od strony etnologicznej.

A najpierw, do jakich ludów mamy się zwrócić, gdy zapytujemy o genezę religii? Czy do wszystkich bez różnicy? Bynajmniej. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że każdy może nam udzielić niektórych danych i przyczynić się w pewnej mierze do rozwiązania tego problemu, ale przede wszystkim winny być tu brane pod uwagę ludy pierwotne lub najbardziej do nich zbliżone. Słuszną bowiem, byśmy, chcąc badać powstanie jakiegoś objawu, o ile nie możemy obserwować go w stadium powstawania, zwrócili się do czynników, z których najłatwiej możemy sobie odtworzyć interesujący nas proces. A takim właśnie czynnikiem w sprawie genezy religii są dzisiejsze ludy „pierwotne“. One są najbardziej zbliżone do tych, u których musiał się odbyć i odbył proces powstania religii.

Są one zbliżone nie w tem wszakże znaczeniu, żeby były dawniejsze chronologicznie od innych bardziej kulturalnych ludów, bo jak słuszenie zauważono „rasy dzikie są tak dawne jak rasy cywilizowane, i w tem znaczeniu nie należy im się nazwa pierwotnych“ ¹⁾. Są one jednak bliższe do istotnie pierwotnych pod względem psychiki, pod względem kulturalnym, pod względem religijnym, gdyż wstrzymane przez najrozmaitsze nieprzyjazne warunki i przeszkody, nie mogły się rozwijać, są maruderami na polu cywilizacji, są zatem wogóle bliżsi typu pierwotnego, choć bynajmniej nie są dokładną jego podobizną. „Ci maruderzy — jak słuszenie zauważa Le Roy — których zwiemy ludami „pierwotnymi“, nie przedstawiają nam ludzkości dokładnie takiej, jaką była w swych początkach, lecz ze wszystkich

¹⁾ *Fairbairn. Academy. cyt. Le Roy. Le Religion des Primitifs. str. 41. Paris. 1909.*

ludów, które ją składają, oni to właśnie zdają się dawać nam najdokładniejszy jej obraz”¹⁾).

Skonstatowanie tego faktu musi być niezmiernie doniosłe w swych skutkach. I istotnie możemy powiedzieć z pewnym znakomitą etnologiem, że „nauka nowożytna nie waha się twierdzić, iż prahistoria znajduje uzupełnienie w badaniu dziś jeszcze żyjących ludów zwanych pierwotnymi. Podobne do istotnie pierwotnych przez swą nieznamość pisma, nie różnią się też od nich pod innymi względami swego rozwoju. Jak ziemia przechowuje nam resztki ludów przedhistorycznych, tak samo wczesne izolowanie się ludów i hamulce, które sprowadziły stagnację, zatrzymały ludy pierwotne aż do naszych czasów w stanie zasadniczo identycznym z tym, w którym znajdowały się ludy przed upłynięciem tysiąclecia”²⁾).

Widzimy, że etnologia może w bardzo wielu razach wypełnić luki, które z konieczności mieć musi prahistoria. Ta ostatnia rozporządza zazwyczaj tylko materiałem ułamkowym, dotyczącym prawie wyłącznie zewnętrznej, materialnej strony kultury, tymczasem etnologia ma do czynienia z człowiekiem żyjącym. Może badać nie tylko stronę jego materialną, lecz język, zwyczaje i podania, jego stronę społeczną i religijną, słowem całego człowieka.

Z tego wszakże, że w sprawie genezy religii zwracamy się do dzisiejszych ludów „dzikich”, a raczej zacofanych, do tych ludów „pierwotnych” w nieściśle słowa znaczeniu, nie wynika bynajmniej, byśmy uważali ich religię za zupełnie identyczną z religią ludzi istotnie pierwotnych.

Stagnacja pod względem cywilizacyjnym, jaką widzimy u ludów „pierwotnych”, będąca wynikiem nieprzyjanych dla rozwoju warunków, jest czemś anormalnym, czemś, co wskazuje, że środowisko w jakim te ludy pozostawały, mogło i nawet musiało wywrzeć wpływ niepożądany także na stronę ich reli-

¹⁾ A. Le Roy. *La Religion des Primitifs*. str. 42 i 432. Paris. 1909. Tegoż zdania są między innymi Capart (pisujący w *Revue de l'Histoire des Religions*), Jos. Déchelette (*Manuel d'Archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*. Paris. 1908). A. Bros. *La Religion des peuples non civilisés*. Paris 1907². Ob. Bros. *Erudition, comparaison et hypothèse en Histoire des Religions*. *Revue pratique d'Apologétique*. t. VII. str. 683. 1909.

²⁾ G. Schmidt. *Voies nouvelles en science comparée des Religions et en Sociologie comparée*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. str. 49. Janvier 1911.

gijną, że przeto w ich pojęcia religijne mogły a nawet musiały wślizgnąć się pewne, niekiedy nawet bardzo ważne zmiany.

I z tego punktu widzenia chętnie godzimy się na nazwanie wszystkich ludów „prymitywnych” degeneratami. Bardzo dobrze tłumaczy to Pinard ¹⁾. W naturze uczucia religijnego — mówi on — jest pewien czynnik, mający pierwszorzędne znaczenie. Każda bowiem religijna dusza, czy to przez miłość czy przez bojaźń, zależnie od idei jaką ma o Bogu, jako o ojcu czy tyranie, jest skłonna do poświęcenia się. Istnieją zaś dwa najogólniejsze rodzaje poświęcenia się: pierwszy polega na walce z namiętnościami, by przypodobać się Bogu, stając się coraz bardziej człowiekiem, drugi — to zrzeczenie się swych ludzkich prerogatyw w celu zaskarżenia sobie przychylności bogów. Nie ulega wątpliwości, że ten drugi rodzaj po wszystkie czasy miał najwięcej zwolenników. Jeden i drugi wymagają rzeczywistej ofiary z siebie i dlatego to widzimy tyle pożalowania godnych iluzji. Człowiek mniemał, że czci swych bogów, ofiarując swe dzieci, bo rzeczywiście składał ofiarę ze swej godności ludzkiej i ze swego najżywszego uczucia, miłości rodzicielskiej. Lecz jedna z tych form prowadzi do udoskonalenia ludzkości, druga do jej zdeprawowania. Rasy, które chwyciły się tej drugiej, doszły wreszcie do przekonania, że będą tem religijniejsze, im bardziej poniżająco traktowane będą przez bogów, i im bardziej nieludzkie będą obrzędy kultu. Taka cześć bogów zawiera bezwątpienia pierwiastki bardzo dawne, ale błędem byłoby utrzymywać, że jako taka jest pierwotną formą religii.

Religia więc dzisiejszych ludów „pierwotnych” ma być dla nas punktem wyjścia do dalszych badań w tym kierunku, ma nas dopiero doprowadzić do religijnych pojęć człowieka rzeczywiście pierwotnego i umożliwić wykrycie ich genezy.

Widzimy, że uznanie dzisiejszych ludów niekulturalnych za przybliżone odzwierciedlenie ludów pierwotnych służyć może za niezmiennie cenny środek do badań, do uzupełnienia prahistorji przez etnologię.

Ale czy możemy być pewni, że te dzisiejsze ludy dzikie nie są raczej przedstawicielami ludów dawniejszych, które miały wyższą cywilizację, ale ją utraciły? Czy więc nie są to tylko ludy zdegenerowane, zdegradowane?

¹⁾ H. Pinard. Quelques précisions sur la Méthode comparative. *Anthropos*. 548 str. 1910.

Odpowiadamy na to, że w zasadzie nie jest to niemożliwe. Wszak do utrzymania się na pewnym stopniu cywilizacyjnym niezbędne są niektóre warunki, i brak ich może mieć skutek bardzo niepożądany.

Wyobraźmy sobie, że lud jakiś lub jego część musi emigrować z miejsc pierwotnego zamieszkania i że, zamiast osiedlić się razem w innej miejscowości, rozbija się na mniejsze grupy i zamieszkuje wyspy dosyć daleko od siebie odległe. Na tych nowych miejscach pobytu niech nie znajdzie pożytecznych zwierząt,—roślin, które mógłby użyć do wyrobu tkanin,—metalów, któreby się nadawały do sporządzenia potrzebnych sprzętów, broni i t. p. Każdy przyzna, że takie warunki mogą i muszą wpłynąć hamująco na kulturę, że mogą ją nawet po dłuższym czasie prawie zupełnie zagłuszyć. Choćby więc lud jaki w okresie przedemigracyjnym posiadał jakiś stopień kultury, może go zatracić w tak bardzo niewdzięcznym środowisku.

Takiej więc degeneracji, którą zresztą w każdym poszczególnym wypadku trzeba dopiero dowieść, może ulec ten lub inny lud albo szczepek. Ale bynajmniej nie można tego powiedzieć o wszystkich ludach pierwotnych. Rozróżnić i odróżnić tu wszakże należy stronę czysto duchową od materialnej. W tamtej zaś pierwszej—podkład czy też główne zasadnicze tło od formalnego jego ujęcia i opracowania.

Otóż powiadamy, że jeśli pozostawimy na uboczu ów podkład zasadniczy kultury duchowej, o którym później mowa będzie, to co do jej reszty i całej kultury materialnej dowieść można z całą pewnością, że nigdy nie była udziałem niektórych ludów przewrotnych, że przeto nie odbywał się tam proces dekadencji czy też degeneracji, że więc ludy te są ludami pierwotnymi w wyłuszczonej wyżej znaczeniu.

A w jaki sposób można tego dowieść?

Można bez wielkiej trudności.

Assyryjo - Babilonia i Egipt należą do najdawniejszych ognisk cywilizacyjnych. Historia pozwala nam sięgnąć wzrokiem aż do czwartego, a najdalej piątego tysiąclecia przed naszą erą. Wykopaliska z odleglejszych jeszcze czasów należą już do prahistorji, i nigdzie nie wskazują na jakąś choćby cokolwiek wyższą cywilizację.

Jest to już okres „pierwotnych ludów.“

To samo należy powiedzieć o późniejszych centrach cywilizacji jak Indye, Chiny, nizina morza Śródziemnego, Meksyk,

Ameryka Środkowa i Peru, w których widzimy pierwociny wyższej kultury dopiero w trzecim, względnie drugim i pierwszym tysiącleciu przed Chrystusem.

Jeśli więc lud jakiś porzucił jedno z dawniejszych cywilizacyjnych ognisk przez piątem, a jedno z nowszych przed trzecim, względnie drugim lub pierwszym tysiącleciem, to, naturalnie, nie mógł on ze swej kolebki wynieść wyższej cywilizacji.

Jeśli z drugiej strony w miejscowościach, które tenże lud zamieszkiwał i zamieszkuje, nie można wykryć żadnych śladów wyższej cywilizacji, to przyjsć musimy do wniosku, że lud ten nigdy nie był na wyższym, przynajmniej znacznie wyższym niż obecny, szczeblu cywilizacyjnym. Z tego oczywisty wniosek, że pod tym względem nie uległ on ewolucji zstępującej, czyli degeneracji.

A właśnie jest rzeczą pewną, że większa część ludów, które dziś zowiemy dzikimi, już była w posiadaniu tych miejscowości, które obecnie zajmuje, lub przynajmniej oddzieliła się od pnia macierzystego swego narodu przed wyżej wskazanymi datami, t. j. przed zaraniem cywilizacyjnym. Z tego wynika, że przynajmniej większość ich nie wyniosła stamtąd choć cokolwiek wyższej kultury, że przeto nie są to ludy z zanikającą, lecz z rozpoczynającą się cywilizacją lub, jeśli kto woli, ludy bez cywilizacji.

Każdy zapewne przyzna, że pogląd swój na ludy pierwotne wypowiedzieliśmy najzupełniej jasno¹⁾.

¹⁾ Powie może kto, że jest on przeciwny twierdzeniom większości teologów. Nie przeczmy, bo tak jest w istocie. Ale według naszego skromnego zdania słuszność jest nie po ich stronie. Bronią oni błędnej opinii, mówiącej, iż „le sauvage contemporain est un dégradé et non un arriéré“. *J. Guibert. Les Origines. Questions d'Apologétique. str. 372. Paris. 1905⁴*. Według naszego przekonania, które podzieli zapewne każdy czytujący nasze wywody, to, jeśli chodzi o wypowiedzenie ogólnej zasady, zdanie powyższe właśnie trzeba odwrócić i powiedzieć, że „le sauvage contemporain est un arriéré et non un dégradé“. Przytoczony autor konkluduje swe dowodzenia mówiąc: „En prenant les peuplades les plus sauvages de tous les continents, nous arrivons toujours à cette même conclusion: les sauvages sont des vaincus que la misère a fait dégénérer. (Tamże str. 377). Autor dobrze rozumie, że twierdzenie takie staje w przeczości z tem, co głosi etnologia, bo zaraz mówi: „Qu' il nous suffise de remarquer ici à quelle distance tout cela nous conduit de la thèse des anthropologistes, qui considèrent le sauvage comme un type arriéré de la famille humaine“. Tak jest istotnie. Autora i wszystkich podobnie utrzymujących teologów dzieli olbrzymia przestrzeń od twierdzeń nauki. I to właśnie daje dużo do myślenia. Samo przez się ciśnie się do

Zaprotestuje przeciwko niemu, jesteśmy tego pewni, niejednym mniej świadomy rzeczy, widząc w takim postawieniu sprawy popieranie tezy ewolucjonistów. Ci też, nie innej myśli będąc, asumpt do rozradowania się powezmą.

Odpowiemy na to, że i obawy tamtych i nadzieje tych są najzupełniej płonne.

Co do pierwszych — rzecz jest oczywista. Prawdy nie należy się nigdy i w niczem obawiać, a fałszu nie wolno tolerować, tembardziej pozytywnie popierać umyślnem przemilczaniem faktów lub sztucznem ich konstruowaniem.

głowy pytanie, czy takie kategoryczne wystąpienie przeciwko twierdzeniom entnologii jest w danym wypadku na miejscu? Czy wywołane jest koniecznością obrony określonej jakiejś prawdy wiary? Czy domaga się tego interes nauki? Ani to ani tamto. Nie pierwsze, jak łatwo wywnioskować z tego, co było powiedziane wyżej (str. 152—153). Nie drugie, bo właśnie nauka, zupełnie przedmiotowo traktowana, przez usta najlepszych swych przedstawicieli wypowiada się za przyjęciem bronionej przez nas tezy. Trzeba więc koniecznie porzucić dotychczasowe opinie, gdyż trzymanie się ich wprowadziłoby niejednego w błąd, wyrabiając najzupełniej bezzasadne przekonanie o istnieniu sprzeczności między teologią a nauką przyrodniczą (Por. naszą pracę „Teologia a nauki przyrodnicze“, str. 19 i nast. Włocławek. 1910). W myśl tego, zdaniem naszym należy koniecznie przejrzeć odpowiednie rozdziały szczególnie tych książek teologicznych, które urabiają poglądy kształcących się, a więc przedewszystkiem nowszych podręczników.

Stanowczo domagają się zmiany m. in. takie zdania: „Immerito adversarii provocant ad tribus incultas, ac si illae primitivae conditionis reliquiae ac testes existerent. Quum enim de nulla probari possit, eius barbariem originale esse, de multis historice certum est quod ex meliori statu deciderint“. G. van Noort. Tractatus de Deo Creatore. str. 146. Amstelodami. 1903. Odpowiednio wyjaśnione i ściślej określone winno takie twierdzenie: „Ex his inferes... multum a vero aberrare eos, qui docent genus nostrum a statu infimae barbariae incepisse, indeque lentissima evolutione ad prima civilitatis initia pervenisse. Assertio haec et fidei contraria est et excluditur per traditiones plurimarum gentium“ (Tamże).

O częściową zmianę i wyjaśnianie dopraszają się także niektóre dowodzenia. Tanqueray'a. Biorę jedno dla przykładu: „...Argumenta adversariorum (tj. zwolenników Lubbock'a) non valent, dicunt siquidem barbaras gentes, quae etiam hodie existunt, reliquias esse priorum hominum et testes primaevae eorum conditionis. (Podkreślenia są nasze. Zamiast zaznaczonych słów należy użyć innych ściślejszych terminów, gdyż niewiadomo czy jest tu mowa o *pierwszych* ludziach w ścisłem słowa znaczeniu, czy też o *pierwotnych* ludziach wogóle). Hoc autem plane gratuitum est, imo aperto falsum (będzie to prawdą, jeśli powyższe będziemy rozumieli o *pierwszych* ludziach); multae enim ex gentibus, quae nunc in infimo statu vivunt, antiquitus altiorrem civilisationem habuerunt, ut constat tum ex monumentis quae erexerunt, tum ex lingua quae apud ipsos in usu fuit, ita v. g. Mexicani, Peruviani etc.

Wyżej wykazaliśmy sumarycznie, jak należy się zapatrywać na dzisiejsze ludy pierwotne, i ten pogład uważamy — a zdaje się wcale nie bezzasadnie — za wyraz prawdy. Traktując rzecz bez jakichkolwiek apriorycznych uprzedzeń, przyjmujemy też bez najmniejszej obawy wnioski, jakie można i należy z niego wyciągnąć.

To tylko z całą pewnością i przekonaniem powiemy, że bynajmniej nie popiera on teorii ewolucyjnej. I dlatego też przedwczesna byłaby radość jej zwolenników. Przekonamy się o tem z tego, co zaraz o niej powiemy.

Przy rozpatrywaniu takich teorii rzekomej genezy religii, jak animizm, fetysyzm, totemizm... i t. d., nie mogliśmy nie zauważyć, że wszystkie one w mniejszej lub większej mierze suponują inną teorię, mianowicie ewolucyjną, służącą dla nich za podłoże i tło. To też śmiało twierdzić można, że teoria ta wyrobiła sobie dominujące niejako stanowisko w niektórych sferach i że od jej losu zależy los wielu teorii i hipotez z zakresu etnologii, socjologii i religii, że nie wspomnę o innych dziedzinach.

Igitur status ille infimus optime explicari potest per quamdam morum corruptionem... (Powiedziano tu „multae ex gentibus”, ale czy da się to powiedzieć o „omnes gentes”? Jeśli autor chce być konsekwentnym i dowieść, że twierdzenie przeciwników jest „gratuitum et aperte falsum”, musi na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Tak też czyni i dlatego nie ma racji) *Revera historia compertum est illas nationes rudes fuisse aut hodieum etiam esse, quae civilisationis centro depulsae, illas remotas terrae partes incolere debuerunt, quae propter aeris inclementiam vel fundi sterilitatem aliasque huiusmodi causas bonarum artium culturae maxime obstant.* (Ścisłe mówiąc, ten dowód nie stwierdza tego, czego chce dowieść autor. Zwróćmy tylko uwagę na „illas nationes” i „quae”. Wszak prawdą może być i jest, że te ludy, które się odłączyły od centrum cywilizacyjnego i osiadły w warunkach wrogich dla kultury, uległy degeneracji, ale zarazem może być prawdą i jest, że inne ludy, które porzuciły dane miejscowości, zamieszkiwane wspólnie z innymi, *nim* się one stały centrum cywilizacji, że ludy te będą tylko maruderami na drodze kultury. Autor, chcąc dowieść swego twierdzenia, dorzuca rację następującą: *Quod quidem adeo verum est, ut ipsi rationalistae fateantur varias gentilium religiones eo puriores esse et a superstitionibus magis immunes quo antiquiores sunt.* (Tu jest oczywiście fatalne pomieszanie pojęć i kwestyi. Wszak co innego jest cywilizacja czy kultura wogóle, a co innego jest religia. Rozumowanie autora każe się domyślać, że jego zdaniem stan religijny danego społeczeństwa odpowiada jego poziomowi kulturalnemu. Ale jest to zdanie fałszywe. Religia może się rozkładać mimo wzrostu kultury. I tego właśnie zdania jesteśmy co do ludów pierwotnych). *Ad. Tanqueray. Synopsis Theologiae Dogmaticae Specialis. t. I str. 361—362 Tornaci-Parisiis. 1909¹².*

I stała się nauce wielka krzywda z tego powodu, że teorii tej otwarto na oścież drzwi do wszystkich jej dziedzin; że wskutek braku krytyki nadano jej szerszy zakres, niżby to można i należało uczynić; że, uważając ją za bezwzględnie wszędzie obowiązującą, uczyniono z niej apriorystyczny postulat wielu najpoważniejszych problemów naukowych.

Może ona oddać i istotnie oddaje olbrzymie usługi nauce, ale należy utrzymać ją we właściwych, faktycznych granicach.

Wskutek brutalnego zastosowania teorii ewolucyjnej najbardziej dotkliwą stratę poniosła nauka porównawcza religii i socjologii.

I nic dziwnego.

Teoria ewolucji twierdzi, że ludy pierwotne przedstawiają pod każdym absolutnie względem pierwszy szczebel czy stopień w ewolucji kulturalnej, a ta ewolucja, ten rozwój zawsze dąży w kierunku form doskonalszych, jest więc z konieczności wstępującym czy też postępującym, nigdy zaś zstępującym, cofającym się. Stąd, im jakieś pojęcie, jakaś forma, praktyka, zwyczaj itp., są niższe i nieudolniejsze, tem dawniejsze być mają, tem bardziej zbliżone do zarania ludzkości, do owego momentu, w którym na arenę dziejową wyłonił się człowiek, *homo sapiens*.

Starano się nawet dać całe tablice, przedstawiające długie serye rzekomych stopni, przez które miała przechodzić ewolucja rodzaju ludzkiego. Trudna to była praca, bo przecież przedmiotowo rozpatrywane fakty ani nie mogły wchodzić w zakreślone z góry ramy teorii, ani wypełniać luk, które w tak sztucznej strukturze z konieczności powstać musiały. Ułatwiono wszakże sobie to zadanie, nadając bezwzględną i zupełną wartość innej zasadzie, będącej tylko w części prawdziwą. Mam tu na myśli naukę Adolfa Bastiana o tak zwanych „Elementar — und Völkergedanken.“¹⁾

Bastian tak rozumuje.

Wszyscy ludzie, kiedykolwiek i gdziekolwiekby mieszkali, mają tę samą zasadniczo naturę, czyli, jeśli tak rzecz można, ta sama jest psychika całego rodzaju ludzkiego. Zatem te same

¹⁾ *Adolf Bastian*. Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung. 3 t. Lipsk. 1860. Die Völker des östlichen Asiens. 6 t. Jena 1866—1871. Vorgeschichte der Ethnologie. Berlin. 1881. Zur naturwissenschaftlichen Behandlung der Psychologie. Berlin. 1883. Religionsphilosophische Probleme. Berlin. 1884 i in.

mieć oni muszą potrzeby ekonomiczne, społeczne i religijno-moralne, tesame również mieć będą sposoby i środki ich zaspokojenia. Stąd powstać musiały tesame pomysły pod względem ekonomicznym, jak np. dotyczące budowy chat, sporządzania różnych sprzętów i narzędzi, ubrania, broni itp.; pod względem społecznym — różne instytucje, np. forma rządu się, unormowanie stosunków rodzinnych itp.; pod względem religijno-moralnym — pojęcia etyczne, wierzenia i praktyki religijne itp.

Będą to wszystko owe „Elementargedanke,” u wszystkich ludów *ceteris paribus* jednakowe, a przynajmniej bardzo zbliżone.

Mogą a nawet muszą tu być pewne odchylenia i braki podobieństw, spowodowane odmiennością środowiska, różnicami w bogactwie, jakie kryje łono ziemi, w warunkach klimatycznych, orograficznych, hydrograficznych, florze, faunie i t. d.

Owe odchylenia, wywołane przez te różnice, są to „Völkergedanke.“ Nie są one nigdy jakieś zasadnicze i radykalne, to też z istnienia jakiegoś narzędzia, jakiejś instytucji, jakiegoś wierzenia lub praktyki religijnej jednego ludu możemy wnioskować o istnieniu ich u innych znajdujących się na tym samym poziomie kulturalnym. Rozwijają się one u nich, bo rozwinać muszą, zupełnie autonomicznie, zupełnie niezależnie od siebie, bez względu na przedział czasu, w którym miała się ukazać dana forma u porównywanych ludów, i niezależnie od długości i szerokości geograficznej, pod jaką są położone zamieszkiwane przez nich okolice.

Naturalnie, że przy pomocy takiej zasady czy teorii nie trudno kreślić długie szeregi ewolucyjne, dotyczące danego ludu czy też danej formy lub objawu bliżej badanych.

Ponieważ przy napotykanii jednakowych przejawów zbyt uczynna jest, w myśl tej zasady, troszczyć się o ich bezpośredni wzajemny do siebie stosunek, o możliwe ich zapożyczenie, a więc o ich wewnętrzną od siebie zależność, bardzo łatwo manipulować najrozmaitszymi zaobserwowanymi faktami. Można z góry wytknąć linię, po której ma zdaniem tego czy innego autora postępować ewolucja, i stosownie do tego umieszczać zbierane fakty. Jeśli wytworzy się gdzieś luka, zapożycza się potrzebny szczegół od innego ludu, z innych czasów i z innej części świata, bo przecież wszystkie ludy „miały się jednakowo rozwijać.”

Takie postępowanie jest niezmiernie łatwe, ale każdy przyzna, że jest tu prawie ustawiczny aprioryzm, że nie istnieją

jakieś niezawodne sprawdziany należytego tłumaczenia, a choćby tylko rozmieszczania poszczególnych danych; że przeto niema tu prawie żadnego hamulca dla dowolności i subiektywizmu.

Dalej — jest tu oczywiście, choć podstępnie dokonane lekceważenie sobie człowieka jako czegoś całego, bo z jednej strony jest rzekome odwołanie się do ogólnie ludzkiej psychiki, a z drugiej — jest rzucające się w oczy lekceważenie jej sobie. Wszak dusza ludzka, jej potrzeby, jej aspiracje, jej działalność, przejawia się wielorako, i „kulturę“ człowieka stanowi dopiero cała suma tych przejawów, w ściślejszej a harmonijnej jedności z sobą pozostających.

Nienaturalną więc jest rzeczą rozrywanie ich, wydobywanie tego czy innego szczegółu w celu przeniesienia go do innego ludu, w inne strefy, w inne wieki.

Szczegóły, izolowane w ten sposób od całości, tracą zupełnie wymowę życiowych konkretnych faktów, a pozbawione ciągłości z życiem stają się czemś oderwanem, czemś bezbarwnem, nadającym się do przyjęcia każdej, nawet najbardziej dowolnej wykładni. Słowem, są powolnym, ale też beзуżytecznym materiałem w rękach każdego. Wszystko z niego zbudować można, ale o strukturze, która w ten sposób powstanie, należy powiedzieć to, co wyrzekł był w chwilach szczerości Salomon Reinach o swoich analogicznych pomysłach: „Ścisłe mówiąc, jest to budowa, która powstała nie z trwałego materiału o wypróbowanej i nadającej się do sprawdzenia wytrzymałości, lecz z możliwych lub prawdopodobnych hipotez, które się wzajemnie podpierają i podtrzymują. Ten rodzaj architektury jest znanym, jako używanym przy wznoszeniu pałaców z kart“.¹⁾

Teoria ewolucyjna atomizuje niejako wytwory ducha ludzkiego i zupełnie dowolnie przenosi je na inne tło w celu otrzymania z góry zamierzonego efektu: złudzenia optycznego.

Lekceważy ona grunt doświadczeniowy i, zamiast starać się o uchwycenie związku wewnętrznego tożsamyh czy podobnych objawów, schodzi na drogę przypuszczeń, operując tylko możliwościami. Ostatecznie więc nie daje ona dowodów na to, że jedna faza po drugiej rzeczywiście nastąpiła, że ta lub owa forma narzędzia, instytucji czy wierzenia rzeczywiście rozwinęła się z tamtej dawniejszej, lecz co najwięcej wskazuje tylko, że mogły po sobie następować, że mogły się z siebie rozwinać.

¹⁾ *Salmon Reinach. Cultes, Mythes et Religions, t. III. str. 88 Paris 1908.*

Ale czyż podobna uważać to za dostateczną podstawę do budowy jakiegoś systemu? Bynajmniej. Powiemy z Gräbner'em, że „wszelkie tworzenie całych szeregów ewolucyjnych z danych etnologii, bez uwzględnienia i poznania historycznych losów, przez które te dane przechodziły, będzie zawsze subiektywnym wytworem wyobraźni, choćby nawet zachowane były wszystkie ostrożności, gwarantujące trzymanie się logiki w rozumowaniu. Taki sztuczny wytwór można niekiedy intuicyjnie dostroić do rzeczywistości, ale zawsze zbywać mu będzie na mocnej podstawie przedmiotowych dowodów“. ¹⁾

Że takie dowody nie mogą pretendować do miana pewnych i naukowych, jest rzeczą tem oczywistszą, że każda prawie forma badana mogła równie dobrze rozwinąć się w kilku, niekiedy kilkunastu, a nawet kilkudziesięciu kierunkach. Skąd więc taka apriorystyczna pewność metody ewolucyjnej, że właśnie w tym ludzie, którego lukę cywilizacyjną trzeba uzupełnić obcym wtrętem, ewolucya poszła raczej w kierunku *a* niż w kierunkach *b*, *c*, *d*, i t. d? Skąd ta pewność, jeśli wszystkie one miały teoretycznie tesame szanse, to zaś, co *in concreto* mogło zdecydować pójście po tej a nie innej linii, zostało z góry zlekceważone i odcięte?

Apriorystyczne i zupełnie bezwzględne stosowanie tej teorii i utożsamionej z nią w praktyce metody do wszystkich ludów i generacji jest czemś niekonsekwentnem z punktu widzenia samych założeń ewolucjonistycznych. Któryż bo jej zwolennik, jeśli chce być konsekwentnym, zgodzi się na pochodzenie całego rodzaju ludzkiego od jednej pary prarodziców, na monogenizm w ścisłym słowa znaczeniu? A jeśli powstać mogli w różnych punktach globu ziemskiego przodkowie człowieka, to jakim prawem możemy z góry uważać ich psychikę za jednakową? Jeśli zaś mogli być rozmaicie wyposażeni przez naturę, to skądże wniosek o tożsamości ewolucyi u wszystkich ludów?

Idźmy jednak dalej. Wyzyskanie teorii ewolucyi w celu otrzymania krańcowo-ewolucyjnej metody, równa się usunięciu z pośród czynników wpływających, na postęp ludzkości, działania najprzedniejszych władz ludzkich: rozumu i woli.

Oczywista to rzecz co do woli, bo jeśli przyznamy jej choć cień wolności, to już nie można traktować człowieka jako

¹⁾ F. Gräbner. Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten. *Anthropos*. 728 str. 1909.

maszynę, której działalność da się dokładnie obliczyć a więc i przepowiedzieć z całą ścisłością.

Pewną jest też rzeczą i co do rozumu. Weźmy bardzo skomplikowaną pracę zwierzęcia, działającego pod wpływem instynktu, np. lepienie przez pszczoły komórki w plastrze wosku. Czynność ta, jeśli ma być wykonana jak należy, suponuje rozwiązanie i zastosowanie w praktyce matematycznego zagadnienia: pod jakim kątem trzy płaszczyzny, tworzące dno komórki w plastrze woskowym, schodzić się powinny, aby przedstawiały największą oszczędność czyli możliwie najmniejsze zużycie materiału i najmniejszy nakład pracy. Głośny matematyk Mac-Laurin wykazał, że takim kątem jest właśnie ten, pod którym schodzą się trzy płaszczyzny dna w pszczeliej komórce.¹⁾

Pszczoły więc, choć nie mają rozumu, wykonywają doskonale nawet najtrudniejsze prace, a nadto, co nas tu najbardziej obchodzi, wykonywają je wszystkie zupełnie jednako, właśnie ponieważ rozumu nie posiadają.

Inaczej rzecz się przedstawia z ludźmi.

Chociaż posiadają oni rozum, to jednak nie wszyscy mogą wykonywać trudniejsze prace, ale za to każdy człowiek, właśnie dlatego że posiada rozum, wykona inaczej tę samą nawet łatwiejszą pracę.

Stąd sam przez się narzuca się wniosek, że przy zwierzętach jest rzeczą uzasadnioną wnioskowanie z całą pewnością o jakości i kierunku pracy innych osobników do tegoż gatunku należących, bynajmniej zaś nie można tegoż czynić bez wielkich zastrzeżeń w stosunku do człowieka. Choć więc ta sama jest natura każdego człowieka, ale właśnie, że tak powiemy, natura tej jego natury nie pozwala na przyjęcie apriorystycznych założeń teorii ewolucyjnej.

Stąd widzimy, że w razie braku informacji co do jakiegoś ogniwa w danym szeregu, możemy wprawdzie stawiać hipotezę, że mógł on być analogiczny do ogniwa, znajdującego się w innym szeregu, ale to przypuszczenie koniecznie trzeba poprzeć faktami.²⁾ Najzupełniej przeto bezzasadne jest postępowanie ewolucjonistów, ustawicznie uciekających się do t. zw. uzu-

¹⁾ Pewien geometra szwajcarski usiłował dowieść, że pszczoły się myślą, lecz lord Brougham wykazał, że pszczoły a nie ich krytyk mają rację. Ob. *Janet*. Les causes finales. str. 110. Cyt. *Mercier*. Psychologie, t. I. str. 286. Louvain. 1903^e.

²⁾ *H. Pinaré* Quelques précisions sur la Méthode comparative. *Anthropos*. 545-546 str. 1910.

pełnień, tj. do „metody, która na tem polega, że jeśli posiadane wiadomości nie pozwalają na odtworzenie nieprzerwanej historii danego wierzenia lub instytucji, to zapożycza się fakty z innych środowisk i z innych czasów.”¹⁾

Metoda ewolucyjna, zajęta dopatrywaniem się wszędzie podobieństw, przeocza nieraz różnice, istniejące między dwoma badanymi faktami. Stąd pośpieszne wnioskowanie o tożsamości tam, gdzie wskutek olbrzymich różnic nawet mowy być o niej nie może. Takie postępowanie da się w części psychologicznie wytłumaczyć pewnym uprzedzeniem badacza - ewolucjonisty. Resztę sprawia niekiedy sama natura badanego przedmiotu.

Weźmy objawy religijne. Między ideą religijną, zasadą, przekonaniem itp., a zewnętrznymi ich przejawami istnieje ogromna, że tak powiemy, niewspółmierność. Tamte są najrozmaitsze co do swej istoty, niezmiernie liczne w swych odcieniach, prawie do nieskończoności różniące się co do napięcia, wzajemnie od siebie uzależnione, stąd ogromnie zawile. Słowem przedstawiają się one jako cały świat wewnętrzny, niezmiernie urozmaicony i bogaty.

A tymczasem jakże ubogo i wprost mizernie przedstawiają się środki i sposoby, za pomocą których ma on być uzewewnętrzniony!

Cały ten świat ducha, w miarę zbliżania się ku powierzchni, w miarę wylaniania się na zewnątrz, wypowiedania się przez uczucie i przybierania form cielesnych, staje się coraz mniej wyrazisty i zróżniczkowany: zewnętrzna jego powłoka nie zdradza bynajmniej wewnętrznego bogactwa, formy są coraz bardziej zbliżone do siebie, niekiedy zupełnie identyczne. Ta sama postawa klęcząca, to samo westchnienie, ten sam gest, te same ołtarze, te same obrzędy itd. itd., muszą być używane bez względu na to, kto i kogo czczyć zamierza. Jest to wynikiem ubóstwa form zewnętrznych. Stąd też sam ryt, sama forma jest do pewnego stopnia obojętna. Życie i znaczenie nadaje myśl w nich tkwiąca. Ta ma tłumaczyć tamte, ale nigdy odwrotnie. Ale czyż w metodzie ewolucyjnej nie dzieje się wprost przeciwnie? I czyż można się dziwić, że wniosek jest pożądanym wprawdzie, bo z góry zamierzony, ale zgoła fałszywy?

To też na odbytym w Oksfordzie przed kilku laty (1908) kongresie historii religii poczęto nawoływać do zajęcia się

¹⁾ Tamże.

badaniem różnic, lekceważenie których sprowadza z właściwej drogi, a natomiast uwzględnienie — daje możność wyjaśnienia niejednej tajemnicy.”¹⁾

Ale to jeszcze nie wszystkie zarzuty przeciwko metodzie ewolucyjnej.

Nadto bowiem w żaden sposób nie jest ona w stanie objaśnić luk, które faktycznie istnieją w kulturalnym rozwoju obserwowanych ludów, co jest tembardziej znamienne, że niemożność uporania się z nimi jest równoznaczna z wyrokiem potępienia dla teorii. I nie wystarcza tu dosyć naiwne odwołanie się do przypuszczalnego zaniku tej czy innej formy przejściowej, bo najpierw tych „wypadków” zaginionych form jest tak dużo, iż stają się raczej regułą niż wyjątkiem; powtóre sama prawidłowość, z jaką występują owe luki u wielu naraz ludów, zadaje kłam i tak już słabemu przypuszczeniu rzekomego ich zaniku.

Nie jest też ona w możności dać wystarczającego wytłumaczenia, dlaczego w mnóstwie wypadków spotykamy jednocześnie obok siebie istnienie u tegoż ludu pierwiastków nieraz bardzo wysokich i nadwyczał niskich: czystych np. zasad religijnych i wysokiej moralności obok zupełnego pod innymi względami, np. ekonomicznym, zacofania. Jakże bo to pogodzić z samą „ewolucją”?

Nie dosyć tego. Ratzel, o którym zaraz będzie mowa, słusznie zauważa, że teoria ta, usiłując tłumaczyć powstanie tychsamyh objawów u różnych ludów zupełnie niezależnie od siebie, nie może w żaden sposób podać dostatecznej racji, wyjaśniającej nam zjawienie się u dwu ludów objawów analogicznych, o ile one nie mogą być wynikiem ani owych zasadniczych praw tkwiących w duszy, owej psychiki ogólnoludzkiej, ani też nie mogą być przypisane wpływowi środowiska.

Z tego wszystkiego wyprowadzamy wniosek, że teoria i zidentyfikowana z nią w stosowaniu metoda, która musi się uciekać z jednej strony do tak oczywistego gwałcenia „duszy” ludzkiej i faktów, a z drugiej nie jest w stanie wytłumaczyć nam wielu pierwszorzędnej doniosłości objawów i zagadnień, nie może być naukową.

I nie jest nią rzeczywiście.

Istotnie krańcowy ewolucjonizm istnieje dziś tylko, że tak powiem, siłą rozpędu pierwotnego. *De facto* nosił on w sobie

¹⁾ Transactions of the third international Congress for the history of Religion. tom. II. str. 120 i nast. Oxford. 1908.

pierwiastki rozkładowe od chwili swego wyklucia się. Dziś destrukcyjna ich działalność ujawniła się w całej pełni. Prawdziwa nauka odwróciła się od niej. Stosowanie jej do badań religijnych uważane jest za nadużycie. Odzywają się najpoważniejsze głosy protestu, stwierdzające, że „orzec zaraz na wstępie swych badań równoznaczność wszystkich form religijnych i konieczność jednakowej ich ewolucyi, znaczy to rozpocząć studia od aprioryzmu i najbardziej karygodnego kroku“ ¹⁾.

Pierwszym z etnologów, który wystąpił przeciwko samowładnie dotychczas panującej w etnologii teorii ewolucyi, był Fr. Ratzel. Dowodził on, że przy skonstatowanych paralelach etnograficznych w żaden sposób nie można zawsze godzić się *a priori* na niezależne ich od siebie powstanie, lecz należy się uciec do wytłumaczenia przez daleko sięgające historyczno-kulturalne powinowactwa. Szczególniej ilustrował potrzebę takiego traktowania rzeczy w pracach swych o łukach, spotykanych u ludów afrykańskich ²⁾.

Dowiódł on mianowicie, że nie wszystkie formy łuku są używane przez wszystkie ludy, lecz zaledwie kilka z nich a niekiedy jedna tylko. Formy te różnią się od siebie pewnymi szczegółami zupełnie przypadkowymi. Te szczegóły spotykamy identyczne albo prawie identyczne u ludów niekiedy oddzielonych wielkimi przestrzeniami. Czemże objaw ten wytłumaczyć? Czyż wspólną wszystkim ludom psychiką? Bynajmniej, gdyż są to drobiazgi nie wynikające bynajmniej ani z natury rzeczy, ani z natury ludzkiego umysłu. Nie wyjaśniają też tego żadne warunki zewnętrzne danego ludu. Jedyne dostatecznym tego wytłumaczeniem jest przypuszczenie, że ludy te kiedyś tworzyły pewną całość, że miały przeto liczne wspólne cechy, między innymi i te poruszone tu szczegóły dotyczące łuku, i że dopiero z biegiem czasu pewne grupy oddzieliły się, osiedliły w innych miejscowościach, a wychodząc wzięły też z sobą wspólną kulturę czy też jeśli kto woli, „podkulturę“.

W ten sposób doszedł Ratzel do sformułowania t. zw. „teorii migracyi“.

¹⁾ *H. Pinard*. Quelques précisions sur la Méthode comparative. *Anthropos*. 535 str. 1910.

²⁾ *Fr. Ratzel*. Die afrikanischen Bögen. Abhandl. der kaiserl. sächs. Gesellschaft der Wissensch. Phil.—hist. Kl. 1887. Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive, *Hist. Zeitschr.* str. 1 i nast. (93). 1904.

Tę myśl rozwinął w dalszym ciągu i uzupełnił L. Frobenius, rezultatem czego jest teoria „cyklów lub kręgów kulturalnych” ¹⁾, może dokładniej „całostek kulturalnych”.

Podług niej wewnętrzna łączność i zależność od siebie poszczególnych danych form jakiegoś narzędzia czy broni, np. łuku, stale idzie w parze z równoległością form nie tylko w dziedzinie kultury materialnej, lecz także społecznej i religijnej, tak że zawsze ma się do czynienia z pewną grupą, z pewnym stałym zespołem czynników cywilizacyjnych, a więc z „kręgiem kulturalnym” ²⁾. Poglądy Frobeniusa wskutek różnych okoliczności narazie nie mogły sobie wywalczyć prawa obywatelstwa w etnologii. Znalazły one wszakże oddźwięk u niektórych uczonych, którzy swymi dalszemi pracami przyczynili się do przechylenia szali zwycięstwa na korzyść tych poglądów.

Największe zasługi położyli pod tym względem B. Ankermann ³⁾ i Fr. Gräbner ⁴⁾, szczególnie ten drugi.

Nie mało też przyczynili się do jej poparcia tacy uczeni jak W. Foy, dyrektor etnologicznego muzeum w Kolonii ⁵⁾, i znany nam z częstych cytatach redaktor *Anthropos*'a, W. Schmidt ⁶⁾.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że teoria „kręgów kulturalnych” wprowadza w dziedzinę etnologii ogromne zmiany, które szczególnie w socjologii porównawczej i w nauce porównawczej religii nazwać można bez przesady rewolucją.

¹⁾ Niemieccy uczeni używają terminu „Kulturkreisen”, francuscy „cycles culturels”.

²⁾ *L. Frobenius*. *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*. Berlin. 1898. *Die Weltanschauung der Naturvölker*. Weimar. 1898.

³⁾ *Bernhard Ankermann*. *Die afrikanischen Musikinstrumente* *Ethnolog. Notizblatt*. t. III. str. 1 i nast. Szczególniej: *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*. *Zeitschrift für Ethnol.* str. 54 i nast. 1905.

⁴⁾ *Fritz Gräbner*. *Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien*. *Globus*. t. 90 str. 181 i t. d. *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*. *Zeitschr. für Ethnologie*. str. 28 i nast. 1905. Doskonała obszerna praca: *Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten*. *Anthropos*. str. 726—780 i 998—1032. 1909. Nadto mnóstwo cennych artykułów w licznych pismach etnologicznych i społecznych.

⁵⁾ Szczególniejszą jego zasługą, obok prac w tym duchu pisanych, jest ułożenie całego przez się zarządzanego muzeum podług wymagań tej teorii i sporządzenie dla tej instytucji wyborowego przewodnika: „*Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum*”. Köln. 1909”.

⁶⁾ W licznych pracach, szczególnie w specjalnie temu przedmiotowi poświęconej, a już wyżej wspomnianej: „*Voies nouvelles en science comparée des Religions et en Sociologie comparée*. *Rev. des Sc. ph. et th.* 46—74 str. 1911.

Teoria ta unika niepokonalnych trudności, z którymi nie może sobie dać rady teoria ewolucyi.

Założenia jej, jeśli w niej wogóle o „założeniach” może być mowa, nie są apriorystyczne, lecz oparte na faktach, stąd też wykluczony jest subiektywizm w interpretacji obserwowanych objawów, a tłumaczenia ich, jakie daje, są tak uzasadnione, iż o podobne nawet kusić się nie może teoria ewolucyi.

Teoria cykliów kulturalnych wprowadza do etnologii pierwiastek historyczny. „Nie przeczy ona *a priori*—mówi Gräbner—możliwości samodzielnego czy to rozwinięcia się analogicznych szeregów w różnych miejscach, czy też „konwergencji“ czyli wyrównywania się różnych pierwotnie objawów pod działaniem podobnych wpływów przyrody i kultury, lecz mówi, że w każdym poszczególnym wypadku należy wymagać dowodów, aby teorie o samodzielnem powstaniu i konwergencji nie były tylko gołosłownem zaprzeczeniem i uchYLENIEM historyczno-kulturalnego czynnika“. ¹⁾

Mamy w niej zastosowaną do wszystkich faktów zasadę, wypowiedzianą przez Toutain'a o pewnej ich kategorii: „Każde badanie (mytologii greckiej) wymaga w początku wyłącznie historycznej pracy, a polega ona na skrupulatnem i głębszem przestudyowaniu wszystkich zabytków przekazanych nam przez starożytność. Należy się tu trzymać ścisłej metody... Pierwszem naszym usiłowaniem, jeśli np. idzie o kultury, winno być dokładne odróżnienie miejsca i epoki, w których powstały;... dalej, czy każdy z tych kultów pozostał niezmiennie takim, jakim był?... Nie należy tu stawiać z góry żadnych zasad czy to stagnacyi czy też ewolucyi hieratycznej... Rozwiązania tych zagadnień należy szukać w faktach i tylko w faktach.“ ²⁾

Ta teoria twierdzi, że nie należy nic supponować, a szczególnie z góry twierdzić, że ewolucya może i musi się odbywać tylko w kierunku wstępującym, bo fakty mogą wykazać i zstępującą lub mieszaną. Wtedy taką właśnie, a nie inną z góry wykoncypowaną uznać należy.

Zatem za zupełnie bezpodstawne uważa postępowanie tych, którzy z zasady *a priori* postawionej każdą mniej doskonałą formę danego objawu lokują na początku seryi, a potem kładą

¹⁾ F. Gräbner. Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten. *Anthropos*. 728 str. 1909.

²⁾ J. Toutain. Etudes de mythologie et d'histoire des religions anti-ques. str. 81 i nast. Paris. 1909.

coraz doskonalsze, tak, że ów szereg form jest seryą ewolucyjną doskonalącą się zawsze, wszędzie i we wszystkim.

Utrzymuje ona dalej, wbrew metodzie ewolucyjnej, iż nie można kontentować się przyjętem z góry twierdzeniem, że identyczne objawy u dwóch różnych ludów powstały zupełnie autonomicznie, lecz że należy badać, czy nie są z sobą w wewnętrznej zależności, czy nie są zobopólnem zapożyczeniem się. I tu znów przezornie ostrzega, że nie należy w żaden sposób opierać się na możliwości pochodzenia jednej formy od drugiej, lecz trzeba koniecznie w każdym wypadku badać, czy i o ile dane formy faktycznie są z sobą spokrewnione.

Postępowanie w danym wypadku powinno być analogiczne do tego, jakie nakazuje metoda historyczna przy bliższem badaniu, zewnętrznem określeniu i ocenie źródeł, przy tem, co niemcy zowią „äussere Bestimmung der Quellen.”¹⁾ Mianowicie należy się upewnić, czy znajdują się objawy podobne do badanego, i jeśli tak, to na jak obszernym terenie są one spotykane. Następnie trzeba starać się określić, przez wszechstronną analizę wszystkich, stopień podobieństwa ich między sobą i wskazać, który typ jest najdawniejszy.

Gdyśmy dotarli do najdawniejszego typu, ale nigdy nie wcześniej, możemy zapytać o początek, o genezę tego objawu, tej formy i t. p., które badamy. Miejscem, w którym powstała dana forma, nie będzie każde, w którym się obecnie spotyka, ale to, w którym widzimy typ jego pierwotny. Z tego też miejsca rozchodzą się w różne strony jakoby fale odśrodkowe, niosące w najdalsze nieraz okolice typ ów pierwotny, który tam dopiero stopniowo przybiera różne cechy dodatkowe.

Stosując do materiału etnologicznego te zasady, najzupełniej wolne, jak każdy widzi, od wszelkiego subiektywnego zabarwienia, dochodzimy do bardzo cennych rezultatów, z których znów wysnuwamy nowe wytyczne dla omawianej teorii.²⁾

Najsumienniejsze badania wykazały, że pojedyncze pierwiastki kultury, czy to materialnej czy też duchowej, nie powstały, ani się nie rozwijały, ani też rozchodziły i udzielały innym ludom oddzielnie, izolowane od innych pierwiastków. Przeciwnie, każdy z nich—to tylko cząstka całości organicznej, mniej

¹⁾ Ob. *Ernst Bernheim*. Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. str. 391 i nast. Lipsk. 1908 °.

²⁾ Por. *W. Schmidt*. Voies nouvelles en science comparée des Religions etc. l. c.

lub więcej bogatej, ale zawsze obejmującej wszystkie istotne potrzeby materialne i duchowe człowieka, na danym poziomie kulturalnym pozostającego. Ta całość, która powstaje, rozwija się i coraz szersze zatacza kręgi już to wskutek emigracji ludów, już też wskutek udzielenia się innym, to „cykl kulturalny“. Badany pierwiastek nie może być rozpatrywany w oderwaniu od „cyklu” jako coś w sobie zamkniętego, ukazuje się on bowiem stale jako jego część składowa. Wyjątek pod tym względem, potwierdzający zresztą regułę, stanowią jedynie nadzwyczajne pomysły i niezwykle jakieś fakty, które są spotykane i poza właściwymi sobie cyklami kulturalnymi.

Gdy przeto chcemy dociec początku jakiegoś narzędzia, formy społecznej i t. p., to nam nie wolno ich izolować od kręgu kulturalnego, przeciwnie musimy raczej pytać o początek całego odnośnego cyklu, który, będąc wytworem całego człowieka w danych warunkach istniejącego, i dążąc do zaspokojenia wszystkich jego potrzeb i aspiracji, stanowi pewną organiczną całość, składającą się z licznych części, jedną z których jest właśnie badana forma.

Pamiętać przytem należy, że ów cykl jako całość nie jest czemś *a priori* wykoncypowanym. Nie jest też całością i w tym sensie, by z natury jednej składowej części z całą pewnością wywnioskować *a priori* obecność drugiej.¹⁾ Ten cykl stanowi całość w tem rozumieniu, że obserwacja stwierdza stale taki a nie inny zespół czynników. Nie jest to więc stwarzanie jakiejś teorii gwoli doktrynie, lecz jest podpatrzenie faktów życiowych i ich skonstatowanie. Słowem cykl nie jest czemś teoretycznie z góry powziętem, lecz jest skonstatowanym faktem.

Uświadomienie sobie istnienia tego rodzaju cyklów daje możność wyświetlenia mnóstwa pierwszorzędnej wagi kwestyi.

Jeżeli bowiem na drodze obserwacji zostało stwierdzone stałe połączenie takich a nie innych czynników kultury materialnej i duchowej; jeśli to współistnienie dotyczy i obejmuje nie parę tylko czy kilka czynników, lecz całe ich mnóstwo, zarówno nader doniosłych jak i bardzo podrzędnych; jeśli spotykamy to u ludów po całej ziemi rozsianych; jeśli powstanie takich dwóch istniejących zespołów u dwóch ludów nie da się w żaden sposób wytłumaczyć przez wspólny całemu ro-

¹⁾ Zastrzegamy się też wogóle przed wszelkimi egzageracyami organicystów w ścisłym czy też obszerniejszym znaczeniu słowa.

dzajowi ludzkiemu podkład psychiczny, ani przez właściwości środowiska, to dojdziemy do wniosku, że taki charakterystyczny zespół najrozmaitszych czynników, spostrzegany u różnych ludów, może, a nawet musi być uważany za wskazówkę genetycznego pokrewieństwa i wzajemnej od siebie zależności kulturalnej. Każę więc przypuszczać, a w pewnych wypadkach stwierdza kategorycznie fakt przeniesienia onego cyklu w różne kraje wskutek emigracyi lub zapożyczenia od sąsiedniego ludu.

Powiedzieliśmy, że ten zespół czynników materyalno-duchowych jest wynikiem dążności do zaspokojenia wszystkich potrzeb życiowych, tak cielesnych, jak umysłowych, społecznych, religijnych danego ludu. Jasną jest rzeczą, że taki cykl, rozpatrywany jako całość, w wielkim swem bogactwie składników, mógł powstać w jednym tylko środowisku i raz tylko jeden. Gdy już raz powstał, ponieważ czynił zadość wszystkim potrzebom danej społeczności, musiał głębsze zapuścić korzenie, a przez to utrwalić się. To też pozostał niejako sobą nawet wtedy, gdy został przez emigrantów wyniesiony w inne okolice, gdzie istniał znów przez czas nieraz bardzo długi już to w stanie stagnacyi, a może nawet częściowego wskutek różnych warunków cofania się, już też w stanie pożądanego rozwoju, wywołanego koniecznością czynienia zadość nowym potrzebom.

Ale po jakimś okresie bytowania w stanie izolowanym, cykl taki u danego ludu styka się z innym nowszym, który go rozsadza. W pierwotnym cyklu pęka dawniejsza spistość tworzących go czynników, które się rozpadają, częściowo znikają, częściowo zaś pozostają wśród zmienionych warunków w nowym cyklu w postaci wtętów. Te ostatnie, jako istotnie nie związane organicznie z całością, mają pozór zupełnie autonomicznego powstania, ale widzimy że faktycznie jest inaczej: jest to pozostałość innego cyklu, pozostałość, która może nas doprowadzić do wskazania, jakim wpływom, jakiej kulturze hołdowała w innym czasie ta okolica czy ten lud; może nam wskazać na jego pokrewieństwo z innymi, od których ta dawniejsza kultura została zapożyczona.

Widzimy więc, że jeśli zaobserwujemy gdziekolwiek choćby kilka tylko czynników danego cyklu, możemy wywnioskować o wywieraniu tam wpływu przez cały odnośny cykl.

To daje nam niekiedy możliwość dotarcia do najtajniejszych nawet głębi duszy ludzkiej.

Zaczynamy od przejawów kultury materialnej, gdyż te są bardziej namacalne i łatwiej dostrzegalne u obecnych ludów, a że lepiej się konserwują, więc też lepiej są przechowane po dawniej istniejących generacjach. Mając choćby kilka takich czynników, przechodzimy od nich do wywnioskowania całego cyklu, a więc, co za tem idzie, do odtworzenia całej kultury człowieka, tak materialnej jak i duchowej.

Cykl ten, ukazując się w najrozmaitszych punktach ziemi, jest wszędzie wskaźnikiem tego samego początku, wspólnego źródła i tejsamej starożytności etnologicznej.

Uczeni, kierując się temi zasadami, wzięli się do intensywnej pracy. Wydała ona wspaniałe rezultaty, stojące nieraz na przeciwnym biegunie z twierdzeniami i uroszczeniami szkoły ewolucyjnej, szczególnie w dziedzinie społecznej i moralno-religijnej.

Jeszcze dużo pozostaje do zrobienia pod tym względem. Zbyt bowiem świeża jeszcze jest ta nowa zdobycz naukowa, by mogła już być należycie i wszechstronnie wyzyskana. I to jednak, czem się obecnie poszczycić może, jest olbrzymiej doniosłości.

Z cykli kulturalnych, które do obecnej chwili dało się z całą pewnością ustalić, największe dla naszej sprawy znaczenie posiadają najdawniejsze w liczbie pięciu.

Dwa najbardziej pierwotne z wielkim zaledwie trudem, a i to tylko częściowo, dadzą się rozgraniczyć.

Pierwszy zaznacza się pod względem kultury materialnej niezdarne zaostrzonymi dzidami, maczugami i oszczepami, najprostszymi narzędziami kamiennymi bez rękojeści, prymitywnymi dachami ochronnymi przed słońcem. Widzimy go np. w dawnej Tasmanii ¹⁾.

Jako nowszy okres występuje ten, w którym widzimy chaty w kształcie pszczelej koszki, grotty i noże ze spojonych kamieni i co najważniejsza bumerang ²⁾, jak to widzimy w Australii

¹⁾ *H. Ling Roth. The Aborigines of Tasmania. Halifax. 1899.*

²⁾ Zwany także wadna lub parkan. Jest to pocisk wyrabiany z drzewa, najczęściej *Acacia pendula*, w kształcie zgiętego pręta. Posiada tę osobliwą własność, że rzucony pod kątem 30 do 45° do poziomu, wznosi się wirując i wraca do punktu, z którego został rzucony. Używany jest na wojnie i do polowania. Wprawny myśliwy zabije nawet drobnego ptaka na odległości przeszło 200 kroków. Dziwne na pozór ruchy bumeranga dają się wyjaśnić na zasadzie praw śruby. Ob. obszerniejszą o tem pracę *Buchner'a: Das Bumerangwerfen. Globus. str. 37 i nast. 63 i nast. 1905.*

i Afryce środkowej, i pierwotny łuk, znajdujący u Pigmejczyków.

Zresztą, jak wspomnieliśmy, niełatwą jest rzeczą rozgraniczenie dwóch pierwszych najdawniejszych kręgów kulturalnych.

Jeżeli to powiedziec należy o materialnej, to tembardziej powtórzyć trzeba o społecznej i moralno-religijnej stronach. Charakteryzując więc te ostatnie, nie będziemy owych cykli od siebie oddzielali.

Pod względem społecznym wyróżniają się one równością mężczyzny i kobiety, powszechnością monogamii i wiernością w stadach małżeńskich. Moralność przedstawia się bardzo dodatnio. Nie dostrzegamy nigdzie ludożerstwa, dzieciobójstwa i wogóle zabójstwa, niema też niewolnictwa. Kradzież jest potępiana, natomiast praktykowana jest szczerłość, uczciwość i daleko idący altruizm. Cześć religijną odbiera jeden Najwyższy Byt, Bóg Nieba, dbały o moralność ludzką, a o prawdach Go dotyczących pouczeni są członkowie szczepu podczas specjalnych obrzędów wtajemniczenia. Dopiero pod koniec tych okresów, t. j. w miarę zbliżania się ku nowszym czasom, idea Boga poczyna się przyćmiewać wskutek mytów księżycowych, mających, zdaje się, pierwotnie odtwarzać i wyobrażać życie ludzkie.

Trzeci krąg cywilizacyjny, zwany totemistycznym, tem się zaznacza pod względem kultury materialnej, że niema maczug. Najczęściej używanym orężem są dzidy z szeregiem ostrzy hakowych. Bronią pociskową jest proca w obydwóch swych głównych objawach: już to jako drzewce odpowiednio przygotowane do umieszczenia pocisku, już to jako rodzaj torby zawieszanej na rzemieniach. Do ręcznej rozprawy używano kamiennych sztyletów. Za ubranie służy szeroki ze skóry zrobiony, często muszlami ozdobiony pas, przymocowany około bioder. Chata ma formę okrągłą z dachem w kształcie stożka. Znane też są łódki ze skóry, a później podobne do nich formą łódki z kłosa drzewa. Do połowu ryb służą haczyki przy wędkach. Z instrumentów muzycznych spotykamy tylko rodzaj trąbki z drzewa zrobionej.

Kultura społeczna tego cyklu przedstawia bardzo wyraźne i charakterystyczne cechy. Szczep rozpada się na grupy o totemistycznym charakterze, wchodzi tu bowiem w grę przekonanie o istnieniu pewnego powinowactwa między daną rodziną czy grupą a zwierzęciem, rośliną itp., których niewolno zabijać ani spożywać. Te grupy są exogamiczne, t. j. należący do

nich nie mogą wchodzić z sobą w związki małżeńskie, lecz mąż i żona muszą być członkami dwóch różnych grup. Pochodzenie, a więc i wszystkie skutki natury totemistycznej, liczy się w kierunku linii ojcowskiej.¹⁾ Małżeństwa zawierane są przy pomocy wymiany.

Společne stanowisko kobiety znacznie się pogorszyło.

Poziom moralny wogóle poczyna się raptownie obniżać. Bezwstydne ceremonie falistyczne, urządzane na cześć twórczej siły w przyrodzie, musiały rozkładowo wpłynąć na moralność, czego też później mamy tak liczne przykłady w analogicznych obchodach ku czci Ozyrysa u Egipcyan, Adonisa u Fenicyan, Dyonyzosa u Greków i t. d.

W dziedzinie religijnej widzimy wiarę w jednego Boga, ale ją poczynają przesłaniać nalecałości mytologicznej natury, do czego przyczyniła się przedewszystkiem rozwieleniona w tym okresie mytologia, mająca za przedmiot słońce. I tu właśnie, w tym okresie, teoria mytologiczna czyli naturystyczna²⁾ wraz z panbabilonizmem,³⁾ odpowiednio użyta, może przynieść wielki pożytek, wykaże bowiem np. że ani *Bundzil* ani *Baiame*, Najwyższe Bóstwa niektórych ludów Australii, nie posiadały pierwotnie żon, ani *Daramulun* matki, i że te kobiety zostały im dodane dopiero z biegiem czasu pod wpływem mytologii słońca i księżyca. Również w mytologii słońca wskaże ona źródło wiary, utrzymującej, że dusze umierających ludzi idą wślad za słońcem, ku zachodowi, gdzie położone jest królestwo zmarłych.

Czwartym z kolei jest t. zw. cykl dwóch klas czyli fratrii, normujących małżeństwo.

Ważnym czynnikiem kultury materyjalnej jest łódź znacznie udoskonalona. Charakterystyczną bronią ciężka maczuga. Tarcze używane są szerokie. Instrumenty muzyczne są dwójakiego rodzaju: jedne przypominają multanki, drugie są instrumentem strunowym. Forma chaty jest czworokątna z kończastym dachem.

W dziedzinie społecznej widzimy wyżej wpomnianą instytucję dwóch klas czyli fratrii, polegającą na tem, że członkowie każdego szczepu podzieleni są na dwie kategorie, z których każda może wchodzić w związki małżeńskie tylko

¹⁾ *N. W. Thomas*. Kinship organization and group marriage in Australia. Cambridge. 1906.

²⁾ Ob. wyżej str. 26 i nast.

³⁾ Ob. wyżej str. 33. i nast.

z członkami nie swojej klasy. Miejsce w klasie zdobywa się przez matkę, zatem mamy tu po raz pierwszy do czynienia z matryarchatem. Powiemy nawiasem, że skonstatowanie tak późnego zjawienia się matryarchatu jest jednym z dotkliwszych ciosów, jakie otrzymuje od teorii cyklów teoria i metoda ewolucjonizmu, która w samym zaraniu ludzkości widzi nie tylko matryarchat, ale nawet polyginię, polyandryę, małżeństwa grupowe, a nawet bezład płciowy. Są to wszystko fantasmagorie, niegodne nazwy wyników naukowych.

Choć powiedzieliśmy, że o przynależności do klasy decyduje tu pochodzenie od matki, nie wynika jednak z tego, by kobieta posiadała jakieś specjalne przywileje. Przeciwnie. Jest ona coraz bardziej poniżana. Matryarchat sprzyjał bardzo rozwojowi życia osiadłego i rolnictwa. Cały ciężar pracy około roli spadał na kobietę. Była więc ceniona jako siła robocza, co też odbiło się na formie, używanej przy zawieraniu małżeństw: dawniejsza z okresu totemistycznego wymiana ustąpiła nowej formie—kupowania żony. Matryarchat przeto w znacznej części pozornie tylko daje kobiecie uprzywilejowane stanowisko. W gruncie bowiem rzeczy grają tam rolę czynniki innej, najczęściej ekonomicznej natury. Społeczną sytuację kobiety w tym okresie pogorszyło nadto powstanie tajemnych męskich zgromadzeń z różnymi dziwnymi praktykami i zabawami, szczególnie charakterystycznymi maskowymi tańcami. Te stowarzyszenia ułatwiały mężczyźni despotyczne traktownie kobiety, przyczyniły się też, obok innych czynników, do obniżenia moralności.

Fizyonomię religijną tego okresu znamionuje występujący po raz pierwszy wyraźny kult zmarłych. Jemu też w znacznej mierze zawdzięcza swe powstanie zwyczaj używania masek, jak to wskazują nazwy im dawane, a wymownie świadczące, że maski uważano jako wyobrażenie dusz ludzi zmarłych. Nadto wyłonił się z niego specjalny kult czaszek. Zmarłych wprawdzie grzebano, ale po jakimś czasie wydobywano ich z ziemi, odejmowano część szkieletu, mianowicie głowę, i specjalnie ją przechowywano dla celów obrzędowych.¹⁾ I w tym cyklu widzimy wśród ludów wiarę w Najwyższe Bóstwo, ale jest ona coraz bardziej zamglona, niekiedy nawet już tak słaba,

¹⁾ Ob. m. in. *B. Parkinson*. Dreissig Jahre in der Südsee str. 81. Stuttgart. 1907.

że trzeba niemałego trudu, by ją wydobyć z pod grubej warstwy mytów i zabobonnych osadów.¹⁾

Charakterystycznymi dla piątego cyklu pod względem materialnym są: wydoskonalony łuk o różnych kształtach, strzały różnych typów i specjalnego kształtu tarcze. Typową formą budowania chat jest system palowy, jaki widzimy w nawodnych osadach. Tu też mamy pewne charakterystyczne wyroby garncarskie i koszykarskie, jak również małą napozór rzecz, ale wymowną z punktu widzenia etnologicznego, owalną łyżkę z łupiny orzecha kokosowego lub, choć rzadziej, z muszli z przyprawioną mniej lub więcej zgrabnie rękojeścią. Używanie mat do tego też cyklu należy.

Stronę jego społeczną charakteryzuje silniejsze niż dotychczas wytworzenie wielkiej „familli,” rodu.

Pod względem religijnym spotykamy tu o wiele więcej rozwinięty niż w poprzednim okresie kult czaszek. Kult ten wzmógł się wtedy szczególnie wskutek pewnego rozszerzenia go i zastosowania do czaszek ludzi nie należących do bliskich krewnych tak, że urządzano specjalne „polowania na głowy“ i chęłpiono się nimi jako trofeami. Czaszki odpowiednio dekorowano przez różne nacinania, a niekiedy też przez przygotowanie sztucznych nosów itp. Przechowywano je w umyślnie do tego urządzonych miejscach. Często wkładano je uprzednio w specjalnie przyrządzoną z drzewa figurę o kształtach ludzkich, rodzaj manekina, w którego głowie czyniono otwór na pomieszczenie czaszki. Ta podobizna człowieka, która z biegiem czasu przybrała nader charakterystyczną formę siedzącej w skulonej postawie osoby, miała wyobrażać ducha. W ten więc sposób jednocześnie okazywano kult obydwu przedmiotom czczonym: duchowi i czaszce. Wiara w Bóstwo Najwyższe jest i w tym okresie, ale niekiedy ledwo dostrzegalna pod grubą warstwą zabobonnych wierzeń i praktyk.

Mając przed oczyma wyłożone zasady i główne wytyczne obydwóch metod, ewolucyjnej i kręgów kulturalnych, porównajmy ich rezultaty i wyciągnijmy wnioski.

Z wielu różnie uwzględnijmy obecnie bliżej nas obchodzące.

¹⁾ Ob. m. in. *W. Schmidt*. Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen. *Zeitschr. für Ethnologie*. 866 str. i nast. 1908. *Tęgoż*. Die soziologische und religiös-ethische gruppierung der australischen Stämme. Tamże str. 323—377. 1909.

Teorya - metoda ewolucyjna twierdzi, że człowiek „pierwotny” nie ma pojęcia o Najwyższej Istocie i nie posiada religii. Że doszedł do pojęcia Bóstwa i posiadania religii dopiero z biegiem czasu i to tylko zawdzięczając stopniowemu pod każdym względem postępowi kultury. Religia rozwijała się powoli, przechodząc różne fazy, jak animizm, fetysyzm, totemizm itd., różne zresztą fazy według zdania różnych autorów, aż wreszcie doszła do monoteizmu. Tak powstająca religia nie mogła być i nie była połączona z moralnością. Człowiek pierwotny nie miał poczucia moralnego. Zrodziło się ono dopiero z czasem, później, i to w znacznej mierze zupełnie niezależnie od religii. Obie one, religia i moralność, to mają wspólne, że rozwijały się i doskonaliły w miarę ustawicznie naprzód postępującej kultury.

Tymczasem metoda cykliów kulturalnych, opierając się nie na aprioryzmie lecz na faktach, stwierdza, że ludzkość nigdy nie była pozbawiona pojęcia Boga; że religia i moralność istnieją od samego zarania ludzkości; że od pierwszej chwili pozostają z sobą w ściślejszej łączności i zależności; że, co dziwniejsze, ten religijno-moralny poziom człowieka bynajmniej nie odpowiada szczeblom drabiny cywilizacyjnej. Raczej przeciwnie: im bardziej lud zasługuje na miano pierwotnego, tem poziom ów jest wyższy, pojęcie Boga wznioślejsze, moralność czystsza. Mimo wra-
stającej kultury ogólnej obniża się religijno-moralna: powstają najrozmaitsze myty, zjawia się animizm, totemizm i t. p., etyka stacza się po wielkiej pochyłości.

Widzimy, że jest to obraz biegunowo różny od tego, jakim nas chce uraczyć metoda ewolucyjna.

Ani na chwilę nie można się wahać w wyborze. Metoda bowiem cykliów kulturalnych jest *par excellence* obiektywną, tymczasem ewolucyjna, jak widzieliśmy, grzeszy ustawicznie aprioryzmem, nie ma solidnej podstawy, na której możnaby budować cokolwiek trwałego, ma natomiast tak słabe strony i tak wielkie luki, że może ich nie dostrzec tylko umysł bardzo niekrytyczny. Taki też, ale tylko taki, może z zaufaniem przyjąć jej twierdzenia. ¹⁾

¹⁾ Może kto zarzuci, że, potępiając metodę ewolucyjną, stajemy zarazem w opozycji z przyjętą w historii religii metodą porównawczą. Śmiało powiemy, że jeżeliby taki wniosek logicznie wynikał z odrzucenia metody krańcowo-ewolucyjnej, nie wahalibyśmy się, w imię konsekwencji, ani na chwilę przed jego wyprowadzeniem i przyjęciem. Ale rzecz się ma zgoła inaczej.

Gdy się przyglądamy rezultatom osiągniętym przez metodę cyklów kulturalnych, nie może nas nie uderzyć ich tożsamość w głównym zarysie z wynikami, osiągniętymi przez omówionego wyżej Andrew Lang'a¹⁾. To naturalnie bardzo przemawia na ich korzyść. Szukał bowiem Lang prawdy bez jakichkolwiek z góry powziętych ubocznych celów, zupełnie przedmiotowo i z możliwą przezornością. „By nie popełnić—mówi on—błędów, mogących wyniknąć z jakichkolwiek uprzednio powziętych teorii, przykłady czerpaliśmy z bardzo rozległego pola obserwacji, z różnych okresów, wśród zacofanych i najmniej przez zewnętrzne wpływy skażonych ludów, z ich tajemniczych misteryów i pieśni, bynajmniej zaś nie z misyonarskich relacji“²⁾. I mimo tej aż do przesady] ostrożności, mimo dbałości na każdym kroku o pewność informacji nie udało mu się nigdzie wykryć ludu bez religii, owszem co ważniejsza, nawet bez pojęcia, niekiedy wprawdzie przymglonego, Wyższej Istoty—Boga, bez moralności i t. d.

Metody porównawczej bynajmniej nie odrzucamy, bo tak jak prawda z prawdą nie może stać w sprzeczności, tak samo dwie metody, a więc w danym wypadku wyłożona tu cyklów kulturalnych i porównawcza, o ile tylko będą właściwie zastosowane, nie mogą być dla siebie nawzajem niebezpieczne, gdyż nie mogą dochodzić do sprzecznych wniosków. Owszem metoda porównawcza może w historii religii oddać wielkie usługi. (Por. to, cośmy wyżej powiedzieli na str. 162.) Nie należy wszakże jej uważać za identyczną z metodą krańcowej ewolucji. Nadto, by ją należycie stosować, a przez to ustrzedz się fałszywych konkluzji, pamiętać należy, że jest ona bardzo trudna w stosowaniu i że wymaga wielkiej obiektywności, zatem umiłowania prawdy i bezinteresownego jej szukania. Słusznie zauważył pewien uczony, że „cechą metody porównawczej, gdy znajduje się ona jeszcze w okresie dziecięctwa, jest pochop do czynienia niewczesnych porównań, tymczasem też metoda w stadium dojrzałości tak samo stara się o to, by określić, gdzie nie należy czynić porównań, jak usiłuje wyciągnąć wnioski z porównań już ustalonych.“ (*Jastrow. The Study of Religion.* str. 28. New-York. 1901). Właściwe użycie tej metody zapewnia jej życzliwe przyjęcie wszędzie i przez wszystkich. Bardzo trafnie mówi jeden z jej zwolenników: „Niech porównanie pozostanie tem, czem być powinno, t. j. jednym ze sposobów prowadzenia poszukiwań, a nawet najsurowsza historia nie zechce się pozbawić jej usług, i żadne zasady religijne nie potrzebują się obawiać jej zestawień“ (*H. Pinard. Quelques précisions sur la Méthode comparative.* str. 539. *Anthropos* 2. 3. 1910.) Tak pojęta metoda porównawcza najzupełniej ma rację bytu, godzi się z metodą historyczną i do pewnego stopnia wchodzi w skład wyłożonej tu teorii „kręgów“ czy „całości kulturalnych“, którą możnaby nazwać historyczno-porównawczą.

¹⁾ Ob. wyżej str. 127-143.

²⁾ *A. Lang. The Making of Religion.* str. 247 London. 1900 r.

To też w dziełach swych świetnie broni tezy, której wszystkie ważniejsze części składowe znajdują się w tej apostrofie do uczonych: „Niechaj badacz — są jego słowa — będzie bardzo ostrożny, by nie przyjął ogólnie powtarzanej opinii, twierdzącej, że bogowie doskonałą się czy to moralnie czy jakkolwiek inaczej, a to stosownie do poziomu kultury i cywilizacji danego narodu. Nietylko to nie jest rzeczą konieczną, ale owszem, naogół mówiąc, wprost przeciwnie się dzieje. Jeszcze mniej możemy się zgodzić na to, co mówią Tylor i Huxley, że łączność religii z moralnością może mieć miejsce co najwyżej, albo nawet wyłącznie tylko, w religiach stojących ponad poziomem dzikich, bynajmniej zaś nie w pierwotnych i niskich wierzeniach religijnych“¹⁾

Wyklucza też różne rzekome formy, z których miała wyłonić się religia właściwa, szczególnie powstaje przeciwko animizmowi, gdyż jest on raczej „z każdego punktu widzenia pełen zarodków zwyrodnienia religijnego, zarodków, które nie istniały i nie mogły istnieć w najdawniejszej, najbardziej pierwotnej formie teistycznego poglądu...“²⁾

Pierwotny poziom religijny ludzkości, zdaniem Langa, był względnie wysoki. Łatwo wyprowadzić wniosek z tego zaobserwowanego stanu rzeczy: „jeśli religia—mówi Lang—w swej formie czystej poczyna się między ludami dzikimi, to degeneracja jest nieunikniona, gdyż rozwój warunków społecznych musiał ją sprowadzić“³⁾. I fakty to potwierdzają, bo „aż nadto widoczną jest rzeczą—konkluduje Lang—że najważniejsze czynniki w religiach świata uległy degeneracji. Zatem faktyczny stan rzeczy i zdrowa logika nie zdają się bynajmniej występować przeciwko starej teorii degeneracji. Do takich wniosków... doszliśmy nie inną drogą lecz jedynie przez studia antropologiczne“⁴⁾.

Mieliśmy wyżej przytoczone niektóre nader wymowne przykłady z etnologii, na które się Lang powołuje. Moglibyśmy ich liczbę zwiększyć, podając mnóstwo innych niemniej ciekawych i przekonywających. Jednak zamiast tego wolimy przytoczyć syntetyczny pogląd męża wielkiej nauki A. Le Roy⁵⁾, który, opierając się na poważnych studiach i własnym przez

¹⁾ Tamże. str. 163.

²⁾ Tamże. str. 264.

³⁾ Tamże. str. 259.

⁴⁾ Tamże. str. 267.

⁵⁾ Autor ten za dzieło, na które się tu powołujemy: „La Religion des Primitifs”, został niedawno nagrodzony przez Akademię Francuską.

lat dwadzieścia pobycie wśród ludów pierwotnych, wygłasza twierdzenia wspaniale harmonizujące z tem, cośmy dotychczas powiedzieli.

Choć Le Roy, jak widzieliśmy wyżej¹⁾, uważa dzisiejsze dzikie ludy za najbardziej zbliżone do pierwotnych, to jednak stanowczo odrzuca w imię faktów etnologicznych teorię i metodę ewolucyjną.

Zasadnicze tło religijne ludów dzikich, a więc tych, które z pośród wszystkich istniejących są „la plus fidèle image”²⁾ ludów istotnie pierwotnych, przedstawia się znacznie inaczej, niż to zwykle jest głoszone. „Podczas dwudziestu lat, które spędziłem między najmniej kulturalnymi ludami, z zapalem studyowałem ich wierzenia i zwyczaje, wypytując je w własnym ich języku, wtajemniczając się w ich arkana, starając się najdokładniej wnikać w ich ducha.... I skonstatowałem, że poza ich animizmem, ich naturyzmem, ich fetysyzmem, poza ich klechdami i praktykami, poza tem, co etnologowie zwykle podają jako ich religię, jest *coś* jeszcze bardzo różnego, o czem ciż etnologowie nie mówią.”³⁾

Jakże przeto przedstawia się owo „coś,” to ogólnoludzkie podłoże religijne?

Ludy dzikie wierzą w Byt Najwyższy, który jest Stwórcą, Kierownikiem i Panem świata a zarazem Ojcem ludzi.

Obok Niego są jeszcze duchy od świata niezależne, z których jedne są dobre, opiekuńcze, drugie zaś przewrotne, szkodliwe. I te i tamte interesują się sprawami ludzi, którzy też mają sposoby porozumiewania się z nimi.

Człowiek nie utożsamia się z ciałem, gdyż ma duszę, różną od ciała, która nie przestaje żyć mimo odłączenia się od ciała.

Istnieje przeto oprócz świata widzialnego inny — niewidzialny, wyższy, w którym przebywają duchy i dusze ludzkie. Utrzymywanie z nim stosunków bardzo leży w interesie człowieka.

Uznają dzikie ludy różnicę między dobrem i złem, mają poczucie sprawiedliwości, obowiązku, odpowiedzialności i wogóle posiadają sumienie i poczucie moralne.

¹⁾ Ob. str. 155—156. Por. cośmy wyżej pisali o tym autorze str. 18 i 19.

²⁾ *A. Le Roy*. l. c. str. 433.

³⁾ *A. Le Roy*. W przedmowie do dzieła *A. Bros'a*: *La Religion des peuples non civilisés* str. XX. Paris. 1907².

W ścisłej z moralnością łączności pozostają u nich przepisy, orzekające, iż pewne czynności są dozwolone lub zabronione; że jedne przedmioty służyć mogą do zwykłego użytku, inne zaś wyłącznie do religijnego.

Przez modlitwę, ofiary i różne ceremonie starają się owe ludy okazać Bóstwu swą uległość i wdzięczność lub zaskarbić sobie Jego względy.

„Te czynniki — mówi Le Roy, kończąc ich wyliczanie — w jednej miejscowości są wyraźne, w innej przymglone, ale faktem jest, że są w s z ę d z i e.“¹⁾ Poczem wykazuje, że ów poziom religijno-moralny bynajmniej nie jest równoległy do stany kultury wogóle. Czystość pojęć religijnych najzupełniej da się pogodzić z najniższym szczeblem kultury materialnej, zatem niema z tego punktu widzenia żadnej poważnej racji do odmawiania ludom istotnie pierwotnym takich czystych pojęć religijnych. „Gdyż, choćbyśmy mniemali, że nędza materialna pierwotnych ludów była ogromna, to nie zdaje się, by mogła być większa od nędzy dzisiejszych Pigmejczyków. A tymczasem dowiedziona jest rzeczą, że biedni ci ludzie, znajdujący się na tak niskim poziomie społecznym, posiadają religijne i moralne idee względnie czyste, proste wprawdzie, ale za to wolne od naleciałości zabobonnych. Pod względem religijnym i moralnym wyżsi są nie tylko od ludów czarnej rasy, wśród których są oni rozrzućeni, lecz nadto są wyżsi, co zdawaćby się mogło nieprawdopodobnem, od Greków i Rzymian z najlepszych epok.“²⁾

Wszystko powiedziane w tym rozdziale wykazuje nam co etnologia, przedmiotowo i poważnie traktowana, może nam powiedzieć o religijnej fizjonomii ludów zacofanych.

¹⁾ *A Le Roy. La Religion des Primitifs* str. 464—465; Paris. 1909.

²⁾ Tamże str. 474. Identycznej z wyrażoną tu o Pigmejczykach tezy dowodzi *W. Schmidt* w wybornem dziele, specjalnie tym ludom poświęconem: „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. (Studien und Forschungen zur Menschen—und Völkerkunde unter wissenschaftlicher Leitung von *G. Buschan*. Stuttgart. 1910).” Uczony ten autor dowodzi, że „nawet niesposób wyrobić sobie wyobrażenia o formie cywilizacji znacznie prostszej, któraby jednak dawała jeszcze możność egzystowania istotom ludzkim.” A jednak pod względem religijnym niema tam ani animizmu, ani kultu przodków, ani fetysyzmu, ani magii. Natomiast widzimy wiarę w jeden Najwyższy Byt, posiadający wybitne moralne przymioty. Cześć oddawana jest Bogu w sposób bardzo pierwotny, ale wykluczający zasadniczo wszelkie niewłaściwe pierwiastki. Pojęcia o duszy i wymiarze sprawiedliwości w świecie zagrobywym są względnie bardzo wzniosłe.

Daje nam ona najpierw niezmiernie cenne wiadomości o religii dzisiejszych ludów dzikich, tych „pierwotnych” w cudzysłowie, w nieściśle słowa znaczeniu. Ale z tego, cośmy wyżej powiedzieli, wiemy, że nie jest ona bynajmniej identyczna z religią ludów istotnie pierwotnych, że „religia dzisiejszych ludów pierwotnych ma być dla nas punktem wyjścia do dalszych badań w tym kierunku, ma nas dopiero doprowadzić do religijnych pojęć człowieka rzeczywiście pierwotnego i umożliwić wykrycie ich genezy.“¹⁾

To też nadto etnologia przy pomocy skonstatowanego istnienia cyklów kulturalnych wprowadza nas w świat istotnie pierwotny, a przynajmniej bardzo do niego zbliżony, i mówi nam, choć dosyć ogólnikowo, jak się przedstawiała strona religijna człowieka pierwotnego. Ale tu się etnologia zatrzymuje, albo raczej idzie jeszcze dalej, a tylko schodzi na drugi niejako plan, na pierwszy zaś — wysuwa się psychologia, która dotychczas towarzyszyła przodującej etnologii.

Psychologia ma nadać jaśniejsze kontury naszkicowanej przez etnologię religijnej fizjonomii pierwotnego człowieka, a zarazem ma wskazać te czynniki, które sprawiły, że człowiek jest *animal religiosum*.

Do tego też obecnie przystępujemy.

¹⁾ Ob. wyżej str. 157.

XIII.

Bezstronne badania etnologiczne usunęły rumowiska i gruzy, nagromadzone przez doktrynerstwo lub nieopatrność na polu badań religii ludów pierwotnych.

Badania te przedstawiają nam człowieka pierwotnego, jako istotę, pozostającą w najwyższej nędzy pod względem kultury materialnej, w ogromnym ubóstwie pod względem duchowym, ale zarazem w posiadaniu religii i moralności. A ten religijno-moralny poziom, choć jest co do swej strony zewnętrznej, formalnej bardzo prymitywny, jest zarazem co do swej treści względnie wzniosły i szlachetny.

Na pierwszy rzut oka zda się to być niewątpliwą sprzecznością. Ale to tylko pozór. „I rzeczywiście — powiemy słowy Le Roy — co innego jest religia i moralność, a co innego bogactwo, przemysł, sztuka, nauka i wogóle to, co zwykliśmy nazywać cywilizacją. Doskonale też da się to zrozumieć, że proste ale czyste pierwiastki religijne, które jak widzieliśmy, tworzą powszechne i wspólne tło wszystkich wierzeń religijnych, posiadają ludzie pozbawieni kultury materialnej, będącej wynikiem późniejszego postępu.”¹⁾

To stwierdza, powiemy nawiasowo, zasadniczą niezależność objawu religijnego od cywilizacyjnego poziomu. Utrwalimy się jeszcze bardziej w takim przekonaniu gdy zwrócimy uwagę na to, co niżej będzie wyłożone.

Przystąpmy do bliższego zbadania własności i podstawowych składników religii, by przez to umożliwić sobie poznanie czynników, które musiały wchodzić w grę przy jej powstaniu.

Na samym początku tej pracy zapoznaliśmy się z jedną z własności religii, z jej powszechnością.²⁾ Widzieliśmy, że nie spotkano nigdzie ludu bez pojęć religijnych. Choćby zresztą

¹⁾ l. c. str. 474.

²⁾ Ob. wyżej str. 8—21.

natrafiono na taki lud, byłby to okaz wyjątkowy, anormalny, nie mogący służyć za przedmiot badań w celu wyciągnięcia wniosku, dotyczącego ludzi normalnych, a więc całej ludzkości. Ta powszechność religii nabiera szczególniejszej wymowy, gdy zważymy, że obejmuje ona nietylko wszystkie ludy dziś istniejące, ale wogóle wszystkie dotychczas znane, jak twierdzą z jednej strony prahistorja i przychodząca jej z pomocą etnologia,¹⁾ z drugiej zaś — historja całej ludzkości.

Z tego punktu widzenia rozpatrywana powszechność religii supponuje koniecznie niespożyta jej trwałość, która też jest drugą jej własnością.

Oprócz tych dwóch mamy jeszcze, jak wiemy z wyżej powiedzianego, jeszcze trzecią ważniejszą jej własność, mianowicie zasadniczą tożsamość, mimo nadzwyczajnej różnorodności i różnaitości środowisk, w których ją widzimy.

I jakże wytłumaczyć ten o olbrzymiej doniosłości, jedyny w swoim rodzaju objaw, obejmujący tak szeroki zakres, bo całą wszystkich miejsc i czasów ludzkość; a tkwiący tak głęboko w duszy ludzkiej, że znajduje się mimo krańcowej nędzy pod względem ogólnej kultury; a tak trwały, że go grubą warstwą pokryć mogą wszelkiego rodzaju osady, ale wyrugować w żaden sposób nie są w stanie; a tak przy tem wszędzie zadziwiająco tożsame, identyczny mimo spotykane jednocześnie pod innymi względami niepodobieństwa, a nawet krańcowe przeciwieństwa?

Widzieliśmy, że różne wygłoszone dotychczas, a przez nas zanalizowane i ocenione teorye, nie czynią zadość wymaganiom stawianym przez umysł krytyczny. Nie potępialiśmy w czambuł ani animizmu, ani fetysyzmu, ani totemizmu, ani magii, ani żadnej wogóle przez nas rozpatrywanej teoryi. Chcieliśmy najdokładniej je przedstawić, zrozumieć i wyrozumieć, czy mogą one, czy to pojedynczo, czy też razem wzięte, być uważane za teorye, tłumaczące nam powstanie religii, tej i takiej religii, o której wiemy nie z jakiegokolwiek apriorycznej doktryny, lecz z faktów, i jeszcze raz z faktów, i tylko z faktów przez naukę stwierdzonych.

Przyjmując też niektóre twierdzenia tych teoryi, doszliśmy wszakże do przekonania, że indziej trzeba szukać rozwiązania kwestyi, że inna musi być teorya, jako całość, wyjaśniająca nam genezę religii. Przyjrzenie się tym teoryom wskazało nam naj-

¹⁾ Ob. wyżej str. 154—185.

pierw słabe ich strony, a przez to wskazało błędne drogi, nie wiodące do celu. Dało nam nadto, choć w szkicowym zarysie, w stanie, że tak powiem, rozrzucenia, te składniki, z których ma powstać prawdziwa teoria genezy religii.

Powszechność, trwałość i zasadnicza wewnętrzna tożsamość objawu religijnego jest faktem, któryśmy skonstatowali. Ma on, bo mieć musi, swą przyczynę. I nie dosyć tego. Musi mieć przyczynę dostateczną. Wyłożone próby wskazania tej przyczyny pozostają tylko próbami, bo w nich między skutkiem i rzekomą przyczyną istnieje aż nadto widoczna dysproporcya.

Istotna przyczyna tego objawu musi być conajmniej tak powszechna, tak trwała i tak we wszystkich ludzkich osobnikach identyczna, jak powszechny, trwały i identyczny jest sam objaw religijny.

A jest nią ludzka rozumna natura.

Ona to powołuje religię do życia. W tej rozumnej ludzkiej naturze religia bierze początek i jest czemś „bardzo w nią wrośniętem,” jak powiedział de Broglie.¹⁾ I dlatego to religia jest tak powszechna jak rodzaj ludzki, tak dawna jak człowiek na ziemi, tak trwała, że nic jej nie potrafi wykarczować, i tak zasadniczo jednakowa we wszystkich ludziach, mimo najrozmaitsze między ludami różnice.

Czy znaczy to, że w naturze ludzkiej tkwią gotowe pojęcia religijne? Bynajmniej. Jesteśmy stanowczymi przeciwnikami wszelkiego inneizmu czy innatyzmu.

To może ma znaczyć to, że człowiek posiada specjalny jakiś zmysł czy władzę, któreby bezpośrednio ujmowały to wszystko, co dotyczy Boga i Jego stosunku do człowieka? I to nie, bo właściwie jest to ten sam przed chwilą odrzucony innatyzm tylko w zmienionej formie.

A czy nie należy może tak rozumieć, że w naturze naszego umysłu jest to, iż przedewszystkiem pojmuje on Boga, czyli, że pierwszym przedmiotem naszego poznania umysłowego jest Bóg, i że my wyprowadzamy z tego konsekwentnie stosunek nasz do Niego, a więc religię. Ale i to nie. Takie pojmowanie rzeczy odrzucamy jako kwestyę przesadzoną przez zdrową filozofię, która wypowiedziała o niej swe zdanie, wykazując fałsz teorii ontologizmu.

¹⁾ *De Broglie*. Problèmes et conclusions de l'histoire des Religions. str. XV. Paris 1908^a.

Nie godzimy się wreszcie, jak to z dawniejszych wywodów naszych wynika, na żadną formę wyłaniania się religii z samej natury człowieka w myśl immanentyzmu.

Jakże więc mamy rozumieć to, cośmy powiedzieli przed chwilą, że wytłumaczenie religii, rację bytu jej istnienia, jej powstanie, jej genezę znajdujemy w ludzkiej rozumnej naturze?

Rzecz tę pojmujemy w następujący sposób.

W kwestyi religii nie wolno nam z góry odwoływać się do jakichkolwiek niedowiedzionych władz czy też ich właściwości, ani a priori mówić o jakimkolwiek zasobie pojęciowym, złożonym w człowieku itd. itd. Wszystko to są rzeczy niekrytyczne, najzupełniej nieuzasadnione.

Możemy natomiast i powinniśmy odwoływać się do tych ogólnych, że je tak nazwiemy, władz, które człowiek posiada. Możemy i powinniśmy apelować do rozumu i woli, jako też do normalnego ich funkcyonowania.

Nic, zda się, bardziej naturalnego, bardziej wolnego od aprioryzmu i bardziej słusznego. Tak też czynimy.

I zważmy, że dojdziemy do jednego, do tego samego rezultatu, czy weźmiemy pod uwagę religię, jaką nam przedstawiają dane etnologii, i zapytamy o drogę, na której powstała, o to, gdzie szukać jej wytłumaczenia, czy też zaczniemy od człowieka, tj. od istoty mającej rozum i wolę, i zapytamy czy mógł on, a nawet musiał dojść do religii. W jednym i drugim wypadku będziemy mieli odpowiedź, popierającą nasze twierdzenie, że posiadanie religii musi człowiek zawdzięczać rozumnej swej naturze.

By się nie powtarzać, połączymy w przeprowadzeniu swej myśli oba powyższe sposoby.

Pojęcie religii choćby w grubszych zarysach potrzebne nam było od samego początku tej pracy, tam też staraliśmy się je podać. W miarę zastanawiania się nad zajmującą nas kwestyą i objawami religijnymi u różnych ludów, pojęcie religii przybierało coraz wyraźniejszą formę. Obecnie zróżniczkujmy dokładniej jego zawartość. Przyjrzyjmy się, jakie religia posiada pierwiastki składowe.

Najważniejsze, do których wprost czy ubocznie inne zredukować się dadzą, są: pewien zasób poznaniowy, a przede wszystkim idea Bóstwa i uświadomienie sobie stosunku, istniejącego między Bóstwem a człowiekiem, jak również wynikające stąd oddanie się człowieka Bogu; dalej — uzewnętrznienie wie-

rzeń przez kult i w reszcie wyprowadzenie z nich wniosku w kierunku praktycznym i życiowym t. j. moralności. Ten ostatni czynnik, moralność, nie wchodzi w zakres ściśle rozumianej religii, ale faktyczna łączność, w jakiej pozostaje z religią, pozwala nam na widzenie w nim pewnego koniecznego, a bardzo charakterystycznego skutku, jaki wywołuje religia w duchowo-zmysłowej naturze ludzkiej. Wniknięcie w istotę tego skutku pozwoli nam wyciągnąć wniosek, rzucający światło na istotę wywołującej go przyczyny.

Taką w składowych swych pierwiastkach jest religia. Taki też objaw religijny skonstatowaliśmy u człowieka pierwotnego.

A jak on powstał? Gdzie jego źródła?

Człowiek pierwotny stanął wobec natury; mówię—człowiek pierwotny, nie ten wszakże wyimaginowany, który „umysłowo jest jeszcze bardzo zbliżony do zwierzęcia,... który nie odczuwa nawet różnicy pomiędzy sobą, a wszystkim, co go otacza“¹⁾. Taki bowiem człowiek potrzebny jest tej lub owej teorii, jednak w gruncie rzeczy, jak mówi za Fraas'em, von Bär'em i in. chlubnie znany w nauce, głośny dziś fizyolog Elie de Cyon, tego rodzaju pojęcie o człowieku jest „la plus folle idée qui fut émise sur l'histoire des hommes: elle mérite de passer à la postérité dans une nouvelle édition du *Mémorial des bêtises humaines*“²⁾.

Człowiek pierwotny—to *homo sapiens*, istota zasadniczo do każdego z nas podobna, posiadająca te same władze, które my posiadamy, różniące się od naszych ilościowo tylko, ale bynajmniej nie jakościowo.

Tak wyposażony „myśliciel pierwotny“, zatem posiadający rozum i wolę, rozpoczął swą pracę duchową. Nietrudno wskazać pierwsze przezeń stawiane kroki.

Przyjrzyjmy się umysłowi.

Umysł ludzki rozpoczyna, rzecz prosta, swą działalność od rzeczy najprostszych, najłatwiejszych i dopiero stopniowo przechodzi do coraz bardziej złożonych i trudnych, jak to możemy doskonale zaobserwować u dzieci. Zaraz na progu pierwszego stadium swej działalności, t. j. w okresie formowania najprostszych pojęć i ich połączeń, umysł formułuje mniej lub więcej wyraźnie tak prostą zasadę, jak zasada tożsamości wraz

¹⁾ Bron. Bobrowska. Jak powstały religie? str. 6 Kraków. 1910(?)

²⁾ Elie de Cyon. Dieu et Science. Essais de psychologie des sciences. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). str 374. Paris. 1910.

z zasadą niesprzeczności, zasadą racji dostatecznej i wynikającą z nich zasadą przyczynowości. Nie chcemy przez to powiedzieć, by umysł zaraz od początku sformułował je zupełnie wyraźnie. Bynajmniej. Rzecz ta przedstawia się nam jak następuje.

Umysł ludzki nie posiada żadnej idei wrodzonej, absolutnie żadnej. To też zupełnie słusznie przyrównał go Arystoteles do tablicy, na której nic nie jest napisane „γραμματαίφ ἢ μηδὲν ... γε-γραμμένον“¹⁾). Wszystko, cokolwiek ma, musi nabyć własną pracą. Do pracy, do swego działania, władza umysłu potrzebuje pewnego materiału, którego mu dostarczyć muszą przedmioty w świecie istniejące. Takie przedmioty — rozumiemy przez nie rzeczy lub ich objawy, działanie itp. — ogólnie mówiąc, mogą się znajdować w człowieku albo po za nim, a w jednym i drugim wypadku może to być przedmiot jakiś albo duchowej albo też cielesnej, zmysłowej natury. Cztery więc istnieją rodzaje przedmiotów, nad którymi umysł nasz może się zastanawiać, t. j. przedmioty już to zmysłowe już też duchowe, jedne zaś i drugie już to w osobniku już też po za nim istniejące.

Ale jeśli zapytujemy o pierwszy przedmiot umysłu, wymagany do pierwszego jego aktu, to odpadną przedmioty duchowej natury, czy to w człowieku czy po za nim istniejące.

Nie będą nimi te, które istnieją poza człowiekiem, bo wiemy z własnego doświadczenia, że z rzeczy istniejących w świecie zewnętrznym poznajemy wprost i bezpośrednio tylko rzeczy zmysłowe, do poznania innych dochodzimy tylko pośrednio, za pomocą dłuższego rozumowania.

Odpadną też te przedmioty duchowe, które znajdują się w samym osobniku, bo nie mogą one być poznane intuicyjnie. Dochodzimy zaś do ich poznania albo bezpośrednio wprawdzie ale nie wprost, mianowicie przez to, że poznajemy je w działaniu i z działaniem, z czego wynika, że umysł już musi uprzednio działać, a więc mieć przedmiot odpowiedni; albo też poznajemy refleksyjnie, przyczem refleksya może być trojaka: logiczna, ontologiczna i psychologiczna. Lecz wszystkie one są z natury swej działalnością umysłu wtórną. Za pomocą bowiem pierwszych dwóch namysłowo zastanawiamy się nad pojęciem, sądem czy rozumowaniem uprzednio już zdobytemi. Trzecia—psychologiczna suponuje również uprzednie

¹⁾ Arystoteles. De anima, ks. III. rozdz. 4.

poznanie istnienia władzy duszy, względnie samej duszy, samo zaś poznanie może nastąpić dopiero *po* działaniu tej władzy, czyli *po* myśli, gdyż dopiero z działania i w działaniu, jak przed chwilą powiedzieliśmy, możemy sobie uświadomić istnienie działającego czynnika, czy to bezpośredniego t. j. władzy, czy też pośredniego i ostatecznego t. j. duszy. Więc i refleksya psychologiczna nie może być pierwszą chronologicznie funkcją umysłu. Zatem żadna refleksya być nią nie może. A więc ostatecznie nie może być nią żaden przedmiot duchowej natury.

Pominać tu naturalnie możemy władzę woli i jej przejawy, bo pożądanie z natury swej jest późniejsze od poznania, a nadto również dopiero przez działanie, t. j. w akcie i z aktem może być poznana władza pożądanja.

Pozostają więc przedmioty, t. j. rzeczy i ich objawy, zmysłowe, znajdujące się czy to w samym osobniku czy też poza nim. Z nich te, które należą do świata zewnętrznego w obszer-nem słowa znaczeniu — a więc wszystkie te, które są *po* za osobnikiem, a ze znajdujących się w nim te, które mogą być dostrzeżone zmysłami zewnętrznymi—uderzają najpierw zmysły człowieka, a przez nie dostają się do umysłu. Stąd słusznie już Arystoteles powiedział, że „poznanie nasze rozpoczyna się od zmysłów“¹⁾.

Że człowiek od tych właśnie zmysłowych objawów świata zewnętrznego rozpoczyna swą pracę zmysłową, dowodzi głębsze wniknięcie i dokładne zanalizowanie procesu myślenia, który się w nas odbywa; następnie stwierdzają to samo obserwacje czynione nad dziećmi, które mają bardzo wiele wspólnych cech z człowiekiem pierwotnym; wreszcie przemawia za tem i historia filozofii, która wskazuje, że człowiek rozpoczynał swe badania od zastanawiania się nad światem zewnętrznym, od przedsobu, a dopiero później przechodził do badań wsobu. Klasy-cznym naprzykład wzorem, ilustrującym i stwierdzającym taki właśnie, a nie inny pochod zdobywczej myśli ludzkiej, jest filozofia grecka, która zaczęła się okresem filozofii kosmologicznej, jak to widzimy w szkole jońskiej, pytagorejskiej, eleatskiej i in., a dopiero później przeszła do fazy psychologicznej, zary-

¹⁾ *Arystoteles*. I *Metaph.* rozdz. I. Tego samego dowodzi *św. Tomasz z Akwinu*, mówiąc „*principium nostrae cognitionis est a sensu*” I. q. 84. a. 6. c. Tegoż zdania jest cała dzisiejsza psychologia, o ile jest wolna od nieuzasad-nionych akstrawagancji.

sowującej się coraz bardziej u Sokratesa, Platona i Arystotelesa ¹⁾.

Człowiek więc zaczął od zastanawiania się nad światem zewnętrznym, a później dopiero przeszedł do badania swojego „ja“.

Otóż mówimy, że umysł człowieka pierwotnego zaraz w zaraniu swego działania, t. j. zetknąwszy się po raz pierwszy z przedmiotami świata zewnętrznego i poznając je, temsamem z konieczności musiał zdać sobie sprawę z zasady przyczynowości, musiał niejako *implicite* sformułować ją sobie, naturalnie nie w tej wykończonyj formie, w jakiej my to dziś uczynić możemy, ale jednak w zasadniczo identycznej. Przyczem formułuje ją z początku zupełnie bezwiednie, tak iż możnaby powiedzieć, że polega to sformułowanie na tem, iż nagłony przez swą naturę, umysł od pierwszej zaraz chwili zetknięcia się swego z przedmiotem pierwszego poznania tę zasadę stosuje, zasadę, która jest nie tylko prawem obowiązującym w dziedzinie logicznej, a więc myślenia, ale i w dziedzinie ontologicznej, a więc bytowania, zatem i w świecie zewnętrznym. Jest ona zasadą istnienia rzeczy, a zarazem zasadą poznawania ich.

Temu więc panującemu we wszechświecie prawu, podług którego nic nie istnieje, ani się staje bez racyi dostatecznej, niema żadnego skutku bez przyczyny, odpowiada prawo myślenia, nakazujące szukać przyczyny, ilekroć mamy przed sobą jakiś skutek: czy to rzecz, czy też jej działanie ²⁾.

Takiej przyczyny, takiej racyi, takiego uzasadnienia szuka każdy umysł ludzki. Szuka jej umysł dziecka, gdy ciągle męczy starszych pytaniami o każdym niemal przedmiocie i zjawisku: co to jest, skąd, po co, na co? i t. d. i t. d. prawie bez końca. W tych dziecięcych pytaniami wypowiada się natura umysłu ludzkiego, który się nie kontentuje tem, iż został fakt skonstatowany, ale nadto domaga się wyjaśnienia, wskazania przyczyny.

Z takimi też wymogami stanął umysł pierwotnego człowieka wobec znajdującego się i działającego całego mnóstwa przedmiotów w przyrodzie. Formułował on ciągle pytania tak jak to dziś czyni najbardziej natrętne dziecko. Szczególniej

¹⁾ Por. *Maur. de Wulf. Le lois organiques de l'histoire de la psychologie. Archiv für Geschichte der Philosophie.* t. X. str. 393—407. 1897.

²⁾ *Joseph Geyser. Naturerkenntnis und Kausalgesetz.* str. 127 i nast. Münster i W. 1906.

te pytania zadawać musiał wtedy, gdy powstawały, a choćby tylko zjawiały się nowe jakieś przedmioty lub zjawiska. Uderzyć go bowiem musiało to, że przedtem ich nie było. A więc—zapyta—skąd się wzięły? Dlaczego są tu i w tym momencie? Dlaczego nie indziej i w innym czasie? Tak jak ciekawy i badawczy umysł dziecka z otrzymanych odpowiedzi bez końca zda się formułuje nowe pytania, tak samo umysł pierwotnego myśliciela przechodzić będzie coraz dalej, postępując od przyczyn bezpośrednich do coraz dalszych. Starając się w ten sposób zrozumieć wszystkie przedmioty świata widzialnego, usiłując wynaleść przyczynę i powszednich codziennych zjawisk i niezwykłych, jak gromy, nawałnice, objawy wulkaniczne i t. d., dojdzie nakoniec do poznania Przyczyny przyczyn. „Człowiek nie może spocząć, póki nie odnajdzie Pierwszej Przyczyny wszechrzeczy, która wszystkim kieruje, która wszystko do swych celów nakłania... To odkrycie odsłania mu nieznaną wprzód twarz Boga“¹⁾.

Nie chcemy jednak przez to powiedzieć, by kiedykolwiek, a tem mniej zaraz w początkach, doskonale widział ową „twarz Boga“ t.j. poznał Boga. Rozumiemy przez to tylko mniej lub więcej dokładne poznanie. Zupełnie słuszne jest pojmowanie rzeczy u Lang'a, który mówi, iż „w umyśle ludzkim na widok różnych przedmiotów, których człowiek sam nie uczynił, ani nawet mógł uczynić, zrodziła się idea tworzenia ich (the idea of making things) i, co za tem idzie, pojęcie ich Twórcy (Maker of things). Tego to nieznanego Twórcę pojmował człowiek jako wyższą, ponad naturę wzniesioną istotę ludzką“...²⁾

Tak jest, człowiek pierwotny pojmuje Boga początkowo jako Istotę wyższą, jako Istotę władną i bardzo rozumną, ale bynajmniej nie jako Istotę Najwyższą, Wszechwładną i Najmądrszą. A pojmuje ją pierwotnie, jak trafnie zauważa Lang, jako „wyższą, ponad naturę wzniesioną istotę ludzką“, pojmuje Boga jako wyższą, doskonalszą, potężniejszą osobę. I jest to rzecz zupełnie naturalna, konieczna nawet. Wszak człowiek miał znaleźć odpowiedź na liczne, tłoczące się do jego głowy pytania, a szczególnie na to, skąd się ta czy owa rzecz w przyrodzie wzięła, kto jej dał istnienie, kto jest sprawcą ruchu i działania w naturze i t. d.? Tego „kogoś“, kto mógłby być

¹⁾ Ks. Antoni Langer. *S. J. Człowiek w stosunku do religii i wiary. Przegląd Powszechny*. t. IX, str. 15. 1886.

²⁾ Andrew Lang. *The Making of Religion*. str. X. London 1900².

sprawcą wszystkiego, musiał naturalnie pojmować jako istotę żywą i działającą, bo inna nie dawałaby należytego tłumaczenia.

A jakże może w przekonaniu pierwotnego człowieka wyglądać istota żyjąca i działająca? Człowiek pierwotny, tak jak dziecko, da bez wahania odpowiedź, że wygląda jak człowiek, jak „osoba“. Wszak pierwotny myśliciel ma przed oczyma doskonały typ i wzór istoty działającej, mogącej wykonać pewne czynności, a jest nią on sam, własna jego istota, własna natura, której nie zna wprawdzie naukowo, ale którą doskonale wyczuwa: należycie uświadamia sobie to, że jest czemś żyjącem, czującym, myślącym, działającym. To też i ową Istotę, która mu ma wytłumaczyć i istnienie wszystkich przedmiotów w naturze i zmian w nich zachodzących, upodobni do siebie, a transponując na nią swą naturę, „uosobi“ ją, pojmować będzie jako osobę, ale wyższą od siebie, gdyż tego domaga się jakoś tego działania, tych skutków, których przyczyny dochodzi.

Z biegiem czasu to pojęcie o Bogu doskonalilo się co do swej formy, co do swego ujęcia filozoficznego, ale to rzecz, która nas narazie mniej dotyczy.

Powiemy nawiasem, że uwzględnienie owej charakteryzującej człowieka pierwotnego tendencji „uosabiania“, zadaje kłam twierdzeniu, jakoby rozumowanie człowieka, szukającego przy czynowego wyjaśnienia otaczającego Go świata, z konieczności musiało iść w kierunku panteistyczno-immanentnym. Z punktu widzenia psychologicznego jest to twierdzenie zgoła fałszywe.

Pojęcie Boga, do posiadania którego doszedł człowiek pierwotny, nie mogło pozostać w sferze, że tak powiem, zupełnie ilozowanej, bez żadnej bliższej łączności z „całym“ człowiekiem.

A nie mogło dla dwóch powodów: jeden z nich ma siedzisko w rozumie, drugi w woli człowieka.

Rozum wskazał człowiekowi pierwotnemu Boga, jako sprawcę wszystkiego, nie wyłączając i jego własnego, jako człowieka, istnienia. Czyż jest to rzeczą psychologicznie możliwą, aby człowiek wobec skonstatowania tej prawdy zachował się zupełnie obojętnie? Dał mu Bóg istnienie, a więc on przez to stanął, bo stanąć musiał, w pewnym do Boga stosunku, stosunku zależności i poddaństwa. Otrzymał od Boga życie, ale czyż nie może jeszcze czegoś otrzymać? Najniezawodniej, że może, bo wszak rozum mu powiedział, że Bóg jest sprawcą wszystkiego w przyrodzie, że wszystko od Niego zależy, że wszystkiem On kieruje. Tem więc bardziej pożądane jest wejście w kontakt

z taką Istotą. Tak mu dyktuje rozum. Ale to jeszcze nie wszystko.

Oprócz rozumu człowiek posiada wolę, która w religii wogóle, a jej powstaniu w szczególności odgrywa olbrzymią rolę. Tkwi w niej przedewszystkiem druga racya, dla której człowiek nie może być obojętny wobec stwierdzonej przez rozum prawdy o istnieniu Boga.

Za poznaniem idzie pragnienie, idzie wola. Poznanie więc Boga przez umysł nie może nie mieć oddźwięku w woli człowieka, w jego sercu, jego uczuciu. A zważmy, że w naturze woli ludzkiej, w naturze człowieka tkwi pragnienie i niepohamowany popęd do posiadania szczęścia, które wtedy dopiero stać się może udziałem człowieka, gdy wola posiadzie dobro, którego pragnie, a które rozum jej przedstawia.

Ale nie każde dobro jest w stanie zaspokoić, zasycić niejako wolę. Ponieważ rozum nasz nie zatrzymuje się na przedmiotach jednostkowych, lecz przez abstrahowanie i uogólnianie wstępuje na wyżyny, idzie tam także i wola, wznosząc się do pragnienia dobra nieograniczonego, doskonałego. Dlatego to z psychologicznego punktu widzenia jest rzeczą naturalną, iż żadne dobro względne, skończone nie może zaspokoić woli: rozum w każdym z nich widzi strony ujemne, dostrzega braki, a więc i wola ustawicznie wyrывa się do czegoś doskonalszego.

Niezmiernie ciekawą pod tym względem ilustrację psychiki ludzkiej znajdujemy w księdze Eklezjasty, której autor opowiada, że we wszystko opływał, cokolwiek świat dać może, gdyż był na tronie, miał wiedzę, bogactwa, chwałę i t. d., a jednak czuł próżnię w swem sercu: „Ja Eklezjastes—mówi on—byłem królem Izraelskim w Jeruzalem; i wymyśliłem w sercu mojem szukać i wywiadywać się mądrze o wszystkim, co się dzieje pod słońcem... Stałem się wielki i przeszedłem mądrością wszystkich, którzy przedemną byli... Mówiłem ja w sercu mojem: pójdę i rozpuszczę się w rozkoszach i będę używał dobra... Rozwieliżyłem dzieła moje; nabudowałem sobie domów i nasadziłem winnic; naczyniłem ogrodów i sadów... nabyłem sobie sług i służebnic... zgromadziłem sobie srebro i złoto i majątności królów i krajów; sprawiłem sobie śpiewaki i śpiewaczki i rozkosze synów człowieczych... i przeszedłem bogactwy wszystkich, którzy przedemną byli... I wszystkiego, czego żądały oczy moje nie bronilem im, anim odmawiał sercu memu, aby nie miało używać wszelakiej rozkoszy i kochać się w tem,

com był zgotował“... A jednak to nagromadzenie tyłu dóbr nie dało mu szczęścia, bo tak dalej pisze: „A gdym się obrócił ku wszystkim dziełom, które naczyniły ręce moje, obaczyłem we wszystkich marność i udręczenie myśli“ ¹⁾...

Rzecz to niezmiernie znamienna.

Choćby nawet człowiek mógł rozkosze świata tego pić wszystkimi porami ciała i pełną piersią niemi oddychać, jeszcze szczęście jak cień przed nim uciekać będzie. Dopóty serce jego nie spocznie, dopóki nie osiągnie dobra zupełnego, bezwzględnego.

Człowiek, poznawszy rozumem Boga jako Dobro, już nie może Go wolać swą nie pragnąć. A w miarę coraz lepszego poznawania Boga i, co zatem idzie, zdawania sobie sprawy, że jest On Dobrem Bezwzględnem, wola tem silniej zwracać się ku Niemu będzie i od Niego wyglądać zaspokojenia niczem nienasyconego głodu i niczem nie dającego się ugasić pragnienia szczęścia.

Coraz lepiej zdawać sobie musi człowiek sprawę z tego, że jeśli szukać będzie prawdziwego szczęścia po za Bogiem, to wszystko, wszystkie przedmioty mogą go tylko pozornie uszczęśliwić: na chwilę odurzają serce, lecz odurzenie to prędko się ulotni, pozostawiając po sobie tem większą czczość i próżnię. Serce ludzkie zawsze będzie pełne niepokoju, aż osiągnie cel, dla którego jest stworzone. Dopóty waha się i drży jak ona igła magnesowa, dopóki się nie zwróci do swego bieguna—Boga.

Taka już jest natura ludzka.

Zwracać się będzie człowiek do swego Boga wtedy, gdy radość rozpierać będzie jego serce, bo w Bogu widzieć będzie sprawcę swego szczęścia i dziękować Mu będzie za ojcowską opiekę, zaskarbiając sobie i nadal Jego względy.

Do Boga też błagalne modły zanosić będzie wówczas, gdy nań nieszczęścia spadać będą. I prosić będzie o pomoc, o ulgę w utrapieniu.

W ten sposób powoli powstaną modły, ofiary i cały wogóle kult zewnętrzny, który jest nieodłącznym towarzyszem wewnętrznego przekonania i uczucia religijnego. Jest to znów wynik natury człowieka duchowo-cieleśnej. Do niej też, jak wogóle w całej tej kwestyi, odwołujemy się, uzasadniając konieczność powstania kultu zewnętrznego, jako jednego ze składowych czynników religii.

¹⁾ Ekleziastes. 1 : 12—16 i 2 : 1—11.

Zważmy bowiem. Czy sam błysk rozumu nie odzwierciedla się w wyrazie twarzy? Czy uczucie, szczególnie żywsze, nie odbija się wyrazem oczu, łzą lub rumieńcem? Radość i smutek, bojaźń i gniew czyż nie ujawniają się poprzez cielesną powłokę w specjalnym wyrazie twarzy, a niekiedy i całej powierzchowności człowieka? Jeżeli takie jest ogólne prawo, kierujące człowiekiem, to i religia, która tak znaczny wpływ wywiera na rozum i wolę człowieka, na jego serce i uczucie, która więc na wskroś niejako przenika całe jego życie wewnętrzne, musi się z konieczności na zewnątrz uwidocznić. Zamknięcie jej wewnątrz człowieka byłoby czemś wręcz przeciwnem jego naturze.

W ten sposób otrzymaliśmy i trzeci czynnik religii—kult zewnętrzny.

Lecz etnologia powiedziała nam, że od zarania ludzkości połączona jest z religią moralność, a wniknięcie w duszę człowieka, w jego psychikę wskazuje nam, że choć ściśle mówiąc moralność nie jest składnikiem religii, musi być nieodłączną jej towarzyszką.

I rzeczywiście. W pierwszej chwili, w której człowiek, poznawszy Boga, uświadomił sobie tę prawdę, że jest w pewnym do Niego stosunku, i że w Nim znajdzie swe szczęście, została rozstrzygnięta podstawowa kwestya moralności, mianowicie stwierdzony związek powinności ze szczęściem, z czego wynika, jak to zaraz zobaczymy, związek moralności z religią.

„Powszechny instynkt ludzkości wskazywał — mówi ks. Morawski—że moralność ma jakiś głęboki związek z religią, że mianowicie klucza etyki, tego punktu zetknięcia dwóch aspiracji człowieka: do cnoty i szczęścia, trzeba szukać po za tym światem, w sferze, którą się religia zajmuje“¹⁾. A dlaczego tak jest? Doskonale w kilku krótkich zdaniach ujął to daleki od wszelkiego podejrzenia o jakąkolwiek stronniczość W. H. Mallock. „Wszelka moralność — są jego słowa — opiera się na tem przypuszczeniu, że możliwe jest jakieś szczęście, szczęście dla wszystkich ludzi dostępne, od wszelkich innych dóbr wyższe. To szczęście musi być takie, by wszyscy mogli być z niem zaznajomieni, owszem, by wszystkim mogło być z zupełną pewnością dowiedzione, a między niem i przeciwną alternatywą głęboka być musi otchłań. Życie występne, choćby najkorzy-

¹⁾ *Ks. Maryan Morawski. Podstawy etyki i prawa. t. I. str. 112, Kraków 1891.*

stniejsze, najmilsze, najpogodniejsze musi się przedstawiać jako nędza i nieszczęście w porównaniu z życiem cnotliwym: bo wartość moralności nie rozumie się inaczej. Gdyby nie było tego głębokiego przedziału między szczęściem cnoty a nędzą występku, sposób mówienia, jakiego powszechnie używamy o ważności cnoty, o godności życia, o wzniosłości walki moralnej, byłby ze wszech miar przesadny i śmiechu godny¹⁾.

Trzy więc są wymagane warunki, których zespół umożliwi istnienie moralności.

Pierwszy jest ten, by droga szczęścia i droga cnoty nie szły w różnych kierunkach, bo wtedy moralność byłaby nonsensem, a więc ten sam przedmiot musi uszczęśliwiać i umoralniać człowieka. Z tego tytułu przedmiotem takim nie mogą być te dobra, które bez winy można stracić, a nabyć przez występki.

Drugim warunkiem, który przedmiot ów musi posiadać, jest, że to szczęście musi być dla wszystkich ludzi dostępne, bo jeśli moralność ma obowiązywać wszystkich ludzi, to i dobro owo musi być dla wszystkich. Z tego względu nie mogą być tym przedmiotem dobra, których posiadanie przez jednych jest zawarunkowane tem, iż go inni są i być muszą pozbawieni. Słusznie też zauważono, że „ministrami wszyscy być nie mogą, bo kimżeby rządzili? W karcie wszyscy jechać nie mogą, bo ktoś musi siedzieć na koźle“²⁾.

Trzecim wreszcie warunkiem, który musi posiadać szczęście, jest, że musi ono być najwyższe, bo tylko w tym wypadku—podług słusznych wyżej przytoczonych słów Mallock'a—życie występne, choćby najkorzystniejsze, najmilsze i najpogodniejsze, w przypuszczeniu nawet, że mogłoby ono być takim, musi się przedstawiać jako nędza i nieszczęście w porównaniu z życiem cnotliwym, do tego szczęścia wiodącym. Tylko takie szczęście, jako kres działalności moralnej, może być uważane za dość silną pobudkę i bodziec do tego, by nakazy etyczne, prawo moralne, obowiązywały wszędzie, zawsze, wszystkich i we wszystkich bez wyjątku okolicznościach. Odpadną więc wszelkie dobra, które są raczej środkami do celu, a nie celem, bez względu na to czy będą to dobra materialne, czy też duchowej natury. A nie mówmy, że jeśli nie poszczególne

¹⁾ *William Hurrell Mallock*. Is live worth living? r. 2. cyt ks. *Morawskiego* l. c. str. 115.

²⁾ *Ks. Morawski*: l. c. str. 116

wzięte dobra owe, to może ich summa będzie w stanie dać takie szczęście. Bo najpierw jest rzeczą pewną z doświadczenia, że przy wzroście dóbr owych nie zmniejsza się pragnienie ich, lecz raczej przeciwnie wzmacnia się i potężnieje; a powtóre, że ta niedostateczność dóbr, ta niezdolność do zaspokojenia głodu szczęścia, nie jest wynikiem braku zewnętrznego, ilościowego, który możnaby pokryć i wyrównać dodawaniem ich, lecz jest skutkiem wewnętrznego ich braku, jakościowego, wynikającego z ich natury, braku, który nie da się wypełnić sumowaniem innych tegoż rodzaju, lecz jedynie zamianą na inny rodzaj: ich względność i ograniczoność musi być zastąpiona czemś bezwzględem, nieskończonym.

Taki przedmiot, któryby posiadał trzy powyższe własności, jest i być może tylko jeden jedyny, a jest nim Bóg.

To też tylko na Bogu oparta moralność „wprost podnosi człowieka ponad prawa materii do wyższych praw ducha i bezwzględnego porządku; daje mu czuć, że się zbliżył do Absolutu, upodobnił się do Niego, i że ta prawość, którą zdobył, szlachetniejsza jest niż wszystko, coby mógł wymarzyć w niższej sferze zjawisk“¹⁾.

I tu właśnie jest zejście się drogi szczęścia z drogą powinności, skojarzenia aspiracji ludzkich z kluczem etyki, religii z moralnością. W tem tkwi rozwiązanie kwestyi, dlaczego ta ostatnia jest zawsze w towarzystwie pierwszej.

Ze wszech miar przeto słuszne jest twierdzenie filozofa królewieckiego, iż koniecznymi postulatami moralności, obok wolności woli, są istnienie Boga i życie pozagrobowe, w któremby Bóg łączył szczęście z wypełnieniem prawa. „Tamto wynika — mówi Kant — z konieczności warunku, wymaganego dla świata myślnego t. j. wolności, aby być najwyższem dobrem, dzięki przypuszczeniu samoistnego Najwyższego Dobra t. j. istnienia Boga“, to zaś „wynika z praktycznie koniecznego warunku odpowiedniej proporcji pomiędzy trwaniem a całkowitością spełnienia prawa moralnego“²⁾.

¹⁾ *Ks. Maryan Morawski*. Wieczory nad Lemanem str. 30. Kraków 1906⁴.

²⁾ *Immanuel Kant*. Kritik der praktischen Vernunft. W polskiem tłum. F. Kierskiego. str. 182. Lwów. 1911. Naturalnie, że niezależnie od wypowiedzianego tu uznania dla Kanta, stawiającego te „postulaty czystego rozumu praktycznego“, musimy zaznaczyć, iż jest on w błędzie, gdyż twierdzi, że spekulatywny rozum nie może dowieść pojęć, do których prowadzi rozum praktyczny, a więc gdy mówi: „Wykażę, iż rozum zarówno na drodze empirycznej jak i na transcendentalnej nic zrobić nie zdoła (w kierunku dowie-

Zatrzymaliśmy się dłużej nad moralnością. Widzimy, że jej istota domaga się wewnętrznej łączności z Bogiem, z religią. A ponieważ z drugiej strony etnologia, sięgając w najbardziej odległe od nas czasy i obserwując człowieka pierwotnego, konstatuje zawsze i wszędzie istnienie moralności, zatem połączenie dwu tych wyników rzuca snop światła na zamierzchłe pierwotności religii: popiera mianowicie naszą tezę, dowodzącą, że religia była od zarania ludzkości, że jej fundamentem była idea Boga i świadomość stosunku istniejącego między Bogiem i człowiekiem.

Po wskazaniu tej drogi, którą kroczyć duch ludzki musiał dojść do posiadania religii, za stosowne musimy zauważyć, że wskazany przez nas proces myślowy i idąca za nim działalność woli, które właśnie doprowadziły człowieka do religii, nie są zbyt trudne dla człowieka pierwotnego. Bo wszak jeśli zgodzimy się na to, że człowiek ów miał zasadniczo te same władze, które my posiadamy, to już ani wskazany wyżej punkt wyjścia operacji umysłowych, ani stopniowy ich rozwój nie mogą być w żaden sposób uważane za coś dlań zbyt wysokiego i niedoścignętego.

Trzeba się pozbyć uprzedzenia, które jest wynikiem zidentyfikowania dwóch rzeczy różnych. Co innego bowiem jest czystość danych pojęć i zachodzących między nimi stosunków, a co innego jest ich naukowość, ich formalne filozoficzne ujęcie. Tamto da się najzupełniej pogodzić z samorzutnością umysłu, z prostotą, z pierwotnością, że tak powiem, kultury duchowej. To zaś drugie wymaga dłuższej refleksyi, uciążliwej pracy, większego zasobu myślowego, wyższej kultury duchowej.

Najzupełniej godzi się na takie rozumienie i doskonale je uzasadnia powaga między etnologami, Schmidt, gdy mówi: „Im bardziej pierwotny jest lud jakiś, tem prostsze jest jego życie duchowe, tem mniejsza jest liczba przedmiotów i dziedzin, które obejmuje, tem też łatwiejsze jest ogarnięcie i uchwycenie wzajemnych stosunków, w jakich pozostają do siebie pojedyncze przedmioty i dziedziny... Jeśliśmy ustalili, że prostota jest cechą charakterystyczną pierwszych szczebli duchowego rozwoju ludzkiego, to możemy śledzić i dalszy jego przebieg. Im prostsze jest życie umysłowe, tem mniej na błąd jest na-

dzenia istnienia Boga) i że napróżno rozpościera swe skrzydła, by się samą jeno siłą spekulacji wynieść ponad świat zmysłowy”. *Kritik der reinen Vernunft*. W polskiem tłum. P. Chmielowskiego. str. 492. Warszawa. 1904.

rażone, jest tem naturalniejsze, tem prawidłowiej obejmuje te stosunki, w których się obraca, nieliczne wprawdzie, ale wystarczające i konieczne do tego, by prowadzić życie prawdziwie ludzkie. Im bardziej zaś człowiek wchodzi w kontakt z bogactwami przyrody, im bardziej komplikują się jego stosunki z innymi ludźmi, tem bogatsze kształty przedstawia jego życie umysłowe. Ale, szczególnie w początkach, jest to w znacznej mierze tylko obfitość chwiejnych usiłowań w celu sprostanania nowym warunkom, tak pod względem praktycznym jak i teoretycznym. Usiłowania takie są z natury rzeczy źródłem mnóstwem błędów i omyłek... Ten wybujały rozwój może wywołać najdziwaczniejsze objawy, które są w stanie tak przykryć pierwotne proste i właściwe ustosunkowanie, że zaledwie będzie ono później dostrzegalne¹⁾.

Umyślnie przytoczyliśmy tę dosyć długą cytate, by wykazać, że opinia tak uczonego etnologa, jakim jest Schmidt, najzupełniej przemawia na korzyść wywodów, jakie uczyniliśmy.

* * *

To, cośmy wyłożyli i uzasadnili, tak się przedstawia w streszczeniu.

Człowiek, jako istota rozumna, na mocy zasady przyczynowości wywnioskował istnienie Wyższego Bytu, Bytu żyjącego, osobowego, dobrego, opiekuńczego. Dalsze badanie idei Boga, dzieł Jego i własnej swej natury doprowadziło człowieka do dokładniejszego poznania stosunku, w jakim do Boga pozostaje, do przeświadczenia się o obowiązku oddawania Mu czci należnej i zanoszenia doń modłów, do uświadomienia sobie praw moralności, nad przestrzeganiem których On czuwa, do wywnioskowania, że życie tu na ziemi podług tych norm warunkuje szczęście w życiu pozagrobowym.

Tego wszystkiego domagał się i wszystko to dyktował rozum człowieka, ale domagała się też i wola łącznie z uczuciem. Jako władza z natury swej dążąca do dobra i jedynie do dobra, bo zła może pragnąć tylko pod pozorem dobra, i wposiadaniu dobra szukająca swego zaspokojenia i spocznienia, pod kierownictwem rozumu w Bogu, w religii je znajduje.

Możemy więc powiedzieć ostatecznie, że natura człowieka, że cały człowiek domaga się religii; że to rozumna natura ludzka sprawia, iż człowiek ma religię.

¹⁾ *W. Schmidt*. Die moderne Ethnologie. Ihr Ursprung, ihre Natur, ihre Ziele, str. 84. Salzburg-Wien, 1906.

Są to wnioski z wszystkich dotychczasowych badań i wywodów, dotyczących religii, powstającej w naturalny, przyrodzony sposób

A co mniemać, zapytajmy tu, o teorii broniącej nadprzyrodzonego początku religii, którą także podaliśmy w swoim miejscu? ¹⁾

Filozofia nic absolutnie jej nie zarzuca, owszem pozytywnie stwierdza, że prawa rozumu są w niej uszanowane, że jego wymogom staje się w niej zadość.

Nauka ani bezpośrednio popiera tę teorię ani neguje, pośrednio, wszakże za nią przemawia. I to z dwóch racji.

Naprzód dlatego, że, jak widzieliśmy, wyniki pierwszej i postulaty drugiej doskonale z sobą harmonizują. Wystarczy przypomnieć tylko prawdy tak olbrzymiej doniosłości jak: istnienie religii od zarania ludzkości, jej powszechność, początkową czystość religii, jej łączność z moralnością względnie bardzo wysoką, stopniową z biegiem czasu degenerację mimo postępującej cywilizacji i t. d.

A powtóre dlatego, że jeśli nauka, jak to wyżej wspomnieliśmy, zapyta, czy wszystkie te i inne objawy, rozpatrywane jako całość, dadzą się w zupełności sprowadzić do przyczyn wyłącznie naturalnych, to musi powiedzieć, że *prawdopodobnie* uczynić cię to nie da. Z tego by wynikało, że nauka uważa nadprzyrodzony początek religii za *prawdopodobny*.

Do takiej też konkluzji dochodzi obecnie wielu uczonych. ²⁾ „W tej doniosłej kwestyi (genezy religii) — mówi Le Roy na końcu swego dzieła, poświęconego religii ludów pierwotnych — wyprowadzamy następującą ogólną konkluzję: wszystko tak się nam przedstawia, jak gdyby rodzajowi ludzkiemu, biorącemu swój początek od jednego wspólnego pnia, w epoce, której nauka nie jest w stanie bliżej określić, zostały udzielone podstawowe prawdy religijne i moralne wraz z pierwiastkami kultu. Prawdy te, znalazwszy podłoże i przyjąwszy się w naturze ludzkiej, przechowały się w rodzinie, rozwinęły wraz ze społeczeństwem, i z biegiem czasu — stosownie do różnych właś-

¹⁾ Ob. wyżej str. 144—153.

²⁾ Nowsi teologowie, uwzględniający etnologiczne badania religii, godzą się zupełnie na taki pogląd, gdyż widzą w tych badaniach *prawdopodobny* dowód, stwierdzający pierwotne Objawienie. Np. *Tanqueray* mówi: „Putamus.. ex sola historia religionum *valde probabile* esse Deum humanae infirmitati subvenisse, quasdam veritates homini revelando”. *De vera Religione*. str. 86. Romae-Parisiis. 1909. ¹³

ciwości rasowych, poziomu umysłowego i warunków bytowania — skryształizowały się w te na pozór różne, lecz zasadniczo identyczne formy, które zowiemy religiami“. ¹⁾

Tak się przedstawia geneza religii w świetle rozumu i sumiennych badań naukowych; taka jest, że użyjemy, w zmienionem wszakże znaczeniu, słów Salomona Reinacha, „bonne nouvelle des religions dévoilées“.

Widzimy, jak bardzo łądzi się i bozowocnie pracuje każdy, kto woła z ministrem-ateuszem: „Wyrwaliśmy sumienia ludzkie ze szponów wiary; podnieśliśmy modlącego się na klęczkach po całodziennej pracy nędzarza i powiedzieliśmy mu, że za obłokami jest tylko wymysł i urojenie: zgasiliśmy światła na niebie, i bodajby ich nigdy nie zapalono!“ ²⁾

Tak tylko może przemawiać zaciekłość sekciarska, zaślepiającą rozum i dlatego nie licząca się z tem, co tenże rozum głosi iczego się domaga.

Nawet głośny dziś autor „Orfeusza“ o wiele roztropniej się odzywa, powstając przeciwko tym, „którzy chcieliby już raz skończyć z religią“, bo, jak mówi, „religie istniejące obecnie w Europie mają zapewnioną nieograniczoną przyszłość; nie można też wątpić, że z religii wogóle zostanie za wsze cośkolwiek“. ³⁾

Ma Reinach słuszność, gdy podkreśla, choć trochę bałamutnie, niespożytość religii, ale się myli, gdy wskazuje przyczyny tej trwałości.

Nie słabość rozumu, nie brak zrozumienia przyrody, nie samozłudzenie, nie jakiegokolwiek inne braki i ujemne strony człowieka lub jego działania uczyniły zeń istotę religijną.

Uczyniła go nią własna jego natura ludzka. Ona też zapewnia religii trwałość niespożyta.

Człowiek był, jest i pozostanie na zawsze istotą religijną, gdyż był, jest i będzie zawsze istotą rozumną.

¹⁾ A. Le Roy. La Religion des Primitifs. str. 484. Paris. 1909.

²⁾ Discours de M. Viviani, ministre du travail. Chambre des Députés. séance du 8 nov. 1906.

³⁾ Salomon Reinach. Orpheus. Histoire générale des Religions str. 35—36. Paris. 1909¹⁴.

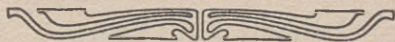


Wykaz wspomnianych autorów.

- | | | |
|---|--|---|
| <p> André L. 23.
 Ankermann B. 170.
 Arystoteles 60, 190, 192
 Augustyn św. 8.
 Baentsch B. 33.
 Bär (von) 190.
 Baius M. 146.
 Baker S. 11.
 Bastian A. 42, 162.
 Batiffol 112.
 Baudry 27.
 Baumann 108.
 Bautain 31.
 Benzinger J. 23, 83.
 Berengier 19.
 Bernheim E. 172.
 Bertholet A. 23.
 Bezold C. 19, 35.
 Blagden 57.
 Blondel 120.
 Boas Fr. 42.
 Bobrowska B. 199.
 Bonald (de) 31.
 Bonawentura św. 149.
 Bonetty 31.
 Borchert A. 18, 54, 68.
 Bosman 78.
 Bournouf 27.
 Bousset W. 42.
 Boutroux E. 118, 119.
 Bréal M. 27.
 Breysig K. 108.
 Bricout 112.
 Brinton D. G. 68, 106.
 Broca 11, 12.
 Broglie (de) 5, 18, 42,
 120, 188.
 Bros A. 18, 24, 43, 68,
 94, 156, 183. </p> | <p> Brosses (de) K. 23, 72,
 73.
 Brun P. 74.
 Buchner 175.
 Buckle 24.
 Burkhardt - Grunde-
 mann 136.
 Buschan G. 184.
 Caird E. 106.
 Capart 156.
 Carrau 13.
 Cathrein V. 7.
 Cervesato A. 6.
 Chantepie de la Saus-
 saye P. D. 18, 27,
 68.
 Charlevoix 19.
 Charpin Fr. 6.
 Cheyne T. K. 83.
 Class G. 108.
 Coë 118.
 Comte A. 7, 9, 42, 75.
 Condington H. 103.
 Courdioux 19.
 Court de Gébelin 23.
 Creutzer 23.
 Cycero 8.
 Cyon (de) E. 190.
 Dalton 11.
 Dampier 132.
 Darwin 11, 45, 70.
 Delacroix 118.
 Deniker J. 43.
 Dorner A. 9, 108.
 Duby 19.
 Dupuis 23.
 Durkheim E. 24, 52,
 57, 65, 66, 67, 106,
 107, 114. </p> | <p> Ehrenreich P. 33, 43.
 Eisler 60.
 Ellis A. B. 76, 78.
 Erman 19.
 Eucken R. 6, 9, 108.
 Fairbairn 155.
 Feuerbach 10, 24, 112.
 Fichte 9.
 Fison L. 84.
 Flournoy 118.
 Flügel O. 9, 108.
 Foy W. 27, 170.
 Fraas 190.
 Frazier J. G. 56, 82,
 86, 94.
 Frobenius L. 170.
 Frobenius M. 27.
 Fursac 118.
 Galland 19.
 Gennep (van) A. 27.
 Geysler J. 193.
 Gillen 127.
 Gloatz P. 43, 105, 106.
 Goblet d'Alviella 45.
 Goethe 134.
 Gould F. J. 108.
 Gräbner F. 165, 170,
 171.
 Gray G. B. 83, 84.
 Grimm 26.
 Gruppe O. 68.
 Guibert J. 159.
 Gutberlet C. 47, 71.
 Guyau M. 68, 112.
 Habert ks. 68.
 Haeckel 9, 134.
 Happel 24.
 Hardy E. 18.
 Harlez (de) 153. </p> |
|---|--|---|

- Hartland E. S. 97, 103.
Hegel 9.
Henry V. 98.
Herder 23.
Hermann W. 9, 108.
Hieronim św. 8.
Hipparch 35.
Hoeffding 118.
Hommel 33, 35.
Hovelacque 11, 18.
Howitt A. W. 57, 84, 131, 133.
Hubert H. 97, 98, 103, 114.
Hugo a S. Vict. 149.
Hume 23.
Huxley 128, 130, 131, 134.
Ignace E. 75, 77.
Ingram F. K. 75.
Jacobi Fr. H. 9.
Jacobs J. 83.
James W. 69, 115—119
Janet 166.
Jastrow 181.
Jeanne 6.
Jensen P. 35.
Jeremias A. 33, 34.
Jevons F. B. 43, 83, 86, 98.
Jodl F. 9.
Jordan L. H. 18, 68.
Kaftan J. 9.
Kant 9, 23, 121, 122, 134, 200.
Keane A. H. 42.
Kellog S. H. 18, 21.
Kepler 35.
Kerber G. 83.
King I. H. 68, 94—96, 99—102, 103.
Kingsley M. 76.
König E. 68.
Kopernik 35.
Krzywicki L. 75, 87, 89.
Kugler Fr. Xaw. 35, 36.
Kurnatowski J. 83, 88.
Kühn A. 26.
Labauche 145.
Laberthonnière 120.
Lafiteau 19.
Lagae 147.
Lagrange M. J. 42, 68, 69, 71.
Lagrange R. P. 112.
Laktancyusz 8.
La Mennais 31.
Lang A. 15, 16, 18, 25, 33, 49, 57, 63, 64, 65, 68, 70, 71, 94, 127—143, 146, 151, 154, 181, 182, 194.
Lange 24.
Langer A. 194.
Le Bachelet 120.
Lehmann E. 19, 76, 98.
Lejenne 19.
Le Roy A. 12, 13, 15, 19, 21, 57, 68, 74, 86, 87, 92, 155, 156, 182, 183, 184, 186, 204.
Leroy Ed. 121.
Lessing 23.
Letourneau Ch. 42.
Le Vaillant 136.
Lichtenstein H. 11, 127.
Lippert Jul. 44.
Littré 9.
Livingstone 11, 14.
Lobstein 121.
Lods 71.
Loisy A. 121, 122.
Lombard P. 149.
Lorimer F. 57.
Lubbock J. 11, 15, 42, 75, 84, 85, 136, 160.
Mac-Laurin 166.
Mac-Leunan J. F. 83, 84.
Mach Fr. 9, 108.
Majewski E. 10, 22, 31.
Mallock W. H. 199.
Mamet 73.
Man E. H. 57, 137.
Marett R. R. 96.
Marillier L. 85.
Marti K. 23.
Mauss M. 97, 98, 103, 114.
Menegoz 121.
Mercier D. 31, 61, 166.
Merensky A. 135.
Meyer E. H. 27.
Michelet G. 119.
Monod G. 112.
Morawski M. ks. 198, 199, 200.
Mortillet (de) G. 18.
Müller M. 8, 13, 17, 21, 22, 26—33, 59, 62, 84, 127.
Müller W. 68.
Myers 118.
Narfon (de) J. 6.
Natorp P. 108.
Nikel J. 68.
Noort (van) G. 146, 160.
Nowack W. 23.
Oldenbergh 19.
Orelli (von) C. 18.
Orpen 135.
Otto 135.
Pallavicini 150.
Palmieri 145.
Parkinson R. 178.
Pesch Chr. S. J. 21, 42, 47.
Peschel Osk. 19, 42.
Petitot 19.
Pfleiderer O. 9, 23.
Picard 19.
Pictet 32.
Piepenbring Ch. 23.
Pinard H. 157, 166, 169, 181.
Plain Ch. 27.
Pohle J. 150.
Powell J. W. 43, 105.
Prat 119.
Preiss H. 23, 42.
Preuss K. Th. 98.
Purbach 35.
Quatrefoes (de) A. 11, 13, 16, 17, 20.

- Radliński** I. 10, 80.
Ranke J. 10, 11.
Ratzel Fr. 16, 42, 169.
Regiomontan 35.
Reinach S. 18, 43, 82,
 108, 110—114, 164,
 204.
Renan E. 12.
Réville A. 8, 17, 18,
 27, 43, 73.
Riaille (de) G. 75, 84.
Ribot 31.
Rifaux M. 6.
Ritschl 121.
Rodriguez N. 77.
Roskoff G. 18.
Roure L. 66.
Rousseau 23.
Roux F. 23.
Sabatier 121.
Sayce A. H. 83.
Schanz P. 42, 47.
Schell H. 55, 68.
Schelling 23.
Schleiermacher 9, 121,
 122.
Schmidt W. 6, 19, 20,
 34, 47, 57, 64, 71,
 104, 134, 156, 170,
 172, 179, 184, 201,
 202.
Schneider W. 18, 47,
 135.
Schreiber W. 14, 15,
 72, 73, 78, 80, 88.
Schultze Fr. 75.
Schurtz H. 42.
- Schwally** Fr. 23, 44.
Schwarz W. 26.
Scot J. D. 149.
Siebeck H. 9, 107.
Siebert O. 6. 24.
Siecke E. 33.
Skeat 57.
Smend R. 23.
Smith R. 83, 85.
Söderblom 18, 68, 104.
Souben J. 153.
Spencer B. 127.
Spencer H. 9, 43, 44, 59,
 60, 62, 70, 71, 84,
 85, 134, 135, 136,
 137.
Spitzer H. 7.
Stade B. 23, 44.
Stahl G. E. 38.
Steiner R. 108.
Steude E. G. 27.
Stöckl A. 47.
Strauss D. Fr. 9, 24.
Strehlow C. 57.
Stucken E. 33.
Szczepanowski St. 7.
Szlagowski A. ks. 90.
Szmidt I. 148.
Tanquerey 160, 161,
 203.
Theiner 150.
Thénevet ks. 82.
Thiele G. 9.
Thiellier de Fonchevil. 6
Thomas N. W. 177.
Tiele C. P. 16, 42, 43,
 94, 108.
- Tomasz św. z Akw.**
 8, 60, 61, 123, 145,
 149, 192.
Toutain I. 14, 171.
Trilles 19.
Tylor 16, 17, 37—71,
 84, 94, 127, 128.
Tyrrrell G. 121, 122.
Ubaghs 31.
Usener H. 27, 107.
Vallée-Poussin (de la)
 L. 112.
Vierkunt K. Th. 98.
Vinson 11.
Viviani 5.
Vollers K. 43.
Voltaire 23, 111.
Waitz Th. 18, 78, 79,
 80.
Wallace 11.
Walthofen (von) H. W.
 83.
Wascercug J. 10, 11.
Wellhausen J. 23, 44.
Wigand A. 70.
Wildeboer G. 83.
Wilkins G. A. 43, 75,
 83.
Winckler H. 33.
Wulf (de) M. 193.
Wundt W. 9, 43, 108,
 110.
Zaborski W. ks. 32.
Zapletal V. 68, 82, 84,
 90.
Ziegler Th. 9, 108.



TREŚĆ.

WSTĘP str. 5—7.

Kwestye dotyczące religii dla nikogo nie mogą być obojętne. Faktycznie wszyscy poważniej myślący dzisiaj niemi się interesują. Konieczność naukowego, wolnego od doktrynerstwa traktowania ich. Jedną z ciekawszych i najbardziej zasadniczych jest kwestya genezy religii.

ROZDZIAŁ I.

Co rozumiemy przez religię i czy wszystkie ludy ją posiadają str. 8—21.

Znaczenie terminu religia: etymologiczne i treściowe. Odwołanie się do wszystkich znanych ludów w celu ustalenia pojęcia religii. Darwin, Lubbock, Baker, Dalton i in. twierdzą, że istnieją ludy bez religii. Przyczyny takiego przekonania. Tiele, Ratzel, Tylor, Müller, de Quatrefages, Réville, Reinach i w. in. dowodzą, że niema ludów bez religii. Określenie religii na podstawie obserwowania i porównania wierzeń religijnych, skonstatowanych u wszystkich ludów.

ROZDZIAŁ II.

Historyczny rzut oka na kwestyę o genezie religii, str. 22—25.

Kwestya ta z natury swej nie mogła nie interesować umysłu badawczego. Zawsze też nią się zajmowano. Do XVIII w. prawie jednomyślnie rozstrzygano ją w myśl pierwotnego Objawienia i późniejszej degeneracyi. Od XVIII w. szczególnie pod wpływem racjonalizmu następuje zmiana, którą obserwujemy u wielu autorów. Piszą na ten temat: Voltaire, Rousseau, Hume, Lessing, Kant itd. W XIX w. od Schellinga i Creutzera do obecnej chwili mnóstwo autorów zajmuje się tem zagadnieniem. Niektórzy teologowie protestancy wprowadzają do swych teoryi pierwiastki zabójcze. Również niektórzy teologowie katolicy idą za daleko. Ważniejsze teorye tłumaczące genezę religii. Porządek, w jakim będą w tej pracy omawiane.

ROZDZIAŁ III.

Wykład i krytyka teorii mytologiczno-naturalistycznej
i panbabilonizmu str. 26—36.

Pierwsza zawdzięcza swe pochodzenie filologii. Zapoczątkowana jej w Anglii przez M. Müllera a w Niemczech przez Ad. Kühn'a i W. Schwartz'a. Znalazła licznych zwolenników. Na powstanie religii złożyły się: postrzeżenia zmysłowe, specjalna władza istniejąca w człowieku, mianowicie *sensus numinis*, i szczególniejsze błędy językowe. Pierwotną formą religijną jest henoteizm. Krytyka tej teorii wykazuje jej bezpodstawność. Teoria panbabilonizmu, której zwolennikami są: Winckler, Jeremias, Stucken i inni. Jej podobieństwo i różnice z poprzednią. Krytyka jej założeń i wniosków przez Jensen'a, Bezold'a i Kuglera.

ROZDZIAŁ IV.

Wykład teorii animizmu i manizmu str. 37—46.

Metoda antropologiczna i jej zastosowanie do badań religijnych. Tylor i jego teoria animizmu. Według niej człowiek pierwotny mieści duchy w przedmiotach natury i w różnych zjawiskach przyrody. Sen, różne stany chorobliwe i śmierć podsunęły człowiekowi pierwszą myśl o istnieniu w nim duszy. Utrwały to przekonanie widziadła, iluzje i halucynacje, we śnie i na jawie miane i spostrzegane. Zjawienie się duchów przodków. Ceremonie pogrzebowe i cześć larom oddawana. Powstanie duchów natury i kult im okazywany. Kult natury łącznie z kultem przodków służą za punkt wyjścia do dalszej formy religijnej—politeizmu. Animizm znalazł mnóstwo zwolenników. Jednym z nich—H. Spencer, w którego przeróbce animizm przybiera trochę odmienną formę, zwaną manizmem. Zwolennicy synkretyzmu dwu powyższych teorii w postaci teorii animistyczno-manistycznej. Karol Darwin i jego twierdzenia o religii.

ROZDZIAŁ V.

Ocena teorii animizmu i manizmu str. 47—71.

Uczeni, na ogół mówiąc, zbyt łatwowiernie przyjmują twierdzenia animizmu. Konieczność głębszej, przedmiotowej krytyki założeń animizmu i zasad psychologicznych, do których apeluje. Przyjmując prowizorycznie punkt widzenia animistów, mówimy, że nie mogą oni dać naukowo uzasadnionej odpowiedzi na trzy, zdaniem samego Tylor'a zasadnicze pytania: 1^o w jaki sposób doszedł człowiek do posiadania pojęcia o duszy i skonstatował jej istnienie; 2^o czem wytłumaczyć przeistoczenie się dusz w duchy, i jaka jest geneza czci im oddawanej i 3^o skąd się wzięła wiara w bóstwa napełniające całą przyrodę, jak powstał kult tej ostatniej i wogóle wyższych bóstw. Nadto teoria ta jest zgoła zbyteczna, skonstruowana jest bowiem na zgoła fałszywej

podstawie, jakoby pojęcie bóstwa mogło się rozwinąć tylko z pojęcia ducha. Fakty, na które się powołuje, są komentowane tendencyjnie. Psychologia jest w tej teorii często zupełnie zapoznana. Przeciwnicy animizmu. Odrzucamy go jako całość, choć uznajemy słuszność niektórych jego twierdzeń. Manizm Spencera i bezpodstawność jego twierdzeń.

ROZDZIAŁ VI.

Teorya fetysyzmu i jej ocena str. 72—81.

Etymologiczne wyjaśnienie i próba rzeczowego określenia fetysyzmu. Różnica w poglądach uczonych na naturę fetysza. Różne rodzaje fetyszów. Comte, Schultze i in. uważają fetysyzm za pierwotną religię ludzkości. Jest to zgoła fałszywe twierdzenie. Wynika ono z bezzasadnego uważania fetysyzmu za samodzielne stadyum religijne, ten zaś błąd jest skutkiem niewłaściwego poglądu na znaczenie, jakie fetysz ma dla pierwotnego człowieka, i pomieszania czczonych sił i bóstw ze środkami pozyskania ich pomocy. Zresztą fakty dowodzą, że u wszystkich ludów obok i ponad fetysyzmem były i są zawsze wyższe wierzenia religijne. Fetysyzm jest chorobliwą naroślą na organizmie religijnym, w żaden przeto sposób nie może być pierwotną fazą religii.

ROZDZIAŁ VII.

Totemizm i jego krytyka str. 82—93.

Pochodzenie i znaczenie terminu totem. Określenia dane przez Frazer'a, Reinach'a i Zapletal'a. Czem się różni totemizm od fetysyzmu? Smith, Jacobs, Layce, Jevons i in. twierdzą, że totemizm jest początkowym ogniwem w rozwojowym łańcuchu religijnym. Rozbieżność zdań co do roli, jaką ma odgrywać totem w społeczeństwie ludzkim. Fakty, na które się powołują zwolennicy religijnej teorii totemizmu, są bardzo często wątpliwe, pewnym zaś nadają oni zupełnie dowolne znaczenie. Szczególniej nie wytrzymuje krytyki argument wzięty z t. zw. nazw totemicznych. Dokładniejsze studia nad totemizmem wskazują, że totemizm religijny nie może być uważany za samodzielne stadyum, a tem mniej za pierwszy etap w religijnym rozwoju ludzkości: suponuje on istnienie jakiejś uprzedniej formy religijnej, którą spaczył, bynajmniej zaś nie stworzył.

ROZDZIAŁ VIII.

Teorya magii pierwotnej i jej wartość . . . str. 94—104.

Pierwszym, który rzucił myśl tej teorii, był Frazer. Właściwym jej twórcą jest King. Magia powstała wskutek wyciągnięcia „ponadnaturalnych“ wniosków przy zastanawianiu się nad „nieosobowemi“ siłami. Rozwój idei ponadnaturalnych przechodzi przez kilka stopni.

Jest to chronologicznie pierwszy okres religijny ludzkości. Wyrowadzenie wniosków „ponadnaturalnych“ z sił i energii „umysłowych“ umożliwia powstanie i rozwój pojęć o duszy i duchu, przy pomocy których człowiek wchodzi w dalszą formę religijną — animizm. Zwolennikami teorii magii są: Marett, Hartland, Hubert, Mauss i in. Teoria ta, w redakcyi King'a, spotyka się z coraz surowszą krytyką, gdyż bez racyi lekceważy sobie wnioski „naturalne“, ogranicza wrodzoną umysłowi ludzkiemu potrzebę przyczynowego wytłumaczenia do zjawisk niezwykłych z pominięciem zwykłych, powszednich, a nadto niekrytycznie supponuje, że człowiek pierwotny nie miał idei osobowości, że przeto musiał mieć do czynienia tylko z siłami nieosobowemi. Nieuzasadnione też są inne głównejsze odmiany tejże teorii. Dlatego uważamy ją za chybioną próbą wytłumaczenia genezy religii.

ROZDZIAŁ IX.

Teorye religii niektórych głośniejszych autorów i kierunków filozoficznych, szczególnie socyologiczna, pragmatyzmu i imanencyi oraz ich krytyka str. 105—126.

Twierdzenia Powell'a, Gloatz'a, Brinton'a, Caird'a. Teorya socyologiczna Durkheim'a. Poglądy Siebeck'a, Usener'a, Tiele'go, Breisig'a, Wundt'a, Reinach'a. Teorya pragmatyzmu religijnego a geneza religii w dziełach James'a i in. Ocena jej. Teorya imanencyi religijnej. Różnica między metodą i doktryną imanencyi. Zwolennicy imanencyi jako systemu filozoficznego, względnie religijnego. Początki religii w oświetleniu A. Loisy, Ed. Leroy, G. Tyrrell'a i in. Bezpodstawność ich twierdzeń.

ROZDZIAŁ X.

Wykład teorii Andrew Lang'a i jej ocena . . . str. 127—143.

Początkowo Lang był zwolennikiem animizmu, badania wszakże etnologiczne zmusiły go do zmiany poglądów i wystąpienia przeciw Tylor'owi. Zastanawia się nad licznymi „pierwotnymi“ ludami, a znajdując wszędzie wiarę w Boga, usiłuje wyszukać tłumaczenie tego objawu. W tym celu odróżnia pierwiastek mytologiczny od ściśle religijnego. Genezę ostatniego przypisuje rozumnej naturze ludzkiej, szukającej przyczynowego wytłumaczenia świata. Mytologia ma swe źródło w rozwydrzonej imaginacyi. Pierwszem stadyum religijnem był monoteizm, który mimo postępującej kultury ulegał degeneracyi. I fakty zaobserwowane i zdrowa logika i psychologia nie mają nic do zarzucenia głębokim wywodom uczonego.

ROZDZIAŁ XI.

Pierwotne Objawienie a geneza Religii . . . str. 144—153.

Dlaczego, mówiąc o „genezie religii w świetle nauki i filozofii“, mamy prawo a nawet obowiązek uwzględnić teoryę, wskazującą po-

czątek religii w Objawieniu? Teorya, odwołująca się do Objawienia, twierdzi, że religia, o ile człowiek miałby sobie wytknięty cel przyrodzony, miałaby takż, tj. naturalny początek, ale faktycznie Bóg podniósł człowieka do stanu nadprzyrodzonego i dał mu pierwotne Objawienie, źródło religii. To Objawienie mogło mieć miejsce albo tuż w pierwszej chwili istnienia człowieka, albo też później, po uprzednim przygotowaniu się ze strony człowieka do przyjęcia prawd objawionych. W jednym wszakże i drugim wypadku musiały być uwzględnione prawa rozumu, których sprawcą jest ten sam Bóg, który jest dawcą Objawienia. Czysta pierwotnie religia uległa stopniowemu rozkładowi, dygeneracji; między teorią tą a nauką i filozofią niema i nie może być rozterki, owszem jest uderzająca analogia między nią a teorią Andrew Lang'a.

ROZDZIAŁ XII.

Etnologia a religia ludów pierwotnych. Czy dzisiejsze dzikie ludy są ludami pierwotnymi? Teorya ewolucjonistyczna i teorya cykliów kulturalnych a geneza religii str. 154—185.

Etnologia i psychologia mają rozstrzygnąć zagadnienie genezy religii. Co nam powiedzieć może etnologia? Czy dzisiejsze ludy dzikie, na które się powołujemy, są ludami pierwotnymi? Czy ich religia jest religią pierwotną? Teorya ewolucjonistyczna służy za podkład dla kilku wyżej rozpatrywanych. Za podwalinę służy jej „Elementar- und Völkergedanken“ Bastian'a. W przesadnym swem zastosowaniu jest zupełnie płytka i nie wytrzymuje krytyki. Przeciwno niej powstaje Fr. Ratzel, formując t. zw. teorię migracji. Myśl tę rozwinął L. Frobenius i ujął w formę t. zw. cykliów lub kręgiów kulturalnych. Ich naśladowcy: Ankermann, Gräbner, Foy, Schmidt. Teorya ta jest istotnie naukowa i uwzględnia psychologię człowieka. Jej wyniki są krańcowo różne od rezultatów teorii ewolucjonistycznej. Stwierdza ona, że od zarania ludzkości istnieje religia oparta na jednobóstwie, że zawsze w ścisłej łączności z nią była moralność, że poziom religijno-moralny nie odpowiada szczeblom drabiny cywilizacyjnej. Mimo wzrostu ogólnej kultury religia i moralność ulegają degeneracji.

ROZDZIAŁ XIII.

Psychologiczna teorya genezy religii. Zakończenie, str. 186—204.

Należyte wyjaśnienie religii musi się liczyć ze skonstatowanym faktem, mianowicie powszechnością, trwałością i zasadniczą wewnętrzną u wszystkich ludów tożsamością objawu religijnego. Ma on, bo mieć musi, swą przyczynę i to dostateczną. Co jest tą przyczyną? Nie wolno nam w tej kwestyi odwoływać się do jakichkolwiek niedowiedzionych władz ludzkich czy też ich własności, ani do jakichkolwiek idei wrodzonych itp. Możemy i powinniśmy apelować tylko do rozumu i woli i do normalnego ich działania. Składowe części religii:

pewien zasób poznaniowy, szczególnie idea Boga i uświadomienie sobie stosunku między Bogiem i człowiekiem istniejącego; wynikające stąd oddanie się człowieka Bogu, jako Istocie zaspakającej jego pragnienie szczęścia; okazanie wierzeń przez kult zewnętrzny, a nadto moralność, konieczny wynik religii. Rola umysłu i woli w powstawaniu religii. Analiza procesów psychicznych, które musiały stworzyć religię. Umysł zaczyna od poznawania rzeczy zmysłowych świata zewnętrznego, przyczem zaraz u progu tego pierwotnego stadium formuluje zasadę przyczynowości, która jest zasadą zarazem istnienia rzeczy i ich poznawania. Nagłony koniecznością przyczynowego wyjaśnienia świata, umysł stopniowo dochodzi do poznania Przyczyny przyczyn, Boga. Następuje konieczne uświadomienie sobie stosunku człowieka do Boga. Za poznaniem idzie wola. Szuka ona i pragnie posiadać szczęście i to zupełne. Może je dać tylko Istota Najwyższa. Człowiek, poznawszy Boga przez rozum, przez wolę zwraca się do Niego jako do celu wiekuistych swych przeznaczeń. Powstanie trzeciego czynnika religii, kultu zewnętrznego, jest naturalnym wynikiem duchowo-zmysłowej natury człowieka. Z religią najściślej jest złączona moralność. Warunki istnienia moralności. Bezpodstawność zarzutu, jakoby wskazane procesy psychiczne, prowadzące do religii, były zatrudne dla człowieka pierwotnego.

Streszczenie wszystkich wywodów, dotyczących religii, powstałej w naturalny, przyrodzony sposób. Postawa filozofii i nauki wobec teorii, broniącej nadprzyrodzonego początku religii: filozofia nic jej absolutnie nie zarzuca, owszem pozytywnie stwierdza, że prawa rozumu są w niej uszanowane i jego wymogom staje się zadość; nauka zaś ani ją bezpośrednio popiera ani neguje, pośrednio wszakże za nią przemawia.

Wykaz wspomnianych autorów str. 205—208.





Tegoż autora

Teologia a Nauki przyrodnicze.

Odczyt wygłoszony w Stowarzyszeniu Nauczycielstwa
Polskiego w Warszawie.

— Cena 30 kop. —

O żywotności poruszonego tu tematu świadczy między innymi to, że choć praca drukowana była w paru tysiącach egzemplarzy na łamach pism (mianowicie *Ateneum Kapłańskiego* i *Roli* w całości, a *Dziennika Powszechnego* w wyjątkach), książkowe jej wydanie po upływie krótkiego czasu jest już na wyczerpaniu.

Bardzo pochlebne przyjęcie tej pracy przez krytykę stwierdzają niektóre wyjątki z pism warszawskich i prowincjonalnych.

...„Ks. dr. Radziszewski wykazał, że rozterek między jedną nauką a drugą niema i być nie może; o ile zaś są, to jedynie między przedstawicielami tych dwu nauk i to w takim tylko przypadku, gdy przekraczają w badaniach swoich zakres samych nauk, i chcą wyrokować o rzeczach, do których nie sięga ich kompetencya, lub nadają charakter naukowy samym tylko przypuszczeniom.

Znajdzie czytelnik w broszurze doskonale wyjaśnienie antropogenezy, kwestyi zaczepianej dziś ciągle...

Odczyt ks. dr. R., dokładnie ze sprawami omawianemi obeznanego, przyczynił się do rozchwiania wielu wątpliwości i nieuzasadnionych zarzutów, pokutujących jeszcze i wśród tych, których zadaniem kształcić i urabiać młode pokolenia...

Ks. dr. Radziszewski w szczupłych ramach odczytu dał nam dużo materiału, naukowo już opracowanego. Wystarczy wziąć się do czytania broszury, by nie oderwać się od niej aż do końca dziełka. Liczna literatura, jaką autor podaje w przypiskach, świadczy wymownie, z jakim szacunkiem dla nauk przyrodniczych praca ta została wykonana“...
Przegląd Katolicki № 41. 1910.

...„Wykład ks. Radziszewskiego jest ostatnim wyrazem nauki teologicznej w kwestyach dotyczących zagadnień powstania świata i człowieka. Autor daje prawdziwe określenie teologii, jej stosunku do wiary, do nauki świeckiej i filozofii. Wskazuje właściwe granice

nauk świeckich, przyrodniczych w szczególności, i stosunku ich do filozofii. Linia graniczna pomiędzy nimi a filozofią jest właśnie polem do nadużyć ze strony uczonych, stawiających zagadnienia metafizyczne na równi z prawdami, podległymi badaniu doświadczalnemu. Autor wylicza wszystkie dziedziny nauk ścisłych, w które teologia nie próbowała nawet wkraczać z ingerencją, przeszkadzającą badaniom, prowadzącym do najświetniejszych odkryć. Sprawę Galileusza, Cecco d'Ascoli, Tomasza Campanelli i Giordana Bruno wyjaśnia na podstawie najświeższych danych historycznych. Kwestya pochodzenia człowieka i stosunek teologii do badań najnowszych, oraz wkraczanie nauk przyrodniczych poza linię graniczną, w szranki filozofii i teologii, właściwe znaczenie i doniosłość stawianych hipotez, a wreszcie wnioski ogólne kończą tę niewielką, ale nadwyczał doniosłą pracę, której, licznie zebrani, wysłuchaliśmy w swoim czasie z wielką ciekawością i wdzięcznością, a którą obecnie gorąco polecamy uwadze czytającego ogółu“...

Książka № 11. 1910.

„Rozprawa pierwszorzędnej wartości naukowej”...

Rola № 29. 1910.

„Do niedawna w naszej literaturze brakowało gruntownego studyum, omawiającego stosunek teologii do nauk świeckich w ogólności, do przyrodniczych zaś w szczególności. Z prawdziwem przeto uznaniem witamy nową pracę uczonego autora, która zapełnia dotkliwy brak i lukę naszego piśmiennictwa”... *Prąd* № 7—8. 1910.

Z pism prowincjonalnych:

„Rzecz bardzo pożyteczna, nadająca się do bibliotek kapłańskich. O stosunku teologii do nauk przyrodniczych często się mówi, dobrze więc, że mamy się w czem czytać”.

Miesięcznik Pastorski Płocki № 7. 1910.

„Jest to odczyt, wygłoszony przez znanego u nas ze swoich prac filozoficznych kapłana... Wychodzi w świat bardzo na dobre, gdyż dotąd jeszcze pokutuje to przekonanie, że teologia nie może się pogodzić z naukami przyrodniczymi. Autor dowodzi, że teologia dobrze zrozumiana nie tylko nie przyjmuje, ale nawet nie może przyjąć wrogiej postawy względem nauk przyrodniczych należycie pojętych; że jedna i drugie pozostają z sobą w doskonałej harmonii”.

Dwutygodnik Diecezalny Wileński № 12. 1910.

...„Książkę zalecamy każdemu. Wyświetla ona liczne wątpliwości i rozprasza uprzedzenia, które z niewyjaśnienia tych zagadnień w umysłach wielu powstają”...

Kronika Piotrkowska № 18. 1910.



Tegoż autora niektóre inne prace oddzielnie wydane:

Odrodzenie Filozofii scholastycznej

— Cena 75 kop. —

Układ dziesiętny - ideologiczny w bibliografii filozoficznej

==== (Odbitka z Przeglądu Filozoficznego). ====

— Cena 30 kop. —

Polska Bibliografia filozoficzna w układzie dziesiętnym-ideologicznym

— Zeszyt I, II i III — 90 kop. —

Wszechnica katolicka w Lowanium

— Cena 25 kop. —

==== SKŁAD GŁÓWNY ====

w Księgarniach Gebethnera i Wolffa w Warszawie.



Warszawa, dn..... 1966r.

ZEZWOLENIE NA KORZYSTANIE Z MATERIAŁÓW
ARCHIWALNYCH I ZBIORÓW SPECJALNYCH

Proszę o udostępnienie /nazwisko i imię, wydział/
..... materiałów archiwalnych i zbiorów spe-
/rok studiów/
znajdujących się w Bibliotece Naukowej WAP. Materiały zostaną
wykorzystane do
.....
Tytuł i sygnatura:

- 1.
- 2.
- 3.

DZIEKAN WYDZIAŁU



49428/1

